

La mística como dispositivo profanador. Una clave para trabajar el diálogo interreligioso contemporáneo*

Juan Pablo Espinosa Arce**

Recepción: 5 de septiembre de 2020 - Aprobación: 2 de octubre de 2020

Citar como:

Espinosa Arce, J. P. (2021). La mística como dispositivo profanador. Una clave para trabajar el diálogo interreligioso contemporáneo. *Albertus Magnus, XI*(1). <https://doi.org/10.15332/25005413.xxxx>



Resumen

El presente trabajo ofrece una propuesta de acercamiento a la mística a partir de la categoría de dispositivo profanador presente en el pensamiento de Giorgio Agamben. La profanación agambiana hunde sus raíces en la consideración de que el capitalismo, como modelo socioeconómico y político, es comprendido desde una estructura religiosa y sagrada, fundamentalmente visible y unívoca, y, por tanto, marcada por el fundamentalismo de sus prácticas. Ante esto, la mística vendría a constituir un dispositivo que profana el mecanismo religioso del mercado desde el lenguaje apofático, la experiencia de reconocer el Misterio o de pensar nuevas posibilidades de comprender y vivir la experiencia religiosa. Estos elementos suponen, a su vez, el

* Artículo de investigación.

** Universidad Católica de Chile y Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, Chile. Correo electrónico: jpespinoza@uc.cl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2474-9185>

reconocimiento de una apertura a nuevas modulaciones religioso-sociales que vienen a destrabar y mirar críticamente el fundamentalismo religioso y político de la religión mercado. De esta manera, buscamos ofrecer una reflexión que permita trabajar el diálogo interreligioso como forma sugerente de pensar desde otras voces, en una clara apertura plural y contraria a la visión clausurada propia de la religiosidad capitalista.

Palabras clave: Giorgio Agamben, lenguaje apofático, religión de mercado, Misterio, mística

Introducción

La mística representa un fenómeno complejo de estudiar, comprender y comunicar, en cuanto todas las culturas y tradiciones religiosas poseen una dimensión mística o espiritual que busca el encuentro del sujeto humano con la realidad sagrada a la que busca conocer y que, conociendo, termina transformando la misma existencia humana. Este aspecto del encuentro con lo sagrado constituye en nuestro tiempo una sensibilidad que busca ser recuperada y experimentada, elemento de importancia hasta el punto de hacer surgir, a juicio de autores como José María Mardones, un verdadero cambio de nivel místico el cual estaría impulsando, a su juicio, un cambio religioso fundamental. Gracias a este verdadero cambio de conciencia religiosa, Mardones (2006) indica: “por esta vía camina la transformación no sólo del cristianismo, sino de la religión misma en esta época de globalización y de la incertidumbre socio-política” (p.89). Esta indicación nos coloca en la siguiente perspectiva: la mística no representa una suerte de intimismo religioso o espiritual, sino que representa una posibilidad de pensar lo religioso en medio de la cuestión social y política y de pensar también el sentido interreligioso o transreligioso y de reconocer qué elementos suscitan este encuentro en medio de las distintas experiencias cotidianas.

En medio de estas experiencias cotidianas reconocemos el modelo sobre el cual dichas experiencias se han construido. El modelo de mercado en el que nos desenvolvemos instaaura prácticas de pobreza, de desigualdad y de amenazas medioambientales, las cuales parecen estar asentadas en una visión que entiende que el mercado es un pequeño dios al cual deben ofrecerse ciertas prácticas que aseguran la permanencia del mismo modelo. Jung Mo Sung (1999) explicita esto en las siguientes perspectivas: “la hegemonía neoliberal en el mundo consolidó el mercado como el fundamento y centro de nuestras sociedades. Y la búsqueda de la riqueza ha pasado a constituir el objetivo más importante en la vida de la mayoría de las personas, particularmente en la de los integrados en el mercado. La mercancía se ha convertido en «el» objeto del deseo” (p.10). Aparece, con ello, el carácter improfanable del mercado en cuanto asunción del carácter religioso del modelo hasta el punto de considerarlo una figura divina.

En vistas a ello, la propuesta que buscamos ofrecer esboza algunas claves para pensar cómo la mística constituye un dispositivo profanador de todo aquello que busca anquilosarse en una única forma de comprender la realidad social, cultural y también religiosa. Para ello, nos remitiremos, de manera transversal, a la categorización que el filósofo italiano Giorgio Agamben nos ofrece en su obra *Profanaciones*. Tomaremos como punto de partida la intuición de Agamben y otros autores que consideran cómo el capitalismo constituye una religión que da al mercado un carácter divino y, por tanto, improfanable. En segundo lugar, ahondaremos en el sentido de la categoría “profanación” de Agamben (2020), la cual puede ser definida como restituir al uso común de una comunidad elementos que fueron apropiados por el mercado. Entre dichos elementos o experiencias Agamben identifica la mística, lo religioso o la espiritualidad, los cuales constituyen auténticos dispositivos o mecanismos profanadores del sentido fundamentalista e idolátrico del modelo criticado por el filósofo

italiano. Este carácter profanador de la mística será comprendido en una primera instancia desde una óptica sociopolítica para, en un segundo nivel, ofrecer algunas reflexiones sobre la mística como dispositivo profanador que permite el trabajo del diálogo interreligioso en cuanto mirada crítica a los fundamentalismos religiosos, sociales y políticos desde el reconocimiento que nuestros lenguajes y comprensiones sobre lo sagrado no pueden establecerse como lenguajes cerrados o finalizados, sino que son espacios de apertura de la relación con lo Trascendente desde lo apofático o lo aproximativo.

El capitalismo como religión: la situación de lo improfanable

El filósofo italiano Giorgio Agamben sugiere que el modelo capitalista, en su dimensión económica, política, social y cultural se ha apropiado de ciertos dispositivos o formas humanas que permiten la socialización de las comunidades. Los dispositivos, en el vocabulario agambiano, constituyen formas, espacios y sujetos que permiten el ejercicio de lo político. Entre dichos dispositivos podemos reconocer, desde Agamben, la fiesta, la religión, la espiritualidad, la solidaridad o la felicidad. Ahora bien, el sistema capitalista lo que realiza al momento de apropiarse de dichas experiencias eminentemente humanas, religiosas y políticas es constituirse a sí mismo en una religión, con una espiritualidad determinada y con formas discursivo-políticas que suponen el establecimiento de un determinado sujeto humano y de una determinada comprensión de lo común. En palabras de Agamben (2020):

el capitalismo como religión es el título de uno de los más penetrantes fragmentos póstumos de [Walter] Benjamin. Según Benjamin, el capitalismo no representa sólo, como en Weber, una secularización de la fe protestante, sino que es él mismo esencialmente un fenómeno

religioso, que se desarrolla en modo parasitario a partir del cristianismo (...) el culto capitalista no está dirigido a la redención ni a la expiación de una culpa, sino a la culpa misma. El capitalismo es quizás el único caso de un culto no expiatorio, sino culpabilizante (107-108).

