

*Colección Filosofía y Vida*

---

# Educación, filosofía y vida

---

Valmore Muñoz Arteaga

---



**FUNDACIÓN  
EDICIONES CLÍO**



Valmore Muñoz Arteaga

# EDUCACIÓN, FILOSOFÍA Y VIDA

Ediciones Clío

Maracaibo 2023

Venezuela

Educación, filosofía y vida  
Valmore Muñoz Arteaga(autor)

@Fundación Ediciones Clío

Enero 2023



Maracaibo, Venezuela  
1ra edición digital

ISBN: 978-980-7984-54-6

Obra en portada:

Diseño de portada y diagramación: Julio César García Delgado

Esta obra está bajo licencia: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Las opiniones y criterios emitidos en el presente libro son exclusiva responsabilidad de los autores

Educación, filosofía y vida/ Valmore Muñoz Arteaga (autor). Julio César García Delgado (prólogo).

—1era edición digital — Maracaibo (Venezuela): Fundación Ediciones Clío. 2023

108p.; 22,9 cm

ISBN:978-980-7984-54-6

1. Educación. 2. Filosofía. 3. Vida. 4. Humanismo.

# FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución sin fines de lucro que procura la promoción de la Ciencia, la Cultura y la Formación Integral dirigida a grupos y colectivos de investigación. Nuestro principal objetivo es el de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural con la intención de Fomentar el desarrollo académico, mediante la creación de espacios adecuados que faciliten la promoción y divulgación de nuestros textos en formato digital. La Fundación, muy especialmente se abocará a la vigilancia de la implementación de los beneficios sociales emanados de los entes públicos y privados, asimismo, podrá realizar cualquier tipo de consorcio, alianza, convenios y acuerdos con entes privados y públicos tanto de carácter local, municipal, regional e internacional.

*Educación, filosofía y vida*, de Valmore Muñoz Arteaga, implica una reflexión existencial que tiene que ver con el silencio y la introspección de cada ser humano para encontrarse con sí mismo y alcanzar una paz interior. Para Valmore, la filosofía implica un diálogo permanente sobre el saber, el sentir y el vivir con la intención de darle sentido a la vida. Para ello es necesario deslastrarse de la sobrecarga de estímulos propios de una cotidianidad que en ocasiones te satura y agobia. En el campo educativo, el autor señala que la educación no debe implicar solamente la búsqueda de conocimientos y saberes, sino que debe propiciar en el educando formas de reflexionar a través del pensar y el sentir, de manera que conlleve al estudiante a darle sentido a su propia existencia. De ateo a católico convencido; Valmore se apoya ahora en la Fe cristiana y ve a Jesucristo como un modelo de hombre a seguir. No es una fe ciega, que se contrapone —y pretende— renunciar a la razón, sino que esta última, se complementa con la experiencia sensible. El amor lo define como la experiencia existencial más relevante que todo ser humano puede sentir; es decir, como acto fecundo de la voluntad, de conciencia superior de estar vivos a pesar de su trascendencia mundana.

Atentamente;

**Dr. Jorge Fyrmark Vidovic López**

<https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Director Editorial

<https://www.edicionesclio.com/>

*A Mariela, mi educación, mi filosofía, mi vida*

*A Miranda y Sebastián, mis hijos*

*A mis padres*

*A todos mis alumnos*

# Índice general

Prólogo .....	9
Educación la interioridad. ....	13
Educando para el bien .....	13
Silencio .....	27
Filosofía y vida .....	45
Misceláneas sobre una educación para la interioridad .....	59
Vivir poéticamente .....	71
Mirar todas las Flores .....	82
Miradas sobre el Amor y del Cuerpo .....	92



## Prólogo

Cuando se escribe, siempre termina haciéndose sobre sí mismo, ello implica una suerte de autorrelato, un ejercicio autobiográfico constante, por lo que en todo texto el autor siempre deja ver un poco de sí, aunque no siempre sea consciente ni tenga intención de ello. Con esta reflexión me refiero a que la escritura es, siempre, un ejercicio autobiográfico, que no necesariamente genera un relato cronológico u “ordenado”. No implica una secuencia o narración lineal, ni intencionalidad, simplemente resulta así.

Parte de lo que se basa esta afirmación, la aprendí en 1998, cuando conocí a Valmore. Fue en octubre. Ese año él entra en ese salón de clases como profesor de literatura, asignatura que, si bien me atraía, no terminaba de engancharme. Recuerdo que la mitología griega ya me resultaba interesante, en sus clases empecé a descubrir los caminos de la epopeya como una manera no solo de entender, sino de sentir y vivir la cosmovisión griega. Era no caer en el mero hecho de conocer, sino de entender, sentir y vivir a través de la recreación de las palabras, los discursos, los hechos...

Las clases de Valmore estuvieron plagadas de referencias y simbolismos que suponían un reto, no solo por asumir contenidos, sino por hacernos llamar a la reflexión, lo que he considerado como fuente fundamental del aprendizaje. Sus referencias a Bolívar, Jesucristo, Nietzsche, Hermann Hesse, Los Beatles, Navegantes del Magallanes, Bayern de Múnich —y a Alemania en general—, Mario Briceño-Iragorry, Cecilio Acosta, Heidegger... daban un sentido especial a las clases, dirigidas a hacernos reflexionar constantemente.

La experiencia no solo se limitó con la literatura, sino también con la historia. Gracias a sus clases, tuve la oportunidad de conocer variados autores e intelectuales venezolanos, destacándose Cecilio Acosta y —especialmente— Mario Briceño-Iragorry —a quien cariñosamente le decíamos

Don Mario—, este último, mi primera experiencia en adentrarme en el análisis profundo de su obra, por supuesto, lo que un inexperto e inquieto quinceañero podía hacerlo. De hecho, mi primer ensayo, entendido éste como un escrito pensado y organizado, se trató, precisamente, sobre Don Mario, de quien aprendí a amar al país a través de pensarlo, sentirlo y vivirlo.

La educación es, entonces, ese andar no en busca solo de conocimiento, de coleccionar saberes, sino de reflexionar a través del pensar y el sentir, de tal modo que conlleva a darle sentido a la existencia. Un proceso reflexivo necesario —y urgente— ante un mundo acelerado producto de una intensidad de experiencias, una sobrecarga sensorial, sin dar tregua a detenernos para poder sentir las y reflexionarlas.

Para Valmore, la filosofía es ese diálogo permanente resultado de la reflexión sobre el saber, el sentir y el vivir, en busca de dar sentido a vida, a la existencia como individuos y como sociedad. Una reflexión huidiza, tras la sobrecarga de estímulos propios de una cotidianidad, en donde a pesar de estar hiperconectados permanentemente, irónicamente, ensimismados al no poder —o sentirnos incapaces de— asimilar esa avalancha sensorial.

Otro aspecto a resaltar en el discurso y accionar de Valmore es su fe. Hablo de fe —incluso credo y no religión, ya que él asume su relación con el Señor como un asunto íntimo, muy estrechamente. Católico convencido, asume una postura cristiana humanista. Las referencias a Jesucristo, San Juan Pablo Segundo, Santa Teresa de Jesús, Santo Tomás de Aquino, Jaques Maritain, Chiara Lubich, entre otros, denotan ese pensar y sentir de Valmore sobre la fe. No es una fe ciega, que se contrapone —y pretende— renunciar a la razón, sino que esta última complementa la experiencia de fe.

Otro elemento que nos aleja de la reflexión que nos conduce al aprendizaje y a la existencia misma es, precisamente, la rutina. Una rutina que busca el orden, pero este último a costa de la experiencia de vivir. Aunado al hecho de la sobrecarga de estímulos, el sistema educativo se ha convertido en un conjunto de conocimientos ordenados, tal cual un recetario, por lo que educar se ha devenido en un abanico de recetarios. Como plantea Valmore, “el ser humano no responde a recetarios... porque el ser humano es un caos, un caos maravilloso... misterio que desborda la receta que lo desborda todo”. Para ello —continúa— parte de la solución es aprender a sentir a darle la oportunidad a una dimensión que arde en cada uno de nosotros, pero, al sepultarla, se nos enfría el corazón (p.62).

La educación resulta en una experiencia sensible, en tanto que el conocimiento se construye desde el ser que siente, desde el ser sentido como verdad encarnada que brota a partir de una sociología de la caricia, un logos afectivo, y el logos como soplo divino —desde una perspectiva heideggeriana— que traspasa al comunicarnos con el absoluto. Valmore refiere como experiencia sensible al amor como la experiencia existencial más relevante para todos los seres humanos; el amor como acto fecundo de la voluntad, como conciencia superior de estar vivos, como conciencia luminosa que se lanza al mundo para abrazarlo en su totalidad, en su trascendencia mundana.

La lectura de *Educación, filosofía y vida* reactivan esos recuerdos de adolescente confundido e inquieto, si bien ávido de conocer, saber y sentir. Este texto me transporta a esa etapa quinceañera, den donde empecé a aprender no solo a conocer, sino también a comprender y a sentir, que es el punto fundamental del aprendizaje y —y a su vez— el sentido de la vida. Un sentido que da la razón de ser de todo, de reconocernos y encontrarnos a nosotros mismos. Este quinceañero que entró confundido y con ansias de saber, sale con una pasión por el saber y por el sentir, por buscar el sentido de la vida a través de la búsqueda del conocimiento. Esa búsqueda desembocó en lo que he devenido hoy en lo que mañana seré.

Dios y el destino propiciaron este rencuentro entre un maestro y su alumno, a través, precisamente, de esta obra, la cual Valmore hace un esbozo de su praxis pedagógica, aunque seguro estoy de que él preferiría un término más cercano a “filosofía de vida”. Este libro, del cual me siento infinitamente afortunado de haber contribuido a su edición, me ha permitido recordar toda esa grata experiencia de haber sido alumno de Valmore Muñoz Arteaga.



# Educación interior. Educar para el bien

## El bien y los hombres

Santo Tomás de Aquino resalta al hombre como un ser de naturaleza muy especial, situado en los confines de los dos mundos, el espiritual y el sensible. Por ello, el hombre es horizonte donde esos dos mundos se abrazan para recordarnos constantemente que no solo somos racionalidad y luz, sino también enigma. Silesius lo resume muy bien cuando se como un ser que no sabe lo que es, pero que tampoco es lo que sabe. Ese enigma que nos habita, ese misterio maravilloso es el que explica cuando Orfeo desea ir hasta el fin para verlo todo, pero el precio es perder a su Eurídice en el sombrío infierno. Ser hombre es aprender a vivir con ese enigma, con ese misterio.

El hombre es un microcosmos con un corazón imantado hacia todas las cosas, ya que tiene la capacidad de descubrir y deleitarse con la belleza que es expresión del universo. Lo expresa Baudelaire cuando, en su Himno a la Belleza, expresa: “¡oh, Belleza! ¡Monstruo enorme, horroroso e ingenuo! Si tu mirar, tu sonrisa, tu pie, me abren la puerta de un Infinito que amo y nunca he conocido?” Belleza que arde en la mismidad del hombre, de cada hombre, como camino que expresa nuestro enigma. Sin embargo, parece que el hombre perdió el rumbo, armándose contra cuanto respira “y en incasantes luchas se consume. Así, la delicada flor de su paz no florece para él muy largamente”, cantará Hölderlin.

Sartre apuntó a que somos lo que hacemos con lo que hicieron de nosotros. Hemos entrado en un tren que ya estaba en marcha. Formamos parte de una historia que ya ha venido trazándose. ¿Trazándose por quién? Trazándose por el mismo hombre. Estas cuestiones no permiten que determinemos totalmente nuestra propia existencia, porque en parte ya se encuen-

tra determinada por la naturaleza y el ambiente, por el tipo de educación que hemos recibido, por la cultura en la que vivimos y por las fuerzas históricas que nos han dado forma (Alfons Deeken). El mundo que tenemos hoy lo hemos creado nosotros mismos y si hemos sentido que se encuentra al borde del abismo, nosotros somos los que nos hemos llevado a este punto.

En 1967, George Harrison cantaba, con aquella maravillosa inocencia de aquella época, que con nuestro amor podríamos cambiar al mundo, si tan solo lo supiéramos. Pero lo sabemos, solo que no tenemos conciencia de la certeza de esas palabras y del amor. Procedemos de un amor que lo creó todo. El hombre ocupa un lugar único en la creación: “está hecho a imagen de Dios”; en su propia naturaleza une el mundo espiritual y el mundo material; es creado “hombre y mujer”; Dios lo estableció en la amistad con él, así lo reconoce la Iglesia católica. Lo he recordado. Se los recuerdo. Una vez cumplido con ello, cierro con unos versos de Whitman: “La pregunta, ¡Oh, mi yo! la pregunta triste que vuelve- ¿qué de bueno hay en medio de estas cosas, oh mi yo, oh mi vida? Respuesta Que estás aquí, que existe la vida y la identidad, que prosigue el poderoso drama, y que puedes contribuir con un verso”.

Una de las grandes cuestiones de la filosofía es la de si el ser humano nace bueno y luego se hace malo o algo de maldad ya nace con nosotros. Esta es una cuestión que eventualmente vuelve a hacer nido en mi mente, en especial, cuando soy testigo de circunstancias que me cuestionan mi condición de hombre lanzándome a los brazos de aquella aseveración del poeta Neruda según la cual se cansaba de ser hombre. Espectáculos deplorables como Auschwitz, sin duda, nos conducen a preguntas de esta naturaleza, más aún cuando, sabiendo que aquello fue un acontecimiento que arrojó al ser humano a beber leche oscura del alba, como refiriera Celan, volvemos a él con una facilidad asfixiante haciendo gala, además, de una total indiferencia y falta de empatía.

La pregunta sobre Auschwitz ya no sería ¿cómo fuimos capaces de tanto?, sino más bien, si sabemos lo que ocurrió y lo que representó para la humanidad ¿por qué no hemos salido de esa zona gris? ¿Por qué nos hemos vuelto pequeños y lúgubres ghettos? La pandemia parecía llegar para recordarnos lo fundamental que es la vida y, al hacerlo, recordarnos lo valioso que resultan la empatía, la solidaridad, el acercamiento y el acompañamiento entre los hombres para crecer como humanidad y superar este profundo escollo en el que nos hallábamos. Sin embargo, parece que resultó ser lo contrario, a pesar de

los amplísimos ejemplos donde estos valores se impusieron a la oscuridad, las tinieblas resultaron ser más densas, más espesas, estar mejor constituidas y el corazón de los hombres más cómodos entre sus fauces.

Acaso, en definitiva, Hobbes tenía razón cuando afirmaba que el ser humano es malo por naturaleza, de modo que para poder convivir se necesita un poder absoluto, una ley autoritaria que controle el impulso agresivo que surge de la motivación egoísta de todos seres. Esto, más que aclarar, oscurece, puesto que, ese poder absoluto estaría en manos de un hombre que, ya lo ha dicho, es malo por naturaleza. “El hombre es un lobo para el hombre”, escribirá en su *Leviatán* (1651), y que en ese estado precivilizado lo que impera es la guerra de todos contra todos. ¿Por qué? Porque el ser humano es agresivo y egoísta: si quiero una manzana y tú la tienes, yo te la voy a quitar. No hay ley, ni hay límites que lo impidan, de modo que si para lo de la manzana te tengo que matar, te mato.

Naturalmente, como cristiano, me cuesta insoportablemente aceptar tal descripción de aquel que es imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26-27). Por ello, intentaré explicarme estas cuestiones con la finalidad de hacerme llevadero el estado de cosas en medio de las cuales me encuentro y que, muy probablemente, muchas de mis acciones ayudan a mantenerse en pie.

En una audiencia general ocurrida el 9 de abril de 1986, Juan Pablo II meditaba sobre lo significativo de que la creación del hombre esté precedida por esta especie de declaración con la que Dios expresa la intención de crear al hombre a su imagen, mejor, a nuestra imagen, en plural (sintonizando con el verbo «hagamos»). Según algunos intérpretes, el plural indicaría el *Nosotros* divino del único Creador. Esto sería, pues, de algún modo, una primera lejana señal trinitaria. En todo caso, la creación del hombre, según la descripción del Génesis 1, va precedida de un particular dirigirse a Sí mismo, «ad intra», de Dios que crea. Ese *Nosotros* que podría revelar una señal de la Trinidad, también estimula la idea de que el hombre es imagen y semejanza de ese *Nosotros* que nos habla del amor dinámico y compartido por las personas de la Trinidad.

No hablamos de un amor cualquiera, tampoco del amor que engrana la vida de una familia, es un amor que va más allá de toda explicación, es un amor perfecto compartido perfectamente por tres personas perfectas en perfecta unidad. El hombre es imagen y semejanza de tal dinámica. De alguna manera, Platón intuyó algo muy parecido volcándolo en su *Timeo*.

Allí afirma que Dios quería que todo fuese bueno y nada malo, por ello condujo todo lo visible del desorden al orden, bajo esta perspectiva un ser bueno no podía ni puede hacer nada que no sea excelente. Santo Tomás de Aquino agregará que todas las cosas, entre ellas el hombre, son buenas en la medida en que son. El hombre es imagen y semejanza de un Ser que es Puro Acto y, como tal, la Bondad Misma.

En la primera carta del apóstol San Juan se afirma que Dios es luz sin mezcla de tinieblas (1 Jn 1,5), por ello, en el Génesis deja claro que al ver que la luz era buena, la separó de las tinieblas (Gn 1, 4 — 5). En el Bhagavad Gita se nos advierte que “el Señor Krishna es la Verdad Absoluta y la causa primordial de todas las causas de la creación, conservación y destrucción de los universos manifestados”, es decir, todo lo creado, es una emanación de una Verdad Absoluta, esto es la suma bondad, fuente última de todas las energías. Aunque en el Corán no se eleva al hombre a ser imagen y semejanza de Dios, es presentado como la «culminación» del proceso de creación de la tierra y la vida, aunque también es presentado como un ignorante que ni siquiera sabe cómo implorar perdón una vez que ha comido del fruto prohibido.

Mientras Hobbes defendía que el ser humano es malo por naturaleza, Jean Jacques Rousseau señala todo lo contrario. Va a defender la idea según la cual el estado de naturaleza lo pueblan buenos salvajes, que el ser humano es bueno y empático, porque si uno de esos salvajes ve a otro sufriendo, siente una inclinación natural a auxiliar. Entonces, ¿qué es lo que hace malo al ser humano? Lo que hace al hombre malo, lo que despierta su agresividad es el momento en que el primero dijo «esto es mío», la propiedad. Porque si esto es mío, otro puede decir, «pero yo también lo quiero» y así aparecen la competencia, la envidia y la agresividad.

La filosofía tomista señala que lo que en Dios es uno, en la criatura está dividido; la bondad de la criatura está fragmentada, y necesita completarse a sí misma por medio de actividades y accidentes, para adquirir su completa perfección, su perfección final. El hombre es, en tal sentido, bueno, pero puede ser mejor cada vez hasta que alcance su fin. El bien se vuelve en el fin del hombre, entonces la bondad descansa en su ordenación a su fin: la plenitud del hombre es la plenitud del bien. Somos seres de luces y sombras, pero estamos hechos para la luz. Por ello nos llaman a caminar en la luz, pues “si caminamos en la luz, como él está en la luz, estamos en comunión unos con otros...” (1 Jn 1, 7).

Caminar hacia el bien es permanecer en la luz y, aunque esto es un selló que de manera imborrable está en todos los hombres, se requiere de una voluntad firme para poder dar el primer paso. La voluntad, para Antonio Rosmini, es la potencia moral. Esa potencia moral debe requerir el bien. Siguiendo el aliento de Santo Tomás de Aquino, Rosmini piensa que el hombre debe querer el bien, querer al ser, puesto que allí se revela el acto moralmente bueno. Ahora bien, enmarcados en el pensamiento de Rosmini, afirmamos con él que la libre voluntad solo se manifiesta en el hombre con la reflexión, es decir, pensar.

Pensar impide que el hombre actúe dentro de las reglas del sistema al que pertenecen sin reflexionar sobre sus actos. Pensar implica la certeza de que el hombre asuma en todo momento la consecuencia de sus actos. Además, alimentar la posibilidad de pensar críticamente fundamental, según Hannah Arendt, para fomentar la libertad de actuar. Pensar será entonces caminar buscando la luz, no solo para hallarla, sino para mantenerse en ella. Esa luz, como afirma Rosmini, es Cristo, puesto que Él es el objeto de la caridad, de la bondad, de la verdad. Jesús es la luz el mundo, a luz que brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la comprenden.

Al alejarnos de la luz, naturalmente, todo se oscurece, se pierde claridad, el hombre queda imposibilitado de escoger lo que le conducirá hacia su plenitud. La oscuridad confunde al hombre anulando la posibilidad de actuar con absoluta libertad. Entre las tinieblas, el hombre sucumbe ante la plenitud que también ofrece el mundo, solo que esta conduce siempre al vacío. Vemos con pena como alguien que se considera exitoso en el mundo muchas veces tiene vacíos como por ejemplo podemos ver a alguien que ha llegado a la «plenitud» de su carrera profesional, pero le ha costado su familia. Entonces, “¿De qué le sirve a uno ganar el mundo entero si se pierde o se arruina a sí mismo?” (Lc 9, 25)

## **Educación y armonía**

Ferrater Mora asevera que la Educación plantea regularmente dos tipos de problemas. Estos problemas son, por un lado, de carácter técnico, refiriéndose con ello a las circunstancias procedimentales que nos piden estar atentos a las situaciones concretas y los medios que pueden emplearse en vista de ellos. Por otro lado, los problemas de carácter general conformados por los casos de sentido, los cuales exigen una profunda reflexión sobre los

diversos fines en vista de los cuales se dirige el proceso educativo. Estos dos tipos de problemas no se excluyen. Uno implica al otro.

Ahora bien, uno de los aspectos que vinculan a estos dos problemas es el hecho de que están dispuestos para sacar de dentro del estudiante algo que definitivamente lo encamine hacia su plenitud como persona, puesto que, como aspiraba Comenio, a la felicidad y plenitud del hombre se llega por la Educación. Para él, la Educación tiene como fin, no la profesionalización, ni el conocimiento técnico o científico, importantes, claro está, sino la salvación, la felicidad eterna. Por Jesucristo es el maestro por excelencia. Sin embargo, la felicidad y la desgracia del hombre son, en gran medida, obra de su propia mano, así lo pensaba John Locke, pero también queda expuesto, en más de una oportunidad, en la Sagrada Escritura.

Dios nos ha brindado desde el principio de los tiempos “un corazón inteligente” (Eclo 17,5) lleno de ciencia e inteligencia, dándonos a conocer el bien y el mal (Eclo 17,6). Hizo al hombre a su propia imagen (Gen 1,26 — Eclo 17,3). Eso que hay en el corazón y que nos hace inteligentes es lo que debe salir para iniciar la dinámica social. Al ser el hombre imagen de Dios significa, entre otras cosas, que compartimos con Dios su esencia de “bondad plena” (Timeo de Platón) y su potencia creadora; es decir, el hombre, al ser creado por Dios, es creado creador. A través de su corazón y sus manos descansa la responsabilidad de continuar la Creación empezada al comienzo de los tiempos.

En el Timeo, Platón desarrolla su mito de la formación del mundo. El mundo surge de la bondad de Dios. Él era el bien pleno, escribe el filósofo, pero lo que es bueno no tiene envidia de nada. Totalmente libre de tal pasión, quiso que todo se le pareciera en cuanto fuera posible. Sería lo más recto y oportuno prestar asentimiento a esta opinión que nos legaron hombres sobre el origen del devenir y de todo este conjunto mundano. Pero el detalle del demiurgo platónico, no estriba únicamente en que todo se le pareciera, sino que, además, prevaleciera el orden, puesto que “este estado era mejor que aquel primero [Caos] en que se encontraba”. Ese orden es la armonía.

Esa armonía forma parte de la interioridad de cada ser humano, pero requiere de una mano que le oriente hacia el sentido y la sustancia que se manifiestan más allá de en la memoria, en la conducta (Montaigne). Esta armonía que alimenta el orden, abre los ojos a la belleza, hace “arder el corazón” (Lc 24,32). Armonía también revelada en el mito de Orfeo, que do-

meña a la naturaleza animada e inanimada con el poder de sus sonos, y que Pitágoras y su escuela justificarán científicamente brindándole racionalidad a la armonía de toda la naturaleza que late en el fondo de aquel mito.

Pitágoras contempla los opuestos, tal como lo harán Anaximandro y Zaratustra, como fuerza creadora universal: la luz y las tinieblas, lo bueno y lo malo, es decir, la antítesis en sí misma concebida como característica constitutiva del mundo. Esta misma oposición se encuentra ahora en la serie de los números. Lo impar es símbolo de la constante limitación; lo par, divisible hasta el infinito, representará lo ilimitado. Entre ellos hay un puente: la armonía, la disposición de los números en forma que aparezca una relación determinada de unos con otros, es decir, el orden.

El término creación pertenece al campo de la Teología, no al filosófico, ni al científico. Desde la perspectiva judeocristiana, a la cual me suscribo plenamente, Dios creó todo. Esto indica que la creación no se produjo de manera arbitraria o azarosa, sino producto de un sujeto, de una libertad, es decir, es producto de una intención y una voluntad. Un sujeto, una libertad, una intención, una voluntad: un amor y el amor es orden, armonía, por lo tanto, belleza. De hecho, si nos remitimos a la mitología griega, vemos cómo armonía o, más bien, Harmonía, es presentada como hija de Afrodita (diosa de la belleza y del amor) y Ares (dios de la guerra), al menos en la tradición tebana. Por ello es identificada como el equilibrio o la concordia.

En tal sentido, podríamos afirmar que la belleza es un conjunto de muchas cosas que deben estar en armonía para que pueda ser sentida en su máximo esplendor, es esa conexión interior que se ve de forma tangible en el exterior. Esa armonía que podemos sentir hasta los huesos cuando comprendemos que es el resultado del amor de todas las cosas. Amor de quien ama con olvido de sí mismo penetrando en el significado del mundo. Amor que define la ciencia mística y permite ser iluminado por una luz interior. La belleza, señala Valle Inclán, es una misteriosa intuición de la unidad y sus caminos, inevitablemente, conducen a Dios.

Recuerdo en este momento una historia que cuenta Antonio Pérez Escarán en uno de sus libros, en la cual el maestro es presentado como un escultor que trabaja sobre una piedra y cómo, poco a poco, con paciencia y amor, va dándole forma a esa piedra para transformarla en una obra artística, hermosa y maravillosa. Dentro de los estudiantes hay una obra de arte que ansía salir para embellecer al mundo. El maestro esculpe, pero, al

mismo tiempo, es esculpido, pues en él también arde esa belleza que ansía salir. En cada ser humano arde un fuego que transforma al alma, es una chispa. Una chispa que armoniza y le permite, según Santo Tomás de Aquino, compartir “algo de lo que es propio de la naturaleza de los ángeles” y que define como *synderesis* o parte superior del alma humana.

Ese algo es lo que debe salir al exterior. Ese algo que es producto de la armonía interior que debemos descubrir, es camino expedito para poder edificar la civilización tan acariciada por Dios y su Iglesia. La Educación es camino certero para tal fin. Y aunque casi siempre las condiciones del educador son adversas, hay que insistir porque, en la medida en que esculpe, es esculpido.

## **Educar para vivir poéticamente**

Escribe el poeta alemán, Friedrich Hölderlin (1770-1843), “bendice cuanto te suceda, sé propenso a la alegría”. El poema se llama *Valor Poético*, escrito entre 1799-1802. Curiosamente, la vida del poeta no fue precisamente un camino de gozo y alegrías. Todo lo contrario. Sin embargo, resulta maravilloso leer estos versos en quien tanto sufrió. Precisamente en esos años de composición del poema, Hölderlin comenzó a cobrar clara consciencia de sus problemas mentales que lo conducían a espesos estados depresivos. Sin embargo, nos pide que bendigamos todo lo que nos sucede e intentemos ser proclives a la alegría.

En otro poema escribe unos versos cargados de luces para motivar a construir una educación que enseñe a vivir poéticamente: “¿Puede cuando la vida es toda fatiga, un hombre mirar hacia arriba y decir: así quiero yo ser también? Sí. Mientras la amabilidad dura aún junto al corazón, la Pura, no se mide con la mala fortuna, el hombre con la divinidad. ¿Es desconocido Dios? ¿Es manifiesto como el cielo? Esto es lo que creo más bien. La medida del hombre es esto. Lleno de méritos; sin embargo, poéticamente, habita el hombre en esta tierra. Pero más pura no es la sombra de la noche con las estrellas, si yo pudiera decir esto, como el hombre, que se llama una imagen de la divinidad. ¿Hay en la tierra una medida? No hay ninguna”. Estos versos condujeron al filósofo, también alemán, Martin Heidegger, a plantear la idea de un *habitar poético* a partir de cuestionarse, por ejemplo: ¿cómo puede el hombre habitar poéticamente cuando su habitar es el alojamiento determinado por el mundo del trabajo, de la empresa, e incluso del placer cuando hay un ordenamiento de su tiempo libre?