El carácter parasitario del modelo económico-religioso capitalista manifiesta que él se coincide inmediatamente con el modelo religioso tradicional de Occidente, a saber, el cristianismo, y que por dicha situación parasitaria surge una auténtica dimensión mística, espiritual y religiosa del capitalismo. Al asumir las formas tradicionales de lo religioso, el capitalismo se apropia de los dispositivos que la religión posee como características propias de su expresión, por lo cual los dispositivos terminan apareciendo como “improfanables” (Agamben, 2020, p.113), a la vez que dicha no profanación es el fundamento sobre el que se construye la religión capitalista. A la religión capitalista le sigue una “teología neoliberal [y una] ética del mercado” (Tamayo, 2011, p.121), las cuales constituyen los aspectos doctrinales y prácticos propios de cualquier expresión de lo religioso. Se llega, incluso, a la formulación de auténticos decálogos de la fe en el mercado, elementos que han sido propuestos por Ricardo Petrella y entre los cuales encontramos los aspectos de la defensa de la propiedad individual¹, de mantener a como dé lugar la permanencia de los mercados y de las economías nacionales, la transferencia de la voluntad personal al poder del mercado y a sus autoridades y no tener en cuenta las necesidades de los pobres. Y, en el aspecto de la espiritualidad propia de este modelo, encontramos la siguiente enunciación: “practicarás

¹ A juicio de Iván Canales esto manifiesta el carácter adámico de la autosuficiencia como carácter propio de la cuestión acumulativa del capital. Dice Canales (2012): “ahora podemos entender cómo esta racionalidad egocéntrica inherente a la lógica del imperio hunde sus raíces en la prestación adámica de autojustificarse obteniendo constantemente resultados. La competencia con otros, el deseo de obtener resultados cada vez mayores, la obsesión por el crecimiento y la producción... no son únicamente características estructurales del capitalismo; son también y al mismo tiempo expresiones de la lógica adámica que las Escrituras nos ponen de manifiesto” (p.420)

la religión del mercado con todos sus rituales, sus sacramentos, sus libros sagrados, sus tiempos sagrados, sus personas sagradas” (Tamayo, 2011, p.122).

La consideración de la existencia de personas sagradas dentro de la religión del mercado, de la presencia de rituales y libros que aseguran el mantenimiento de la espiritualidad neoliberal (el carácter improfanable que hemos mencionado anteriormente), supone que el mercado crea constantemente figuras de ídolos, elemento que ya ha sido detectado por el teólogo Jung Mo Sung (1999) cuando indica que “[existen formas por medio de las cuales]el neoliberalismo eleva el mercado a la condición de ídolo” (p.9). La presencia del carácter idolátrico vendría a manifestar que el mismo mercado aparece en la condición de divinidad y que puede constituirse en una forma de macrodispositivo² que domina todas las prácticas sociales y personales entre las cuales se encuentra la misma experiencia de la espiritualidad, de la mística y del culto. El ídolo tiene, esencialmente, un carácter visible. Así, por ejemplo, el becerro de oro del relato del Éxodo del pueblo hebreo vino a representar la figura del dios que logró la libertad de los esclavos (Cf. Ex 32,4). Con el ídolo-becerro se creó una visión inmediata, en cambio con Yahvé aconteció una crisis de presencia y de carencia visual. Utilizando las categorías del filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2013), con el ídolo acontece la irrupción de lo pornográfico, es decir, de la visión sin límites, de la automaticidad del conocimiento. Para Han, el carácter porno de la visión es fundamento de la sociedad positiva del mercado. En cambio, con la realidad del Dios Yahvé,

² Utilizamos el concepto de macrodispositivo para expresar el carácter de representatividad que el modelo posee en los distintos ámbitos de la vida humana cotidiana y que, en su carácter improfanable, aparece como el único sistema que puede garantizar la experiencia de sentido.

en cuanto envuelto en una nube de misterio, surge una experiencia del eros, de la no visión inmediata, de la no transparencia³.

Por lo tanto, la religión del mercado, su espiritualidad y su mística, están marcadas por el signo de la trascendencia en el intercambio económico y en el posicionar figuras localizables como ídolos de culto. La religión del mercado improfanable es tal porque posee un gran espacio de exposición. La exposición para Giorgio Agamben (2020) o Byung-Chul Han (2013) representan un valor que el modelo capitalista no está dispuesto a tranzar debido a la velocidad productiva e informativa de sus dispositivos, discursos y prácticas. Todo debe exponerse y es justamente en la exposición en donde se capta el sentido trascendente de lo meramente transaccional y acumulativo. A modo de ejemplo, es sugerente destacar como signo de esta exposición es la figura del museo. Para Agamben el mundo actual representa la imagen de un gran museo en donde todo se muestra-expone. Dice Agamben (2020):

una después de la otra, progresivamente, las potencias espirituales que definían la vida de los hombres – el arte, la religión, la filosofía, la idea de naturaleza, hasta la política – se han retirado dócilmente una a una dentro del museo. Museo no designa aquí un lugar o un espacio físico determinado, sino la dimensión separada en la cual se transfiere aquello que en un momento era percibido como verdadero y decisivo, pero ya no lo es más (...) pero más en general, todo puede convertirse hoy en Museo,

³ Byung-Chul Han indica que el carácter pornográfico fundamenta el carácter positivo de la sociedad de libre mercado. Las cosas se vuelven transparentes, es decir, nada impide que ellas puedan ser vistas, apropiadas y utilizadas. Dice Han: "las imágenes se hacen transparentes cuando, liberadas de toda dramaturgia, coreografía y escenografía, de toda profundidad hermenéutica, de todo sentido, se vuelven pornográficas. Pornografía es el contacto inmediato entre la imagen y el ojo" (Han, 2013, p.12). Este lenguaje transparente-porno tiene el carácter de ser operativo y maquinal. Todo supone lo inmediato de la visión y del uso de la misma visión y de los dispositivos. En cambio, el carácter misterioso y erótico, en cuanto opuesto al porno, tiene que ver con la negatividad de lo lento, del deseo y de lo trascendente que no es apresable, condición que propia del ídolo. El eros, para Han (2013), es la condición de celebración de lo religioso, de la experiencia del culto. Así lo indica el filósofo surcoreano: "la negatividad de la separación (secreto; secretus), de la delimitación y del encierro es constitutiva para el valor cultural" (p.25).

porque este término nombra simplemente la exposición de una imposibilidad de usar, de habitar, de hacer experiencia⁴ (...) por esto, en el Museo, la analogía entre capitalismo y religión se ha vuelto evidente (p.112).

La figura humana que surge en la experiencia museificada es la de un turista, otrora figura del peregrino que se adentraba en la Tierra Santa o en el templo, figuras icónicas de la experiencia religiosa. El sentido de lo religioso y su espiritualidad eran vividas por los peregrinos desde una lógica del perdón o de la expiación, del sacrificio de una víctima a la esfera sagrada. En cambio, y en la experiencia del turista-museo, el que recorre el museo deja de ser peregrino y se transforma en el destructor de la experiencia. El peregrino habitaba el templo, entendiendo por habitar el terminar siendo parte de la estructura que acogía la celebración o el culto. En cambio, el turista, vive la separación en cuanto no habita el nuevo templo (por ejemplo, los centros comerciales o el museo), sino que sólo transitan, pero no experimentan⁵. Y, a su vez, Agamben indica que los

⁴ Es sugerente la indicación agambiana de que en el Museo no es posible hacer experiencia, en cuanto está todo expuesto. Con ello, la auténtica experiencia pasa por el encuentro con una presencia que no puede ser situada o expuesta totalmente. El Museo vendría a representar la contra-mística o la contra-espiritualidad en cuanto se vincula al sujeto con el ídolo, con lo expuesto, con aquello que la religión del mercado ha establecido como lo correcto y dador de sentido. En esta línea, la psicoanalista Constanza Michelson (2020) indica que en nuestro tiempo la experiencia y el deseo tienden a desaparecer. Dice Michelson (2020): "la destrucción de la experiencia es como las imágenes que circularon hace unos meses del turismo en el Everest. Una fila de gente – y basura – que bien podrían haber estado haciendo cola en la montaña o en un centro comercial. O bien, el eclipse de 2019, o cualquiera, farandulizado y saturado de información sobre cómo vivirlo. Sólo en el momento en que se tapó el sol hubo por fin silencio para experimentar algo" (pp. 10-11). La experiencia con ello, y para ser auténtica, debe estar marcada por el signo del silencio, de la contemplación y no de la exposición que el museo, como figura del modelo económico nos ofrece.

⁵ Perspectivas similares son ofrecidas por Byung-Chul Han (2018) en su obra *Hiperculturalidad*. Han sostiene que el turista es figura antropológica del hombre hipercultural, del sujeto moderno. E indica que algunas de sus características son el vivir en una profunda simetría, en relación con el espacio vivido. La simetría supone, a juicio de Han, la eliminación de todo "otro", sobre todo la eliminación de "[la] asimetría del dolor" (Han, 2018, p.61). La asimetría del dolor que es eliminada en y por la figura del turista involucra, para Han, la presencia de un exceso de presente y, por tanto, la negación de un futuro, el cual – y en la especulación de Agamben – podría asumir el sentido de la expiación que el peregrino espera con su sacrificio, en vistas al perdón de las culpas y de la reconciliación en vistas al futuro prometido por la divinidad. Para Han (2018): "[el turista] no conoce ninguna diferencia entre aquí y allí, y no vive ni en el futuro ni en el futuro perfecto, sino que vive totalmente en presente, habita el estar-aquí" (p.63). Y, más en particular,

turistas, en cuanto sujetos que mantienen el modo del sistema, suponen el mantenimiento del carácter no profano de la religión capitalista.

La profanación o la restitución de lo apropiado por el sistema capitalista

Hasta aquí hemos revisado, desde la filosofía de Giorgio Agamben en diálogo con Byung-Chul Han y otros teóricos que el carácter de religión que el sistema capitalista posee se establece en base a lo improfanable, situación que está garantizada por dispositivos, personas, discursos y sistemas determinados. Pero es desde aquí, desde estas consideraciones preliminares, que Giorgio Agamben ofrece la categoría de profanación, categoría que se expresa, al igual que la religión del mercado, en dispositivos, personas, discursos y sistemas. Y será desde esta categoría de la profanación que buscamos pensar cómo la mística constituye un posible dispositivo profanador en vistas al trabajo que el diálogo interreligioso puede ofrecer para nuestro tiempo.

¿Cómo actuar, por tanto, en medio de un sistema que se ha alzado en un estatus religioso improfanable, es decir, manteniendo un determinado y bien programado *status quo*? ¿es posible ejecutar acciones de resistencia ante él? Y, si la respuesta es afirmativa: ¿qué dispositivos, mecanismos, experiencias, prácticas o discursos poseemos para *profanar la religión del mercado* e instaurar el sentido de una vida más humanizada? Ante estas preguntas, la propuesta de Giorgio Agamben establece que es necesario ejecutar prácticas de profanación, concepto que está anclado en la experiencia jurídica romana. Debido a lo anterior, Agamben (2020) sostiene:

los turistas carecen de experiencia en cuanto ella supone la presencia del dolor y la negatividad. Por lo tanto, si se elimina la asimetría del dolor (entendiendo por ello que el dolor es una experiencia-otra que acontece en la existencia humana), los turistas de Han no sufren un cambio, no experimentan, sólo transitan.

los juristas romanos sabían perfectamente qué significa profanar. Sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamos, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre. Sacrilego era todo acto que violara o infringiera esta especial indisponibilidad, que las reservaba exclusivamente a los dioses celestes (...) Y si consagrar (sacrare) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres (p.99).

Por lo tanto, el porqué del uso de *improfanable-profanación* en la categorización de Agamben supone el ejercicio de aplicar estas nociones a la consideración del mercado como religión. Así como la otrora experiencia del culto romano que destinaba determinadas cosas a los dioses (lo consagrado), hoy el sistema mismo, a la imagen de un panteón romano moderno, recibe determinadas ofrendas y libaciones que mantienen el estatus divino del mismo mercado. Por ello el mercado es improfanable, porque es un dios que debe ser tratado como tal. Pero, y ahí está la tesis del autor, a pesar de que el *status quo* parece mantenerse improfanable, Agamben inquiera y sostiene que quedan posibilidades y dispositivos o mecanismos para profanar el sistema divinizado. Dice Agamben (2020): “es posible, sin embargo, que lo Improfanable, sobre lo cual se funda la religión capitalista, no sea verdaderamente tal, que se den todavía hoy formas eficaces de profanación” (pp.113-114).

La profanación, en este sentido, tiene que ver con la abertura que se realiza de determinados dispositivos, acciones, discursos o experiencias que fueron apropiadas por el sistema, destinadas sólo a la exposición o dadas a un grupo reducido. Tal abertura supone dar nuevos usos a dichos dispositivos apropiados, a la vez que involucra entender que dichos usos nos invitan a actuar de modo distinto, ya no en la lógica acumulativa y

tendiente a la separación, sino que acontece una lógica lúdica. Agamben insiste en el carácter juego que tiene la profanación, entendiendo por juego el dar espacio a la creatividad, a lo poético, a la espiritualidad y a la estética, a la fiesta, al cuerpo y el baile, es decir, a diferentes manifestaciones que no ingresan en la lógica del dios-mercado. En palabras del filósofo italiano: “(...) profanar no significa simplemente abolir y eliminar las separaciones, sino aprender a hacer de ellas un nuevo uso, a jugar con ellas” (Agamben, 2020, p.116).

Esto es para Agamben una tarea que la generación que viene debe asumir a modo de esfuerzo político, es decir, como modo de instauración de un nudo de relaciones distinto que nos ayuden a entrar en nuevas claves de comprensión del espacio en el que convivimos, espacio que el mercado buscó (y siempre buscará) apropiarse. Por lo tanto, el esfuerzo de la tarea política de la profanación como creación de nuevas relaciones en base a experiencias fundamentales de toda vida, nos invita a comprender que profanar es volver a traer al uso de la comunidad aquello que previamente habría adquirido un carácter sagrado en vistas al mercado como divinidad. En este sentido, habitar y abrirse a la hospitalidad con el otro a través del juego, del baile, de la poesía, la espiritualidad y la mística, son forma de profanar los dispositivos de precarización del capitalismo furioso, de manera de transitar desde dicha vida precaria a una vida sentida, emocionada y festiva.