La Educación es un camino lleno de posibilidades para esta aspiración de un vivir poético. En primer lugar, ¿a qué se refieren Hölderlin y Heidegger con vivir poéticamente? Se refieren a buscar un despertar de la conciencia del poder revelador de la palabra que nos habita, una extrañeza para muchos hoy día. Una palabra con la que deberías restablecer una relación existencial es contemplar. Contemplar se sostiene sobre la posibilidad de estar siempre atentos. Comprender que el conocimiento es mucho más que clasificar y poder predecir comportamientos. Los Evangelios nos animan en este sentido a “mirar las aves del cielo: [que] no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?” (Mt 6, 26). Ver los pájaros del cielo es mirarlos volar y volar con ellos. Contemplar solicita de nosotros detenernos, tener calma, tratar de hallar la ausencia de ansiedad, precisamente para poder mirar las aves que vuelan.

Nos recuerda el poeta Armando Rojas Guardia que vivimos dentro de una sociedad que se quiere a sí misma productivista y económicamente competitiva, regida por la entronización de la mercancía, en medio de la cual la palabra poética no es rentable, no se traduce en dividendos lucrativos, habla desde una esfera cualitativa que no se deja reducir a lo empíricamente cuantitativo y verificable, escapa de los alcances de la mera racionalidad instrumental y técnica. Esa racionalidad instrumental y técnica impulsa al hombre a vivir en la agitación constante: el tiempo vale oro. Pésima interpretación para poder aprovechar el día. “Aquí se camina sin preguntar” como advierte Rafael Cadenas.

Desafortunadamente, la vida del estudiante se ha transformado también en un mercado donde lo importante no es el conocimiento, sino la calificación, ese numerito frío, sin vida, que dice todo sin decir nada. Se ha perdido el gozo por el sabor del saber para salir tras una carrera universitaria y continuar allí el afán numerológico. Ellos, los alumnos, y nosotros, los docentes, corriendo nuestra propia carrera, hemos olvidado que somos personas: bloque sensorial, psíquico y espiritual de atención ante toda la dinámica existencial de la propia vida, ante la expresividad del mundo, ante la sinfonía de detalles cotidianos en los que esa expresividad se concreta. “¿Puede, cuando la vida es toda fatiga, un hombre mirar hacia arriba y decir: así quiero yo ser también?”, se pregunta Hölderlin.

El filósofo coreano-alemán, Byung-Chul Han, señala que uno de problemas que atravesamos en la actualidad es el ritmo de vida acelerado, la

prisa constante, que nos promete una vida mejor, más dichosa, pero difícil de alcanzar, y la gran mayoría de las personas nos damos cuenta de que esa promesa se aleja o simplemente no llega. A cambio, quedamos agotados, anestesiados, desmotivados, e incluso vanagloriándonos de nuestro cansancio como sinónimo de éxito, lo que más bien es un síntoma de una vida alienada y desconectada de nosotros mismos.

La Educación debe transformarse en una ventana que aproxime al hombre a lo que, hasta ahora, ha sido considerado inútil, pero que, justamente, son los aspectos que le dan sentido a la vida: la sensibilidad, el arte, la música, aquellas pequeñas cosas donde son alumbrados los detalles de lo cotidiano. La Educación debe abrirse por caminos creativos que nos alejen de esta condición de guetos para volvernos hogares calurosos, carnes hospitalarias siempre atentas y enamorados. Claro que siguen siendo importantes las clases de Castellano, Matemática, Física o Química; por supuesto que siguen siendo necesarias las clases de Historia o Biología, pero si el docente no logra ayudar a desarrollar corazones imantados hacia todas las cosas, entonces, poco o nada se ha hecho. Seguiremos siendo los hombres huecos de Eliot.

En la lectura de San Lucas y los discípulos de Emaús (24, 13-35), cuando nos hablan de un corazón que siente ardor, nos están refiriendo precisamente a dos hombres que han despertado a la poesía del vivir aquí y ahora. Lo poético no tiene cabida como una ocupación más, aunque quiera volvérselo entretenimiento para el tiempo libre. Para la empresa cultural del estado. Hoy lo poético no determina la vida de los hombres, no ocupa un lugar central en nuestras vidas, como lo hacía el arte sagrado en la Antigua Grecia, cuando nació Occidente del ardor de la libertad. Nunca fuimos más creativos, inocentemente creativos. El habitar poético, entonces, está en el despertar de la conciencia, que no es otra cosa que vivir vigilantes, atentos al poder revelador de la palabra que nos habita, despiertos a la verdad cósmica, sintiendo la vibración de eternidad en cualquier lugar o persona.

Si la Educación se comprometiera con una propuesta más poética, podríamos entusiasmar al hombre del futuro, que es el joven de hoy, a concebir la cotidianidad no como mero tiempo intercambiable y mecánico, sino como mistagogia, es decir como introducción paulatina y autopedagógica en el misterio. Hombres del futuro de cuyos labios brota la poesía que propaga la paz, de corazones regocijados, animados a mezclarse con lo viviente, felices, como escribiera Hölderlin, amigos de todos.

## Educación en la belleza

“Que su adorno [...] sea la persona secreta del corazón en la vestidura incorruptible del espíritu quieto y apacible, que es de gran valor a los ojos de Dios”, escribe Pedro en su Primera Carta (3,3-4). El apóstol Pedro señala en estas líneas la importancia de centrar nuestra atención en la búsqueda de una belleza interior. Por supuesto, no se trata de edificarla, pues ella ya está allí desde el principio, sino, más bien, tomar conciencia de que ella está presente y viva. Plotino, puente que comunicará al pensamiento griego con el cristiano, entenderá que la belleza es esplendor del bien.

Esplendor que reside también en la inteligencia y, precisamente es bella porque está iluminada por el bien. Ella existe independientemente de los ojos que la contemplan, pero estos ojos tienen que participar en ella para poder contemplarla. En tal sentido, resulta imprescindible purificar la mirada para poder aprender a ver. Probablemente a estas cuestiones se refería Cristo cuando insistía en que aprendiéramos a ver con los ojos del corazón, ya que, de esa manera, tendríamos conciencia de que el Reino de Dios está en nosotros.

Uno de los momentos más sublimes en las Confesiones de San Agustín es cuando se siente completamente subyugado por haber cobrado conciencia de su verdad como hombre frente a la realidad de la belleza que es Dios: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! y tú estabas dentro de mí y yo afuera, y así por de fuera te buscaba; y, deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no existirían”.

A partir de este descubrimiento, San Agustín terminará desarrollando el sistema estético más completo de la antigüedad, uno tan antiguo y tan nuevo. Una experiencia similar, ya lo hemos dicho anteriormente, es la experimentada por los discípulos de Emaús cuando, luego de su encuentro con el amor hermoso resucitado, experimentan la sensación profunda del ardor en el corazón, es decir, en despertar estético en lo más íntimo de su ser. Despertar estético que, naturalmente, va mucho más allá de lo que hoy podemos entender por tal. No se trata de una cosmética, sino de un despertar divino hacia la plenitud del hombre que se encuentra en la perfección a la que hemos sido llamados.

El escritor y pintor, Max Jacob afirmaba que el camino más seguro para alcanzar el bien es la belleza. Santo Tomás de Aquino, por su parte, desa-

rollará la Via Pulchritudinis como una de las maneras de conocer a Dios, puesto que se trata del camino hacia la Verdad y el Bien. Camino que, desde el principio, ha solicitado la Iglesia seguir. En tal sentido, educar en la belleza implica considerar seriamente la trascendencia. Para ello hemos contado siempre con la posibilidad de la contemplación, como la vía para discernir sobre qué es lo bello, al profundizar a través de ella y llegar como decíamos a la esencia misma de las cosas.

La vía de la belleza responde al íntimo deseo de felicidad que habita en el corazón de todos los hombres. Así se ha venido pregonando desde el principio de los tiempos. El epíteto de bello aparece con frecuencia en los poemas homéricos con la finalidad de resaltar las ideas de perfección, fuerza y potencia. La capacidad del hombre de reconocer la belleza, de gustarla, disfrutarla y reconocerse en ella, implica una clara orientación hacia lo perfecto. Esta es una idea que comparto con los antiguos: la belleza es una expresión, no solo estética, sino ética y moral. Hacia allá apuntan los pensamientos de los pensadores cristianos: reconocer la belleza de Dios, revelada por la belleza singular de su Hijo, que constituye el origen y el fin de todo lo creado. Somos imágenes de Dios, por lo tanto, así como ha reconocido San Agustín, esa belleza se encuentra dentro de cada hombre y la educación, como hemos apuntado, un camino para que ilumine el exterior.

## **Educar la interioridad**

Escribió Antonio Rosmini en su *Introducción a la Filosofía* que más allá de la ciencia hay un mundo real, que se escapa a menudo a los ojos de los científicos y de los filósofos y, en este mundo, vive en gran parte el hombre, que no vive solo de ciencia. Advertía el sacerdote y filósofo italiano lo que la Modernidad y el Positivismo no pudieron, ni quisieron comprender. En los últimos siglos la racionalidad cartesiana y positivista ha ido relegando progresivamente la espiritualidad y todo tipo de racionalidad ajena a la certeza al ámbito de una subjetividad estéril e incluso, en algunos casos, enfermiza. Y aunque el mundo fue desarrollándose a partir del dato cierto y el cálculo, a pesar de ello, comenzaron a proliferar cursos de crecimiento personal, terapias alternativas, técnicas orientales de meditación y nuevas visiones de religiosidad que fueron denunciando la existencia de un vacío de las fórmulas y los números no podían llenar. El ser humano entendió intuitivamente que hay algo más y que, como señaló Rosmini, no vive solo de ciencia.

Se han identificado tres grandes causas que han influido en cierta tímida recuperación de la espiritualidad. Se señala el interés por la interioridad como balanza al efecto deshumanizador de la tecnologización que vivimos como sociedad y que, como se ha denunciado reiteradamente, puede derivar en una peligrosa concepción mecanicista del ser humano. En segundo lugar, el fenómeno migratorio ha acercado a los pueblos cuyo modo de pensar no ha desistido de mantener la mirada puesta en el misterio de la vida cotidiana. En último lugar, el paso firme que viene dando la psicología humanista en la formulación de nuevos marcos teóricos, entre ellos la educación emocional que ha abierto un camino en el abordaje del tema de la interioridad. Camino que ha ayudado a superar las tradicionales reticencias entre las ciencias humanas y la espiritualidad.

Debido a estos acercamientos vienen desarrollándose interesantes propuestas que apuntan hacia formulaciones que ayuden a educar la interioridad con la finalidad de perder el temor y los recelos de pensar con los sentimientos. Acercamientos que pausadamente vienen estableciendo puentes que permitan ir superando las concepciones negativas con las que hemos venido asumiendo la interioridad del hombre. Josep Otón, profesor en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona, afirma que el interior humano requiere ser explorado y trabajado para descubrir en él los destellos de la dimensión trascendente de la existencia. Educar la interioridad implica una doble acción: 1.- posibilitar la emergencia de aquello que brota del interior; y 2.- canalizar este material psíquico para aprovechar su potencial sin distorsionar la vida consciente. Pensar en educar la interioridad nos obliga a asistarnos con la etimología del término educar. Por un lado, procede del verbo latino *educere*, que significa “sacar de dentro”. Por otro lado, tenemos la segunda etimología que se le atribuye al verbo educar que es *educare*, cuyo significado es “conducir”.

A través de la acción *educere-educare* se puede ir configurando el espacio interior que, como es sabido, es moldeable. Tanto la Literatura como la Música se vehículo apropiado para poder conducir hacia el exterior aquello que se oculta en lo profundo del ser humano. Escribe Rainer Maria Rilke en sus Cartas a un Jove Poeta: “Su mirada se dirige hacia lo exterior y eso es precisamente lo que ahora no debería hacer... Existe solo un remedio. Adentrarse en sí mismo... Excave dentro de sí mismo en busca de una respuesta profunda”. La Literatura puede ayudarnos a hallar el paraíso que

brota brevemente, en fragmentos deslumbrantes. Nos muestra la ruta hacia lo profundo del bosque para beber del silencio introvertido de los árboles.

Sin embargo, el mundo que concebimos hoy tiene a la Literatura, así como al universo de la interioridad humana como algo inútil. Algo ajeno a los presupuestos, el cálculo, las ganancias. Un mundo utilitario que ha hecho que un martillo valga más que una sinfonía, un cuchillo más que una poesía, una llave inglesa más que un cuadro; porque, como resalta Nuccio Ordine, es fácil hacerse cargo de la eficacia de un utensilio mientras que resulta cada vez más difícil entender para qué pueden servir la música, la literatura o el arte. El utilitarismo ha transformado al bello albatros de Baudelaire en algo feo y grotesco. Una educación de la interioridad puede ayudar al hombre a reencontrarse con la convicción de que lo inútil puede hacer que cualquier cosa sea más bella.

La poesía, ya lo afirmaba Ionesco, la necesidad de imaginar es tan fundamental como lo es respirar. Respirar es vivir y no evadir la vida. En su discurso de recibimiento del Premio Nobel de Literatura, Mario Vargas Llosa señalaba que “un mundo sin literatura sería un mundo sin deseos ni ideales ni desacatos, un mundo de autómatas privados de lo que hace que el ser humano sea de veras humano: la capacidad de salir de sí mismo y mudarse en otro, en otros, modelados con la arcilla de nuestros sueños”.

Educar la interioridad permite reconocerse desde dentro, relacionarse desde lo auténtico y lo profundo para poder encontrar un equilibrio personal. La interioridad no es un espacio al cual se le debe temer o desconfiar. Todo lo contrario. Teológicamente hablando, se una experiencia de encuentro con Dios y conmigo mismo, implica una cierta soledad, sí, pero una soledad que me regresa al corazón, una soledad que me vuelve hacia el centro de mi propio ser en donde encuentro mi verdadera identidad.

# Silencio

## *Fuente y sentido de todas las palabras*

*A mis hijos Miranda y Sebastián*

### **Introducción**

Entre 1936 y 1942, Thomas Stearn Eliot, compuso sus famosos Cuatro Cuartetos. En el primero de ellos llamado *Burnt Norton* (1936), el poeta escribe “En el punto aquietado del mundo en rotación. Ni carne ni ausencia; ni desde ni hacia; en el punto aquietado; allí está el baile, y no la detención o el movimiento. Y no llaméis fijeza al punto en que pasado y futuro se abrazan. Ni movimiento desde ni hacia, ni ascenso ni descenso. De no ser por el punto, el punto inmóvil, no habría baile, y solo existe el baile” ¿Qué hay en ese punto aquietado del cual nos habla el poeta? ¿Qué hay en ese punto aquietado que lo aquietta? Silencio, todo apuntar al silencio, quizás a que el silencio lo apunta todo, lo sostiene todo, de allí nace todo, allí muere todo, por ser la última frontera, lugar inhabitado, pero que cohabita articulándose imbricadamente con lo expresable. El silencio no es únicamente el horizonte sonoro que la palabra necesita para resonar, para constituirse en su consistencia de ser; es también, sostendrá Vattimo, el abismo sin fondo en el que la palabra pronunciada se pierde. Silencio, lugar sin límites de lo otro, la intimidad más cercana, fondo de los fondos, dirá Rojas Guardia, donde todo se desdibuja y desfallece.

En la mística, el silencio es un lugar donde reina la quietud y la paz. Una necesidad para que Dios pueda «hablar» y cuya presencia es casi obligatoria en todas las religiones. En la Antigüedad el silencio era considerado una suprema alabanza destinada a la Divinidad. En el Hinduismo y en el Budismo se aspira a apagar la mente para que el hombre pueda sumergirse en las profundidades del universo interior. En el Judaísmo y el Islamismo apuestan por permanecer en silencio cuando la persona se encuentra en pre-

sencia de Dios. Dios se halla por sobre toda palabra y de todo enunciado, por lo cual el hombre, al comprender sus infinitas limitaciones, lo mejor que puede hacer es callar, sumirse en un mutismo profundo para que otra voz hable desde él. El silencio es la otra voz que confronta a la razón y sus límites. El silencio es la voz, la otra voz, que enciende el alma dentro de la espesura de la oscuridad de la noche. Para el sufismo, el silencio es la voz de lo desconocido y el alma está enamorada de esa voz que solo se manifestará cuando su amado venga. El objetivo del ser humano en la tierra es unirse de nuevo con esa voz, que es la Voz de la consciencia interior.

El hombre y el mundo contemporáneos, tan modernos, tan racionales, tan llenos de respuestas para todo, se llenaron de palabras producto de una cultura fundamentada en la información. Hicieron de la lengua un artefacto funcional para darle cierta vida a una especie de repertorio de sonidos básicos guiado por un sentido utilitario e instrumental. La quiebra de la lengua, increpa Rafael Cadenas, es la quiebra de la cultura, de la sociedad y del espíritu. La realidad deshumanizada que se ha erigido a partir del lenguaje obliga al hombre a detenerse y buscar el núcleo más profundo de su humanidad. Esta búsqueda tiene su punto de partida en el momento en que el ser humano se reconcilie con el silencio, con su silencio personal e íntimo, a través de un camino de introspección que permita un radical reencontro con el fuego, la humedad, la tierra y el cielo que lo habitan.

## **La fuente de todas las palabras**

Los Vedas es, sin lugar a dudas, una de las manifestaciones espirituales más hermosas del mundo oriental. En ellos, y como su nombre lo indica, se reúne todo el conocimiento supremo para el Hinduismo, además de representar uno de los cuerpos literarios más antiguos de la humanidad. Los Vedas es una compilación de cuatro grandes libros, a saber: Rg-veda, Sama-veda, Yajur-veda y Atharva-veda, además de, claro está, las Upanisad y la Bhagavad gita. En un tiempo, los textos allí expuestos eran cantados y recitados como alabanza al Absoluto. Plegarias que cuentan cómo vibra el universo como acción sagrada que abarca la plenitud de la realidad. A través de ellos se implora a «algo» más grande que todo lo que hay sobre la tierra, allí donde comienza toda sabiduría, y cuya fuente es la esperanza y la dicha. La espiritualidad desbordada en los Vedas se centra en dos grandes temas: la alabanza y el sacrificio. Cantan a partir de una irrupción del silencio cósmico.

mico y desgarran la palabra no hablada para cantar las alabanzas de la Vida, de la Creación y del Creador. El silencio, uno distinto, pues en los Vedas el silencio canta para invocar lo divino a partir de un estado de plenitud amorosa que desborda al ser humano y lo obliga, de alguna manera, a abrir las compuertas que bloquean su finitud. Entre un silencio y otro derramado en cantos se subraya un aspecto de la luz, es decir, el esplendor glorioso de lo Supremo. Entre notas ardientes de devoción, el hombre busca acariciar su propio resplandor interno, esa luz increada, pero que crea, esa luminosidad comunicativa del esplendor de Dios viviente que da vida a todas las cosas.

El silencio devocional imbuido de música espiritual orienta al descubrimiento de la toma de conciencia del vacío a través del convencimiento de un Dios-más-allá-de-Dios que lo ha creado todo, incluso, a sí mismo. “Entonces, el No-Ser, habiendo decidido ser se hizo espíritu y dijo: «¡Que yo sea!» Se calentó a sí mismo, y de ese calor nació el fuego. Se calentó todavía más, y de este calor nació la luz”. La experiencia védica desnuda al silencio como atrevimiento a explorar los límites último del espacio del ser y de la existencia, explorando los límites del universo, además de seducir al riesgo de sobrepasar y penetrar la barrera del ser para oscilar en la nada absoluta, y descubrir, dirá Panikkar, que el No-Ser es solo el redescubrimiento externo del Ser, su velo protector. Ese otro silencio tejido entre cantos espirituales permite al ser humano hacerse brote de la armonía en el dinamismo cósmico. Silencio que es serenidad de contemplación, paz y umbral de la realización, deseo terrible de convertirse en tantas cosas, de implicarse en todos los procesos y de estar presente en todas partes. Silencio, más allá de toda voluntad de poder, más bien se trata de formar parte existencial en el corazón mismo de la realidad que no es otra más que el centro divino de donde todo emerge y hacia donde todo se dirige. Al igual que en el misticismo cristiano, los Vedas aluden al silencio como fundamento para producir una mirada distinta sobre el mundo que nace a partir de un corazón puro, estado que definen como Aurora y que significa elevación de la conciencia. Al establecerse la pureza de corazón producto del silencio devocional toda oscuridad huye gracias a que la luz se acerca con notable rapidez. A través de ella, la mirada logra posarse en el camino para que el Sol, en este caso interior, lo recorra para llegar así al lugar donde la vida continúa.

Esto le permite al hombre hacerse consciente de la existencia del universo como un todo ordenado gracias al descubrimiento del amor y, a partir de

allí, de la persona humana. Hacerse consciente de que la vida es un don y de que todo lo que con ella llega lo es también, debido a ello, las alabanzas son expresiones de una alegría interna, un cántico espontáneo de gozo de la propia vida, proyección externa de un sentimiento interno. La vida es un factor que lo embebe todo en la estructura de la realidad y la respiración, otra expresión védica del silencio, es vínculo íntimo entre la vida y la materia. Raimon Panikkar nos dice que la respiración es el movimiento mismo del aire en el interior de los seres vivos. La vida es intrínsecamente movimiento, algo que se mueve de algún modo sin cambiar de lugar. La experiencia se da en un nivel de realidad más profundo, donde todavía no se ha llegado a esta dicotomía fatal entre la materia y el espíritu. La respiración, ese otro rostro del silencio devocional, es la representación del aliento de la vida o praná, también llamado «aire inspirado». Por ello, los Vedas refieren al sagrado Aliento de la Vida como dominador de este mundo, señor de todas las cosas y fundamento de todo. Él, el Aliento de la Vida, abraza a todos los seres con cuidado y afecto, tal y como podría hacerlo un padre cariñoso con su hijo.

## **El silencio y la palabra. Un fratricidio moderno**

Romano Guardini, pensador católico italiano, manifestaba que no tenemos más que mirar a nuestro alrededor el mundo que nos circunda para comprender en qué manera el silencio ha venido desapareciendo cada vez más de la cotidianidad del hombre. Las charlas y el rumor aumentan exponencialmente su campo de acción en la vida humana. Según él, esta situación ocurre dentro y fuera del ser humano, ya que, aquellos que callan no alcanzan el silencio, más bien termina tratándose de una infatigable producción interior de palabras y nos advierte que, solo desde el silencio, se puede realmente escuchar.

El silencio forma parte de la constitución humana, aunque, al mismo tiempo, es última frontera, lugar inhabitado, otro lado de la palabra que no es la nada, ausencia de sentido que nos da sentido. La modernidad ha sembrado en el hombre la duda arrojando al silencio bajo un manto amenazante, como animal de presa que busca y cerca, creando así uno de los más importantes dramas contemporáneos: haber construido un mundo que parece no estar a su medida. Un mundo cada vez más definido por los medios masivos que dan cuenta cada día de los males del mundo generando más desorientación e incredulidad. Un mundo que empuja hacia una idea de

civilización en la cual parece privilegiarse una supremacía brutal de las palabras. Sociedad de la información, era de las comunicaciones, todo pareciera concentrarse y detenerse justamente ahí, en el punto, en el instante, en que se hace irrefutable que algo esencial del ser histórico humano se juega en palabras. El lenguaje nos seduce como llama que provoca para hacernos caer una y otra vez, llenándonos de nada, delatándonos como prisioneros de la lógica de la expresión, de una naturaleza social que solo puede realizarse a través de las potencialidades y limitaciones de la palabra. La palabra, ¡ay!, la palabra, exacta y equívoca a la vez. Se vive en la tranquilidad inauténtica de saber que podemos comunicarnos y hacemos de ella, de la comunicación, una especie de encierro existencial que muere al pronunciar la primera palabra. Así, dirá Max Colodro, el juego de intentar aproximarse hacia el otro lado del lenguaje, nos atemoriza, ya que nos hace suponer que se ha topado con un límite, que es dable siquiera imaginar una alteridad para el universo de significados expresables.

El hombre moderno terminó asumiendo al silencio como expresión de vacío o de ausencia comprendiéndolo como todo aquello que se opone, de alguna manera, a la palabra, tal y como fueron asumidos el cuerpo y el alma, no como instancias complementarias de la plenitud, sino como enemigos irreconciliables. Da la impresión de que, para el sentido común, ninguno de estos universos logran tocar, mucho menos suponer que puedan acariciarse en las oscuridades del misterio humano, ni siquiera la posibilidad de suponer que comparten el aire en el mismo borde de la realidad. En un extremo, la totalidad inteligible del lenguaje, de las cosas, todo lo nombrable. En el otro extremo, más bien, en el extremo del otro extremo, bien lejos y oculto, aquello que señalamos como la nada, la ausencia total expresable, aquello más allá de toda significatividad, el silencio. Esta dualidad abrió las compuertas al olvido del silencio, cuya consecuencia es detonar una crisis de la palabra, en tal sentido, la palabra, que ya no está anclada en el silencio, pierde su función. Por ello, la palabra dejó de comunicar y, al hacerlo, dejó de alimentar la posibilidad de comunión entre los seres humanos, ya no tiene capacidad ni posibilidad de crear comunidad. En consecuencia, deja de aportar brillo y luminosidad a la vida. La palabra, cuando se construye de espaldas a su origen auténtico, no ofrece ya una base digna de confianza sobre la cual las personas puedan moverse hacia el encuentro, su encuentro y el nacimiento de la sociedad.

Gennaro Cicchese en un bello libro titulado *Antropología del Diálogo* brinda luces al afirmar que la crisis de la palabra, siendo crisis histórica y cultural, no queda limitada a un campo del saber humano, sino que embiste a todo el hombre y su actuar comunicativo. La teología y la enseñanza teológica, que debería significar la profundización y la comunicación del misterio revelado por la Palabra divina, corren el riesgo de ser embestidas por este viento de crisis. Para una cierta lógica, firmemente instalada en el hueso de la racionalidad clásica, no parece evidente que la palabra pueda poseer un origen común con el silencio. En realidad, resulta extraña e inverosímil la aventura heideggeriana de suponer que la palabra, la palabra auténtica, solo puede brotar del silencio. ¿El silencio amenaza y ronda al lenguaje, y por ende, al hombre? Sí, quizás sí, tal y como el sin-sentido pueda hacerlo con el sentido. Sin embargo, también es posible que el silencio y la palabra formen parte de un mismo universo, de un mismo ámbito de expresividad y significación, tal y como el sin-sentido puede formar parte del sentido, de su naturaleza ambigua y polivalente. La intimidad entre mundo y cosa, señala Heidegger, no es una fusión donde ambos se pierden. Solo reina intimidad donde lo que es íntimo, mundo y cosa, deviene pura distinción y permanece distinto. Lo que invoca al mundo y a las cosas en su intimidad es aquello que intima a la palabra y al silencio. Lo que une y perpetúa esta unidad es lo que hace posible la distinción, lo que consiente mirar al silencio como lo otro de la palabra, como la alteridad que comparte sin saberlo el mismo origen. Ese origen es Palabra divina y cuando las palabras dejan de ser su reflejo pierden su sentido y se vuelven sugestivas y engañosas como palabras usadas para vender tuercas y tornillos.

El silencio no ha sido simplemente olvidado, sino que ya ni siquiera el hombre siente su falta, como afirma Max Picard, ni siquiera se sabe que el silencio se perdió, y tal punto las cosas ocupan todos los lugares donde una vez estaba el silencio que nada parece faltar. Desde esta perspectiva, el silencio es cosa negativa, lo cual hizo comprender a Jung que la mayor parte de los hombres le teme al silencio, por lo que cuando cesa el murmullo constante, por ejemplo, de un recibimiento, hace falta siempre hacer, decir, silbar, cantar, toser o murmurar algo. La necesidad de ruido se vuelve insoportable. Por ello, muchos pensadores consideran que en este temor se puede condensar todo el drama del hombre contemporáneo, que perdió toda relación con las propias raíces, con la verdad de su ser, con su interioridad y humanidad.

Privilegió el aspecto exterior en desmedro del interior, el mundo físico por sobre el metafísico. Privilegió la ciencia, la tecnología y el progreso, en una continua fuga de sí mismo y del propio centro, hasta el cambio de su misma esencia de hombre, que está conectada con la pérdida del silencio.

Podemos así concluir que la contradicción entre Silencio y Palabra no es más que apariencia, ya lo decía Plutarco cuando decía que aprendemos el silencio de los Dioses y el hablar de los hombres. Sin embargo, el auténtico silencio y la palabra verdadera no se pueden separar. Según Panikkar, cuando el hombre tiene una experiencia es él sin duda quien la tiene, pero al ser consciente de que es inefable ya suponemos que no la puede comunicar con la palabra, porque esta huelga y la experiencia trasciende. De ahí la paradoja de que la incomunicabilidad por medio de la palabra nos revela una comunión silente subyacente de la que se es consciente. En palabras de Avicena: “El poder del escritor perfecto en su arte (se muestra) cuando no escribe”. No es ninguna novedad descubrir que el silencio es, muy a menudo, más comunitario y unitario que la palabra. En tal sentido, toda la experiencia mística es, curiosamente, participativa. Nada hay más visible que los pensamientos recónditos de un corazón amoroso. El silencio no es, en modo alguno, la contradicción de la palabra, mucho menos, su rostro negativo, tampoco es la no-palabra, sino la ausencia de la palabra, su origen, como afirma un Padre de la Iglesia comentando la Trinidad, diciendo que el silencio del Padre nace del logos, la Palabra. La consciencia perfecta es precisamente la experiencia pura que no es consciente de ella misma.

## **El silencio, allí donde el mundo desaparece**

Según la metafísica, los márgenes de la palabra son los límites del Ser, los bordes de una racionalidad tejida apenas con lo que se puede. La palabra apenas nombra, a veces con mucho esfuerzo, lo que puede ser nombrado buscando, casi con histeria, diluir la tensión que surge de la presencia de algo radicado más allá de las siempre muy cortas fronteras del lenguaje y que, curiosamente, terminan siendo, dentro del campo de acción de la racionalidad moderna, todo el universo del ser humano. Las palabras son el universo limitado del hombre. Universo amplio, pero siempre limitado. Fuera de los bordes del lenguaje, allí donde no reine la palabra, reina la nada, la ausencia total de referencias y la imposibilidad del sentido. En esa zona de transparencias misteriosas, el mundo deja de ser, pues, ya no hay

forma de nombrarlo, allí pierde su potencia, aunque conserva otras. Allí el hombre sucumbe en la O por lo redondo.

El universo de la palabra aflora, en los hechos, mínimo frente a la totalidad infinita e innombrada del sentido que la circunda. La palabra se muestra concreta, delimitada y delimitable, esencialmente sólida frente a la composición líquida de un silencio infinito que la rodea y la contiene. Lo nombrable es frecuentemente amenazado por la sombra de ese universo que no puede ser nombrado. Le teme. Las palabras son islotes que tiemblan ante el leve roce de las olas que van y vienen entre dos instancias aparentemente irreconciliables, pese a que, debajo de vaivén del agua risueña, la tierra de la orilla continúa su camino existencial hacia el corazón del mar y su líquido silencio. Sin embargo, el temor es más fuerte, pensar mirando a los ojos de la trascendencia da miedo y ese miedo termina constituyendo el hecho de que el mundo se vuelva solo tan solo el resultado de un procedimiento, más o menos afortunado, que lo hace un mundo de palabras, implicando que, en el fondo, todo aquello que escapa a dicho procedimiento queda ausente del mundo.

Lao Tse, viejo maestro de existencia dudosa, afirmaba que las cosas del mundo nacen del ser, pero que, irremediablemente, el ser nace del no-ser. Partiendo de esta afirmación, entonces, podríamos decir casi con certeza temblorosa que, el Verbo, la Palabra o el Logos —como quiera que lo digamos— no fue lo primero, antes, en el origen primero fue el silencio. Heidegger, en su proyecto de encuentro con la nada a partir de la negación de ciertas propiedades metafísicas del ente, parece estrellarse con un problema advertido ya en *Ser y Tiempo* y en *¿Qué es metafísica?*: “El preguntar por la nada —qué y cómo es— transforma lo preguntado en su antípoda. La pregunta se priva a sí misma de su propio objeto”. Dicho problema, se relaciona con una complejidad advertida por Nietzsche en su tentativa por disuadir las figuras de la trascendencia en el lenguaje, partiendo de un dispositivo temprano permanente en la inmanencia operatoria presente, según él, en el carácter dionisiaco del arte, en cuanto la impotencia de articular la pregunta por la verdad a partir de un sistema lingüístico lógico representacional que no es capaz de dar cuenta de una dimensión ontoespistémica negativa. El silencio es origen, pero, dentro de la lógica moderna, es la nada, el vacío, la ausencia, la oscuridad. Edgar Allan Poe describió el encuentro con esta dimensión de manera magistral: “Y mis ojos cayeron sobre el rostro

de aquel hombre, y su rostro estaba pálido. Y bruscamente alzó la cabeza, que apoyaba en la mano y, poniéndose de pie en la roca, escuchó. Pero no se oía ninguna voz en todo el vasto desierto ilimitado, y los caracteres sobre la roca decían: SILENCIO. Y el hombre se estremeció y, desviando el rostro, huyó a toda carrera, al punto que cesé de verlo”.

El mundo se deshilacha frente al silencio. Desembocar en el silencio, ese otro, ese innumerable, es enmudecer todos nuestros silencios y acceder a ese algo no develado, eso que no es traído desde la oscuridad por efecto de la luz, persiste en la nada, en el vacío interminable de lo innumerable. Pero, ¿qué aterra del silencio? No es el silencio lo que aterra, aterra lo que desnuda, lo que pone en evidencia: la eternidad de la muerte, el sinsentido de la existencia cuando es exigida a trascender sus rigurosos límites. El miedo al silencio abrió las compuertas a la constante tentación de brindar efectos de realidad a todo lo trascendente, es decir, ver —nunca contemplar— a la palabra en función de su referente, ya que solo cobra sentido para el hombre —huérfano de trascendencia, pero rico en racionalidad— cuando su estatuto se seculariza, cuando sus claves, secretos y posibilidades dejan de respirar los aires inhóspitos de un más allá, para él siempre especulativo, para aprender a respirar —con todo e impurezas— en la materialización de un más acá propio del entorno humano. Salirse de aquí, atreverse a danzar desnudo en escenarios ajenos a la racionalidad moderna, tal y como ella misma se concibió, es comprender por qué, el filósofo inglés Francis Bacon, pensaba que el silencio es virtud exclusiva de los locos. Max Colodro explica que, en definitiva, no se trata de la revelación de una verdad que, en cuanto palabra fundante, proviene del más allá y solo puede ser descifrada por medio de la interpretación y la exégesis. Ahora es la verdad como transformación del objeto, como correlación ajustada entre la finalidad de la acción y la especificidad de sus resultados. La racionalidad moderna es efectivamente *ratio instrumental* en cuanto piensa y se asume como fundamento de una práctica objetivamente. Su destino es comenzar de esta manera a escapar de sí misma, ya que debe establecerse como palabra verídica en la necesaria trascendencia de sus efectos, en la materialidad de la intervención que funda sobre lo otro del lenguaje. El lenguaje terminó siendo sometido, obligado a un constante travestimiento, a una inquebrantable exculpación, en la que finalmente termina separado y olvidado de su propio valor de verdad: lenguaje histérico. En la medida en que los imperativos prácticos van

dominando el corazón del lenguaje, la palabra lentamente se evapora en su ideal de significación. Detrás de la palabra, tan solo palabras detrás de otras palabras. Palabras sin peso, frágiles, palabras que no dan sombra, cuyo significado se evapora una vez que comienza a surcar el aire. Palabra que muere en sí misma, desolada, temblorosa, insegura, pese a su aparente altanería. Palabra que es el hombre. Palabra que es el mundo.

Ahora, la palabra que se mira y bebe del agua profunda del silencio que le brinda sentido y autenticidad, deja de pensarse como desdoblamiento significante, va apareciendo y descubriéndose liberada de su objeto, cada vez más autónoma frente a su antigua necesidad de referentes. Cuando la palabra resulta ser perfectamente cómplice con la facticidad de lo instrumental, el silencio se erige como una clara posibilidad de restitución. No son los discursos alternativos los que podrían amenazar el actual estado de cosas que dan rostro a este mundo, más bien se trata del callar, callar indefinidamente hasta el extremo —¿es un extremo? — de hacer del silencio una forma de existencia. El mundo, este mundo, tal y como está concebido, quiere que el hombre hable y lo haga de todo y a toda hora. El mundo no deja de habar y obliga a hablar, supongo que lo hace por percibir que la verdadera amenaza se encuentra en aquello que, ciertamente, no puede ser nombrado. Solo aquellos que escuchan mi voz, dirá Jesucristo a Pilatos, podrán escuchar la verdad y guardó un espeso silencio. Qué decía en ese silencio. ¿Acaso explicaba a Procurador romano las maravillas de un reino que no era —ni es— de este mundo?

## **¿Es posible un silencio mundano?**

Qué descansada vida la de aquel que logra huir del mundanal ruido, y busca seguir la escondida senda, por donde han ido los pocos sabios que han sido en el mundo, más o menos, escribía Fray Luis de León, poeta, humanista y religioso agustino perteneciente a la escuela Salmantina, allá en la ya muy lejana segunda mitad del siglo XVI, escuela caracterizada por el cultivo de un lenguaje y una expresión conciso, preciso y llano. Sobre estas líneas de la canción a la vida retirada, Raimon Panikkar, reflexiona partiendo de la idea de que es comprensible suponer que huir del mundanal ruido es más fácil que descubrir el mundanal silencio, ya que es mucho más sencillo continuar una senda ya trazada que aventurarse a crear una nueva; es mucho más factible cerrarse que abrirse. El riesgo, así lo expresa, es grande,

pero la alternativa, después de estas últimas cuatro centurias, que aún llamamos siglos, es el desmoronamiento del proyecto titánico del hombre de construir él solo un mundo artificial.

Diversos pensadores han apostado a la idea, no de huir del mundo como lo pudieron plantear los grandes místicos cristianos, sino de buscar los caminos para transformarlo, mejor todavía: transfigurarlos, ya que, esto, más que redimirlo podría significar la posibilidad de resucitarlo. Hay que encontrar el silencio, dirá Panikkar, y crear la senda. El descubrimiento de una especie de secularidad sagrada se podría advertir como un catalizador para que la transformación no sea tan solo un cambio de vestido, una nueva moda. Nos estamos refiriendo a una entrañable mutación histórica.

El hombre moderno, lo hemos dicho y se ha dicho en demasía, vive y se ha acomodado —al parecer— muy bien en un mundo ruidoso. Ruido que trepida, no solo en esta espesa jungla tecnocrática de la modernidad y posmodernidad, cuyo reino suele estar en lo exterior del hombre, sino también en su interior. Algunos pensadores, entre ellos, Raimon Panikkar, probablemente el más avanzado en esta reflexión, plantean que la búsqueda debe emprenderse en la transformación de ese bullicio exacerbado en silencio, “de la bullanga del burbujeo de la ebullición trepidante, en el acallamiento de los ruidos externos e internos”, puesto que todo ello, a pesar del escándalo, pertenece al arte de vivir, es decir, a la sabiduría. Los pocos sabios que en el mundo han sido huían del mundanal ruido debido a que, a fin de cuentas, despreciaban este mundo porque lo consideraban efímero, vacío, inicuo, intrascendente. No lograron ver lo que podría ser una secularidad sagrada. La defensa de la sacralidad del mundo se presenta como la religación de los campos que conforman la tradición dualista dentro de la cual hemos crecido, pero, claro está, sin confundirlos. La crisis de una religión ultramundana, afirmará Panikkar, no se resuelve con la permeabilidad entre lo divino y lo mundano, sino con el reconocimiento y la experiencia de la personal relación de ambas dimensiones de la realidad en el mismo hombre, punto donde cielo y tierra se acarician amorosamente.

## **De la necesidad de callar**

“De lo que no se puede hablar hay que callar” esto lo escribió uno de los tantos Wittgenstein entre 1914 y 1916, haciendo referencia a que lo hallado fuera de los límites de la palabra no puede ser nunca alcanzado y, en

cuyo caso, lo más saludable ante esta dificultad es la renuncia a todo aquello que se encuentra más allá de la comprensión humana. Comprender, por ejemplo, que existe un universo inabarcable por “el principio de realidad del lenguaje” y con el cual, aparentemente, no hay conexiones o, en todo caso, le resultan complejamente difusas en cuanto a que navegan por otros cauces, por otras esferas de la ¿racionalidad?, dentro de las cuales, al parecer, lo semántico, lo significativo, lo real no tiene un peso sustancial. El ser humano necesita, casi imperiosamente, precisar ese borde, ese margen, ese límite, sea imaginario o real, que delimita a la palabra de su otro. Resulta necesario para poder respirar en este tránsito existencial, alumbrar con las herramientas con que cada uno cuenta la misteriosa profundidad donde habita silente el silencio, ese «algo» que se nos antoja infinito donde reina aquello a lo que Wittgenstein apunta cuando insiste en la cualidad ontológica de lo que no puede ser nombrado.

Intuitivamente, el filósofo vienés, siente que hay un más allá en el lenguaje y, por medio de la intuición, busca llegar hasta las fronteras mismas del lenguaje. Ubicar ubicándose en ese borde misterioso buscando marcar un nuevo continente. Un mar invisible, dirá Max Colodro, frente al que todo lo dicho y lo escrito por el hombre desde el primer instante no sería más que una breve y diminuta isla, una pequeña y epidérmica porción de la realidad. El hombre y su universo lingüístico es tan solo un pequeño punto, a veces insignificante, en medio de la vastedad oceánica, profunda e interminable del silencio. Para Wittgenstein, de lo que se trataría entonces es de alcanzar un acercamiento a la naturaleza de esa extensión oceánica, de lograr descubrir las mediaciones y sucesiones que la coimplican con la palabra. En tal sentido, afirma que la primera articulación entre la palabra y el silencio atraviesa la distinción superficie/profundidad, a partir de la cual lo evidente del lenguaje asoma como un campo plano, superficial y de escasos relieves. La profundidad, por su parte, brota como el ámbito donde reina el sentido, esa dimensión de significación inmaterial, dirá el filósofo, que da sustancia y contenido a la palabra, pero que permanece siempre en otro lugar, inalcanzable para la materialidad del significante, por ello concluye afirmando que el sentido del mundo tiene que residir fuera de él. Entendiendo sentido como «eso» que se oculta en el subsuelo profundo de la palabra, en una región extraña, virtual si se quiere, de bordes desconocidos y contenido ambivalente. El sentido no se da de manera simple a la palabra, puesto

que no está conformado por ella, sino por una dimensión prelingüística que compromete lo que no se puede o se desea expresar. El sentido remite al ser humano frecuentemente a un origen indefinido e impreciso, pero que, definitivamente, abona las condiciones necesarias para que florezca la subjetividad. El sentido, en su exterioridad, puede desnudarse mansamente, pero en su constitutiva hondura no se deja penetrar por la racionalización que imponen los significantes, sus redes y reglas de funcionamiento.

La palabra se lanza entonces a la búsqueda del sentido de sí misma, pero, desafortunadamente, lo hace desde su racionalidad con la finalidad de moldearlo, sin poder alcanzar a percibir que en ese instante el sentido se le escapó de entre sus dedos. Una proposición no puede nunca explicitar la totalidad de su sentido, porque el sentido vive ocultándose bajo el formal ropaje de lo explícito, es decir, el sentido es a la palabra lo que Dios es al hombre. En el silencio se esconde el sentido y el sentido es para el lenguaje un destino visible, pero inalcanzable, evidente solo en la fugacidad de su transitar por la literalidad, pero donde la constatación de su presencia solo puede realizarse a partir de su huella, es decir, desde lo verificable de su ausencia.

### **El silencio de la palabra**

Cuando el Padre pronuncia una Palabra, naturalmente eterna, esa Palabra permanece oculta en el alma, de modo que el hombre ni la conoce ni la escucha. Para poderla escuchar, es necesario que se apaguen todas las voces y todos los sonidos hasta que predomine una quietud pura, una calma perfecta. Esto lo escribía producto de sus reflexiones Meister Eckhart para referirse al silencio y de cómo allí, en el silencio, reina la Palabra de Dios, por ello tanto San Jerónimo como Nicolás de Cusa concluyen —y nosotros con ellos— que para Dios el silencio es alabanza, por la misma razón, el silencio se volvió un raso común, tal vez la única base común, entre todas las religiones y caminos espirituales. Quizás, la base que podría sustentar un sólido ecumenismo comienza por comprender que no existe un lenguaje universal y que, por ello, buscar una única lengua, un único idioma o lenguaje, sea la más terrible y certera agresión contra todo ecumenismo. Más bien, si comprendemos que la base es el silencio, entonces nos podríamos abrir más humanamente a la posibilidad de aceptar más de un lenguaje, abrirnos a la confianza inteligente en los lenguajes que no se entienden. Hemos tocado a los sagrados Vedas, a la Santa Biblia, también a los no tan sagrados Heidegger y Wittgenstein. Sin embargo, considero necesario exponer acá otro

silencio. Me refiero al silencio explicado por Raimon Panikkar, un silencio que está en la raíz de toda palabra, mientras ella, lógicamente, sea verdadera.

Palabra de silencio no significa palabra acerca del silencio, sino, más bien, al silencio que hay ciertamente en toda palabra. Tampoco significa esto palabra silenciosa, no, sino la palabra del silencio, el silencio que hay en toda palabra, la palabra hecha silencio. Se puede —sin duda se ha hecho— hablar sobre el silencio, de la misma manera en que podemos hacerlo de, por ejemplo, lo que ocurrió ayer, pero este silencio sobre el cual reflexiona el filósofo barcelonés, no es un verdadero silencio, ya que, afirma, el silencio no es un objeto. No se puede hablar sobre el verdadero silencio sencillamente debido a que tampoco se puede encontrar la oscuridad buscándola con una antorcha. El silencio, dice Panikkar, no puede ser mencionado sin ser destruido, puesto que es incompatible con el habla. Podemos, eso sí, describir los vecinos del silencio y señalar lo que conduce a, viene de, y rodea al silencio de la misma manera en que, por ejemplo, podemos sospechar que la oscuridad nos rodea cuando nuestra luz vacilante no ilumina todo el horizonte de nuestra visión. Ahora, se puede hacer otra cosa, por ejemplo, podemos expresar el silencio dejando que explote en el habla, hablando simple y verdaderamente. Cualquier palabra real, afirma Panikkar, es palabra porque procede del silencio; pero es más; es precisamente palabra auténtica porque es silencio: “Y el Silencio se hizo Palabra —¡y empezó a Hablar”

La palabra es y será siempre el sacrificio del silencio. La autoinmolación del silencio origina la palabra. El silencio agota su existencia cuando brota de su corazón quieto la palabra, pero conteniendo en ella todo lo que el silencio es capaz de expresar. La palabra es todo lo que el silencio es —pero entonces el silencio ya no es, solo hay palabra. Sin embargo, no podemos decir esa Palabra, según los libros védicos, la Palabra es el Primogénito de la Verdad, otro tanto nos dice el Evangelio de San Juan al advertirnos que el Verbo era y estaba con Dios. La Palabra, palabra eterna, es la matriz del universo, es el aire que atraviesa toda la historia de los hombres antes, incluso, de toda historia y de todo hombre.

Ahora bien, escapando un poco del orden místico, aunque no tanto, la palabra oculta tanto como revela, solo revela en la medida en que oculta y únicamente haciéndole a uno consciente de que oculta algo revela lo que dice. No se puede decir todo lo que se quiere decir. El hombre solo dice lo que es capaz de decir. Solo se puede «traducir» lo que se quiere decir. Real-

mente, el hombre está en la transparencia del límite entre el mucho más y el mucho menos de lo que se quiere decir. Solo lo que puede ser dicho, puede ser dicho, entonces subraya Panikkar, que ese puede no depende de la voluntad del hombre. Lo que el ser humano quiere decir no es la palabra verdadera, ya que, la palabra verdadera es dicha simplemente. La palabra verdadera no rompe el silencio, tampoco lo traduce. El silencio del que la palabra procede, y que esta manifiesta, no es otra «cosa», otro «ser», que luego, por ser ya de algún modo pensable, expresable, sería a su vez la manifestación de un ser aún más primordial. La palabra es el mismo silencio en palabra, hecho palabra.

Si queremos hablar de Ser y No-Ser, dirá Panikkar, tenemos que darnos cuenta de que el Ser y el No-Ser no son opuestos ni contradictorios. Estas dos palabras no son transformables a fórmulas abstractas de la negación, ya que, en este plano de la realidad, el No del No-ser no es la negación del Ser, puesto que, si todo ser está al lado del Ser, incluso hasta la negación está de ese lado. Si la Palabra es el órgano del Ser, y el No-Ser no puede ser comprendido como una negación del Ser. Si el No-ser es una no-palabra, si el Ser y su expresión son «coextensos», “¿hay alguna salida de esta manifiesta aporía?” se pregunta el filósofo. Estas ideas socavan las bases de todo sistema dualista, lo hace ver insuficiente y se abre como posibilidad un enfoque trinitario. ¿Sería el varón tal cosa si no hubiera mujer y viceversa?

Probablemente Dios no sería Dios sin los hombres, y viceversa. La bondad no sería tal si el mal no fuera su posibilidad, y viceversa, de la misma manera que, la salvación sería un absurdo de no existir la posibilidad opuesta. Esto solo cobra sentido, lo mismo ocurre entre el silencio y la palabra, si aprendemos a no substantivizar uno de los polos o de considerar la relación como secundaria y subsidiaria al ser mismo de los polos, considerados como independientes, como una palabra no dicha no es palabra. Por tanto, cualquier palabra auténtica está llena de silencio, que ofrenda su vida a la palabra.

## **¿Y si no somos silencio?**

Cuando era muy niño, por alguna razón, supongo algún programa que vi, los llamados agujeros negros me causaban un terror insoportable. De hecho, casi todo lo que tuviera que ver con el universo. Probablemente, le temía más al universo que al propio infierno. En el infierno está claro que me quemaría por toda la eternidad, pero ¿a qué me someto en el universo?

De niño este tema concentraba todos los sabores del misterio. Sin embargo, hace muy poco tiempo, un proyecto que viene desarrollando la NASA ha venido cambiando aquel terror de la infancia por asombro y fascinación.

El proyecto de sonificación dirigido por el Observatorio de rayos X Chandra de la NASA y el programa Universe of Learning de la NASA transforma datos de los telescopios más poderosos del mundo en sonidos. Este trabajo permite interpretar datos de fuentes cósmicas con un sentido diferente: el oído. Esto me ha permitido contemplar desde otros ámbitos esos misterios esparcidos por el universo. Esa música tan particular que me lleva a recordar aquello que Pitágoras señalaba como música de las esferas.

Según Pitágoras, los astros cantan una melodía eterna que transforma al universo en un teatro donde los astros tocan una sinfonía inmortal y perfecta. Este conocimiento abrió en mi corazón una ruta hacia el encantamiento por los misterios que se tejen y destejen en el universo. El silencio de la oscuridad infinita arropado por la música de una luminosa sinfonía eterna. Y justamente, aquí se produjo también un quiebre: mi relación con el silencio. ¿Existe realmente?

Sobre la existencia del silencio se preguntó John Cage, compositor, teórico musical, artista y filósofo estadounidense que se encuentra entre los fundadores de la música electrónica. Sobre las palabras que John Cage puso a gravitar sobre el silencio, esas burbujas sobre la superficie del silencio, transitarán estas ideas, puesto que guardan estrecha relación con el misterio que somos, con aquello que arde dentro de cada ser humano y nos permiten, justamente, ser-en-el-mundo.

John Cage, más que músico —que lo fue— fue un buscador del corazón de los sonidos. Su investigación lo condujo a explorar territorios sonoros que brindaron nuevas alternativas musicales. Sus experimentaciones con el sonido, abrió al mundo de la música a nuevas esferas estéticas que generaron no pocas polémicas. Sin embargo, una de sus investigaciones me resultó fascinante, ya que, en cierta medida, tengo una obsesión muy personal con el silencio. Un silencio que busco y que, cuando creo alcanzarlo, se escabulle ágilmente entre los ruidos del mundo.

La relación de Cage con la cuestión de si existe o no el silencio, nos conduce a un suceso que experimentó en una visita a la Universidad de Harvard. Fue introducido en una cámara aislada. Se suponía que no debía escuchar sonido alguno, pero el compositor advirtió las reverberaciones que

emitían su respiración y circulación sanguínea. Para el teórico musical, la conclusión fue simple: el silencio no existía más. Supongo que Cage pensaría que algo se había estropeado en la máquina. Escuchaba dos sonidos en particular: uno alto y otro bajo. El alto era su sistema nervioso en funcionamiento. El bajo era su sangre circulando.

Quedó claro para el músico que el silencio no existía. Lo que realmente se experimenta como silencio en realidad es la falta de suficiente atención hacia los sonidos que existen a nuestro alrededor. “El significado esencial del silencio es la pérdida de atención. El silencio no es acústico, es solamente el abandono de la intención de oír”. Cage profundiza la herida de la escucha en el hombre moderno: no escuchamos siempre de modo direccional; en la vida cotidiana escuchamos muchos de los elementos a la vez. Estás escuchando algo, incluso en tus pensamientos, y suena el teléfono, esto es un elemento absolutamente natural para nuestro músico.

Entonces, al igual que el universo, el ser humano se me transforma en un círculo de sonidos que forma parte de la gran sinfonía de la creación. Claro está, el sonido más perfecto: el sonido que es imagen y semejanza del corazón del amor de Dios. Cada ser humano se me abre a los ojos como un instrumento a partir del cual podía construirse una armonía. Solo que se requiere aprender a exteriorizar las mejores notas que nos peregrinan en el interior. Sin embargo, para que esto se escape del ámbito utópico y cristalice en la realidad humana, resulta fundamental marcar distancia con este mundo enajenado, dejar de ser individuos (en especial los de las caóticas urbes) cada vez más alienados, incapaces de percibir el mundo en el que viven.

Responder a esta pregunta no resulta sencillo. El ser humano, usted que me lee es un ser humano, claro está, es un misterio. Efectivamente, somos seres sociales, biológicos, psicológicos, en fin, pero en medio de todo eso, el ser humano es un misterio que lo conecta con el misterio de su Creador. Un misterio maravilloso donde parece que termina de definirse su humanidad y el secreto que ella encubre. Misterio donde se enamoran las dimensiones de lo sensible, lo racional y lo incomprensible. No es sencillo responder a esta pregunta, a menos que permitamos hablar a la voz de los sueños, donde se forja una racionalidad poética -¿musical?- para abrirnos a otros ámbitos todavía no explorados.

No sé si seremos música, pero me resulta ahora curioso recordar que cuando hablo de silencio, o pienso en él, me vengan a la mente algunas

obras de Debussy o Satie, por ejemplo. Lo cual me podría ubicar en el marco de lo explicado por Cage, pero esto daría al traste con todas las tradiciones espirituales que ubican al silencio como la fuente de todo, incluso con el budismo que el músico abrazó con entusiasmo.

Ahora bien, he dicho que somos portadores de música, pero a lo que se refería Cage era al sonido, lo mismo que los científicos de la NASA. Ninguno hace referencia a musicalidad, sino a sonidos. El sonido en sí mismo no es armónico. Para poder hablar de armonía requerimos de, al menos, dos sonidos. Sin embargo, en mi caso, sí resalto el carácter musical de cada ser humano, así como la musicalidad del universo: el concierto de la Creación.

Para hablar formalmente de música, debemos apelar a la armonía. El vocablo armonía deriva del griego *ἀρμονία* (la diosa Harmonía), que significa ‘acuerdo, concordancia’ y este del verbo *ἀρμόζω* (hermoso): ‘ajustarse, conectarse’. Esto significa que, si los seres humanos aprendemos a armonizar unos con otros, a hacerlo con todo lo que nos rodea, podemos crear realmente ese concierto del cual nos habla la conciencia poética. El sonido existe, es real. Nos han hablado de él. Tan solo falta que aprendamos a exteriorizarlo en perfecta relación con los demás y con la naturaleza.