La mística como dispositivo profanador: el nivel sociopolítico

Con los elementos anteriores nos hemos adentrado en la contraposición que Giorgio Agamben ofrece en torno a los conceptos de lo improfanable y de lo profanable, entendiendo por esto último la tarea política de devolver al uso general aquello que la religión-mercado ha asumido como propio y

que, al asumirlo, ha privado de la experiencia transformadora que los dispositivos, prácticas, discursos y articulaciones comunitarias poseen. Y, entre dichas experiencias y dispositivos, hemos mencionado el juego, el baile, la poesía, la vida sentida, la magia, la espiritualidad y la mística. A propósito del lugar de importancia que estos elementos poseen en la totalidad de la vida humana, Giorgio Agamben (2020) indica: “en el juego, en los bailes y en las fiestas el hombre busca, de hecho, desesperada y obstinadamente, justo lo contrario de lo que podría encontrar: la posibilidad de volver a acceder a la fiesta perdida, un retorno a lo sagrado y a sus ritos, aunque sea en la forma de insulsas ceremonias de la nueva religión espectacular o de una lección de tango en un salón de provincia” (pp.103-104).

La gramática de la *fiesta perdida y recuperada* supone la comprensión de la profanación, como mecanismo de acceso a aquello que fue quitado y dado como ofrenda al dios-mercado, elemento que siempre constituyó patrimonio de toda la comunidad humana. Lo sugerente de esta recuperación es que es dinámica y profundamente lúdica. Tiene que ver con reconocer que el acceso a lo perdido (a lo que sufrió la apropiación) tiene lugar tanto en una confesión religiosa, en su culto y sus ritos así como también en el baile en un espacio tan cotidiano como el salón de provincia. Con ello, la profanación tiene que ver con quitar la seriedad a las prácticas y tratar con ellas a la manera de los niños con los trastos que son transformados (profanados) en nuevas estructuras de sentido. Por ello Agamben (2020) insiste en que la profanación es “una nueva dimensión del uso, que los niños y filósofos entregan a la humanidad (...) en el juego se convierten en la puerta de una nueva felicidad” (p.113).

Ahora bien, ¿en qué sentido la mística constituye una puerta que se abre y que abriéndose da acceso a la nueva felicidad o a la posibilidad de un uso distinto de las prácticas y experiencias humanas? Si anteriormente

indicábamos que la religión-mercado se constituye en base a lo improfanable de la exposición total, de la visión inmediata de los objetos y personas consideradas sagradas, nuestra tesis es que la mística, y en la categorización de Agamben, trata con aquello que permanece oculto y que no puede ser conocido inmediatamente. La mística, con ello, supone el ejercicio de lo no evidente, de lo no reducible a la figura del ídolo. Desde el relato del fenómeno religioso, se deja entrever una suerte de teología negativa en torno a los aspectos secretos de la manifestación de lo sagrado, elemento que procederemos a revisar a continuación.

Uno de los dispositivos que Agamben considera es necesario profanar es la magia. Para el filósofo italiano, la magia tiene que ver con el mundo infantil. Es a través de la magia que los niños pueden acceder al mundo de la felicidad, a la vez que el camino es realizado a través del juego como hemos hecho notar anteriormente. La felicidad para Agamben supone que los niños conocen ciertas criaturas que vienen a representar el mundo mágico y el acceso a la felicidad, criaturas entre las cuales se reconoce al genio de la botella, al asno que da monedas o a la gallina de los huevos de oro. Estos dispositivos mágicos otorgarían, a juicio del autor, el acceso a la felicidad desde la imbricación magia-juego. Ahora bien, estas criaturas tienen el carácter de no poder ser alcanzadas o expuestas, es decir, no constituyen una figura idolátrica como sí lo es el mercado. En la religión-mercado se busca poseer a la gallina de los huevos de oro y al genio de la botella que cumple todos los deseos del poseedor. Es por ello que Agamben reconoce que el niño no busca poseer los dispositivos mágicos, sino que mantiene el conocimiento secreto de ellos, los conoce, pero no los posee. Es aquí en donde ingresa el aspecto de la mística de los nombres divinos que permanecen en secreto. En palabras de Agamben (2020): “esta es la razón última del precepto sobre el cual sobre la tierra hay una sola felicidad posible: creer en lo divino y no aspirar a alcanzarlo” (p.21).

El místico en la conceptualización agambiana sabe del nombre divino, como gran clave que cruza transversalmente buena parte de la tradición mística. El místico es aquél que reconoce que lo sagrado no está expuesto, como en el museo, sino que acontece desde el reconocimiento de que ello no estaba destinado para los seres humanos. Con el místico podemos ir comprendiendo que somos capaces de magia en cuanto podemos conocer el nombre divino, pero esa capacidad no supone el poder dominar lo sagrado y terminar transformándolo en un ídolo visible. La tradición de los nombres secretos es recogida por Agamben (2020) desde la mística judía cuando, entre otras pistas, indica lo siguiente:

esta es la esencia de la magia: que no crea, pero llama. Esta definición está de acuerdo con la antigua tradición, que cabalistas y nigromantes han seguido escrupulosamente en todos los tiempos, según la cual la magia es esencialmente una ciencia de los nombres secretos. Toda cosa, todo ser tiene de hecho, más allá de su nombre manifiesto, un nombre escondido al cual no puede dejar de responder. Ser mago significa conocer y evocar este archinombre. De allí, las interminables listas de nombres – diabólicos o angélicos – con los cuales el nigromante se asegura el dominio sobre las potencias espirituales. El nombre secreto es para él solo el símbolo de su poder, de vida y de muerte, sobre la criatura que lo lleva (p.22).

De esta manera, conociendo los nombres divinos el místico ingresa en el dispositivo de la magia. Es sugerente esta consideración de la cábala judía como caso particular de la tradición mística, tradición en la que podemos encontrar el vínculo entre la magia y el conocimiento de los nombres divinos. A propósito de lo anterior, Gershom Scholem (2020), uno de los grandes conocedores de la mística judía sostiene: “la concepción que considera al nombre de Dios como suprema concentración de la potencia divina está ligada a un mundo de ideas que originalmente se hallaban en

conexión con la magia y otras concepciones que refieren a la especulación mística propiamente dicha” (p.39)⁶. Hay, por tanto, un orden oculto en la Torá, concentrado tanto en el conocimiento de los nombres divinos o en la unión de letras para formar un determinado nombre mágico-divino. Los nombres mágicos, indica Gershom Scholem (2020), poseen un “efecto mágico” (p.41), pero que debe mantenerse oculto porque ese orden da el “poder de hacer milagros y resucitar a los muertos” (Scholem, 2020, p.41). Este es el poder del que habla Agamben (2020) en el conocimiento del “archinombre” (p.23)⁷ o del “sublime nombre de Dios” (Scholem, 2020, p.44) en la conceptualización de Scholem, o también lo que el mismo Scholem (2018) indica al decir que “Dios no tiene nombre” (p.21) y que dicho carácter innominable hace que los modos de acercamiento a su Presencia se realicen a modo de un agnosticismo místico, es decir, de saber o presentir una experiencia con la realidad sagrada pero que es una experiencia que no puede traducirse en un solo concepto. Por ello Dios es para Scholem (2018) – y para toda la tradición mística judía – “lo escondido, la luz que se esconde, el misterio del ocultamiento, la indivisa unidad, el ser por antonomasia, la raíz de todas las raíces” (p.21)⁸.

El nombre de Dios y su conocimiento como una línea transversal de la mística⁹, y con la profanación sufre un cambio sugerente. En la religión-

⁶ Incluso Scholem (2020) indica que “la idea de una estructura y de una esencia mágicas en la Torá puede ser comprobada ya en un Midrás bastante temprano” (p.40).