# Filosofía y vida

## Por un vivir filosófico

En el libro *La Voluntad de Poder*, Nietzsche recomendaba al hombre transformarse en escultor de sí mismo, esto significa emprender un peregrinaje en busca de una figura por medio de la cual el hombre acceda a un arte de vivir que le permita navegar la cotidianidad desde una perspectiva racional más amable frente a la crueldad que denuncia el mundo actual. Goethe, figura preponderante del pensamiento occidental, hace un replanteamiento de los llamados ejercicios espirituales muy comunes en el discurso religioso, pero que tienen su fuente de inspiración en la filosofía antigua, pero retomados, desarrollados y readaptados a través de una larga tradición filosófica. Pierre Hadot los define como “actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, caracterizados por su finalidad: gracias a ellos, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo. No se trata de informarse, sino de formarse”

Si bien es cierto hablamos de una tradición que se adentra hasta lo más antiguo del pensamiento, hemos tomado como punto de partida de una propuesta coherente para cierta sistematización de un pensamiento que conforme una filosofía para la vida o un arte del vivir a los cínicos, los epicúreos, pero muy especialmente a los estoicos. En ellos hemos hallado un puerto del cual partir y que intentaremos desarrollar historiográficamente para resaltar los primeros elementos constitutivos de un vivir filosófico.

El estoicismo viene a ser como una especie de moral del esfuerzo o de la tensión, necesaria para alcanzar la felicidad suprema o ataraxia situada exclusivamente en la vida según la naturaleza razonable. De alguna manera, los estoicos vienen a ser una vuelta al sentir presocrático y esto no es afirmar poca cosa, ya que, si nos hacemos eco de Nietzsche en los presocráticos vamos a hallar la verdadera filosofía griega que, de alguna manera,

Sócrates pervierte. Para el pensador alemán, la filosofía griega comienza y termina con los presocráticos. Por supuesto, la idea de esta afirmación no es acompañar a Nietzsche en su afirmación, sino resaltar la relevancia que efectivamente tuvieron los estoicos como reminiscencia del presocratismo y que, curiosamente, han tenido un retorno sobre la base de las crisis que el hombre moderno ha venido arrastrando en su cotidianidad. En la actualidad, y desde algún tiempo, ha venido dándose una revisión y adaptación de los postulados estoicos como fuente para alcanzar la edificación de una vida más amable.

La escuela estoica fue muy popular en Grecia y Roma en la antigüedad. A diferencia de otras escuelas como la cínica y epicúrea, los estoicos concibieron una visión práctica de la filosofía. La filosofía como camino para hacer más práctico el vivir en vez de ser una colección de reflexiones abstractas que poco dicen sobre cómo vivir de manera más plena. “Quizá por eso, ha hecho un retorno en los últimos años, ofreciendo pautas que nos ayudan a enfrentarnos a un mundo cada vez más confuso y caótico”. Conforman una especie de vuelta a algunos postulados presocráticos que los hermanan con los moralistas socráticos, particularmente con los cínicos. El pensamiento estoico se sostuvo sobre un trípode conformado con una física, una lógica y una ética tejidas con la finalidad de establecer una praxis de vida conforme a cierta rectitud que desembocaría en la felicidad suprema. Especialmente interesante nos resulta su ética que se sustentaba en la idea según la cual el sabio estoico se bastaba a sí mismo. Una ética que postula a la razón como sustento para una vida racional, en cuanto a que la naturaleza del hombre es racional y, al mismo tiempo, un sustrato de una razón universal. Razón por la cual el estoico acepta a la Naturaleza tal como es adaptándose absolutamente al destino.

La dificultad que para este tema presenta el estoicismo es el suicidio. No afirmamos acá que el estoicismo recomendara rotundamente la muerte por mano propia, pero debido a su forma de pensar, el suicidio participó en sus reflexiones como un camino de enfrentar un hecho que, de igual manera, es consustancial a la vida misma. Consideraron el suicidio como otra forma de morir, como otra forma de enfrentar algo que de todos modos no es sino un hecho propio de la existencia: la muerte: “La cosa mejor que ha hecho la ley eterna es que, habiéndonos dado una sola entrada a la vida, nos ha procurado miles de salidas”, afirma Séneca, por ejemplo. Y es que no solo el tema del

suicidio hace compleja esta alternativa de praxis vital, sino las concepciones contemporáneas sobre las cuales se sostiene el mundo actual.

Resaltamos como punto de partida al estoicismo porque ha sido objeto de un rescate ante las tremendas adversidades que vive la sociedad en este momento. Sin embargo, el estoicismo presenta algunos principios que contrastan notablemente con algunas exigencias contemporáneas del modo de vida hegemónico en nuestra época: al exceso, la existencia irreflexiva, la ansiedad por el futuro, la búsqueda incesante de la aprobación externa y la persecución perenne de la felicidad, el estoicismo opone recomendaciones orientadas más hacia una vida sencilla, frugal y equilibrada, basada en el autoconocimiento como origen de un bienestar continuo y enraizado profundamente en el sujeto en sí y no en la realidad externa, que siempre está cambiando. En este sentido, frente a la angustia de un modo de vida que exige y parece nunca saciarse, el estoicismo ofrece una alternativa de tranquilidad y entendimiento que por ello mismo parece tan atractiva para los días que vivimos.

A pesar de ello, hemos considerado necesaria la mención del estoicismo como un primer punto de partida para establecer una vida vivida filosóficamente. Creemos que esta determinación de los estoicos va a influir una larga lista de pensadores y filósofos que apostarán por una propuesta similar y que, de alguna manera, ha permeado en la vida cotidiana aunque, la más de las veces, no se tenga conciencia de ello.

## **Filosofía y vida filosófica**

Uno de los temas centrales del pensamiento filosófico latinoamericano es tratar de brindar una respuesta a la pregunta de si existe un pensamiento filosófico latinoamericano. Interesante cuestión la que envuelve a un existente cuando se pregunta si realmente existe. En todo caso, creo que esta premisa nos sirve para iniciar un recorrido que, realmente, no sabemos a dónde conducirá. Lo cierto es que no se puede negar que en los últimos años ha habido una afirmación científica de la Filosofía en nuestros países; muchos académicos están creando trabajos reconocidos internacionalmente, y no necesitamos recordar las condiciones en las que se trabaja. En algunos países latinoamericanos se logran cumplir con las exigencias cuantitativas de los órganos que financian las investigaciones, y cualitativamente también responden a los requerimientos de las principales revistas filosóficas

del hemisferio norte y a las pocas existentes en nuestro hemisferio. A pesar de ello, el panorama filosófico latinoamericano es deficiente y, como afirma Martínez Barrera en un ensayo cuyo título hemos tomado para encabezar esta reflexión, si es cierto que la filosofía surge cuando ya existen casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida, entonces, cuando se ignora qué es realmente lo necesario, qué es el descanso y cómo reverenciar el ornato de la vida, no sorprende que prácticamente no haya un pensamiento filosófico importante o una verdadera escuela de filosofía.

En todo caso, a lo que no referimos es a algo más básico y esencial, algo primario: la Filosofía no se origina en la lectura de un libro o en la conferencia de un sesudo investigador, creemos que no. Creemos que la Filosofía tiene su origen en el amor de la verdad, y no el odio por la injusticia. Desde el contexto latinoamericano, “se puede poner el rencor y la ira como fuerza motriz del pensamiento serio y riguroso, por más que ellos estén perfectamente justificados. La capacidad de identificar y resistir a estas pasiones destructivas como comienzo de la sabiduría, es una prueba de madurez espiritual”. Mucha de la Filosofía que está surgiendo no está brotando de un impulso de vida, sino como parte de la fetidez de la muerte. Hay un brote de cierta Filosofía como producto de la indignación. No nos podemos oponer a la indignación, pues muchas veces la indignación ética es producto de la dignidad espiritual, pero cuando no es conducida apropiadamente, de manera creativa y teniendo muy claro “el momento en que se debe, por las razones apropiadas y contra las situaciones o personas pertinentes”. La ira engegece y la filosofía es luz. El enojo perturba y el pensamiento es serenidad. La ofuscación es tiránica y la sabiduría es un canto a la libertad.

Escribe Heidegger que “Cuando en la profunda noche del invierno una feroz tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía. Su preguntar debe entonces tornarse sencillo y esencial. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa”. Si hacemos un ejercicio imaginario en el cual visualicemos el albergue al que se refiere Heidegger como el corazón del hombre, aquello que resulta ser lo más íntimo de cada ser humano, entonces resulta muy ilustrativo el hecho de que el filósofo se refiere a la tormenta que sacude en torno del albergue y no dentro del mismo. Sin duda, en torno al albergue pueden acudir tormentas de todo tipo, incluso una de las más feroces que es la del odio. Sin embargo, no hay manera de

que ella entre al albergue mientras no abramos la puerta. Mientras la puerta esté cerrada ella no podrá entrar. Martínez Barrera resalta para ilustrar esta idea el ejemplo de Sócrates: “Pocos han sido más libres que el Sócrates del Fedón, quien, muriendo injustamente en prisión, reflexiona sobre la inmortalidad del alma. Lo que sus discípulos no ven es que Sócrates, ya escapó de la prisión y por eso no tendría sentido una huida”. A propósito de Sócrates y la relación que muchas veces han tejido con la figura de Jesús de Nazaret es menester destacar acá las constantes referencias que en torno a la Verdad hace el nazareno en el Evangelio según San Juan: “La verdad os hará libres”. Si la Filosofía tiene como origen la búsqueda de la verdad y la verdad hace libre al hombre, entonces de qué podía huir Sócrates o aquel que intente vivir la vida filosóficamente.

Bajo esta perspectiva, una vida filosófica implicaría edificar una relación con nosotros mismos, con los otros, con el mundo y con la realidad a partir de la verdad. Esto implicaría, a su vez, salir de las trincheras, del reducto personal, del confort que superficialmente reviste el individualismo. Por otro lado, y aludiendo a la gran tentación del filósofo latinoamericano, tal vez también europeo, es la de dejarse enredar por la política y sus vilezas. “Parece que no hubiera posibilidad de filosofar si no es concentrando la atención en el tema político. Lentamente, nos estamos dejando ganar por la absolutización de la política. Y en vez de pensar lo político desde la filosofía, obramos al revés: pensamos la filosofía desde lo político”. No solo la filosofía es pensada desde lo político, quizás casi todos los tejidos que forman las relaciones humanas están tomados de lo político. Sin embargo, Aristóteles hace un planteamiento que bien podríamos considerar en este momento. Tanto en la *Ética Nicomáquea* como en *Política*, su propósito parece ser intentar convencer a los políticos, es decir, a aquellos que influyen directamente sobre la comunidad, de que la vida mejor no es la vida política, sino la contemplativa. Volvemos al término desarrollado anteriormente.

La posibilidad de una vida contemplativa abre el espacio para una relación mucho más enriquecida con lo bello, con lo bueno, con un pensar rector que, a su vez, posibilita una vida más sosegada. Una vida que sea el resultado del deletrear el abecedario del amor. Una vida que, de alguna manera, considere mejor a la sensibilidad y no brinde tanto campo al desarrollo de una racionalidad excesivamente racional: “«Dime, ¿cómo expresarme tan bellamente», comienza Helena «Es muy fácil», responde Fausto, «es

necesario que esto parta del corazón y cuando el seno esté desbordante de deseo, nos volvemos y buscamos...». «Quien comparte nuestra felicidad», responde Helena. Fausto continúa «Entonces el espíritu no mira ni hacia delante ni hacia atrás. Tan solo el presente...».

## **El presente como referente para un vivir filosófico**

Johann Wolfgang von Goethe es la figura más alta de las letras alemanas y, sin lugar a dudas, una de las más importantes del pensamiento occidental. Basta con leer su Fausto para cobrar conciencia de que en sus páginas podemos hallar un tratado realmente profundo acerca de la condición humana. Goethe estaba completamente convencido de que los antiguos sabían vivir en el presente, en lo que señalan como salud del momento, en lugar de perderse, como los hombres modernos, en la nostalgia del pasado y del futuro. Pierre Hadot resalta una meditación que sobre el presente hace Goethe en una carta escrita para su amigo, el músico apellidado Zelter. Para Goethe, los hombres normalmente reducimos la presencia a un verse y sentirse, un permanecer allí. Sin embargo, no tenemos plena conciencia del beneficio que podemos extraer de tales instantes. “El ausente es una persona ideal, mientras que quienes están ahí, presentes, se aparecen unos a otros como completamente triviales. Es realmente muy raro que el ideal sea prácticamente suprimido por la realidad de la presencia. Probablemente sea esa la razón por la cual a los modernos su ideal no se les aparece más que como nostalgia”. Los modernos a los que se refiere Goethe son los románticos, a quienes Kierkegaard se opone como ya vimos anteriormente, cuya visión de la realidad es el marco referencial del pensamiento europeo y, por consecuencia, en Occidente. La nostalgia estaba entonces de moda. Nostalgia por todo o casi todo: por el ausente, por el lejano, por lo inaccesible, nostalgia por el pasado o por el futuro, o por otro mundo, otra vida, que estarían en otro lugar. “Esta nostalgia del ideal va acompañada de un desprecio de lo real, de lo cotidiano, del presente, considerado por los románticos como lo trivial, algo que Goethe rechaza totalmente”.

Tampoco significa esto que Goethe desconozca que los instantes que conforman el presente de la cotidianidad puedan encerrarse bajo el señalamiento de lo trivial, término que podría significar lo común, lo banal y ordinario, lo vulgar y mediocre. Según Hadot, para Goethe el gran peligro que compromete al hombre es el de “no poder elevarse por encima de lo

trivial y de la banalidad”. Por ello, en un poema dedicado a Friedrich Schiller alude a la elevación del alma de aquel poeta por encima de ese estado de mediocridad: “Pero su espíritu seguía siempre avanzando con vuelo poderoso en la eterna esfera de lo verdadero, bueno y bello, y a su zaga quedaba, en inerte apariencia, lo que a todos nos sojuzga, lo vulgar”. En otra de sus obras fundamentales, *Años de andanzas de Wilhelm Meister*, Goethe evoca al hombre que se eleva a su más alta cumbre y que puede mantenerse e esta altura sin que la presunción y el orgullo le arrastren de nuevo al ojo de lo vulgar. Para Goethe, lo trivial es todo aquello que no ha sido iluminado por la Idea inmanente a las leyes morales. La vida entrelazada por lo vulgar y trivial es una vida sin ideal, una rutina dominada por los hábitos, las preocupaciones, el egoísmo, que sirven solo para ocultar el esplendor de la existencia. Para librarse de lo vulgar y trivial no hay que recurrir a la evasión propia de los románticos, sino todo lo contrario, en primer lugar aceptar y reconocer que cada instante presente no es ni trivial ni vulgar, pues se trata de un momento único e irrepetible. En segundo, y por lo antes expuesto, al reconocer su valor se comprenderá y se hallará su verdadera riqueza, “desvelar en él la presencia del ideal, ya sea porque efectivamente es rico y sobrecogedor por la intensidad de la experiencia que hace vivir, sea porque podemos conferirle un valor moral, respondiendo a las exigencias del deber, sea porque la poesía y el arte llegan a idealizarlo”. Este es el camino expedito para cobrar conciencia del valor que el presente puede brindar a la vida para que esta reencuentre su dignidad y su nobleza.

Goethe reconoce en el arte antiguo cierto sentido del instante que termina imponiéndose, decisivo, lo que los griegos señalaron como *kairós*, el momento que hay que atrapar y representar para hacer ver en él el pasado y el futuro. Esta elección del momento decisivo en las obras de arte antiguo supone, de una manera general, “una atención aguda al instante presente y a su significación, al papel que juega en el desarrollo de los acontecimientos, en el devenir del proceso”. Ahora bien, Goethe va a resaltar otro aspecto de la presencia: el sentido profundo del valor de la vida, “de la presencia viva de los seres y de las cosas, una mirada poética que sabe aprehender el ideal de la simple realidad”.

## **Thoreau y Walden**

Henry David Thoreau representa la búsqueda de la comunión con la naturaleza. Un afán de construcción personal a partir de una inspección en

lo salvaje que habita al hombre. Un grito que se lanza desde el interior de una cabaña de lo trascendente. Simboliza la América de la rebeldía y del aislamiento, de la objeción de la conciencia y del anarquismo a la vez generoso e ineficaz. La mayoría de sus libros aparecen mezclados con anotaciones autobiográficas y pinturas realistas, con encuestas zoológicas y botánicas y anticipadas canciones de protesta, si bien mantienen tres temas constantes: los derechos y deberes de la conciencia individual; la oposición rotunda a la violencia y a las guerras injustas e inútiles; y el poner en tela de juicio aquella filosofía común, por no decir comunitaria, basada en el imperio del dinero.

¿Por qué protesta ineficaz? La obra de Thoreau, que no es más que un monumental diario íntimo, nunca gozó de gran difusión y, en la mayoría de los casos, fue mal interpretada. El propio autor no publicó más que dos libros, entre ellos, *Walden o la vida de los bosques* (1854); con todo, no son los mejores ni los más representativos. Después de su muerte, sus amigos publicaron selecciones de textos suyos, del inmerso acervo de papeles que dejara. De todos esos papeles surge una voz que concentra en *Walden* aspectos resaltantes para el desarrollo de las ideas que intentamos esbozar en estas líneas.

Sobre Thoreau afirma Michel Onfray que nuestro autor escribió esta frase, terrible y muy certera: «Hoy en día uno se encuentra con profesores de filosofía, no con filósofos». “Desde que Deleuze desplegara las grandes alas de su magisterio filosofando sobre el panorama intelectual francés e hiciera del filósofo un creador de conceptos, o incluso de personajes conceptuales, el filósofo reconocido como tal se confunde a menudo, en la actualidad, con el inventor de los neologismos con los que juega; con el creador, pues, de glosolalias”. Lo cual supone, según podemos notar que, la Filosofía antes de ser tomada por la definición de la disciplina resultaba una oportunidad de emprender una conversión existencial con vistas a una ascesis visible en la vida filosófica consustancial a su experiencia. Si el filósofo es un creador de conceptos, su ámbito de acción se limita a su despacho, su sabiduría se compone de un ensamblaje de fragmentos escogidos de entre los libros de su biblioteca, su vida se resume en cursos y seminarios que imparte desde su estrado y su existencia se confunde con lo que ha escrito. Contemplando a Thoreau, Onfray lanza un señalamiento francamente interesante: el gran filósofo puede no salir nunca de su pueblo, como Kant, pero al mismo tiempo hablar al planeta entero; puede no observar jamás el mundo, como Hei-

degger, pero preocuparse de libros que cuentan el mundo y creer que todo lo que existe se resume en lo que se ha contado sobre lo que existe; se puede disertar sobre ideas, como Sartre, y no haberse tomado nunca la molestia de levantar la nariz de las páginas del libro en curso.

Comenta Onfray que cuando Thoreau escribió la frase antes mencionada probablemente pensaba en Emerson. Y no solo en Emerson, sino en esa fatídica visión del arte y de la Filosofía que se reduce a ser una moda. El trascendentalismo de Emerson fue un movimiento filosófico estadounidense notable, al mismo tiempo que una moda. Sin embargo, la moda es lo peor que puede sucederle a una filosofía, porque se desmenuza, se diluye y se metamorfosea en monstruos contruidos con fantasmas y proyecciones. El trascendentalismo de Emerson puede esquematizarse en siete puntos: Dios existe; el conocimiento se efectúa por intuición; la vida ha de llevarse lejos de las multitudes; la confianza en uno mismo es una virtud cardinal; el juicio del prójimo no cuenta, la contemplación de la naturaleza es proveedora de gozo; y hay que cambiarse a sí mismo en lugar de cambiar el orden del mundo. Afirma Onfray que, en tal sentido, “El Dios de Emerson no se parece en nada al del judeocristianismo, celoso y vengativo, castigador y malvado; el filósofo regresa a aquel otro que no se encuentra agotado por la razón, el análisis y la ciencia: un alma del mundo, una Superalma que asegura al ser su ser y su permanencia. Dios es asimilable al espíritu del mundo, a la energía de la naturaleza, a la fuerza cósmica”. En tal sentido, el conocimiento no debe ser una cuestión de deducción, de análisis y de razonamiento, sino de sentimiento, de sensación, de intuición, de simpatía, de empatía. “Emerson subraya que la somnolencia, los sueños, la locura, los animales, los niños y el sexo escapan a la explicación y están envueltos en misterio”. Ahora bien, cabe preguntarse en este momento si Thoreau es trascendentalista como Emerson.

En cierta forma sí, ya que cree en Dios, practica el conocimiento por empatía, detesta las masas y los grupos, no cree más que en la reforma individual, celebra y practica la confianza en uno mismo, preconiza y vive el inconformismo, practica la contemplación y el gozo místico, construye su vida filosófica a partir de sí. Sin embargo, a diferencia de Emerson, Thoreau no vive un trascendentalismo de despacho y de biblioteca. Thoreau propone un gozo filosófico de la naturaleza y a partir de allí tejer los lazos de la cotidianidad. Propone gozar de la naturaleza aquí y ahora, corporal

y físicamente. Esto supondría una sensibilidad más cercana a la naturaleza humana contaminada por la cultura frenética y esquizofrénica de lo virtual.

A Thoreau la buena ropa, los modales gentiles, la decoración de la casa, las charlas intelectuales y galantes de los salones, no le incumbían; creía que todas esas sofisticaciones eran obstáculos para una buena, humana conversación. Disfrutaba de la complejidad de los gustos simples. “Si un hombre no marcha a igual paso que sus compañeros, puede que eso se deba a que escucha un tambor diferente. Que camine al ritmo de la música que oye, aunque sea lenta y remota”. Pero no trató de vivir fuera del mundo, sino de toda atadura inconveniente del mundo. Quizás haya sido ese hombre raro y envidiable que ha logrado ser completa y absolutamente él mismo. Aunque, es importante destacarlo, parte de la imagen que sobre Thoreau nos ha llegado forma parte de un mito que, también hay que resaltar, él no creó. Vivió efectivamente en una cabaña cerca del lago Walden que le da título a uno de sus libros, pero de forma irregular entre el 4 de julio de 1845, día de la Declaración de Independencia de Estados Unidos, y el 6 de septiembre de 1847. “Unas vacaciones según su antojo durante veintiséis meses. Cada dos días iba caminando a visitar a los suyos, que estaban a pocos minutos, y se traía algo que comer y añadir al pescado del lago o la marmota del bosque”. En todo caso, “en cada página de *Walden* —dice su biógrafo Henry Seidel Canby— se percibe la presencia inconfundible de una personalidad, de un hombre semejante a una roca por la solidez granítica de sus principios, a un roble por su reciedumbre inconvencible, a una flor silvestre por su sensibilidad y a un halcón por los vuelos de su imaginación”.

Al mejor estilo del estoicismo, Thoreau afirmó que no vino a este mundo para convertirlo en un buen lugar donde vivir, sino para vivir en él, sea bueno o malo. De alguna manera, no solo nos recuerda a los estoicos, de alguna manera hay en él algo de los cínicos. ¿Qué hay en Thoreau de los cínicos que puede servirnos hoy de referencia para un vivir filosófico? Hay una coherencia entre pensamiento y acción. Una coherencia muy estrecha. No son muchos los pensadores que viven conforme a su pensamiento, mucho menos el hombre corriente. En este sentido, si nos remitimos a la Antigua Grecia a Diógenes lo llamaban el perro, ya que se alimentaba, defecaba y dormía a la intemperie. Sin embargo, su estado no se parecía en lo más mínimo a la indigencia que impera en nuestros días. Cuando se masturbaba en la plaza pública repetía una y otra vez: “si se pudiera aplacar

también el hambre con un ligero masaje en el estómago”; en otra ocasión, cuando los ciudadanos atenienses le arrojaban huesos, tratando de insultarlo, él se comportaba como un perro y se orinaba en ellos. Estos actos no tenían nada que ver con complacer sus necesidades elementales, tampoco se debían a la incontinencia o la búsqueda de un suplemento del acto sexual. Obviamente estas acciones desarrollaban lo que podríamos señalar como una retórica del cuerpo, querían decir algo muy simple: que los ciudadanos atenienses eran realmente quienes se encontraban en la indigencia, porque como perros domesticados eran esclavos de necesidades superfluas. Sobre esto, reflexiona Thoreau: “si hoy es admirable profesar la filosofía es porque antiguamente fue admirable vivirla. Ser filósofo no consiste solamente en elaborar ideas sutiles, ni siquiera en fundar una escuela del pensamiento, sino en amar la sabiduría en grado tal que seamos capaces de vivir de acuerdo con sus dictados”. Lo que caracteriza a Thoreau es su coherencia entre lo que dice y lo que hace, entre la razón y la sensibilidad, entre el concepto y la intuición, entre el pensamiento y la carne. En este sentido, nos parece sumamente significativa la forma en que comienza *Walden*: “En casi todas las obras se evita el uso de la primera persona. En esta no será así. Y no por egoísmo o vanidad. Generalmente olvidamos que, en definitiva, siempre es la primera persona la que se expresa”.

En la actualidad, este tipo de pensadores nos son muy frecuentes, puesto que la coherencia entre el pensamiento y la sensibilidad tienen su costo. Occidente le ha temido a su afecto por la libertad, la desobediencia y la soledad. Lo que resulta más interesante de estos filósofos es que su pensamiento no es doctrinario; en consecuencia, sus prácticas tampoco son susceptibles de reducirse a fórmulas o manuales de comportamiento. En otras palabras, la acción que realiza, al irse a los bosques, no debe confundirse con el imperativo categórico de que todos deberíamos irnos al bosque.

## **Nietzsche y la construcción de uno mismo**

Si alguien puede darnos pistas más detalladas sobre esa retórica del cuerpo es, sin duda, Friedrich Nietzsche. Nietzsche, el artesano que se forja a sí mismo pensando con el cuerpo, escribiendo su obra con la tinta de su sangre. Por medio del pensamiento de Nietzsche que, a su vez, es su biografía, podemos estructurar una estética del vivir, la estética de una vida transfigurada que, en su caso como en el de tantos, encontró en el arte una especie de

brújula orientadora para dicha confección. El filósofo alemán nos presenta la posibilidad de contemplar la vida a partir de una experiencia dionisiaca como fundamento para vencer al dolor. Nietzsche apostó por una reconstrucción social de la subjetividad a partir de una resignificación de la relación cuerpo-conciencia y, a partir de allí, una transformación de los valores.

Nietzsche no se siente cómodo con el aroma que se desprende del espíritu de la mentalidad romántica del siglo XIX, aunque en cierta medida se encuentra insertado en él. Schopenhauer y Wagner, sus primeros maestros espirituales, extienden una invitación como alternativa: plantearse una vuelta a la naturaleza como acicate de lucha frente a lo inauténtico, contra la mentira y los diversos disfraces de la cultura, contra convenciones morales. Schopenhauer combatía en este frente magnificando la voluntad y devolviendo el mundo de la representación, que queda subordinada a las fuerzas infraconscientes y prelógicas del querer vivir, mientras que Wagner ennoblecía las pasiones como fuente de toda grandeza y de toda verdadera sabiduría. Nietzsche, no solo comparte estas ideas que le sirvieron de bálsamo en su juventud, sino que se vuelve militante muy activo al respecto. Ante el debilitamiento que supuso de la cultura, Nietzsche encontró en la metafísica de Schopenhauer y en el arte de Wagner los elementos para establecer un nuevo orden más próximo a la alegría de la naturaleza. Estas serán las ideas que marcarán el itinerario del pensamiento de Nietzsche y que, de alguna manera, estarán siempre presentes, incluso a pesar del distanciamiento que posteriormente tendría con ambos, en especial con Wagner. En todo caso, aquí se forjará su discurso en torno a lo apolíneo y a lo dionisiaco que, a su vez, tendría profunda incidencia en su pensamiento y en el tejido de ese sentido correlacional entre cuerpo y conciencia. Sustenta su comprensión de la relación de mutua determinación que se da entre el cuerpo, la conciencia y la cultura, expresada esta en los diferentes sistemas normativos, de manera que ninguno de ellos se convierta en una instancia fija que permita dar cuenta del valor del resto de elementos en juego.

En Nietzsche la vida brota o la existencia se define como el valor que surge entre el juego de dominación y resistencia que permanentemente mantienen las fuerza, es decir, en la tensión constitutiva del mundo, de la que el pensamiento de Nietzsche trata de ser reflejo. En tal sentido, reintroduce la categoría de cuerpo en la filosofía como todo lo relativo a lo instintivo y pulsional, pretendiendo sacar a la luz el verdadero valor de estos ele-

mentos para el desarrollo de la vida. Este valor es, a partir de su concepción de la vida como crecimiento, el valor de lo relacional, de lo condicionado. De esta manera, si los elementos corporales han sido despreciados o infra-valorados por el pensamiento dogmático, fue por su carácter condicionado y relativo, que les hacía inservibles, por ejemplo, para el conocimiento y la verdad, tal y como son dibujados dentro del contexto metafísico en el que el valor emerge de cierta “consistencia ontoepistemológica incondicionada”. Esto nos llevaba a afirmar que la reivindicación nietzscheana de lo corporal, de lo pulsional, de aquello que había quedado excluido por el pensamiento dogmático-racional implica la reivindicación de la relacionalidad y de la diferenciación en tanto que una nueva forma de racionalidad, antes que una simple exaltación de elementos irracionales. La noción que Nietzsche empleará para señalar a esta resignificación de la noción de racionalidad por medio de la inserción de los elementos hasta ahora calificados como no racionales, lleva el provocativo nombre de gran razón del cuerpo, expresión que recoge los dos ámbitos.

Nietzsche emprende así una doble tarea entre el sensualismo y la espiritualización. De esta doble tarea, el alemán busca armonizar las categorías para emprender la construcción de sí mismo conducida por la belleza. Ahora, ¿a partir de qué momento Nietzsche empezó a hacerse a la idea de que su vida debía conducirse por la belleza? En el aforismo 276 de *La gaya ciencia* afirma querer aprender a ver en lo necesario de las cosas lo que de bello hay en ellas: “Quiero aprender a considerar cada vez más la necesidad en las cosas como lo bello en sí; así seré uno de los que embellecen la cosas. Amor fati (amor al destino) ¡Qué sea este mi amor en adelante! No le haré la guerra a la fealdad; no acusaré a nadie, no acusaré ni siquiera a los acusadores. ¡Qué mi única negación sea apartar la mirada! Y, sobre todo, ¡quiero no ser ya otra cosa y en todo momento que pura afirmación!”. En 1881, al filósofo le quedan apenas otros diez años de cordura. En este periodo maduró en él la convicción de que la estética no es cosa exclusiva del arte, sino que también encuentra aplicación en los ámbitos de la acción individual y social. A saber, la belleza se instala en el corazón mismo de la vida práctica, de la que nadie debería haberla separado jamás. Podemos equivocarnos, resulta muy difícil interpretar las conductas y palabras de una personalidad estética; nunca se sabe hasta qué punto darle crédito porque la frontera entre lo real y lo ficcional es mudable tanto en su obra como en su vida.

En especial, en una personalidad como la de Nietzsche a la que vemos reflejada en la afirmación de Peter Sloterdijk según la cual “desde un punto de vista político y neurológico, la teoría estética, la teoría sensible se fundamenta en una actitud de reproche, mezcla de sufrimiento, desprecio e ira contra todo lo que tiene poder”. Nietzsche comprende que lo que caracteriza a la cultura griega es una búsqueda de medida (apolíneo) mediante el dominio de la voluntad: esto supone un profundo dolor y sufrimiento. Por ello se abraza a Wagner quien, por el contrario, era poseído por un deseo de liberación como desencadenamiento y descontrol de la voluntad. Nace así el concepto de Superhombre que es aquel que logra despojarse de todo aquello que lo somete y humilla espiritualmente a través de una postura estética, una fuerza de voluntad y de poder, encarnada en la vida, única posibilidad de llevar a cabo lo que él pretende para sí. El Superhombre se caracteriza por su pureza, por su catarsis; en otras palabras, por su transparencia. “Límpida es su mirada y en su boca no se forma ningún pliegue de tedio. Camina como si danzase. Zaratustra se ha transformado”. Esta figura, cuya estética rebosa de entusiasmo infantil, es de aquel que está dispuesta en recomenzar cualquier tipo de empresa vital.

Con Dionisio en el horizonte, Nietzsche siente la necesidad en Zaratustra de hablar del sentido de la existencia humana, lejos de la decadente figura del hombre judeocristiano; contrario a la idea del Superhombre, el cual se caracteriza por amar la vida en medio de su locura y razón, en un espíritu que logra libertad y purificación, una vez superada la condición humana de rebaño. Sin embargo, sin proponérselo en esos términos, comienza a fundar algunas de las bases que desencadenarán las más oscuras tragedias del siglo XX. La oscuridad que diseminó la Modernidad nos ayuda a ver que, muchas veces, lo que se señala como locura o irracionalidad no es más que otra de las máscaras de la racionalidad cartesiana, al menos, como locura se señaló hasta el cansancio la dinámica que condujo a Auschwitz, cuando realmente era la racionalidad más extrema. Si bien, no nos desmarcamos del todo del planteamiento nietzscheano, comprendemos que existe la necesidad de un límite. Que los límites son necesarios. Límites que impidan al hombre ir contra sí mismo.

# Misceláneas sobre una educación para la interioridad

## Una nota sobre la interioridad

El Diario de Ana Frank es uno de los documentos más conmovedores que se escribieron en el marco del Holocausto. En sus páginas podemos degustar de un corazón que se mantuvo en estado de pureza pese al encierro y la amenaza constantes. No cabe duda de que es una de las obras cumbres del siglo XX. Sin embargo, el diario cierra sus páginas pocos días antes de ser descubiertos “en la casa de atrás”. De tal manera que, como es de suponer, no hay noticias de su experiencia en Westerbork, Auschwitz y Bergen-Belsen, donde hallaría la muerte.

Sin embargo, hay otro diario, no tan famoso, pero sí muy valioso para conocer el mundo interior de un judío en el corazón del Holocausto. Se trata del Diario de Etty Hillesum, judía neerlandesa, escrito entre 1941 y 1943. Diario que recogerá su evolución espiritual, su valor humano, ético y trascendental, muy influenciado por el escritor Rainer Maria Rilke. En sus páginas pude darme cuenta de un error en mi manera de manejar el concepto de la interioridad. De esos errores van estas líneas.

La cultura en occidente ha sustentado su existencia en la dualidad, cuyo resultado más notorio es la erosión lenta, pero firme, del sentido de la vida, del hombre y su relación con todo lo que está a su alrededor. Nunca hemos podido, pese a infinidad de intentos, armonizar todas las dimensiones de la realidad en libertad y espontáneamente. En los intersticios de esa dualidad, el concepto de interioridad se ha asomado muchas veces, aunque como término filosófico formalmente hablando podría hallar su origen a comienzos del siglo XX, gracias a figuras como Husserl, Mounier y Edith Stein, que lo rescatarán de la corriente pietista del siglo XIX, particularmente del pensamiento de Kierkegaard.

Para muchos autores, hablar de interioridad y de dimensión espiritual es redundante. La mala costumbre de este mundo secularizado tomó al concepto para atizar el fuego de la dualidad. La interioridad y la exterioridad no son la misma cosa, no forman parte del mismo espacio lingüístico, denotan universos distintos, peor aún, son contradictorios. Por ello, cuando se habla de interioridad, casi de manera automática, la audiencia se ubica de manera obediente y disciplinada en lo religioso, como si, además, lo religioso, lo espiritual, también fuera algo absolutamente ajeno a la exterioridad.

De alguna manera, tanto el diario de Ana Frank como el de Elly Hillesum nos demuestran que la interioridad y la exterioridad, ni siquiera son las dos caras de una moneda. La interioridad, no solo indica conciencia, mis-midad, un yo que unifica y da sentido a todas las realidades que constituyen al hombre, además, y precisamente por lo expuesto, es ruta para acceder a nuestra verdadera identidad que solo se consolida frente al Misterio divino. La exterioridad, no solo es cuerpo y materia, sino revelación de lo cosechado en la interioridad, puesto que esta última se configura en y a través de las distintas dimensiones constitutivas del hombre, entre ellas, la sociabilidad.

El antónimo de interioridad no es exterioridad, sino superficialidad o trivialidad. Lo externo brota de la fecundidad de lo interno. Todo lo que arde dentro del hombre está llamado a expresarse saliendo de sí. Allí el sentido y sustento profundos del arte de educar. La interioridad requiere de una corporeidad, por ello, no es elegir entre una y otra, como pretenden algunos discursos espirituosos actuales. Se trata, más bien, de conjugarlas, de vivirlas en su mutua relación, que no es otra cosa que la manifestación del propio ser. Lo escribía Hillesum en su diario: “vivir totalmente por fuera como por dentro, no sacrificar nada de la realidad exterior a la vida interior, ni tampoco a la inversa: he ahí una tarea apasionante”.

San Agustín, aunque no hablaba de interioridad formalmente, sí se refería a un enigma para sí mismo, que se iba develando en la medida en que el hombre se acercaba a Dios, al Otro radical. De la misma manera ocurre entre los hombres y mujeres que comparten un tiempo y un espacio. No hay interioridad sin trascendencia. Los frutos de la vida interior, así lo resalta Santa Teresa de Jesús, se alcanzan afrontando decididamente los desafíos de ese mundo interior que no se escapa de la integración personal con el otro. La interioridad solo es tal si se abre a la reflexión, al discernimiento, al amor y a la libertad para darle solidez al compromiso con el otro, con el mundo al cual pertenecemos.

## **Educación y mística**

Josep Otón, profesor en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona, afirma que el interior humano requiere ser explorado y trabajado para descubrir en él los destellos de la dimensión trascendente de la existencia. Educar la interioridad implica una doble acción: 1.- posibilitar la emergencia de aquello que brota del interior; y 2.- canalizar este material psíquico para aprovechar su potencial sin distorsionar la vida consciente. Pensar en educar la interioridad nos obliga a asistarnos con la etimología del término educar. Por un lado, procede del verbo latino educere, que significa “sacar de dentro”. Por otro lado, tenemos la segunda etimología que se le atribuye al verbo educar que es educare, cuyo significado es “conducir”.

Ahora bien, ¿qué es eso que será conducido de lo interior a lo exterior? El Evangelio afirma algo de lo cual considero debemos partir. En Mateo 15,11 nos refieren a que “no es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre; sino lo que sale de la boca, eso es lo que contamina al hombre”. Esto significa que hay algo dentro del hombre que hay que cuidar y mantener puro. Hay algo dentro que debemos ayudar a salir con la finalidad de que no contamine. Entonces queda claro que hay que educar la interioridad.

Si el tema de la interioridad humana se ha tocado en alguna parte ha sido en la mística. La mística a lo largo del tiempo ha dado muestra de cómo el hombre puede deletrear el abecedario del amor. Resalta el Fausto de Goethe ante la pregunta sobre cómo expresarse bellamente: “es necesario que esto parte del corazón y cuando el seno esté desbordante de deseo, nos volvemos y buscamos...”. La mística ha mostrado siempre la ruta sobre el peregrinaje del saber vivir en el presente conociendo lo que representa la salud del momento, esto es sentir la vida en su plenitud dentro de nuestra limitación concreta. Esto nos obliga a volver sobre aquella vieja dicotomía entre el ser y el hacer. Para la mística, resalta Panikkar, la experiencia es fruto del ser antes que del hacer, lo cual significa que no se rechaza el hacer, sino que se le da su santo lugar.

La mística, que indaga en nuestro castillo interior, es una experiencia humana integral. Una dimensión antropológica por medio de la cual cada ser humano —todo hombre es místico— percibe las tres dimensiones de la realidad: sensible, inteligible y espiritual. La filosofía rosminiana apunta que existen tres formas de caridad que se distinguen en el obrar, es decir, en eso que sale al exterior: la caridad temporal se refiere a la obligación de ocuparse del que sufre; la caridad intelectual busca formar la inteligencia para

alcanzar la verdad que ilumina; y la caridad espiritual conduce a gestionar al prójimo todo lo que es bien en orden a la salvación.

Hablamos en este caso de una educación que mire a la interioridad del hombre para conducir hacia afuera aquello que arde dentro de él. El pasaje de los discípulos de Emaús nos brinda algunas claves, pues ellos, al escuchar la palabra de Jesús resucitado sintieron arder su corazón. Esto significa que la voz de la mística nos dilata hasta el vértigo para mostrarnos al mundo en su más pura gracia ayudándonos a despertar todos nuestros sentidos y hacernos, no solo testigos, sino partícipes de la belleza. Nos armoniza con las ramificaciones internas de la hermosura cósmica. Hace que el cada hombre tome conciencia de que es un ser entre el cielo y la tierra, esto es “con los pies toca la tierra, pero al darse cuenta de este toque se percata que tiene una cabeza que puede tocar también en el cielo con su vista”, señala Panikkar.

Una educación permeada por la mística, no solo nos conduce a preparar una educación para la interioridad, sino que, a su vez, como la mística ayuda a devolver a las palabras su sentido pleno, entonces abre el compás sobre el acto de conocer para indicarnos que esto siempre será más que memorizar y almacenar información. Ayuda a tocar la realidad desde la perspectiva ardiente del amor.

## **Educar para el silencio**

En el libro de Proverbios nos brinda un acercamiento muy valioso a la hora de meditar sobre la posibilidad de educar al ser humano en su relación con el silencio. Por una parte reconoce que “aun el necio, cuando calla, es contado por sabio; El que cierra sus labios es entendido” (17,28) y por otra resalta que “la palabra a su tiempo, ¡cuán buena es!” (15,23). Educar al ser humano en su relación con el silencio significa la comprensión profunda del valor de la prudencia. Hablar cuando resulte verdaderamente oportuno y, por supuesto, al hacerlo que realmente valga la pena.

El apóstol Santiago, comprendiendo cabalmente estas cuestiones señala sin cortapisa que “todo hombre sea pronto para oír y tardo para hablar” (1,19). Hacer silencio parece en ciertos momentos sencillo, tanto como hablar. La verdadera dificultad parece radicar en hacer silencio cuando realmente hay que hacerlo y hablar cuando esto sea, no solo requerido, sino necesario. Buda invita a comprender el habla como una virtud. Una virtud que no solo expresa hacerlo oportunamente, sino emplear la palabra apropiada, esta, sin duda brota del silencio.

Gianni Vattimo señala que el silencio funciona con el lenguaje como la muerte en relación con la existencia. Ante la presencia de la muerte, la existencia cobra otro valor, más bien entramos en cuenta del valor sustancial de poder vivir, de poder existir. El silencio es un horizonte que necesita la palabra para poder resonar. El silencio es ese instante en el cual podemos buscar la palabra apropiada, en el que tomamos la decisión de mentir o abrazarnos a la verdad. Cuando hacemos silencio antes de hablar es la oportunidad, como señala el Mahāsatipaṭṭhāna sutta, abstenernos de hablar maliciosamente, del empleo de palabras ásperas y de la charla frívola.

Dios, antes de decir “haya luz” (Gen 1,3) había hecho silencio. La Creación con toda su belleza y perfección no es producto tanto de la Palabra como del Silencio. Allí, en ese silencio divino, Dios pensó aquello que desencadenaría toda la existencia. Imam Al-Bujari, compilador y erudito musulmán, señala de manera contundente que quien cree en Dios —ese Dios Creador— que hemos mencionado debe decir buenas palabras o permanecer en silencio. El Corán, sobre el valor del silencio como ventana hacia la prudencia, exalta la necesidad de un hablar modesto y sereno, puesto que el ruido es más desagradable que el rebuzno de un asno.

El apóstol Santiago ve en la lengua como un fuego, un mundo que maldad que, aunque pequeño, se jacta de grandes cosas (cfr. 3, 5 — 6). Por ello, como hemos apuntado, hay que pensar antes de hablar con la finalidad de pronunciar, efectivamente, la palabra correcta. El Corán exhorta a los hombres a ser siervos del misericordioso que caminen sobre la faz de Tierra con humildad, que cuando sean increpados por los ignorantes les respondan [con palabras de] paz. Hablar adecuadamente nos transforma en los instrumentos de paz que exalta la sensibilidad franciscana, por ello, antes de hablar busquemos en el silencio interior preguntándole si lo que estamos a punto de decir es útil, inspirador, necesario o amable.

El Noble Camino Óctuple del budismo ahonda en esta realidad del habla. Nos refiere a que el habla correcta es algo más profundo que corregir el habla. El habla correcta supone cuatro aspectos a considerar con seriedad y profundidad: abstenerse del lenguaje falso, no emitir calumnias sobre otro, inhibirse del lenguaje grosero, descortés o abusivo, y evitar acercamientos al chisme o las habladurías. No se trata solo de corregir el lenguaje, sino corregirnos profundamente.

Hacer silencio para procurar un hablar corrector implica algo más profundo y complejo: acallar el infierno en que nos hemos transformado producto de haber entrado, casi complacidos, al ritmo vertiginoso de la cultura de la muerte. Cultura que nos ha vaciado de contenido, pero que hemos creado nosotros mismos. Hemos creado un lenguaje de la muerte y hemos sido seducidos por él. Hemos alimentado las palabras con veneno, carentes de bondad, de compasión, de alegría y ecuanimidad. No es fácil transitar este camino, pero si nos está resultando más sencillo aniquilar al otro con la lengua, entonces urge un cambio.

## Educación como viaje interior

Escribe Michel de Montaigne sobre lo vital que es para la educación del hombre que éste, más allá de saber e ignorar, la meta del estudio debería contemplar el coraje, la templanza y la justicia; que el hombre tenga las herramientas para distinguir entre ambición y avaricia, servidumbre y vasallaje, libertinaje y libertad; “por qué signos se conoce la verdadera y sólida satisfacción; hasta dónde se ha de temer la muerte, el dolor y la vergüenza; qué resortes nos mueven y el origen de tantas agitaciones en nosotros”. El maestro, para el ensayista francés, debe orientar su trabajo de enseñanza en mostrar el ordenamiento de las costumbres y sus sentidos, a enseñar a conocerse y a saber morir bien y a vivir bien.

La pandemia ha agregado algo más en la lista de los deberes que ahora tiene la Educación: orientar en un proceso que se abra al cuidado de sí y del otro. Para ello, se requiere un ejercicio hermenéutico que permita reencontrarnos con el ánimo de responder a preguntas fundamentales como ¿Qué es lo que somos? ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos? Preguntas que resultan un reto luego de la pandemia y del horror de los que hemos sido testigos en Ucrania.

Michel Foucault en su libro *Hermenéutica del Sujeto* intenta dar respuesta a estas preguntas inquiriendo en la antigüedad para llegar a la práctica del cuidado de sí. Cuidado que abre sus brazos a tres aspectos muy precisos: mi relación con respecto a mí mismo, al otro y el mundo; manera en que se plantea la atención que implica conducir la mirada del exterior al interior; y, las acciones a ejecutar por las cuales nos hacemos cargo de sí mismo. Claro está, estamos ante una práctica de la subjetividad, lo que implicaría una reconciliación con el universo simbólico del hombre debilitado por el erróneo ejercicio de la racionalidad moderna.

Lógicamente, estas cuestiones denotan una revisión de las prácticas pedagógicas en cuanto a que el objetivo no es exactamente la formación para aprender algo exterior, sino una educación que impulse el ejercicio reflexivo con respecto a sí mismo, en especial con la experiencia que tiene de sí mismo. Foucault tiene claro que un hombre capaz de cuidar de sí mismo es un hombre capaz de gobernarse y de regular con sabiduría su relación con los otros. El maestro debe aprender a contemplar al estudiante, no como estudiante, sino como un artista de sí mismo basado, no en el cuidado de riquezas, sino de sí mismos y de sus almas. Este cuidado de sí que podríamos ver como una formación de sí, es el resultado de una hermenéutica del sujeto por medio de la cual éste aprende a escucharse, mirarse e interpelarse como persona.

Entre 1795 y 1796, Goethe publica lo que será su segunda novela, Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister. La novela cuenta la historia de una autorrealización a partir del desencanto que por la vida sentía el protagonista. A este tipo de novelas, muy popular en Alemania, se le llaman Bildungsroman o novelas de formación. Gadamer, filósofo alemán, señala que bildung significa la cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. En esta formación, el hombre va a apropiarse por entero de aquello en lo cual y a través de lo cual se forma. Una formación que se va tejiendo a partir de un profundo viaje interior a través del cual saldrá a la luz el oro que brilla en cada ser humano.

En tal sentido, y bajo el esquema trazado, la formación va a adquirir un sentido mucho más trascendental. Esta formación no busca solo el mero conocimiento profesional, sino un sentido ético y estético que le permita alimentar su subjetividad que le sirva de insumo para problematizar la vida teniendo como materia prima a sí mismo. Aquí, entonces, se desnuda el papel del maestro: hacer que cada alumno llegue a hacerse a sí mismo, como nos recuerda el *Ecce Homo* de Nietzsche. Hacerse a sí mismo no para quedarse replegado en él, sino para trascenderse, para volver a ser un espíritu libre que ha vuelto a tomar posesión de sí.

## Educar para sentir

“Después de todo, escribe Fernando Pessoa, la mejor manera de viajar es sentir”. Luego, como exigencia profunda de su mismidad más humana

afirma que desea sentir como varias personas, intensa y estridentemente; simultánea y unificadamente, dispersamente, sentir, pues en el sentir cree poseer la existencia total del Universo. Sentir hasta que sienta sollozar en lo íntimo de su corazón el pasmo conmovido de haberlo sentido todo de todas las maneras y excesivamente. Sentir, sentir, sentir, sentir esa locura exquisita que es fuente de la sabiduría: el asombro del que hablaba Platón. Sentir la extensión de lo humano con ese amor que no cansa ni se cansa.

A este mundo parece que le falta sentir, es más, necesita aprender a pensar con los sentimientos que ayuden al hombre, al menos por una vez, escapar de una racionalidad que se volvió ideología que se ceba con el mito científico que domina la cultura moderna: lo que es científico tiene garantía de seriedad, de calidad e incluso de verdad. Lo otro, eso que siempre le será sospechoso, irracional, será señalado como parte maldita, instante oscuro, locura.

Por ello resulta necesario pensar en una educación para el sentir, una educación que estimule la apreciación de la belleza que deambula desnuda dentro del hombre y fuera de él. Por ello, Albert Camus señaló enfáticamente que el mundo es bello, y fuera de él no hay salvación. Y en esa belleza que nos habita y que habita al mundo, el hombre puede encontrar la experiencia salvadora de la plenitud... por eso es bello. Una educación que sienta la belleza que arde en la creación es una que aprenda a contemplar, que enseñe a contemplar, que se aleje velozmente de esto en lo que se ha vuelto: algo prosaico, técnico, gris y, muchas veces, vulgar.

Educar se ha transformado en una especie de oficio espeso donde van y vienen recetas, y se metió tanto en los recetarios que pasó por alto algo fundamental: el ser humano no responde a recetarios, entre otras cosas, porque el ser humano es un caos, un caos maravilloso. El ser humano es un misterio que desborda la receta, que lo desborda todo.

En tal sentido, ¿qué podemos hacer si no podemos saberlo todo? Aprender a sentir. Aprender a deletrear el abecedario del amor. Darle la oportunidad a una dimensión que arde en cada uno de nosotros, pero que hemos sepultado y se nos ha enfriado el corazón. El hombre necesita un corazón que arda (Lc 25, 32), un corazón de carne y no de piedra (Ez 36, 26). Necesitamos una educación que busque a un hombre que busque ser hondo desde lo sencillo. Una educación que estimule al ser humano a buscar inafatigablemente aquello que es más grande que él, pero que lo habita, le da forma, lo mueve, el silencio.

El conocimiento se construye desde el ser que siente, desde el ser sentido heideggeriano. Sentido como verdad encarnada que brota a partir de una sociología de la caricia, un logos afectivo, y el logos es el soplo divino que nos traspasa comunicándonos con el Absoluto. En términos más preciso, lo que se necesita es que el hombre sea más humano en lugar de no-humano, puesto que, afirma Heidegger, esto es ajeno a su esencia.

La educación es una experiencia sensible. Cuando hablamos de la experiencia sensible, sin lugar a dudas, hacemos referencia al amor como la experiencia existencial más relevante para todos los seres humanos. El amor como acto fecundo de la voluntad, como conciencia superior de estar vivos, como conciencia luminosa que se lanza al mundo para abrazarlo en su totalidad, en su trascendencia mundana. Amor que nos impulsa hacia un saber del alma que se va tejiendo en el caminar en compañía del otro que se desnuda junto a nosotros en la metáfora del corazón que nos ayuda en este proceso de interpretación y autointerpretación sensorial. Esta experiencia sensible nos cobija en la intuición de gustarnos, mirarnos, olerarnos, tocarnos y escucharnos. Que aprendamos a buscarnos a nosotros en el otro sin abandonar nuestro sí-mismo más profundo. Buscarnos en el otro vaciándonos y, al mismo tiempo, que el otro se busque en nosotros saliendo de él mismo como posibilidad amante.

## El hombre y el horizonte

Hay un poema de Stephen Crane, poeta norteamericano, que me cautivó desde el mismo instante en que lo leí. El poema se llama Yo vi a un hombre persiguiendo al horizonte. Dice así: “Yo vi a un hombre persiguiendo al horizonte; corrían y corrían dando vueltas. Yo me quedé pasmado. Lo increpé al hombre. «Es inútil», le dije, «nunca podrás». «Mentira», gritó, y siguió corriendo”. Qué maravilla de poema. Tanto en tan pocas líneas. Cierro los ojos para imaginarme aquello que Crane me obsequia en este poema.

¿Qué persigue este hombre cuando persigue al horizonte? ¿Qué cosa es el horizonte? ¿Qué representa? ¿Qué importancia tiene como para que un hombre, no solo lo persiga, sino que se enfrente al escrutinio del otro que no comprende su acción? Estos versos desnudan esencialmente la dignidad del ser humano que, aunque parezca incapaz de hacer frente a ciertos retos, no se da por vencido, lo sigue intentando. En la perseverancia de todo ser humano se puede evidenciar algunas veces que el don de la Salvación es

eterno y por este motivo los creyentes deben de persistir en su compromiso de fe, existan las circunstancias que existan.

La tendencia hacia lo sobrenatural, reflexiona Walter Otto, se debe al defecto mayor del hombre, que es su rechazo a dejarse guiar por la naturaleza, por el misterio. Se revela ante la posibilidad de dejarse sorprender por Cristo. La racionalidad moderna sembró en el hombre una desconfianza absurda ante lo mistagógico, ante lo sobrenatural. Le enseñó que todo ello estaba lejos de su alcance y que, por lo tanto, toda búsqueda en este sentido resulta inútil e inconcebible. Estamos convencidos de que la verdad solo se desgrana a través del conocimiento certero de la ciencia y que nada tiene que ver con las cosas mismas y en las posibilidades en que se manifiesta.

Ludwig Schajowicz, profesor y pensador austríaco, resalta atinadamente que a los hombres parece costarnos aceptar que el universo es un enigma y, más aún, que en definitiva tanto él como las cosas que le rodean también lo sean. El poeta Rafael Cadenas señala al respecto que el hombre, en especial el moderno, está acostumbrado al conocimiento, cuya jurisdicción es reducida, apenas puede atinar a explicarse cómo funciona la parte de la naturaleza que ha logrado conocer. La razón, por más que intente, por más que busque, no puede con la totalidad. Por ello, ante cualquier expresión que contraríe sus limitaciones, grita: “es inútil, nunca podrás”.

“Horizonte lejano: no puedo tocarte”, escribe Alfonsina Storni. ¿Será efectivamente así? Jesucristo es el horizonte de todo hombre. Idea que, sin duda, tendría que estimularnos a pensar en ir más allá de una cristiandad (una civilización) y hasta de un cristianismo (una religión) consecuencia de la primera. Esto lo señalaba, en cierta forma, Benedicto XVI, cuando sostuvo que la Iglesia del siglo XXI sería salvada por la participación de pequeñas comunidades cristianas, comunidades muy vivas que están renovando el anuncio de manera creativa con la finalidad de mantener viva la llama. Pequeñas comunidades que emprendían la tarea de ir en búsqueda del horizonte como plenitud de la vida en Cristo.

Este horizonte lo definía Raimon Panikkar como cristianía, descrita como el resultado del encuentro con Cristo como centro de uno mismo, de la comunidad humana y de la realidad. Hombres y mujeres que se lanzaban a la aventura maravillosa que dejarse sorprender por Cristo, asumiendo tal sorpresa como una manifestación de Cristo a la conciencia humana, incluyendo una experiencia del Cristo y una reflexión crítica sobre la misma. Un

horizonte trazado por la experiencia de una original búsqueda teológico-bíblica sobre la vivencia personal de Jesús como mística, que no es espacial, señala el pensador español, o como ya lo había señalado San Pablo al afirmar que ya no era él, sino Cristo quien vivía en él (Gal 2,20). Y esto no nos habla de un horizonte lejano, sino de uno muy cercano, tan cercano que tan solo se alcanza con valentía, fortaleza y amor.