⁷ Agamben ofrece otra intuición a propósito de esto. Dice el filósofo: “el nombre secreto era el nombre con el cual la criatura era llamada en el Edén y, pronunciándolo, los nombres manifiestos, toda la babel de nombres, cae hecha a pedazos (...) el nombre secreto es, en realidad, el gesto con el cual la criatura es restituida a lo inexpressado. En última instancia, la magia no es conocimiento de los nombres, sino gesto: trastorno y desencantamiento del nombre. Por eso el niño nunca está tan contento como cuando inventa una lengua secreta” (Agamben, 2020, p.23).

⁸ En otra obra de Scholem, el autor indica: “el nombre de Dios es invocable, pero no es pronunciable; porque sólo lo que tiene de fragmentario hace al lenguaje susceptible de ser hablado. No se puede hablar el lenguaje “verdadero”, del mismo modo que no se puede realizar lo absolutamente concreto” (Scholem, 2001, p.75).

⁹ Consideramos importante la revisión del texto de Ernesto Laclau (2014) sobre los nombres de Dios. A partir de las lecturas de Meister Eckhart, Laclau indica: “[la vía negativa en torno a los nombres de Dios] es una tendencia generalizada en el misticismo: una distorsión del lenguaje que lo despoja de toda función representativa es el camino para señalar algo que está más allá

mercado se expresaría la apropiación del nombre divino como posesión en cuanto que se expone el nombre y, exponiéndose, puede ser dominado y convertido en ídolo. La mística como profanación supondría mantener el archinombre o el sublime nombre en lo secreto, en el misterio. La mística vendría a profanar la situación de la religión-mercado marcando la imposibilidad de reducir lo divino a un objeto de transacción y de exposición. Con la mística como profanación mantenemos el necesario carácter apofático de la experiencia espiritual y, a su vez, nos adentramos en la consideración de pensar en qué sentido la mística supone una mirada crítica a lo establecido por, en este caso, el modelo socioeconómico de mercado. El conocimiento a lo divino en el campo de la mística es aproximativo y marcado por el velo del misterio que rodea al nombre sagrado, por el misterio que invita a comprender que hay una historia por descubrir y por contar¹⁰, no una historia concentrada en el museo. En cambio, el conocimiento del dios-mercado se enmarca en la visión pornográfica que supone el golpe de vista inmediato entre el ojo y lo visto. Por lo tanto, consideramos que el sentido sociopolítico del dispositivo-mística nos abre al reconocimiento de lo inabarcable de la realidad más profunda que sustenta el modo de la convivencia y del estar en el mundo. Se deja un espacio abierto que no puede ser completado, una geografía por visitar que no se deja apresarse por la exposición del museo, una narrativa y

de toda representación" (Laclau, 2014, p.53). Y, más adelante, Laclau (2014) sostiene: "Dios es algo que está más allá del sentido específico de términos tales como "imaginación", "logos", "intelección", etc., y, segundo, que esta trascendencia, este ir más allá del sentido específico de estos términos se muestra a través de la equivalencia que los términos establecen entre sí" (p.55).

¹⁰ Giorgio Agamben (2020), y a propósito de la fotografía, indica que se contraponen dos modelos de fotografía: una en donde existe un exceso de construcción geométrica y de perfección estética. Y, por otro lado, una fotografía que entiende, por ejemplo, al rostro humano como "una historia para contar o una geografía para explorar" (p.31) Nuevamente vemos la contraposición entre lo expuesto y lo oculto, entre la religión-mercado y la experiencia de lo místico. La fotografía armada en torno a la perfección de lo geométrico y de lo estético expone el carácter de ídolo de la religión-mercado, en cambio la fotografía que abre el espacio a la imaginación es signo de la experiencia mística o del nombre secreto que, descubriéndose no se deja poseer.

un relato que busca ofrecer un nuevo uso del dispositivo. Es necesario, por tanto, mantener ese carácter apofático de toda mística que, en palabras de Javier Melloni (2011) supone “ser guiados más allá de la perplejidad” (p.191), asumiendo que la perplejidad representa el corazón del camino místico. A su vez, indica la importancia de balbucear las palabras por medio de las cuales expresamos los aspectos que queremos comunicar. Es en medio de esa perplejidad y de esa Profundidad en donde, y como inquiera Melloni (2010) “toda palabra se desvanece” (p.9). Y en otro lugar, esta vez hablando de la labor de la teología como dispositivo lingüístico que busca expresar el acontecimiento de lo sagrado, el mismo Melloni (2010) expresa: “la teología no deviene una construcción de un sistema de pensamiento en la que secuestrar a Dios sino una deconstrucción permanente de todo sistema para abrirse al Dios siempre mayor, oculto en la misma capacidad de pensar, de inquirir e indagar que ha dado a los humanos para encontrarlo” (p.11).

Ahora bien: si hemos identificado que la mística es un dispositivo profanador en el ámbito sociopolítico, ¿qué supondría pensar dicho dispositivo en vistas al diálogo interreligioso contemporáneo? ¿es la mística un dispositivo que permita proponer nuevas pistas y formas para pensar el trabajo interreligioso? ¿qué vendría a profanar la mística en el diálogo interreligioso? Será lo que buscaremos reflexionar a continuación.

La mística como dispositivo profanador: hacia una reimaginación en el diálogo interreligioso contemporáneo

Juan José Tamayo (2006) en su trabajo sobre la mística como superación del fundamentalismo, indica lo siguiente: “el renacimiento de la mística es una respuesta al auge de los fundamentalismos religiosos y se presenta como una alternativa a los mismos” (p.155). La tesis de Tamayo representa, a nuestro entender, el sentido que hemos querido proponer en

torno a la mística como dispositivo profanador tanto de los aspectos sociopolíticos del modelo de mercado elevado al estatuto divino o religioso, así como de la capacidad de reimaginar el diálogo interreligioso en vistas a la superación del fundamentalismo religioso, elemento que analizaremos en la última parte de este trabajo.

El fundamentalismo, como fenómeno complejo, se articula tanto en los aspectos políticos, sociales y también en los religiosos, y, en estos últimos, en la constitución del sentido idolátrico que se ha transferido al modelo de mercado que, en apariencia es improfanable, aún puede recuperarse y plantear nuevos usos, es decir profanarse. A propósito del carácter idolátrico, como contracara de una auténtica vivencia de lo religioso, Tamayo (2006) expresa lo siguiente:

idólatras y fundamentalistas, son dos de los peores enemigos de la religión, de toda religión, de todas las religiones. La experiencia religiosa se caracteriza por la profundidad, por la relación gratuita con lo divino, por la experiencia del encuentro con la trascendencia en la historia, por el respeto al otro, a la otra y por el reconocimiento de su dignidad. Las características del fundamentalismo están en las antípodas de la experiencia religiosa (p.156).

Es relevante el carácter de *experiencia religiosa*, en cuanto el fundamentalismo religioso, político o económico, lo improfanable, es todo aquello que nos priva de la experiencia. La experiencia surge de la conciencia de la negatividad, de la herida, del vacío, de la duda y de la imposibilidad de apresar en conceptos cerrados y unívocos aquellas cuestiones que están en la base de toda realidad. Este sentido de la experiencia religiosa y de la mística como sentido inicial de dicha situación supone el despliegue de diversos lenguajes no absolutistas, sino que de lenguajes simbólicos, metafóricos y marcados por el signo de la perplejidad. Y esto es tal porque, tal y como indica Tamayo (2006) “el

fundamentalismo se opone al pluralismo, que tiende a confundir con el relativismo y lo considera una amenaza contra la unidad de las creencias” (p.157), situación que se presenta aun cuando nuestro tiempo está marcado por el signo del pluralismo tanto en sus niveles interculturales o interreligiosos.