## Recuperar el universo simbólico

En su *Ética para Nicómaco*, Aristóteles escribe que resulta muy difícil orientar convenientemente hacia la virtud a un hombre desde su infancia, si no tiene la fortuna de haber sido educado bajo el amparo de las buenas costumbres. Las virtudes no bastan con saber lo que son, lo que significan. Resulta de vital importancia hacer el esfuerzo de poseerlas y llevarlas a la práctica, alimentar la dinámica social y de las relaciones humanas con sus nutrientes. En una primera instancia, las familias deben agotarse en conducir a los jóvenes a perseverar en el bien y, como ratifica el estagirita, “convertir un corazón bien nacido y espontáneamente bondadoso en amigo inquebrantable de la virtud”.

La Sagrada Escritura, en todo momento, invita al hombre a procurar tener un corazón puro, “esto es, tener como única meta hacer la voluntad de Dios para su gloria” (1Co 10, 31). Precisamente de esto se trata la virtud. El hombre es creador de su mundo, está llamado a edificar su propio existir y para que este existir tenga como norte la virtud es menester que se pueda acceder a un estado de verdadera autenticidad, ya que serlo es el valor primario que fundamenta toda moral. Por supuesto, convenimos en que hablamos no de un universo racional, ni sensible, sino de un universo simbólico.

El universo simbólico viene a ser la fuente específicamente humana por la cual el hombre da origen a la cultura. Cassier entenderá por cultura todas las dimensiones en las que se despliega el espíritu humano, no para admitirlas de forma aislada, o como un todo compuesto por la suma de las partes, sino que debe trabajar desde la suposición de que ha de ser posible referirlas a un punto central unitario, a un centro ideal que, críticamente considerado desde los presupuestos gnoseológicos de Kant, no puede residir en un ser dado, sino en una tarea común. Por eso, la cultura no debe ser entendida como un conjunto de cosas dadas (*facta*), sino como la creación cultural del hombre (*feri*).

En tal sentido, el hombre es un ser simbólico. Cuando somos testigos de vidas que se consideran vacías y sin finalidad alguna, podemos estar presenciando a un ser humano extraviado de su universo simbólico. De nada sirven la ciencia, la técnica, la energía, de nada sirve nada, si la persona no posee las virtudes que se estimulan a partir de un universo simbólico bien consolidado. Ese universo abre las puertas, no solo a la realidad real, sino a nuevas y más profundas dimensiones de ella. Resulta determinante para la fundamentación de un mundo interior cuya expresión, como hemos señalado, definirá su identidad. El hombre no vive solamente en un universo puramente físico o material, sino en un universo simbólico, puesto que allí se va tejiendo, en medio de emociones, esperanzas, temores, ilusiones y desilusiones imaginarias; es decir, rescatando a Epícteto, allí se forjan las opiniones que, en definitiva, son las verdaderas fuentes de nuestras perturbaciones y alarmas.

Al definir al hombre como un ser simbólico se toma como punto de partida para distinguirlo del animal al lenguaje. En tal sentido, se ha concluido que el lenguaje se divide en niveles. El primero de esos niveles es el lenguaje emotivo que comparte el hombre con los animales. Hay un nivel superior propio del hombre: el lenguaje proposicional. Por medio de él, el hombre aprende a objetivar el mundo, a comunicar sus emociones y afectos. Por esta razón los valores deben su existencia al lenguaje. Mientras más amplio y desarrollado sea el lenguaje, más amplio el universo simbólico y, por consecuencia, mayor pertinencia tendrá la participación del hombre en la realidad.

A partir de este lenguaje proposicional o estructurado, nacerán los mitos, las ideologías, las religiones, las ciencias, las artes. Mientras más rico resulte el universo simbólico en cada ser humano, más se enriquece todo lo que rodea al hombre, pero también, por supuesto, todo lo que habita en su interior. Desde ese lenguaje, el hombre va a ingresar en la trama histórica. Ahora bien, ¿con cuáles insumos ingresamos a la trama histórica? Trama que, a su vez, el hombre mismo va gestando. La respuesta, o parte de ella, la hallamos en un ensayo de Alfons Deeken, filósofo alemán, llamado *La tarea moral del hombre moderno*: “Los hombres harán de sí mismos diferentes tipos de personas según los valores que realizan en la vida o según las opciones morales que efectúan”.

# Vivir poéticamente

## Poesía y Filosofía

Muchas voces aseveran que los poetas hacen filosofía por medio de sus poemas, es más, que en la poesía podemos hallar más filosofía, así como un tipo de verdades distintas y más profundas, que en muchas obras estrictamente filosóficas, es decir, que en ensayos, artículos y tratados filosóficos. En este sentido, Wordsworth afirma en el prólogo a sus baladas Líricas, de algún modo siguiendo a Aristóteles, que “la poesía es la más filosófica de todas las formas de escritura [...] su objeto es la verdad, no individual y local, sino general y operativa; no dependiendo de la evidencia externa, sino revivida en el corazón por la pasión”. Otro gran poeta norteamericano y amigo del anterior, Samuel Coleridge, pensaba de manera similar, pues consideraba que uno no podía “ser un gran poeta sin ser al mismo tiempo un profundo filósofo”, implicando que el gran poeta hace filosofía a través de su poesía. Sin embargo, no resulta pertinente suponer que se puede hacer filosofía a través de cualquier tipo de poesía, ya que, como es de suponer, no toda poesía tiene ese carácter, tiene esa sensibilidad tan particular que conduce hasta los linderos de los claros del bosque. En todo caso, es posible hacer filosofía a partir de la poesía y, por lo tanto, esta posibilidad abre las puertas para la sugerencia de abrir las compuertas a un vivir poético.

La poesía puede articular una teoría filosófica, pero muy rara vez un poema llega a articular una teoría filosófica, dado que en general la poesía no busca aclarar, justificar, explicar, argumentar ni probar tesis alguna, no busca analizar conceptos ni resolver problemas teóricos, que son rasgos característicos de la filosofía. Ahora bien, qué se entenderá por filosofía y, a partir de allí, establecer una reflexión que nos aproxime a la idea de un vivir poético. Si por filosofar vamos a comprender, como coloquialmente se hace, meditar o hacer un soliloquio o una disquisición sobre algún tema,

entonces es perfectamente posible y válido que la poesía sea filosofía. Ahora, si por el contrario, por filosofía vamos a entender que se trata de una disciplina que analiza preguntas y ofrece ideas y argumentos para responderlas, entonces la tesis se limita, pero se hace más interesante. En todo caso, la idea de una poesía como filosofía te toma a partir de una variante de la idea de ver la literatura como filosofía. Allí es percibida la literatura de Dostoievski, Kafka, Proust, Borges entre otros, y quienes mejor explotaron esta posibilidad fueron los filósofos existencialistas franceses, particularmente Sartre, Camus y Beauvoir, pues supuso la alternativa de brindarle al razonamiento filosófico un carácter menos academicista, es decir, más alejado del carácter racional moderno. Heidegger comprenderá esto casi mejor que nadie al afirmar que el artista anticipa y expresa de una mejor manera lo que el filósofo trata de conceptualizar. Y es que es por medio de la poesía y la literatura que la poesía puede alcanzar ser vista como una forma de vida, de que la palabra poética le brinda una acción particular a la palabra filosófica. En la literatura existe la oportunidad de exhibir a personajes en circunstancias existenciales y problemas filosóficos o morales determinados, así como de dar cuenta de su concepción dramática de la existencia, de un modo en el que no lo podían hacer en un ensayo filosófico.

Sin embargo, el interés en plantearnos este acercamiento entre poesía y filosofía va referido al hecho de que la poesía le brinda a la filosofía una noción de vuelo, la posibilidad de un alejamiento de la realidad que la refiere; “toda palabra es también, una liberación de quien la dice. Quien habla, aunque sea de las apariencias, no es del todo esclavo; quien habla, aunque sea de la más abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada, aunque este decir sea un cantar”. La poesía le brinda a la razón filosófica unidad compuesta de instantes fugaces que le acercan a cierta musicalidad, cierta sensibilidad que la conducen a ir más profundamente, hasta la raíz del conocimiento. La poesía le abre a la filosofía la posibilidad, porque se trata de posibilidades, palabras transidas desde la sangre para escribir con sangre lo que se piensa desde el cuerpo. “Palabras que son hechos y como los hechos, aunque hayan sido realizados por alguien de marcadísima personalidad, parecen tener siempre algo de impersonal. Puede olvidarse quién las dijo y pueden olvidarse hasta las palabras mismas. Pero queda actuando, vivo y duradero, su sentido”.

La poesía le abre el corazón a la filosofía para que esta se abra a la vida y disuelva su alma entre las pasiones, los intersticios de la cotidianidad, para llenar de sentido y sensibilidad el acto siempre lejano del pensar. Para convocar los signos que definirán los actos del vivir poético.

## **Vivir poéticamente**

El concepto de vivir poéticamente lo hemos tomado del libro *Diario de un seductor* de Soren Kierkegaard. Sin lugar a dudas, este concepto lo vincula muy estrechamente con el universo del romanticismo, particularmente con el romanticismo alemán cuyos poetas abrieron un diálogo franco con la obra del pensador danés. Kierkegaard tuvo un muy especial interés por los poetas alemanes del romanticismo y esto, a su vez, lo tuvieron por Kierkegaard. Kierkegaard fue un lector de los románticos, en especial, de los alemanes: Goethe, Novalis, Henrich Heine, Hamman, Hoffmann, Jean Paul, Lichtenberg, Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Eichendorff o Archim von Arnim. Es más, la crítica que Kierkegaard hace a los románticos es un punto de partida para el desarrollo de su pensamiento cristiano.

Curiosamente, mientras Hegel acusaba de irracional la tentativa expuesta por muchos románticos, en especial por Schlegel; Kierkegaard la encuentra francamente atractiva e inspiradora. Sin embargo, pretende ir más allá de lo que proponen los románticos, pues considera que éstos se quedan en lo estético, mientras él aspira brindarle a la vida valores estéticos, efectivamente, pero que no solo poeticen al mundo, sino que lo carguen de sentido existencial y concreto, ya que lo estético, aunque pueda resultar de lo más rico en imaginación, no puede ser suficiente para la vida concreta del hombre, para que el individuo sea sí mismo. En otras palabras, para Kierkegaard los románticos quieren negar la realidad, evadirla. Aunque no descarta lo estético —al contrario, lo considera una etapa de vida, sí niega la vivencia estética de los románticos, que se traduce en desolación, en sinsentido, en el tedio, ya que para ellos vivir poéticamente es “dar curso libre a la irónica autocomplacencia del Yo arbitrario, mientras que el Yo profundo se adormece en un estado de sonambulismo”.

La poetización que cuestiono Kierkegaard a los románticos es una tremendamente apegada a la fantasía, si bien sirve hasta un punto, corre el riesgo de hacer de la realidad una mera fantasía que en el fondo es una abstracción. Ya que el yo será uno imaginario y no uno real. Para Kierkegaard,

un hombre que imagina, que tiene un yo, viviendo en la fantasía, no es más que un hombre desesperado. Y esta es en parte una de las divergencias de Kierkegaard con los románticos. Para aquel, estos son un símbolo de la desesperación, teniendo esta capacidad de llevar la imaginación y lo fantástico tan lejos que les es imposible regresar a la realidad, y quedan atrapados allá, donde se vive una especie de sensibilidad impersonal y, al fin, abstracta.

El vivir poético que plantea Kierkegaard es de un orden totalmente distinto. No surge de la evasión de la realidad, ni del vacío de sentido que abriría las compuertas a un proceso de banalización del mal. Él plantea, más bien, fundirse en la realidad con todos los sentidos abiertos y despiertos, poseído, si se quiere, de una racionalidad ardiente que va a tomar de la estética poética. Apela a la existencia que establece como contraposición radical entre su pensamiento y el sistema abstracto e idealista de Hegel y los poetas románticos. Comprende que, “a fuerza de conocimientos, se ha olvidado de lo que es el existir; no solo el existir religiosamente, sino de lo que es existir humanamente”.

Evidentemente, la categoría de existencia la ubicará siempre en el marco de lo concreto y viviente. “Existir es ser individuo; lo abstracto no existe. El existente es el hombre viviente, que dirige su atención sobre el hecho de que existe, que no se encierra en la especulación abstracta, sino que vive sus problemas existenciales. Porque ser individuo es elegir y apasionarse; la existencia es el momento de la decisión y la pasión”. A la categoría existencia, Kierkegaard va a unir el de subjetividad, porque la existencia no es algo abstracto, como ya se apuntó, “sino el devenir concreto del hombre, el sujeto existente”. La existencia humana incluye pensamiento, es decir, esa facultad que permite al hombre diferenciar entre lo bueno y lo malo, entre lo hermoso y el horror: la categoría a la que, precisamente, renuncia el propio para dar cabida a la banalidad del mal. Kierkegaard la afirma como elemento sustancial para la existencia: solo el hombre que piensa existe, ya que tiene conciencia de que existe, es como él mismo lo señala: el pensador subjetivo. Por medio de esta subjetividad, el existente se comprende a sí mismo en la existencia, pero además tiene la facultad de transformarse en la obra de arte que modelen sus manos por medio, en este caso, de una moral estética.

Kierkegaard para la construcción de un vivir poético, muy al margen de las rutas evasivas de los románticos y los idealistas, tomará tres estadios

que ayuden al hombre a definir su itinerario y desarrollo de su pensamiento hacia su definitiva maduración, un poco al estilo de Nietzsche, pero desde órbitas totalmente distintas. Nietzsche solicita al hombre sea amo y escultor de sí mismo, pero creando un cuerpo de valores personales e individualistas, en el caso de Kierkegaard el planteamiento es parecido, solo que tomando como guía, como brújula, la doctrina cristiana cuyo objetivo es la construcción de una comunidad sólida en virtudes inspiradas por el amor. El pensador danés refiere entonces a tres estadios o etapas de la vida como determinantes en la vida, entre otras cosas, para llenar de sentido cada instante del vivir que, a su vez, definirá una estética fecundada por las experiencias, generada por las emociones, en fin, por la vida. Estos estadios o etapas son tres: estética, ética y religiosa. Tres estadios o etapas que permiten la propuesta de una racionalidad que busque un equilibrio entre la razón y, si se quiere, aquellos que se ha señalado como sin razón. Por otro lado, son tres esferas que prefiguran los modos de vida que sirven como “esquemas o principios antagónicos, con los cuales se enfrenta el individuo concreto en su búsqueda de plena posesión propia”. Justo eso: una plena posesión propia es lo que puede crear la ruptura con la monolítica y unívoca visión de la Modernidad.

En el estado estético, Kierkegaard propone vivir en el instante, siempre evasivo y esquivo, pero irrepentible. De alguna manera, resulta un rescate del aquí-ahora de San Agustín, solo que volcado a la experiencia suprema del goce, pero no por el goce mismo, sino como un vehículo que permite al hombre una estabilidad en el marco de la realidad. Vivir el instante como si se tratara de la propia eternidad, Panikkar lo resalta con el nombre de tempiternidad que describe como una manifestación según la cual “el ser y el tiempo están interrelacionados, de tal modo que no hay nada que permanezca sin ser tocado por el tiempo, ni siquiera la eternidad. No se trata del tiempo ni de la eternidad, más bien, se trata de una doble faceta de la misma realidad”. En este sentido, Kierkegaard rescatará la figura de Don Juan a través de la creación musical de Mozart. El filósofo danés se lanza a la aventura de plantear una existencia estética que tome los altos valores expuestos en las grandes creaciones poéticas, buscando como resultado integrar la belleza, el equilibrio, la armonía, el encanto, la gracia y todas las virtudes estéticas que dan vida, pero que no forman parte del canon donde, según la Modernidad, descansan la verdad, la lógica, la consecuencia y la certeza.

El estadio estético va a definir una concepción ética de la vida que regulará, de alguna manera, los principios hedonistas de la etapa estética. No se trata de superarlos o eliminarlos, sino regularlos para no caer en la inferioridad de una vida supeditada a los placeres y sensualismo inmediatos. No se trata exclusivamente de perseguir sensaciones y el goce de ellas, sino la de armonizar esa búsqueda bajo los parámetros de una sólida moral como principio elemental de la conducta. “El individuo ético tendrá que hacer una elección absoluta si ha de encarnar el imperativo incondicional y práctico del deber”, sin que por ello tenga que traicionar a la necesaria racionalidad estética. “El yo que hace una elección absoluta significa la intensidad subjetiva y el carácter incondicional de la elección moral, que ata a quien elige, a realizar la naturaleza ideal del individuo humano, a perfeccionar su propia naturaleza de acuerdo a la ley moral”.

Por último, el estado religioso lo establece Kierkegaard para que el hombre pueda relacionarse con aquellos espacios racionales que la ética no puede resolver. El estado religioso es aquel en el cual el hombre experimenta el temor y temblor del acercamiento a Dios, es decir, la más profunda verdad del hombre frente a sí mismo, al otro y a la realidad. Profunda verdad que es, en definitiva, el fundamento de la moral que define el estado ético. Kierkegaard va a rechazar radicalmente todo principio que plantee la posibilidad de una moral autónoma, aquí una ruptura definitiva con Nietzsche. “La virtud no es un fin en sí y las leyes morales universales deben hacerse depender a su vez del autor de las leyes. Si una filosofía convence a un hombre de que su último fin es cualquier otra cosa que no sea Dios, esta convicción debe anularse aun cuando implique el derrumbe de tal concepción moral”.

Aunque Kierkegaard plantea estas etapas como momento en la vida del hombre que alcanza la plenitud, creemos que puede plantearse un matiz que permite el armónico equilibrio entre ellas en una misma vida, y ese equilibrio puede alcanzarse por medio de una racionalidad más amable, más flexible, puesto que estas rigurosidades, aunque puedan plantearse dentro de un discurso visiblemente estético y sensible, en su raíz subyace remanentes de la solidez histórica de la racionalidad moderna. Esa racionalidad más amable y flexible podemos forjarla en la búsqueda de una razón poética.

## Hacia una razón poética

Para hallar el camino de comprensión de lo que podría ser una racionalidad poética que amalgame los estadios propuestos por Kierkegaard, tendría-

mos que, una vez más, ahondar en algunos planteamientos que sobre el tema desarrolla Michel Maffesoli y María Zambrano quien, a su vez, sigue la huella, a veces muy de cerca, de Martin Heidegger. Cuando se habla de razón en filosofía, la palabra puede tener múltiples significados. Sin ánimos ni posibilidades de exhaustividad, podemos encontrar varios tipos de razón a lo largo del discurso filosófico: razón pura, razón pura práctica, razón histórica, razón lógica, razón vital, razón dialéctica, razón cínica, razón lúdica y tantas otras. Cuando nos referimos, desde María Zambrano, sobre razón poética, ¿a qué razón nos referimos? A ninguna de las anteriores, sino a una nueva modalidad de la razón. Heidegger hace un planteamiento a partir de una cita de André Gide, escritor y Premio Nobel de Literatura francés, que queremos utilizar de marco para la siguiente reflexión. “Con los bellos sentimientos se hace mala literatura”, rescata Heidegger de Gide, parafraseando esta frase se podría afirmar que con un pensamiento estricto se hace mala poesía, así como con una indisciplinada poesía no se razona como es debido. En tal sentido, ¿qué propone María Zambrano con razón poética?

Es menester considerar que para Heidegger la razón no es la única manera de pensar, ni el único modo de pensar digno de ser tomado en serio, ni tampoco el superior en todos los sentidos. Para el pensador de Friburgo, “el principio de razón, es el principio del representar racional, en tanto cálculo asegurador”. Ratio, razón, significaría, por tanto, contar en un doble sentido: por un lado, calcular y asegurar algo gracias a ese cálculo; por otro lado, posibilidad de fundamentar algo a través de ese cálculo y ese aseguramiento. La razón, en tal sentido, es una percepción de lo que es, lo que puede ser y lo que tiene que ser. Percibir encierra en sí el recibir, el hacerse cargo, el estudiar, el repasar, es decir, el discutir. “La facultad de proponerse algo y repasarlo o puntualizarlo (*reri*) es la razón (*ratio*); el animal racional es el animal que vive en tanto percibe en la forma expuesta. La percepción que actúa en la razón se propone fines, establece reglas, prepara medios y así pone en marcha la acción”. En palabras más sencillas, la razón se hace cargo de lo que percibe estudiándolo, esto es, analizándolo, calculándolo, para así asegurarlo, apoderándose totalmente de ello y dominándolo por completo. Heidegger hará una distinción que nos resulta muy oportuno mencionar entre *ratio* y *logos*, palabras que suelen ser traducidas como razón, pero que tienen sentidos y significados muy distintos.

El *logos* es un hablar, un decir que recoge y reúne; pero —a diferencia de la *ratio*—, deja reposar en sí mismo a aquello que recoge y reúne, lleván-

dolo o reconduciéndolo a lo que le es más propio. La ratio, por el contrario, estaría siempre dispuesta a violentar a lo razonado, en aras de eso a lo cual la ratio se supedita: el aseguramiento y dominio incondicionados de lo real. En tal sentido, cuando se habla de razón poética se hace a partir del logos, pues es un recoger que acoge el pensar del ser y este es el modo originario del decir poético. “Es en él donde por vez primera el lenguaje accede al habla, esto es, accede a su esencia. El pensar dice el dictado de la verdad del ser. El pensar es el *dictare* originario”. “Todo lenguaje poético, tanto en este sentido amplio como en el más estricto de lo poético, es en el fondo un pensar. La esencia poética del pensar guarda el reino de la verdad del ser”. Lo cual nos lleva a inferir que lo poético alude a aquello que permite y suscita este tránsito desde lo no-presente a la presencia. Por ello, María Zambrano afirma que la poesía es una manera en que acontece el desocultar la verdad. La poesía es convocada para revelar lo que hay de verdad en la verdad. La poesía es un “desocultar que produce la verdad en el brillo de lo que aparece”. Por ello, la razón poética vendría a ser un razonar que busca develar, desocultar la verdad más íntima que permanece en el hombre para que, una vez así, podamos entrar en contacto con esa verdad que no es otra cosa que la dignidad que brinda valor y brillo al ser humano.

Esta razón poética abre las puertas a un saber más intuitivo del otro y del mundo, a un saber capaz de integrar el caos, o al menos de concederle el lugar que le corresponde. “Un saber que sepa, por muy paradójico que pueda parecer, trazar la topografía de la incertidumbre y del azar, del desorden y de la efervescencia, de lo trágico y de lo no nacional, de todas las cosas incontrastables, imprevisibles, pero no por ello menos humanas”. La razón poética desnuda lo que el racionalismo cartesiano insiste en ocultar bajo el manto de universo fantasmal, oscuro, irracional. Desconociendo que existe una relación de complementariedad como lo señalara Jung: “El racionalismo mantiene una relación de complementariedad con la superstición. Es una regla psicológica que la sombra aumenta proporcionalmente con la luz; así pues, cuanto más racionalista se muestre la conciencia, más ganará en vitalidad el universo fantasmal del inconsciente”. Una razón poética que busca sacar a la superficie aquello que permanece oculto en la propia verdad permitiría establecer una deontología que permita reconocer en cada situación la ambivalencia que la compone: sombra y luz entreveradas, así como espíritu y cuerpo se penetran mutuamente en una organicidad fecunda. La razón poética revela al ser hu-

mano que su experiencia existencial más relevante es tener clara conciencia de que está vivo: “Es un tipo de conciencia que no es solo esa conciencia de hacernos conscientes de lo que es nuestra conciencia. Precisamente, porque la experiencia existencial se manifiesta y expone en el mundo desde el horizonte abierto que es el Ser en su realización posible. No es limitado sino infinito ese horizonte de la conciencia a través del que el Ser que se va creando, haciendo, póstumo en su concreción”. Nuestra primigenia conciencia de ser es la del amor. El único camino hacia él es el que brinda la verdad, en cuanto a que la verdad es el amor y la verdad parece revelarse exclusivamente a través de una racionalidad poética que va llevando luz prometeica sobre todos los intersticios del hombre. Luz que ilumina en medio de las oscuridades que son tejidas en el interior de Auschwitz, no el campo, sino el espíritu que posee al hombre a partir de una racionalidad particular, y va permitiendo, no solo alcanza a ver y reconocer, sino gozar de la presencia del otro. “Presencia significa algo más y algo diferente al simple hecho de estar ahí; en rigor, no se puede decir de un objeto que esté presente [...] la presencia se insinúa siempre por una experiencia, a la vez irreductible y confusa, que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo”. Presencia que inflama al hombre a asumirse como ser embebido en el don de la vida.

La razón poética estalla en las sinuosas andaduras modernas con la finalidad de exteriorizar lo que María Zambrano señaló como metáforas del corazón, es decir, hacer visible entre las brumas de la realidad lo que en el ser carnal del corazón es habitación abierta que bombea pensamientos cuyo acto es vida. Vida que escucha y atiende las metáforas del corazón que alimentan a la razón poética para que los criterios que sostienen los actos del pensar cambien la frecuencia sin arrojar cargas de peso y sin ocasionar pesar. La razón poética busca afirmar una lógica del amor que dé “la espalda a la cultura de la muerte harta explicada, para plantarnos frente a la determinación de darle forma a una cultura de la vida a partir del amor. Para ello es fundamental una nueva y más fresca comprensión de la educación que hunda sus raíces en la profundidad del amor que ayude al ser humano a percibir su entorno inmerso en una dinámica de emociones”.

## **Nota sobre la finitud**

Miguel de Unamuno fue un filósofo de la carne y de los huesos, pues fue a partir del hombre de carne y hueso que esbozó sus ideas. No pensó en sis-

temas filosóficos, sino en el hombre que nace, sufre y muere, sobre todo esto último: muere. No negó los sistemas filosóficos, en modo alguno, tampoco se puede decir que los rechazó, más bien los utilizó como marco para explicarse y así explicar al hombre desde su biografía, como Nietzsche, Unamuno pensó con el cuerpo: un cuerpo que muere. La presencia constante de la muerte recuerda al hombre su finitud. No hay un pensamiento más humano que aquel que se edifica desde la finitud, pues en la finitud el hombre descubre la totalidad de lo humano. Por ello, y al igual que Joan Carles Mélich, vamos a establecer la finitud como sinónimo de vida. “Somos finitos porque vivimos y, por lo tanto, porque nacemos y heredamos, porque somos el resultado del azar y de la contingencia, porque no tenemos más remedio que elegir en medio de una terrible y dolorosa incertidumbre, porque somos más lo que nos sucede que lo que hacemos, proyectamos o programamos, porque vivimos siempre en despedida, porque no podemos someter a control nuestros deseos, nuestros recuerdos y nuestros olvidos, porque tarde o temprano nos damos cuenta de que lo más importante escapa a los límites del lenguaje”. La finitud es sinónimo de una vida que no poseemos del todo. Una racionalidad para vivir poéticamente tiene necesariamente que tener conciencia de la finitud y de su implicación en el devenir del hombre: ser finitos es, al mismo tiempo, la grandeza y la miseria de la condición humana.

Uno de los escritores más determinantes del siglo XX fue James Joyce. Obras como *Ulises* o *Retrato de Artista Adolescentes* cambiaron para siempre la manera de narrar una novela. Sin embargo, en uno de sus textos más apegados a las tradiciones literarias, un cuento llamado *Los Muertos*, aparecido en su libro *Dublineses*, plantea una situación que podemos tomar para desarrollar el tema de la finitud. En toda la textura de la historia, en el momento más insospechado, alguien es echado de menos. El mundo parece estar habitado por ausencias y las ausencias están presentes para contar sobre la finitud del hombre, “porque la presencia plena es imposible, porque la presencia plena es la muerte. Somos los otros de nosotros mismos. Nunca nos tenemos por completo porque hay una alteridad que surge a modo de una ausencia para asediarnos”. Sin embargo, y a pesar de ello, también es cierto que el hombre nunca comienza de cero. Participa de una herencia que no permite que el hombre inicie nunca con las manos vacías. Heredamos un universo normativo simbólico que va estructurando nuestra experiencia. Heredamos una gramática que ordena, clasifica y conceptualiza,

que incluye y excluye, que prescribe. En cada gramática hay un mundo, de tal manera que, al heredar una gramática, al mismo tiempo, heredamos un mundo, “uno que se está haciendo y que nunca está hecho del todo, pero que nos posee, nos determina, nos sitúa”. Precisamente, este mundo heredado, obliga al hombre a entrar en contacto con marcos morales, jurídicos, políticos, estéticos, religiosos, científicos, que viene a ser imágenes de lo que está bien y de lo que está mal, de lo permitido, de lo prohibido, de la buena y la mala conciencia. Y aunque, efectivamente, esto esté planteado en estos términos, el mundo no es la vida. Marcos históricos como Auschwitz ayuda a comprender que, aunque todos posean un mundo, muchas veces, esos mismos que poseen un mundo, carecen de vida.