Para profundizar en estas cuestiones preliminares, quisiéramos ofrecer dos aspectos que nos pueden ayudar a indagar en el carácter profanador de la mística como elemento que vendría a posibilitar una nueva imaginación para el diálogo interreligioso contemporáneo. Los aspectos que queremos relevar son: 1) el carácter apofático del lenguaje místico como espacio de apertura simbólica, metafórica o figurativa en contraposición al lenguaje unívoco y fundamentalista de la religión-mercado y de los sistemas religiosos que surgen en torno a él. Y, 2) por otra parte, la consideración de que la imagen o comprensión de Dios siempre será aproximativa o parcial en contraposición al carácter idolátrico de la religión-mercado que supone la presencia de un objeto tangible de culto. Ante el ídolo se contraponen la perplejidad como espacio de recuperación de la variedad de experiencias de lo sagrado que constituyen la cuestión mística. Con ambas cuestiones se busca ahondar en el dispositivo de la mística como espacio para trabajar el diálogo interreligioso. Como dice Tamayo (2006) “en plena época de fundamentalismos y secularización (...) viene produciéndose un despertar de la mística contra todo pronóstico, que constituye, a mi juicio, una de las principales respuestas al fundamentalismo religioso, junto con el diálogo interreligioso” (p.161). De esta manera estamos asumiendo y reconociendo que el diálogo interreligioso es un espacio que tiende a la recuperación de lo variado, al respeto por la diferencia y a la posibilidad de propiciar una experiencia religiosa más amplia y significativa.

El carácter apofático del lenguaje místico

Amador Vega (2009) en su trabajo sobre el sujeto y la estética apofática, indica lo siguiente: “lo apofático aquí es lo que surge y se presenta, aunque en su calidad silente, oscura o vacía, según las metáforas que la tradición mística ha sabido emplear” (p.11). Es sugerente la recuperación del carácter apofático de todo pensamiento sobre lo sagrado, de una auténtica estética o visión que busque expresar, en este caso de manera lingüística, la experiencia mística. Todas las culturas, las espiritualidades, religiones o tradiciones místicas han expresado sus discursos desde un lugar de negatividad, de vacío o de ausencia, elementos que vendrían a caracterizar la dimensión apofática del lenguaje que buscamos pensar en estas reflexiones. Así por ejemplo en la sabiduría ancestral del Tao Te King¹¹, el pensador chino Lao Tse, iniciador de este pensamiento, nos dice en el epígrafe 1 del Tao:

“El Tao que puede ser explicado

no es el Tao eterno.

El nombre que puede ser pronunciado

no es el nombre eterno.

Llamo no-Ser al principio de Cielo y Tierra

Llamo Ser a la Madre de todos los seres.

La dirección hacia el no-Ser

¹¹ Javier Melloni (2011) ubica al Tao como un ejemplo claro del sentido apofático de todo lenguaje místico. El teólogo jesuita indica: “en este mismo lugar (el sentido apofático) se sitúa el taoísmo, que es una religión fundamentalmente apofática. Tao es un sonido, un fonema que se puede traducir por ‘vía’, ‘curso’, ‘camino’, en el sentido de que es la Realidad última que está siempre en proceso, en movimiento, siempre más allá de donde uno se encuentra” (2011, p.190).

conduce a contemplar la Esencia Maravillosa.

La dirección hacia el Ser

conduce a contemplar los límites espaciales.

Ambos modos son originalmente uno

y sólo difieren en el nombre.

En su unidad este Uno es el misterio.

Misterio de los misterios

y puerta de toda maravilla” (Soubllette, 1990, p.21).

Por su parte en el epígrafe XIV se lee:

“Dirigimos a él la mirada pero no lo vemos.

Su nombre es Indistinto.

Lo escuchamos atentamente pero no lo oímos.

Su nombre es Sutil.

Tratamos de cogerlo, pero no sentimos.

Su nombre es Tenue

Estas tres cualidades son inseparables

ellas se funden en la Unidad.

Su aspecto superior no es luminoso

Su aspecto interior no es obscuro.

Permanece silencioso

y no sabríamos cómo nombrarlo” (Soubllette, 1990, p.62).

La espiritualidad del Tao, la cual ha sido vinculada por Gastón Soubllette con el Logos de Juan 1, representa una fuerza sagrada que no puede ser nombrado, es decir poseída o de la cual se puede una persona apropiar. Soubllette (1990) lo expresa cuando dice: “para el hombre antiguo, el hecho de nombrar una cosa de algún modo implicaba adquirir un poder sobre ella (...) que Lao Tse diga que ignora su nombre, equivale a decir que no puede contener en una palabra el misterio de su esencia” (p.24). Por ello el Tao es acompañado de los siguientes atributos o predicados: es el no-Ser, la Esencia Maravillosa, el Señor, el Uno, el Misterio o la puerta de los misterios o de las maravillas. Hay una imposibilidad de apropiarse del sentido que rige el cosmos, y eso fue entendido por Lao Tse en la expresión apofática de su epígrafe 1 del Tao Te King.

En la tradición cristiana ortodoxa también encontramos el sentido apofático del lenguaje místico. El teólogo ortodoxo Vladimir Lossky, uno de los mayores especialistas en la teología de Oriente, recuerda cómo Dionisio Areopagita establecía dos posibles vías teológicas: la primera caracterizada por lo catafático o positiva y la segunda llamada apofática o negativa. Dice Lossky (2009): “la primera nos conduce a un cierto conocimiento de Dios, es una vía imperfecta; la segunda nos hace llegar a la ignorancia total y es la vía perfecta, la única que conviene con respecto a Dios, incognoscible por naturaleza” (p.20). Con razón el lenguaje místico o apofático ha sido llamado el de las “tinieblas divinas” (Lossky, 2009, p.19), en cuanto indica que Dios está más allá de todo lo existente, que es una realidad de la cual sólo podemos ver un pequeño rastro y que sólo desde el principio de la ignorancia podemos, en parte, decir algo de su realidad¹².

¹² Resuena el poema Patmos de Federico Hölderlin (2018): “El dios es cercano y difícil de abarcar. Pero donde hay peligro también aumenta lo salvador. Las águilas viven en tinieblas, y los hijos de los Alpes marchan sin miedo sobre el mismo en puentes de liviana construcción” (p.453).

Lo apofático comienza por la negación para elevarse luego a los grados más altos de la realidad sagrada¹³. Es en medio de las tinieblas divinas, de la *nube del no saber*¹⁴, que el místico va accediendo a un conocimiento de carácter apofático.

La estética de las tinieblas o de la nube, en cuanto formas de una verdadera mística del desconocimiento, suponen el reconocimiento de que la finitud humana no puede conocer de manera total al Dios que está en esa misma tiniebla o en esa misma nube. Eso es la teología negativa o apofática: el reconocimiento de que nuestros lenguajes y modos de conocimiento de lo divino están enmarcados por el desconocimiento. En palabras de Lossky (2009): “la teología negativa es, pues, una vía hacia la unión mística con Dios, cuya naturaleza nos resulta incognoscible¹⁵” (p.22). Y más adelante Lossky (2009) afirma con una pluma profunda: “Dios reside allí donde nuestro conocimiento, nuestros conceptos, no tienen acceso. Nuestra ascensión espiritual no hace sino revelarnos de un modo cada vez más evidente la incognoscibilidad absoluta de la naturaleza divina” (p.27).

En estos dos breves ejemplos, uno proveniente de la tradición oriental milenaria (el taoísmo) y otro que surge de la tradición ortodoxa, podemos percatarnos de la presencia del carácter apofático del lenguaje místico-religioso. Es, con ello, un elemento sugerente desde el cual podemos

¹³ A propósito de este ascenso, es sugerente lo que V. Lossky (2009) establece en su propuesta: “esta vía de ascensión, donde nos liberamos gradualmente del dominio de todo lo que puede conocerse, la compara Dionisio a la subida al Sinaí de Moisés al encuentro de Dios. Moisés empieza por purificarse; se separa luego de los impuros; entonces “oye” las trompetas de múltiples sonidos, ve numerosos fuegos cuyos rayos innumerables desprenden vivo resplandor, y separando de la multitud llega con lo selecto de los sacerdotes a la cima de las ascensiones divinas” (pp.21.22).

¹⁴ Hacemos referencia a la obra del místico anónimo inglés del siglo XIV “La nube del no saber” que es una verdadera guía para adentrarse en la contemplación y en el conocimiento de lo sagrado.

¹⁵ Vuelve a resonar la palabra del poeta Federico Hölderlin (2018) en su elegía Pan y Vino. El poeta dice que, a veces, el ser humano no puede contener (diríamos conocer) totalmente a los dioses: “pues no siempre puede contenernos un recipiente frágil, solo a veces soporta el hombre la divina plenitud” (p.393).

abordar el diálogo interreligioso en cuanto expresión del deseo de mutuo conocimiento entre diversas tradiciones religiosas. Javier Melloni (2011) reconoce este espacio común de diálogo entre confesiones religiosas e indica que, gracias al lenguaje apofático o negativo, “somos convocados más allá de sí mismas a través de ellas mismas. La diversidad interreligiosa nos sitúa en el antes y el después de las formulaciones y creencias que se difractan en una diversidad desconcertante y contradictoria, y nos invitan a dirigirnos hacia una profundidad siempre por alcanzar que nos sostiene más allá de toda dicción” (p.191).

Las espiritualidades marcadas por el signo apofático o negativo entienden que el lenguaje no totalmente comunicable es la mejor forma de poder adentrarse en la experiencia de lo sagrado. Lo apofático, con ello, es una profunda crítica al fundamentalismo y al carácter idolátrico de la religión-mercado de la cual hemos hablado en los apartados anteriores. El fundamentalismo niega el lenguaje equívoco de los conceptos, y sólo busca sostenerse en una forma única de expresión. Si el sentido negativo y parcial de nuestros constructos lingüísticos nos coloca en la perspectiva de la perplejidad, de lo desconocido, de lo totalmente otro, del vacío o del silencio como episteme religiosa o mística, consideramos que estas claves son los elementos fundamentales para poder mirar críticamente el modelo religioso del ídolo-mercado y, desde allí, poder reimaginar nuestros esfuerzos interreligiosos para el tiempo en el que vivimos. Con ello el diálogo interreligioso es una forma sugerente de proponer miradas alternativas y propositivas ante los modelos fundamentalistas tanto sociales, religiosos o culturales que se despliegan en nuestro tiempo. De esa manera la mística, como elemento fundamental de la experiencia religiosa y espiritual, constituye un dispositivo profanador para el modelo único de la religión-mercado.

El carácter aproximativo y perplejo de la imagen y de la comprensión de Dios

El segundo aspecto que buscamos relevar es la dimensión estética de la mística, a saber, el carácter aproximativo y perplejo de la imagen y de la comprensión de Dios. Este elemento surge del elemento lingüístico abordado en el punto anterior, y representa la formación del concepto-imagen de Dios, es decir, de la posibilidad de comprender a lo Absoluto. Si en la cuestión de la religión-mercado la dimensión estética está concentrada en la figura del ídolo, es decir, de la visión inmediata de lo “divino”, en la experiencia mística profunda la comprensión de Dios pasa por el reconocimiento de que lo sagrado debe comprenderse desde la perplejidad y desde lo aproximativo. Veamos algunos puntos que nos pueden ayudar a profundizar en esta cuestión.

La fecundidad de la experiencia mística, en cuanto expresión del carácter aproximativo y perplejo de la comprensión de Dios, supone el ingreso en la “noche inevitable” (Melloni, 2011, p.184), en la noche oscura en la que Dios se expresa como el Amado que no se deja alcanzar por la amada, al decir de Juan de la Cruz. La “sagrada noche”¹⁶ oculta a Dios en medio de las tinieblas divinas e impide que el místico pueda poseerlo totalmente. Con esto se expresa la radical dimensión del *Deus absconditus* que invita al místico a entrar en una dimensión de pureza o de fuente originaria en la cual se encuentra el tesoro buscado. Para Javier Melloni (2011): “y es que todos los místicos convienen en lo mismo: que hay que dejar de saber, de poseer, de gustar e incluso, hay que dejarse de ser, para ser llevados a

¹⁶ Federico Hölderlin (2018) habla de la “sagrada noche” como el lugar en el cual los poetas (y nosotros podríamos añadir: los místicos) cumplen su función, sobre todo en tiempos de indigencia o penuria. Para el poeta alemán los poetas son los “sumos sacerdotes del dios del vino” que se mueven en medio de la noche (p.395). Amador Vega (2004) comenta esta figura de la noche sagrada en Hölderlin. En sus palabras: “Ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos. Por eso es lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo. Por eso, la noche del mundo es, en el lenguaje de Hölderlin, la noche sagrada” (p.251).

regiones no contaminadas por nuestro entendimiento, que es hijo de la necesidad. Y solo entonces será posible todo comprender” (p.184).

El Dios escondido, el Dios que está cercano pero que es imposible de capturar, se opone a la figura del museo de Giorgio Agamben, la cual tiene la característica principal de mostrarse como estática y carente de toda experiencia. Si en la experiencia ocurre un cambio o una transformación anímica, personal, espiritual y social de los místicos, transformación que sucede en medio de la noche oscura o de la noche sagrada, en la lógica estética del museo hay carencia total de experiencia en cuanto todo se ofrece dado y sin ningún velo que esconda el Misterio. Con ello, y al no tener velo que cubra o divinas tinieblas que escondan a Dios, el espectador del museo carece de imaginación o de creación de conceptos que puedan intentar expresar lo escondido. El lenguaje de la mística, con ello, debe ser un espacio de profanación de los conceptos clausurados por el museo, una profanación de los lenguajes unívocos de los fundamentalismos y de las situaciones idolátricas que contaminan lo religioso. El lenguaje de la mística debe ser ante todo un camino de imaginación de posibilidades siempre nuevas que buscan hablar de Dios, de lo sagrado y del vínculo entre nosotros y lo trascendente. Por ello es por lo que los místicos recurren a la invención de figuras, lenguajes¹⁷, símbolos o a la experiencia del silencio o de la contemplación como dispositivos para intentar expresar su experiencia con Dios, que, como hemos indicado, siempre es aproximativa.