Plantearse el reconocimiento de la finitud es fundamental para concebir una vida poética, no solo por el valor que a la luz de la finitud cobra el instante, sino la propia vida, pues desnuda la fragilidad y vulnerabilidad de la vida humana. No comenzamos el peregrinaje con las manos vacías porque desde el preciso momento de la concepción ya somos alguien, “y al ser alguien también hay algo o alguien que no somos, que no podemos ser, que no debemos ser”. La vida está frente al mundo. En ella hay límites, zonas oscuras, intersticios de la vida que no se pueden nombrar, que no se pueden decir, pero a los que sí se puede acceder con la luz de la vela que supone la racionalidad poética con la finalidad de poder establecer una nueva gramática distinta a la que hemos hallado en el mundo: una gramática de lo verdaderamente humano oculto entre tanta información heredada por marcos conceptuales biológicos, culturales y religiosos que predefinen al hombre al margen, a partir de un principio del pensamiento que no se abasteca del amor, pues ha quedado al margen, fuera, allí donde se lanza lo extraño, lo oscuro, lo peligroso, en las afueras de la polis.

# Mirar todas las Flores

## *Conocimiento, amor e interculturalidad en Chiara Lubich*

### Introducción

Entre 1847 y 1849, el filósofo danés Soren Kierkegaard, reunió en un libro llamado *Los lirios del campo y las aves del cielo* trece discursos cargados de una profunda madurez reflexiva. Discursos que giran en torno al Sermón de la Montaña y del servicio exclusivo divino y de la confianza en la Providencia; desprovistos de la ironía, el talante combativo y los vericuetos de sus escritos éticos y estéticos. Kierkegaard afirma que cuando se pide al hombre que mire a los lirios del campo se le solicita que les preste justa atención y, de esa manera, transformarlos en objetos de consideración, de contemplación, esto es, sentir desde nuestra propia mirada el aroma profundo de los lirios que se nos ofrecen a la vista. Significa dejarnos poseer por sus olores y por el vaivén de sus pétalos al paso frágil de la brisa que les acaricia la existencia. Contemplar los lirios, podría decir Raimon Panikkar, no es limitarnos solo a considerar su forma de crecimiento y llegar a la conclusión de que no tendríamos que trabajar; ni tomarlos como un simple ejemplo. Mirar los lirios nos puede llevar a liberarnos de una angustia, pero verlos de verdad es todavía un acto más primario. Si miramos los lirios, dirá Panikkar, solo para vencer la ansiedad, no los veremos de verdad. Es necesaria la calma, la ausencia de ansiedad, para poder observar los lirios. Ver los lirios es conocerlos de verdad, pero conocer partiendo del conocimiento por amor del que es catapultado hacia el ser amado, comprendiendo que, cuanto más somos el Otro, más somos nosotros mismos.

El libro escrito por Kierkegaard me vino a la mente luego de leer el breve ensayo de Chiara Lubich llamado *Mirar todas las Flores* aparecido en su

libro *La Doctrina Espiritual* (2005) por la editorial Ciudad Nueva. En este breve ensayo Chiara Lubich nos lleva de la mano por su reflexión acerca del amor y de la posibilidad de afianzarnos en el valor supremo de la vida por medio de una espiritualidad concebida desde la interculturalidad, ese fenómeno tan manoseado intelectualmente, pero poco acariciado con las manos de la vida que fluye en la cotidianidad. En sus primeras líneas ya nos advierte hacia dónde apuntan sus ideas: la aspiración de fieles por comprender la vida en armonía con Dios y para ello emplea magistralmente la metáfora de un jardín pleno de flores. Los fieles, escribe Lubich, “están como en un gran jardín florido y miran y admiran una sola flor. La miran con amor en sus detalles y en su conjunto, pero no suelen mirar tanto las otras flores”. De alguna manera esta idea de Lubich me trae a la memoria un verso de un bello poema sufí que dice: “Me amas con toda el alma; sin embargo, me ignoras en cualquier sitio, a cada instante, frente a todos”. No puede existir amor a Dios si no hay amor al Otro y es justamente en el centro de la experiencia del amor donde podemos hallar a Dios. No puede existir amor a Dios si no hay amor al Otro, al hermano, mi Yo-Ajeno. El Rig Veda de la espiritualidad oriental siente al hombre como una antropología descendente por cuanto es una emanación de lo divino. Esto es compartido por todos los libros sagrados que inspiran a todas las profesiones de fe, desde el Tao que nos dice que las cosas del mundo nacen del ser y el ser nace del no-ser hasta la Biblia cuando, a través del Evangelio de Juan no recuerda que proviene del verbo y el verbo es Dios.

### **¿Qué significa mirar todas las flores?**

¿Qué hay en la mirada que mira todas las flores? Hay, de entrada, una experiencia sensible que nos convoca a otras posibilidades de afrontar la existencia. Jean Paul Sartre comprende la mirada como un dato en la experiencia que testimonia la existencia del otro que, al mismo tiempo, también nos mira. El otro nos es presente manifiestamente en la experiencia de la mirada, que es la experiencia fundamental en la comunicación. Cuando sentimos que alguien nos mira, sentimos que estamos ante otra subjetividad, ante otra conciencia, no ante un mero objeto; del otro que se nos hace presente de este modo podemos temer que se enfrente a nuestros proyectos, a nuestra libertad; sentimos que estamos delante de un ser con el que podemos contar, o al que nos hemos de oponer, delante de un ser que nos valora y pone en cuestión lo que somos, lo que queremos, nuestro ser. La

mirada es el primer paso para el encuentro feliz o infeliz de dos libertades o, al menos, de dos seres que se presumen libres. Es el ámbito primero que abre la puerta a la comunicación. La mirada se impone con el requerimiento de una dimensión originaria de la corporalidad —aunque, en este caso, “más allá” del cuerpo-. De este modo, Chiara Lubich parece invitarnos a emprender una arqueología de la mirada, en busca del soporte íntimo y extraño del mundo sensible y el sujeto. Quizás Lubich intenta entrar en sintonía con la idea platónica que manifiesta a la razón como los ojos del alma puesto que, podemos suponer, que el mundo está conformado por imágenes contemplativas. Nuestros ojos de carne, apuntará Merleau-Ponty, son más que receptores de luces, colores, líneas; son ordenadores del mundo que tienen el don de lo visible.

Intuyo en el decir de la mirada de Chiara Lubich el festejo de un corazón latiente como ojo con el que nos lanzamos a la experiencia del amor al otro y al mundo. Mirada tenue y limpia a través de la cual podamos caminar hacia nosotros caminando hacia el hermano que es caminar hacia Dios que nos espera en la mirada del hermano que nos mira mientras lo miramos. Mirada sentiente cultivada a partir de la idea poderosa de la palabra de vida, práctica fundacional del Movimiento que ella ayudó a constituir. Mirada sostenida sobre la palabra que da vida y que nos convoca a ser constantemente esa palabra. Mirada sutil, arroyo secreto que nos lleva por el rumor de la sangre de esta materia impalpable en los ecos del absoluto que suenan en el fondo de todo hombre y de toda mujer. Somos casa de la mirada que mira y nos iguala como seres que nos damos transformándonos en lugares privilegiados de la revelación del Ser como fuerza etérea de la posibilidad amante. Mirada abridora de sentido, de apertura radical hacia la otredad. Por ello, Lubich, nos recuerda que “Dios —por la espiritualidad colectiva que nos ha donado— nos pide que miremos todas las flores porque en todas está Él, y de este modo, observándolas a todas, lo amamos más a Él que a cada una de las flores. Dios, que está en mí y que ha plasmado mi alma, en la que habita la Trinidad, está también en el corazón de los hermanos”. La Trinidad nos habita y nos habla más allá de profundidades trascendentales, nos habla de las alturas del ser humano y de la realidad de la tierra donde se expande como ríos de agua viva nuestra propia mirada. Él, Dios, así lo descubrió Chiara Lubich y otros más, es un rostro sin ojos que mira en silencio que solo suena en el fondo de nosotros mismos tiernamente como

consternación de gozo incontrolable. En esa mirada antigua cobra forma su amor que nos hace amantes más allá del amor materializado en la carne.

Ahora bien, para poder mirar todas las flores como recomienda Chiara Lubich debemos, en primer lugar, acallar todas las voces y abrirnos al silencio de la vida que no es otro que aquel arte de saber silenciar las actividades de la vida para llegar a la experiencia pura de la vida. Mirar todas las flores implica erosionar las bases racionales que han conllevado al hecho cierto de hacer que identifiquemos a la vida con las actividades de la vida e identificarnos, dirá Panikkar, nuestro ser con nuestros pensamientos, sentimientos, deseos, voluntad con todo cuanto hacemos y tenemos. En ese momento, en ese instante, se abre la posibilidad de que muera el otro como algo ajeno, lejano, para que se revele el prójimo como rasgo fundamental de la vida cristiana. Su realidad se vuelve mi realidad, “el hombre que pasa a mi lado no es ya ésta nada inmóvil y opaca [...] sino, hablando propiamente, una hostia, un sacramento, un milagro a la vuelta de la esquina, una presencia inédita de dios, un templo «de Jesucristo»”

## **Amor a Dios, amor al otro**

“Descubrir o, mejor aún, volver a descubrir que Dios es Amor es la más grande aventura del hombre moderno”. Más que descubrirlo, diría reencontrarlo, ya que parece existir un punto en común en todas las culturas dentro de las cuales queda más que manifiesto el hecho dado por cierto de que el lugar más privilegiado para que el hombre encuentre a Dios es en la experiencia del amor. Efectivamente, Dios es Amor y quien halla el Amor encuentra a Dios. Benedicto XVI en la introducción a la Carta Encíclica *Deus Caritas Est* retoma esta idea cuando afirma que “estas palabras de la Primera carta de Juan expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino. Además, en este mismo versículo, Juan nos ofrece, por así decir, una formulación sintética de la existencia cristiana: «Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él»”. El Amor dentro del Amor, esa luz infinita enraizada en todo ser humano es Dios, así también lo reconocieron Meister Eckhart y Catalina de Siena: “El amor en lo más acendrado, en lo más retraído, en sí mismo no es sino Dios”, “Deidad eterna, oh alta eterna Deidad, el amor inestimable. En tu luz amo la luz, en tu luz he conocido la luz; en una luz uno conoce la causa de la luz

y la causa de las tinieblas; en tu luz uno sabe lo que realiza la luz en el alma, y lo que realizan las tinieblas”.

Sin duda, palabras hermosas construidas a partir de una visión sentiente y sensible de la realidad, pero que parecen no terminar de dar el paso hacia la constitución de una relación horizontal con Dios a través del amor por el otro, es decir, el prójimo tallado con fuego en los mandamientos de la fe. He allí la razón por la cual Chiara Lubich afirma que, en medio de este infinito jardín florido, nos hemos concentrado solo en una flor sin darnos por enterado de que la salud en los colores de esa flor depende de la posibilidad humana del mirar maravillado al resto de las flores. “Por eso, no basta que yo lo ame solo en mí. Si actúo así, mi amor tiene todavía algo de personal y, dada la espiritualidad colectiva que he sido llamar a vivir, de egoísta: amo a Dios en mí y no a Dios en Dios, cuando la perfección es ésta: Dios en Dios. De modo que mi celda, como dicen las almas íntimas de Dios, y mi cielo, como decimos nosotros, está en mí y, como en mí, en el alma de los hermanos”.

Ahora, cuando Chiara Lubich habla de amor de qué está hablando realmente, habla al dinamismo que empuja a todo ser hacia aquello que es un alter, puesto que ese es el dinamismo del amor. No podríamos tener el deseo de Dios o la aspiración hacia lo divino si ello nos fuera absolutamente extraño y ese maravilloso dinamismo muestra su vigencia desde la Trinidad hasta la última partícula elemental de la materia. En tal sentido, Dios es Amor y todas sus implicaciones que, al mismo tiempo —y en Dios nos hay tiempo puesto que es eterno— está más allá de todo dualismo, razón por la cual, Dios es un Amor que está más allá del amor, nos referimos con esto al carácter dual de la concepción humana del amor. El cristiano, al tomar profunda conciencia de esto, su experiencia se hace más fuerte en torno a la verdad, a partir de allí, así lo entiende Lubich, “comienza una relación con el Creador invisible que la hace segura, fuerte, iluminada y amante”. Ese descubrimiento, esa sujeción a una nueva conciencia de Dios-Amor, abre la posibilidad de amar al hermano que, así como yo, está lleno de Dios y “entonces, cuando encontraba el dolor, no me detenía en él, sino que, aceptándolo y olvidándome de mí misma, escribirá Lubich, pensaba en el que estaba a mi lado. Después de breves instantes, al volver dentro de mí, encontraba que mi dolor se había desvanecido”.

Somos chispas del Ser y es el amor su espacio más brillante. La percepción del Ser como amor materializado parece llevar a la experiencia de su

estructura como amor universal, como un derramamiento de amor que no tiene en cuenta los objetos a los que se orienta: en pocas palabras, un amor absoluto y armónico a todo aquello que lleva en sí una chispa del Ser. Llegado a este punto, Panikkar se pregunta y nosotros junto a él: ¿Pero es el amor solamente una armonía interna?, ¿no hay quizá, en él, otro elemento?, ¿puede existir sin cierto dinamismo afectivo?, ¿no requiere una especial relación yo-tú, en la que ese ‘tú’ concreto no puede ser cambiado por ningún otro?, ¿existe realmente espacio en el advaita para este amor particularizado y personal? El Amor del amor que es Dios mismo anula la dualidad o, para decirlo junto a Levinas, la desestructuración del Yo y del Otro posibilita el nacimiento del Nos-Otros. Lubich deconstruye la dualidad Hombre/Dios a partir de la idea de que entre ambos se constituye una realidad unitaria que disemina sutilmente la diferencia, esa unidad “donde somos uno pero no estamos solos. Y ahí está el milagro de la Trinidad y la belleza de Dios, que no está solo porque es Amor”.

Chiara Lubich parece hablarnos de un Amor-conciencia que tenga la feliz posibilidad de traspasar la transparencia, que beba inocente en la celebración de, como cantara Octavio Paz, “la mirada ciega de mirarse mirar”. Amor que desnude la verdad suprema de que uno es igual al otro puesto que son obra del mismo hacedor. Amor que teje vida brotando en las fronteras del ser y el estar donde brilla el encuentro con la caricia del Espíritu, “que —porque es Amor— es a su vez, Amor de verdad, dado que Dios no puede faltar a su palabra y da a quien ha dado: da amor a quien ha amado”. Aquí está el futuro, el presente, el pasado, todo se resume en una palabra: Amor. La experiencia legítima del amor humano no se contenta con una implicación con el otro como un otro genérico —en la cual el otro es en definitiva reducido al sí-mismo—, sino que tiene necesidad del otro como de un otro particular, personal e irrepetible. Todo verdadero amor es único: ¿dónde encuentra entonces su lugar la universalidad?, ¿el amor de una madre hacia su hijo, por ejemplo, o el de un hombre hacia su amada, tiene un valor último?, ¿puede un advaitin sentir ese amor?, ¿la amistad tendrá lugar en el cielo, es decir, en Dios?

El amor, afirma Chiara Lubich, es para cada cristiano el programa de su vida, la ley fundamental de su modo de actuar, el criterio sobre el cual moverse. Conmueve que Lubich señale que “el amor es para cada cristiano” de una manera categórica y firme. El verbo “es” no deja espacio para otra interpretación, es decir, si no es así sencillamente no es. ¿Intolerancia? Más bien rectitud

de pensamiento y principios. Rectitud como la reconoció en su momento San Anselmo cuando entendió que la verdad no puede ser distinta de la rectitud, de otra forma sería una contradicción. Y desde ese es firme y punzante, complementa Lubich afirmando que es el amor, y no otra cosa, la base sólida de todo cristiano por cuanto es el fundamento del ideario de Jesús de Nazaret. Jesús quiere misericordia, y ésta es una de las manifestaciones del amor.

Este amor del cual habla Lubich lo veo como el producto maduro de la Iluminación que se busca cuando se interpreta el Gate gate paragate parasamgate bodhi svaha, uno de los Sutras de Prajñâpâramitâ o Sabiduría. Mantra que intenta resumir el despertar del amor verdadero en nosotros. Para el cristiano tendría que ser la búsqueda de un amor capaz de tocar la esencia del absoluto sin fin que representa Dios. Un amor tocado por Dios, siendo Dios mismo ese amor, tendría que implicar un amor semejante al de Dios. Un amor embebido en la fuente inagotable de la transparencia divina es un amor sin ojos. Un amor incapaz de ver. Un amor que solo es en la entrega total al otro. Un amor profundo como la sabiduría del sol que abre su calor para todos por igual. Un amor profundo como la terquedad húmeda de la lluvia que cae noblemente sobre aquellos a quienes reconocemos como buenos y malos. Aquí nos queda claro, muy claro, que es imposible todo amor si no existe un otro. Ese otro al cual estamos obligados por la existencia a arrojarnos para conformar el Nos-Otros. Arrojarnos desde la superación de la ofensa, la ira, el odio. Arrojarnos desde la oración carnal que no es otra que mi encuentro relacionándome con el otro. Lubich nos pide acá recordar el discurso de Jesús en la montaña cuando afirma que “Por tanto, si traes tu ofrenda al altar, y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar, y anda, reconcíliate primero con tu hermano, y entonces ven y presenta tu ofrenda”. Amor sin ojos es un amor que ve con el corazón limpio, sin la presuntuosa fanfarronería de la racionalidad. Un amor sin ojos es un corazón que ha despojado a la mente de sus tradicionales controles que construyen límites entre los seres humanos a expensas de relativismos vacíos e inhumanos, carentes de todo principio sensible.

## **Interculturalidad, conocimiento desde el amor**

En la década de los 80 hubo un renacimiento inusitado en la discusión sobre los problemas éticos. Ricardo Salas Astraín resalta que en Europa cobró importancia el tema de la ética discursiva y en Latinoamérica se hizo sólida la

propuesta de una ética para la liberación. Ambas posiciones, no siempre antagónicas, produjeron la posibilidad de reflexionar en torno a una idea bastante clara de una ética intercultural que pueda propiciar un diálogo intercultural, entendiendo éste por aquel diálogo que no se precipita rápidamente en una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos y mucho menos el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre los seres humanos que han conformado diferentemente sus mundo de vida. El diálogo intercultural surge así como una necesidad para comprender el mundo presente que comenzó a vivir en sus propias carnes fenómenos de dimensiones insospechables, entre ellos, la interdependencia de todas las cosas y acciones entre sí. Nada hay aislado, todo parece repercutir en todo. El solipsismo cartesiano muestra su fracaso desnudando a su vez otro peligro: la masificación donde nadie es uno mismo. Antes de todas estas reacciones en el campo de la filosofía, ya la Iglesia había manifestado su interés por edificar las bases de un diálogo con y entre el mundo. La Carta Encíclica *Ecclesiam Suam* de S.S. Pablo VI (1964) solicita el establecimiento de un diálogo sin restricciones dentro y fuera de la Iglesia, no para hacer prosélitos, sino para marcar un acercamiento progresivo a la verdad que nadie posee en modo absoluto.

Mucho ha dicho la filosofía en torno a la necesaria urgencia de superar la racionalidad cartesiana desde la cual el hombre moderno construyó su relación con el otro y el mundo. Una racionalidad que ha enaltecido los valores más egoístas y fríos de la individualidad y el relativismo cuyas consecuencias inmediatas ha sido el relajamiento de los valores que nos han constituido como humanidad. Las palabras de Chiara Lubich y sus ideas acerca del diálogo entre las culturas se sitúan en la necesidad de superar las dicotomías que el genio clasificador de occidente parece exigir para aclarar cualquier tipo de problemática. Desde una propuesta interreligiosa, Lubich, muy en sintonía con las propuestas de Raimon Panikkar, entiende que superar esta dicotomía no significa derogar las diferencias. Por el contrario, pretende, a partir de un acercamiento del pensamiento místico, trascender el pensar analítico con la finalidad de edificar un pensar que brote de una sensibilidad holística que pudiéramos llamar católico o, mejor aún, contemplativo. Sin embargo, hay algo a resaltar entre las propuestas interreligiosas de Lubich y Panikkar que no ahondaremos, pero que dejaremos sobre la mesa. Raimon Panikkar propone un encuentro entre la cultura oriental y la occidental en

un lenguaje único e inclusivo, cuya más alta expresión sería el diálogo hecho desde el amor. Sin embargo, Chiara Lubich, partiendo de la misma intuición del amor, plantea el diálogo a través de la inclusión de las religiones africanas (que quedan al margen de la dicotomía Occidente-Oriente).

Chiara Lubich nos habla de la posibilidad real de construir una espiritualidad de comunión y para ello se sirve de un concepto tomado de S.S. Juan Pablo II en el cual manifiesta que la espiritualidad en comunión significa la capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico con la finalidad de poder comprender sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender con sabiduría sus necesidades, para obsequiarle desde el amor una verdadera y profunda amistad. Sin embargo, ella va un poco más allá, puesto que vislumbra al hermano no solo por la fe, sino por una convicción existencial de que somos hermanos por poseer a Dios-vivo-y-amoroso en el corazón lo aceptemos o no.

Como podemos suponer toda perspectiva es limitada, a pesar de esa limitación natural siempre existe la posibilidad de un intercambio y de una ampliación de perspectivas y el diálogo intercultural apunta precisamente a eso. Somos chispas dentro del Cuerpo místico de Cristo, células vivas dentro de un cuerpo vivo y tenemos que dar vida continuamente a esas células que no son otra cosa que los hermanos unidos en su nombre “para reavivar el Cuerpo entero. Mirar todas las flores es tener la visión de Jesús, de un Jesús que, además de ser la cabeza del Cuerpo místico, lo es todo: toda la luz, la Palabra, mientras nosotros somos sus palabras”. Valorar la perspectiva del otro y buscar ser conscientes de ella, aunque no se pueda comprender, indica la superación de otra dualidad existente entre el conocimiento y el amor. No podemos, bajo ningún concepto, valorar correctamente al otro y su punto de vista sin conocerlo y a ese tipo de conocimiento solo se llega a través del amor y es ese el gran mérito de la propuesta intercultural de Chiara Lubich. Sin embargo, para poder conocer al otro, al hermano, para poder mirar todas las flores tenemos que hacer trascender el propio punto de vista, he allí la razón por la cual Lubich recomienda que “es necesario perder al Dios dentro de sí por el Dios en los hermanos”. Lubich, al igual que Panikkar, apelan al conocimiento para poder entrar en verdadera sintonía con el otro: un conocimiento basado en el amor.

Allí presentan ambos su quiebre con la racionalidad moderna, justo en el conocimiento que no se ampara en la ciencia. Ciencia y conocimiento

no resulta la misma cosa, aunque puedan estar relacionadas. No puede haber ciencia sin conocimiento. Ahora bien, no puede existir conocimiento sin amor. El conocimiento se construye desde el ser que siente, desde el ser sentido heideggeriano. Sentido como verdad encarnada que brota a partir de una sociología de la caricia, un logos afectivo, y el logos, ya lo intuimos, es el soplo divino que nos traspasa comunicándonos con el Absoluto sin fin, como afirmaría Wittgenstein, un ser humano abierto a la confinidad, capaz de sentir al mundo y al Otro como un todo gozado en la conciencia de hacernos eternos en el instante en que somos. Que todos sean uno, dirá Chiara Lubich en 1968.

La caridad cristiana fundamentada en la necesidad de amarnos los unos a los otros como Jesús nos amó, lleva a mirar los puntos que en común, materiales y espirituales, tenemos los seres humanos y generar a partir de allí una revolución plena de alegría, luz y paz. “El Evangelio nos ayudaba a comprender cómo comportarnos siempre, incluso con los enemigos: «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odien». Naturalmente, al ver lo que hacíamos la gente nos preguntaba: «¿Por qué queréis a todos? ¿Quién os mueve a obrar así?». Y nosotros respondíamos simplemente: «Ven a casa y te lo contamos». Ven a mi casa es venir hacia la palabra que está dentro, esa otra palabra que da vida y nos mantiene con vida aun en medio de la muerte. Esa palabra ardiente que nos lleva la mirada hasta la maravillosa experiencia de contemplar todas las flores, contemplarlas que es igual a vivir en ellas y con ellas, a compartir los colores que las distinguen, que las hacen únicas en medio de un jardín infinito y amoroso.

# Miradas sobre el Amor y del Cuerpo

## *En el Jardín del Cantar de los Cantares*

### **Abriendo la huerta sellada**

Uno de los libros más desconcertantes y sorprendentes de la Biblia es el Cantar de los Cantares. Cuando lo leemos notamos que el nombre de Dios no aparece por ninguna parte. Como lector nos preguntamos, en más de una oportunidad, “busquéle y no le hallé”. Deambulamos entre sus versículos, deteniéndonos en cada palabra, en cada línea, en cada frase plena de un amor transparente y ardoroso, preguntando “«¿Habéis visto al amor de mi alma?»”. No, Dios no aparece, ni siquiera aparentemente y esto resulta abiertamente interesante, pues, a pesar de ello, ha sido recibido en el canon judaico y cristiano, y esto basta para ver, a través de sus trazos eróticos, un sentido religioso profundo, pues de otra forma sería incomprensible la veneración que la tradición judaico-cristiana ha tenido por esta obra idílica. No es de extrañar, pues, que los autores acatólicos no vean en él más que una serie de poemas amatorios sin conexión necesaria con lo religioso.

Este libro, que ha fascinado a tantos a lo largo de la historia, dentro como fuera del marco espiritual, es uno de los libros más sugestivos, atractivos, bellos, admirables y profundos de la Biblia. En él bebieron y se inspiraron o le comentaron eminentes escritores judíos, Ibn Gabirol, Ibn Ezra, como igualmente Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Arias Montano, entre muchos otros. Se le atribuye a Salomón (960-931 a.C.) y se ha escrito probablemente en Palestina entre los siglos V y IV antes de Cristo.

Quedándonos en la superficie del libro podríamos afirmar que se trata de una égloga pastoril. El rey Salomón y mujer, la hija del Rey de Egipto, descubren su amor con tiernas galanterías, al abrazo de un razonamiento propio de enamorados. Enamorados que tejen sus versos amorosos con las

punzadas de dos corazones que se buscan para unirse en matrimonio. Punzadas que van tejiendo tres etapas de la relación claramente explicitadas en el libro: una etapa egoísta exaltada por la pasión de poseer al otro y de ser poseído: “Mi amado es mío, y yo suya”. Una segunda etapa que podríamos denominar de amor condicionado en el cual se establece la reciprocidad del amor. Una tercera y última etapa que va a resaltar un amor que puede resultar incomprensible, muy esquivo al entendimiento humano: el amor incondicional, diseño propio del Señor, para los esposos, un amor ilimitado, sacrificial, apacible, único, a tal punto de ser contrastado con la relación de Cristo y su Iglesia. El Cantar de los Cantares va deshojando cada una de estas etapas con palabras que miran al cielo.

En este peregrinaje al que nos invita el libro es cuando, sin apuro, nos va siendo revelada la presencia de Dios. Hemos hablado de tejidos. En esos tejidos del amor es donde va a revelarse Dios, pues, en el libro vemos cristalizarse aquello que Julio Cortázar refería en su novela Rayuela: “no hacemos el amor. . . dejamos que el amor nos haga”. Ese amor que va definiendo a los novios, a los amantes, es la propia mano de Dios. Hombre y mujer tejidos por el amor, por medio de dos agujas sutiles: el amor y el cuerpo. El amor y el cuerpo muestran en el desarrollo del libro un nuevo lenguaje por medio del cual interpretar la intimidad del amor.

En el Cantar de los Cantares, el eros humano expone el rostro del amor siempre en búsqueda y casi nunca colmado. El eco de esta desasosiego empapa las estrofas del poema: “Yo misma abro a mi amado; / abro, y mi amado se ha marchado ya. / Lo busco y no lo encuentro; / lo llamo y no responde”. El Cantar de los Cantares nos impulsa a pensar que Dios ama el gozo de sus hijos, pero comprendiendo la dimensión erótica del amor a partir de una perfeccionamiento del deseo, del amor y del cuerpo.

Yo soy para mi amado y su deseo tiende hacia mí, dice Ella, gocémonos y vámonos a ver en tu hermosura al monte y al collado, donde mana el agua pura; entremos más adentro en la espesura. Allí me revelarás aquello que mi alma procuraba, y luego me darías allí tú, vida mía, aquello que me diste el otro día. Entremos más adentro, responde Él, más y más adentro, allí donde nos declaremos en la última desgarradura mientras te llevo de la mano hablándole a tu corazón. Allí nos secamos de nuestras palabras para sonar como suena el otro.

## El Lenguaje del Cuerpo

El 16 de octubre de 1978, Karol Wojtyła, un cardenal que venía de muy lejos, fue elegido para ocupar la cátedra de San Pedro, asumiendo el nombre de Juan Pablo II y convirtiéndose en el papa número 264 de la Santa Iglesia Católica. Será un papa que traerá una nueva dinámica a la Iglesia y cuyo pontificado tuvo al hombre, su dignidad y sus derechos como temas fundamentales de su pensamiento y acción. En su visión del hombre a la luz de la Palabra divina, abordó temas de importancia suprema para la vida humana, entre ellos, la sexualidad. Ampliamente conocidas son sus catequesis sobre la Teología del Cuerpo que, de alguna manera, son una continuación de las reflexiones que volcó, siendo obispo en Polonia, en los libros *Amor y Responsabilidad* (1960) y *Persona y Acción* (1969), además de sus contribuciones al Concilio Vaticano II, cuya impronta se deja sentir en la Constitución *Gaudium et Spes*. En dichas catequesis, las últimas que sobre el tema del amor humano pronunció, al menos en ese ciclo, tienen como protagonista al lenguaje del cuerpo a partir de una lectura mesurada del *Cantar de los Cantares* que, a su vez, en muchas oportunidades, nos refieren a algunos pasajes del Génesis, en particular, los referidos a nuestros primeros padres.

El *Cantar de los Cantares*, atribuido a Salomón, se encuentra circunscrito en el espíritu que se pasea desnudo en los primeros capítulos del Génesis, una estela sedosa que se expresa a través del lenguaje del cuerpo que, a su vez, se transforma en signo visible de la participación del hombre y de la mujer en la Alianza de gracia y amor que Dios ofrece al hombre. El *Cantar de los Cantares*, afirma San Juan Pablo II, demuestra la infinita riqueza de este lenguaje, cuyo borrador se encuentra radiante en el Génesis. Lenguaje tejido a la luz de un amor más allá de todo amor. Un amor que hizo suponer a Eduardo Galeano que el origen, más bien se trataba de un hombre y una mujer que, al contemplarse despojados de vestidos y escrúpulos, pensaron que tanta belleza no podía ser más que el resultado de soñar que Dios los había soñado. Lenguaje que nace del supremo silencio del amor para tejernos la mirada con el sagrado aliento por medio del cual la esposa es reconocida como la hermosa entre las hermosas y el esposo como saquito de mirra que está siempre entre los pechos de su amada. Ella se transforma en rosa entre los espinos. Él en manzano entre los árboles del bosque. Cuerpos ofrecidos al amor por el amor mismo que despierta la leche y la miel que se amontonan debajo de la lengua, para pronunciarse, para besarse, para nombrarse, para orarse.

Juan Pablo II logra ver, por medio del lenguaje del cuerpo que se derrama en aquellos dos enamorados, la irradiación del amor que los hace moverse en círculos, movimientos y gestos que se corresponden con la moción interior de sus propios corazones. Irradiación profunda, danza amorosa que va creciendo, y por medio de ella, como escribiera nuestro poeta Juan Liscano, se huelen, se gustan, se desean, hallándose desnudos, el uno para el otro, en la libertad que los deslumbra aprendiéndose a mirar a sí mismos en el otro. Ese descubrimiento, escribirá Juan Pablo II, al que dio expresión el primer hombre ante la que había sido creada como una ayuda que le fuera similar. Descubrimiento misterioso del otro, a quien nos damos sin perdernos, realizando la plenitud del éxtasis, es decir, ese extraño salir de sí para encontrarnos suspirando en el suspiro del otro. Algo como lo que canta Vicente Aleixandre, poeta español, cuando afirma que la amada, la esposa, es el despertar de la conciencia de una compañía en este desierto inarmónico, sola seguridad, reposo instantáneo, reconocimiento expreso donde nos sentimos y (nos) somos, como una gran luz, la de los cuerpos desnudos, en donde se reconocen como fueron hechos desde el principio, es decir, ansia y gozo que vencen al temor, ya que “en el amor no cabe el temor, pues el amor perfecto expulsa el temor”.

El Cantar de los Cantares, diálogo de la plenitud de la unión personal, que brota desde dentro, desde un centro, que ilumina y transfigura al mundo, elevándolo a la conjunción humana del amor, nos muestra cómo las palabras del esposo se entrelazan con las de la esposa para complementarse recíprocamente, como si de sus piernas desnudas se tratara por medio de las cuales, bajo las sábanas del lecho, se expresan su fascinación. “Las palabras del amor, escribe Juan Pablo II, pronunciadas por ambos, se concentran, por tanto, sobre el «cuerpo», no solo porque éste constituye por sí mismo la fuente de la recíproca fascinación, sino también y sobre todo porque sobre él se detiene directa e inmediatamente esa atracción hacia la otra persona, hacia el otro «yo» -femenino o masculino- que en el impulso interior del corazón engendra amor”. Atracción por la otra persona como totalidad, y no como reducto donde abreviar individualidades o reducto espiritual incorpóreo. Este amor que declara el Cantar de los Cantares es uno que cree en el cuerpo, contempla extasiado el cuerpo para cantarle y desearle. Amor que muestra el ombligo de ella como copa redonda donde no falta el buen vino. Amor que muestra al esposo como venado pequeño apacentado entre

los montes escarpados de ella. Y es que este amor es capaz de desencadenar una particular experiencia de la belleza por medio de la cual, el lenguaje del cuerpo, busca apoyo y confirmación en todo el mundo visible.

Curiosamente, Juan Pablo II logra ubicarse dentro de la experiencia del lenguaje, deambula asombrado entre las palabras que estos esposos se procuran para comprender que, pese a esa búsqueda de la experiencia de la belleza por medio de las cosas del mundo visible, siempre resultarán insuficientes, pues, con qué cosa puede él comparar la hermosura de ella, con qué cosa puede comparar la hermosura de él, si esa hermosura es sin mancha. Por ello, afirma Juan Pablo II, deciden abandonar toda metáfora para volverse a la única posible que brota del lenguaje del cuerpo, pues solo él es capaz de expresar lo propio de la feminidad, de la masculinidad, la totalidad de la persona. Lenguaje del cuerpo, lenguaje singular que es engendrado en el corazón. Corazón que late y brinda la posibilidad de contemplar en el corazón de la sabrosa desnudez al hermano, a la hermana. No se llaman con el nombre propio, sino que apelan a expresiones que dicen más, mucho más, de eso se trata el lenguaje del cuerpo. Cada palabra es un intento de abrazar el entero «yo» del otro, alma y cuerpo, con una ternura desinteresada. Paz del encuentro en la humanidad como imagen de Dios, encuentro por medio de un don recíproco y desinteresado. Lenguaje del cuerpo que, además, releído en la verdad va de común acuerdo con el descubrimiento de la inviolabilidad interior de la persona. Paz del intercambio, de la dialéctica entre ellos, como lo describe Octavio Paz, constante ir y venir, tránsito, un tránsito que es tan solo un simple ir hacia el otro. Lenguaje promovido por el amor de Dios para nuestra promoción y que, en su límite, nos descubre el amor sin límite, sin sombra ni recuerdo de temor, la plenitud de amar a Dios, a todo en Él y al otro como imagen de Él.

La verdad del amor, proclamada por el Cantar de los Cantares, reflexiona Juan Pablo II, no puede ser separada del lenguaje del cuerpo. “La verdad del amor hace que el mismo lenguaje del cuerpo sea releído en la verdad. Esta es también la verdad del progresivo acercarse de los esposos que crece a través del amor: y esa cercanía significa también la iniciación al misterio de la persona, pero sin que esto implique su violación”. La verdad de la gradual proximidad de los esposos a través del amor se desenvuelve en la dimensión subjetiva del corazón, del afecto y del sentimiento, que permite descubrir en sí al otro como don y, en cierto sentido, gustarlo en sí. Ese amor los hace

una sola carne sentiente, palpitante, órbita que mira a la eternidad, un solo canto ceremonial, oración que no termina y se hunde en sí misma hasta expandirse por el universo hasta derramarse de nuevo en ellos mismos y en todos los demás, una sola carne que se promueve, se multiplica y sigue creciendo, amor que los une y que es de naturaleza espiritual y sensual al mismo tiempo. Por ello, cada caricia es éxtasis del amor que reverbera en un instante que es eterno, eterna propagación del amor, para verterse sin término en el puro corazón del otro que también se entrega y no deja nada para sí como Cristo en la cruz. “El hombre y la mujer deben constituir en común ese signo del recíproco don de sí, que pone el sello sobre toda la vida”, escribe Juan Pablo II.

En la dinámica del amor que se desgaja del lenguaje del cuerpo se revela indirectamente la casi imposibilidad de apropiarse y posesionarse de la persona por parte de la otra. La persona es alguien que supera todos los grados de apropiación y de dominio, de posesión y de satisfacción del deseo que surgen del mismo lenguaje del cuerpo. “Si el esposo y la esposa releen este lenguaje en la plena verdad de la persona y del amor, llegan siempre a una convicción cada vez más profunda de que la gran amplitud de su pertenencia constituye ese don recíproco en el que el amor se revela fuerte como la muerte, es decir, llega hasta los últimos límites del lenguaje del cuerpo, para superarlos”. Y es que, a la luz del amor que borbotea del lenguaje del cuerpo, comienza a arder en la carne y el alma de los esposos la verdad que proclamara San Pablo que sostiene que el amor es paciente, servicial, no es envidioso y no se irrita; no lleva cuentas del mal recibido, no se alegra de la injusticia, todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta y se complace en la verdad de contemplar al otro como persona con derecho a alcanzar su propio horizonte compartiendo el mismo horizonte y que, como sabemos desde el principio de los tiempos, están convocados a la comunión.

## **Miradas sobre el cuerpo y el deseo**

El Cantar de los Cantares es un texto paradigmático en la relación deseo—eros donde se definen unos nuevos senderos de acariciar a lo Sagrado; la experiencia de lo humano que transita hacia una lectura de la voluntad divina que rompe con una larga discusión sobre la interpretación alegórica del Cantar de los Cantares hecha en Israel y en el cristianismo, sustrayéndose del fenómeno del encuentro erótico

de un hombre y una mujer sencillos que nos recuerdan los relatos de Adán y Eva en el paraíso y las condiciones posteriores a su desobediencia. Contemplando el verso que dice “Yo soy para mi amado y su deseo tiende hacia mí”, donde efectuaremos este acercamiento intentando ampliar dicha cuestión complementada con algunos elementos de la filosofía. Particularmente, aquello que conduzca a una visión del deseo como aquello que da que pensar de manera positiva, sin necesidad de justificarlo como lo que hay que reprimir, detener, canalizar.

Hay que destacar un hecho que suele pasar por debajo de la mesa cuando se medita en la Biblia. Cuando nos lanzamos a la aventura de caminar por sus páginas, notamos que se concibe que la historia del hombre está llena de estos deseos que arrastran al hombre; y como discernimiento moral revelado por Dios describe sus aciagas consecuencias. El Cantar de los Cantares, como se conoce bastante bien, es, probablemente, la colección más célebre de las páginas sagradas. Al punto de que es el libro que ha levantado mayores controversias, entre otras razones, porque viene a proponer un modelo de amor distinto. Los poemas del libro presentan a una pareja de jóvenes mansos y sencillos, del pueblo, pero que se quieren con sinceridad, lealtad y constancia y sin dejar lugar a otros.

Tejidas en sus versos hallamos expresiones como jardín clausurado, huerto cerrado, fuente sellada, atribuidas a la Amada a lo largo del libro, destacan la importancia del amor fiel de la pareja, en oposición al amor baladí e impersonal de los ricos de Jerusalén. Sin embargo, como apuntamos, queremos destacar para en este momento una de tantas expresiones: “Yo soy para mi amado y su deseo tiende hacia mí”. Expresión curiosa, ya que la Biblia enseña que, luego del pecado de Adán y Eva, Dios había castigado a la mujer diciendo: “Hacia tu marido irá tu deseo, y él te dominará”. Aquí, en estas palabras, hallamos la fuente que impulsa la interpretación de la atracción de la mujer hacia su esposo como un castigo, que la obligaba a someterse a su hombre, sin derecho alguno a su sexualidad. Pero ahora El Cantar, increíblemente, afirma lo contrario: “que es el hombre el que está sometido, con su deseo erótico, a la mujer. Y no como castigo de un pecado, sino como expresión libre y saludable de la naturaleza humana”.

En la Biblia no aparece formalmente una ley contra la poligamia o en el judaísmo antiguo. Que el Cantar de los Cantares piense el genuino amor como una relación exclusiva entre un hombre y una mujer abre una amplia

perspectiva. La primera pareja (Adán y Eva) desperdicia su unicidad por indisciplina y la desobediencia. Por lo tanto, el deseo de la mujer se trueca en supremacía del hombre. La segunda pareja (la del Cantar) atestigua su unicidad por medio del erotismo. Como corolario, el deseo del hombre es placer para la mujer. Puede ser también otras cosas, pero el Cantar de los Cantares parece un comentario a Génesis 2-3. El paraíso perdido es un paraíso ganado de nuevo. En este sentido es iconoclasta, pero no porque el primero sea un texto religioso y el segundo se convierta en un rechazo secular, sino porque en ambos hay un orden teológico-literario del que no se puede extraer cualquier interpretación. El poema desmitifica lo sexual de su tiempo para despertar a una experiencia existencial de la unión entre Dios e Israel. Es así como el poema se sale del convencionalismo del marco habitual e institucional: “El eros no es institucional. Es una ofensa reducirlo a un pacto, o al débito conyugal... La ley de Eros —que ya no es en modo alguno la ley- es la reciprocidad del don. Es por esto infrajurídico, parajurídico, suprajurídico. Pertenece a la naturaleza de su demonismo amenazar la institución —cualquier institución, incluido el matrimonio”.

En concreto, con la intención de glorificar el eros, el autor emprende a utilizar un lenguaje que los profetas y algunos sacerdotes habían empleado tradicionalmente para describir metafóricamente las relaciones íntimas entre Dios y su pueblo.

## **El Cantar de los Cantares y el amor nupcial**

El Cantar de los Cantares va a hallar en la armonía del Renacimiento uno de sus más efectivos instrumentos de representación y expresión; del mismo modo en que el libro parece querer eludir la dureza y severidad propios del Antiguo Testamento, el arte del contrapunto percibe durante el siglo XVI una progresiva emancipación, tanto en lo técnico como en el expresivo. La casi totalidad de las obras compuestas bajo el embrujo del Cantar, están expresadas en forma de motete, género que va a despojarse de la rigidez de la construcción isorítmica propia del siglo XIV, y en el que poco a poco los elementos expresivos van ganando terreno a la vez que el contrapunto se estandariza, la armonía se hace más tonal y más comprensible.

Mientras escribo, voy escuchando el *Canticum Canticorum* de Roland de Lasus (1532 — 1594), compositor francoflamenco del Renacimiento tardío. En la armonía polifónica de su obra, con sutileza cristalina com-

binará la emoción de lo profano con lo sagrado. Con sus connotaciones eróticas, los textos del *Cantar de los Cantares* son una fuente ideal para unir sentimientos sagrados y profanos. Entre las voces que se mezclan pienso en el amor nupcial a partir de las fragancias que se desprenden del libro. El amor nupcial a partir de la hipótesis que maneja Paul Ricoeur en su lectura al *Cantar*, sobre el cual sostiene que tiene rasgos que lo mantienen abierto a una diversidad de disquisiciones, entre las que se cuentan las lecturas figurativas o simbólicas. La suya reside en tomar la frase vínculo nupcial para distinguir ese amor libre y fiel, sin que sea obligadamente matrimonial. Los indicios de lo nupcial están en todos los rasgos metafóricos que tienen que ver con lo erótico, incluso al nivel del sentido obvio del texto. El elemento metafórico acorrala cualquier investigación sobre el sentido unívoco, original e intencional.

La propuesta que desarrolla Ricoeur va a reconocer tres rasgos característicos del libro. En primer lugar, los aspectos de indeterminación vinculados con la identificación de personajes, lugares, tiempos y hasta emociones y acciones. En segundo lugar, señala los rasgos de los movimientos de amor, indiferentes a ser atribuidos a los personajes, y por último subraya la tendencia de toda la interacción metafórica desarrollada por el poema para redimirlo de su función referencial, sexual. Al unir estos aspectos, el conjunto establece la señal y por implicación hace estimable el descubrimiento de lo nupcial a partir de lo erótico y su reinención en otras variaciones de la relación amorosa.

¿A qué se refiere con indeterminación? Se refiere a la dificultad de identificar al amado y la amada, incluso, afirma, “no sería descabellado referirse a tres personajes: la amada, el pastor y el rey-“Preguntarse por quien en el contexto del poema es un trámite retórico ya que los personajes individualizados incumben al género narrativo. El que algunas escenas puedan ser sueños abona también en el sentido de la indeterminación. Estos rasgos, para Ricoeur, son favorables a la liberación de lo nupcial mantenido en reserva en lo erótico.

Para explicar la primacía de los movimientos del amor sobre las identidades individuales, Ricoeur tomará de Orígenes, el amor como un tipo de movimiento. Hay movimientos en el espacio, esta oscilación es la rúbrica de un juego, el juego del deseo, de dos deseos que se fusionan. En los juegos de lejanía destacan los momentos de mutua posesión, que el poema rememo-

ra: “He entrado ya en mi jardín, hermana y novia mía, y en él recojo mirra y bálsamo; allí me sacio del panal y de su miel. Allí me embriago de vino y leche; ¡todo esto me pertenece!” “Yo soy de mi amado, y mi amado es mío; él apacienta su rebaño ente azucenas” . Estas líneas lo llevan a conjeturar si acaso la verdadera consumación no está en el canto mismo. La verdadera consumación no es la culminación carnal, sino la ofrenda de alianza, encarnada por el sello. Cuando lo nupcial irrumpe en lo erótico, la carne es espíritu y el espíritu carne . Un segundo tipo de movimientos son las oscilaciones entre vigilia y sueño. Nunca será lineal o narrativo. Dormir y despertar conciernen a la dinámica de deseos entretejidos y a la interacción de lejanías. Ricoeur acepta que no todo es movimiento en el Cantar. Existen argumentos expresivos de los cuerpos de los amados; pero asevera que las descripciones son metáforas de movimiento. Cada pausa es un momento de éxtasis del deseo. Del movimiento de la búsqueda transita al reposo de la admiración. El poema pasa de manera inminente a movimientos de búsqueda para realzar la fuerza del abrazo: “Desciende del Líbano conmigo, novia mía; desciende del Líbano conmigo. Baja de la cumbre del Amaná, De la cima del Senir y del Hermón”.

Paul Ricoeur señala que la propia forma literaria del poema contribuye a la liberación de lo nupcial con relación a lo erótico: efecto de sublimación de las metáforas sobre el cuerpo. El juego verbal, los giros metafóricos, no van a abolir la referencia sexual, sino es puesta en suspenso, precisamente como referente. El juego verbal se transforma en un principio autónomo de placer. La exaltación poética, la red metafórica independizada de todo afecto realista queda disponible para otras inversiones. La luz de lo nupcial iluminará metafóricamente cada línea abriendo una dinámica de des-metaforizar y re-metaforizar. Una vez determinado que lo matrimonial es el sentido obvio del texto, Ricoeur se concentra en algunos momentos de una historia de la lectura del Cantar de los Cantares. Este movimiento hermenéutico es clave en su hipótesis, ya que pasa del terreno del texto al del lector.

## **Vino y perfume: emanaciones del cuerpo enamorado en el Cantar de los Cantares**

El Cantar de los Cantares es una profunda confesión de amor y de fe a Dios sin nombrarlo. Está inmerso en el contexto y la vida humana. El amor entre la mujer y el hombre es valioso en sí mismo. Quedan por fuera del

canto las genealogías, la ley de sangre, la raza, los criterios moralistas sobre la mujer, el patriarcalismo y la maternidad exigida en el matrimonio. En el libro mujer y varón son iguales en dignidad, humanidad y queda superada la discriminación por sexo. Esa relación queda expresada en la luz que le brindan las palabras: la metáfora ilumina. La semiología va a estudiar las palabras, el sistema de significación de los escritos sin importar la cultura, geografía, historia o época de redacción. Partiendo de ella, tomaremos las metáforas del vino y el perfume para indagar sobre las vertientes del cuerpo en el Cantar de los Cantares, entendiendo que, cada palabra en un texto hace parte a su vez de un contexto.

El vino hace referencia a tres palabras hebreas en particular: Yayin en hebreo, que significa bebida producida por fermentación de uva; Tirós hace referencia al mosto (zumo de uva sin fermentar) o sakar, abarca un sentido más amplio a los dos anteriores “puede traducirse como sidra y cerveza”. “Se produce de la uva, y sobre todo de los cereales (cebada), frutas (dátiles, granadas y manzanas). En este sentido evoca varios tipos de zumos y bebidas fermentadas”. Su producción se efectuaba en Egipto y probablemente en Palestina. Se le considera símbolo de alegría, no solo porque los cantos marcaban el ritmo del trabajo, sino porque “en Palestina, como en todos los demás países mediterráneos, el vino ligero ha sido siempre un ingrediente básico de la dieta [...] El pan y el vino, bases de la alimentación, simbolizaban la comida como un todo”, son signo de prosperidad y pueden hacer alusión a la salvación de Dios. Ejemplo de ello se presenta en los evangelios; uno con la transformación del agua en vino, donde Jesús en un acto de amor y solidaridad muestra la salvación a disposición de toda la humanidad; en otro, en una cena, se marca todo un contexto de perdón y reivindicación de una pecadora. Este igualmente puede ser símbolo de seducción.

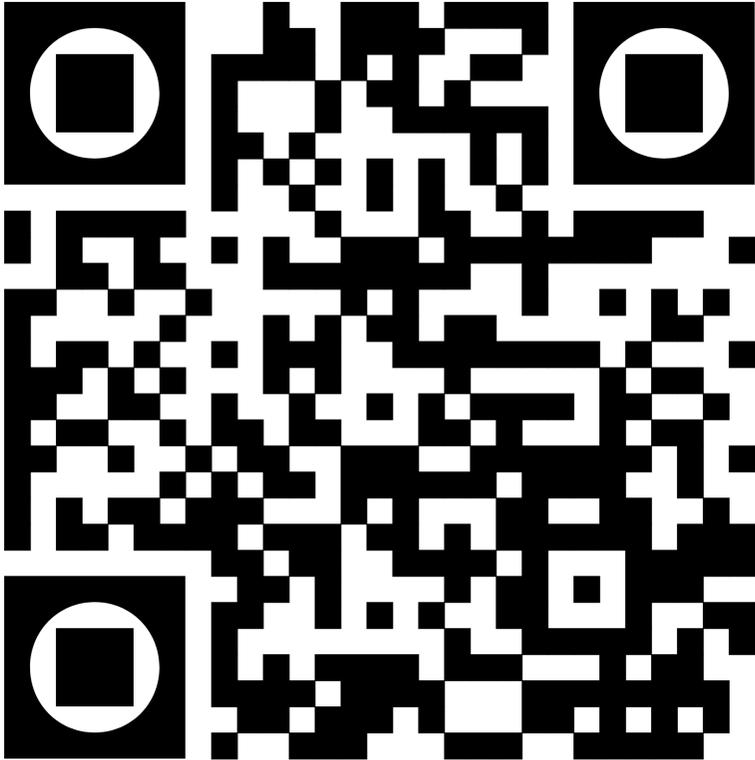
Por otro lado, el vino es resaltado por ser ambivalente como el dios Dioniso. De un lado, especialmente el vino rojo, significa la sangre y el sacrificio. Por otro, representa la juventud y la vida eterna, así como la sagrada embriaguez -cantada por los poetas griegos y persas que permite al hombre participar fugazmente del modo de ser atribuido a los dioses. En la Grecia antigua el vino substituía la sangre de Dionisos y representaba el licor de inmortalidad. El simbolismo más comentado es el del Cantar de los Cantares: “Me introdujo en la bodega”. Es, dice Orígenes, la alegría, el Espíritu Santo, la sabiduría y la verdad. Es, dice san Juan de la Cruz, según el entendimien-

to, la sabiduría de Dios; según la voluntad, su amor; y según la memoria, sus delicias. Para san Clemente de Alejandría el vino es al pan lo que la vida contemplativa y la gnosis son a la vida activa y a la fe. Para Elías el Ecdico la pura contemplación es el vino perfumado que pone fuera de sí a los que de él se emborrachan, mientras que la oración simple es el pan de los principiantes. Este vino tiene el mismo sabor para los místicos musulmanes: es la bebida del amor divino (nabulusi). En el sufismo, el vino es el símbolo del conocimiento iniciático reservado a algunos. Según Ibn Arabi es el símbolo de la ciencia de los estados espirituales.

El perfume, por su parte, o ungüentos eran indispensables, los utilizaban para hacer más aceptable y agradable la persona, las partes de más cuidado son el rostro, el cabello, la barba y los pies. En el caso de las mujeres, cuando iban a tener algún encuentro con alguien, era importante realizar la preparación para dicha cita y lo hacían ungiéndose con mirra, sustancias con bastante olor. Los perfumes y las esencias aromáticas tienen como finalidad embeber todo el aire, al mismo tiempo que este es colmado de sensualidad, es aquí donde la corporeidad se hace presente con todo cuanto ella conlleva, su fuerza, su esplendor y sus secretos: “Las deliciosas descripciones del cuerpo femenino... se transforman en una especie de alfabeto de las maravillas del mundo y del gozo de vivir”. A través del olor y el perfume se da paso a la persona para penetrar en la intimidad de la otra, es de alguna manera como si se respiraran pequeñas partículas de intimidad en el olor del perfume. Es ahí donde radica la importancia de las esencias con olor en el Cantar, en donde perfumarse tanto la cabeza como el vestido se vuelve un sinónimo de gozo y agradecimiento a Dios por la vida.

El perfume agradable de que habla la liturgia católica, es uno de los elementos de la ofrenda del sacrificio, destinado a conseguir que la divinidad la acepte. Los aromas desempeñaban un papel particularmente importante en los ritos de los hebreos. La sutileza imperceptible, y por tanto real, del perfume lo emparenta simbólicamente a una presencia espiritual y a la naturaleza del alma. La persistencia del perfume de una persona, después de su partida, evoca una idea de duración y de recuerdo. El perfume simbolizaría así la memoria y, tal vez, sería uno de los sentidos de su empleo en los ritos funerarios. Contemplando las páginas del Cantar de los Cantares, el perfume también es expresión de virtudes: eso dice Orígenes a propósito del buenísimo olor del ciprés.

Este poema trata sobre la belleza y la bondad del amor en todas sus posibilidades, por un lado, está la magia del enamoramiento, por otro, la ansiedad frente a la ausencia del amado y finalmente, la fantasía de la unión. En definitiva, este libro “plasma el amor humano sin rubor y sin disculpas. Los protagonistas son los dos enamorados, alabándose mutuamente, deseándose el uno al otro, invitándose a dejarse llevar por la experiencia del amor, sin reserva. El poeta canta con ardor la bondad del amor humano; la sensualidad y el gozo se imponen ante cualquier interpretación alegórica”. Las metáforas del Cantar son el lenguaje que describe lo maravilloso del enamoramiento ya que las imágenes son tan diversas como lo es la misma experiencia del amor. Respecto al valor simbólico que tiene cada imagen depende de la interpretación realizada por cada lector.



Mediante este código podrás acceder a nuestro sitio web y visitar nuestro  
catálogo de publicaciones



Publicación digital de Ediciones Clío.

Maracaibo, Venezuela,  
Enero 2023



## FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución académica que procura la promoción de la ciencia, la cultura y la formación Integral de las comunidades con la intención de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural en aras de formar de manera individual y colectiva a personas e instituciones interesadas. Ayudar en la generación de capacidades científicas, tecnológicas y culturales como herramientas útiles en la resolución de los problemas de la sociedad es nuestra principal visión. Para el logro de tal fin; ofrecemos un repositorio bibliográfico con contenidos científicos, humanísticos, educativos y culturales que pueden ser descargados gratuitamente por los usuarios que tengan a bien consultar nuestra página web y redes sociales donde encontrarás libros, revistas científicas y otros contenidos de interés educativo para los usuarios.

Dr. Jorge F. Vidovic

Director Fundación Ediciones Clío

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Nota: Para contactarnos puede dirigir su comunicación a:

[edicionesclio.es@gmail.com](mailto:edicionesclio.es@gmail.com) - [jorgevidovic@gmail.com](mailto:jorgevidovic@gmail.com)

Web: <https://www.edicionesclio.com/>