¹⁷ Juan Martín Velasco (2004) insiste en este aspecto de la creación de nuevos lenguajes. Sostiene este autor: “pero esa lucha agotadora de los místicos con las palabras no comporta el naufragio del lenguaje. Al contrario, libera fuerzas creadoras que generan un lenguaje nuevo, despiertan sus capacidades expresivas y llevan al límite el poder significativo de las palabras mediante lo que J. Baruzzi llamaba “transmutaciones operadas en el interior de los vocablos tomados del lenguaje normal”. Tales transmutaciones se logran por medio de toda clase de recursos: adjetivos, prefijos, superlativos, signos de admiración, etcétera” (p.19).

Abdelmumin Aya y José Manuel Martín Portales (2010) indican lo anterior de manera muy sugerente:

existe lo que es nombrado. Pero el silencio es una forma distinta de nombrar las cosas. Hablamos del silencio como tiempo abierto en lo que las cosas no están completas. Un silencio real sólo puede decirse de lo que todavía no es. Hay un magma de sentido en el silencio. El silencio no es una argucia de Dios. Nos escandaliza su silencio. Pero gracias al silencio te mantienes en la existencia imperceptible. El modo de estar de Dios se transforma en nuestro horizonte. Y luego se nos convierte en coraza. No reaccionamos al ruido, sino que actuamos desde el silencio. Satán es el ruido (p.17).

El silencio muestra la apertura, el entender que las cosas no están completas ni finalizadas, que son una forma distinta de nombrar las cosas, de expresar lo que aún no es. Satán, en cambio, es colocar palabras finalizadas a la experiencia de Dios. Satán es creer controlar a Dios y atraparle en discursos y fórmulas que corren el peligro de transformarse en fundamentalismo religiosos, políticos o sociales. Finalmente, y en palabras de Aya y Martín Portales (2011): “en realidad no sabemos nada de Dios. Pensamos que Dios debe ser Absoluto, Inmenso o Infinito, aunque ignoramos qué decimos con esas palabras” (p.18).

Conclusiones

En este desarrollo hemos reconocido cómo la mística constituye una cuestión que supera la falsa comprensión de que ella constituye un elemento meramente interior o personal en el ser humano y, ante ello, hemos indicado que la mística posee elementos fuertemente sociales, políticos y críticos de un determinado modelo, en este caso, el carácter idolátrico, fundamentalista e improfanable del mercado. Esta dimensión de lo improfanable del modelo socioeconómico en que estamos inmersos

expresa que el mercado ha sido considerado desde una perspectiva religiosa o espiritual, elevando dicha figura a una dimensión divina o sagrada. Este mercado se expresa, para Giorgio Agamben, autor que hemos recuperado como eje transversal de esta propuesta, desde las simbólicas de poseer una estética y un lenguaje único, cerrado y expuesto, de ser una presencia que vendría a impedir el ejercicio de la imaginación o de la búsqueda de nuevas categorías que nos pueden ayudar a pensar lo religioso y la función que lo religioso posee en medio de nuestro devenir cotidiano.

A partir de ello hemos emprendido el reconocimiento del carácter profanador del dispositivo-mística desde la recuperación de experiencias, planteamientos e intuiciones de diversos autores provenientes de diversas tradiciones espirituales y religiosas. Los elementos que hemos querido relevar, a saber, el sentido apofático del lenguaje místico y el sentido del carácter aproximativo de la imagen y de la comprensión de lo divino, nos han ofrecido puntos de contraste y mirada crítica ante el carácter idolátrico y fundamentalista del modelo-mercado que, como vimos en este trabajo, ha sido elevado a la categoría de lo sagrado. Las formas de expresar nuestra vivencia de Dios, el reconocimiento de diversas tradiciones espirituales, la interiorización de que nuestro modo de pensar y comunicar lo místico, en cuanto experiencia de lo sagrado, deben realizarse desde lo simbólico, lo aproximativo y lo perplejo. Desde estas coordenadas la mística puede desplazar lo establecido e imaginar nuevas potencialidades para, en nuestro caso, el trabajo interreligioso. En otros términos, la mística provee una auténtica fuerza política, social e interreligiosa que, desde las tradiciones religiosas particulares, desde los diferentes contextos culturales y espirituales, pueden ofrecer un renovado tiempo de síntesis y de imaginar y detectar sugerentes desafíos a la práctica del diálogo interreligioso.

Referencias

- Agamben, G. (2020). *Profanaciones*. Santiago de Chile: Desligamiento.
- Aya, A. y Martín Portales, J.M (2010). *El Dios de la perplejidad*. Barcelona: Herder.
- Canales, I. (2013). Economía y teología desde una perspectiva crítica. Reflexiones preliminares para una ética social cristiana de carácter global. En Raúl González Meyer y Howard Richards (comps). *Hacia otras economías: críticas al paradigma dominante*. (415-431). Santiago de Chile, Chile: LOM.
- Han, B.CH. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Han, B.CH. (2018). *Hiperculturalidad: cultura y globalización*. Barcelona: Herder.
- Hölderlin, F. (2018). *Poemas*. Barcelona: Penguin clásicos.
- Laclau, E. (2014). “Sobre los nombres de Dios”, en *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (51-67). Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Lossky, V. (2009). *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder.
- Mardones, J.M. (2006). Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre. En VV.AA, *Mística y sociedad en diálogo* (Ed. Francisco Javier Sánchez Rodríguez) (89-105). Madrid: Trotta, Madrid.
- Melloni, J. (2010). Prólogo. En Aya, A. y Martín Portales, J. *El Dios de la perplejidad* (9-11). Barcelona: Herder.
- Melloni, J. (2011). *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Michelson, C. (2020). *Hasta que valga la pena vivir. Ensayos sobre el deseo perdido y el capitalismo del yo*. Santiago de Chile, Chile: Paidós.
- Tamayo, J.J. (2006). La mística como superación del fundamentalismo. En Sánchez Rodríguez, F. (ed) (155-180). *Mística y sociedad en diálogo*. Madrid: Trotta.
- Tamayo, J.J. (2011). *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Herder.
- Scholem, G. (2001). “... todo es cábala”. Diálogo con Jörg Drews, seguid de Diez tesis ahistóricas sobre la Cábala. Madrid: Trotta.
- Scholem, G. (2018). *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*. Madrid: Trotta.

Scholem, G. (2020). *La cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI Editores.

Soublette, G. (1990). *Tao Te King: libro del Tao y de su virtud* (Versión castellana y comentarios de Gastón Soublette). Santiago de Chile: Cuatro Vientos Editorial.

Sung, J.M. (1999). *Deseo, mercado y religión*. Santander: Sal Terrae.

Vega, A. (2009). Estética apofática y hermenéutica del sujeto. *Diánoia* VOL LIV, no.62, 3-25.

Vega, A. (2004). Experiencia mística y experiencia estética en la modernidad. En VVAA, *La experiencia mística: estudio interdisciplinar* (Ed. Juan Martín Velasco) (247-264). Madrid: Trotta.

Velasco, J.M (2004). El fenómeno místico en la historia y en la actualidad. En VVAA, *La experiencia mística: estudio interdisciplinar* (Ed. Juan Martín Velasco) (15-49). Madrid: Trotta.



En edición

Albertus Magnus

ISSN: 2011-9771 | e-ISSN: 2500-5413 | DOI: <https://doi.org/10.15332/25005413>

Vol. XII N.º 1 | enero-junio de 2021