

PRÓLOGO

Ángel F. Méndez Montoya

En su apasionada narrativa de *Las Confesiones*, San Agustín expresa un profundo estado de perplejidad que le lleva a cuestionar: *Quid ergo amo, cum Deum meum amo?* “¿Qué es, entonces, aquello que amo cuando amo a mi Dios?” Esta pregunta continúa reverberando en tiempos de la modernidad tardía, después de la llamada “muerte de Dios” y en medio de una crisis metafísica que empieza a manifestar fisuras en los sistemas epistémicos hegemónicos que instrumentalizan, explotan y aniquilan todo sentido de otredad. Sin embargo, como lo contemplan con tanta fascinación las tradiciones apofáticas del pensamiento místico cristiano y de otras tradiciones sapienciales más allá del cristianismo, el *quid* de “aquello que amo cuando amo a mi Dios” desborda todo sistema esencialista y totalizante. Para San Agustín, el conocimiento místico es el impulso del deseo de la otredad que sólo se plenifica en Dios de manera no hegemónica ni violenta, y acontece, fenoménicamente, como acto de recepción del don de una presencia-ausencia excesivamente amorosa. Antes de ser una mera autoproyección del intelecto, se trata del amor del Otro que deviene mi deseo de saber y degustar este amor. Parecería entonces que, antes que metafísico, el fenómeno místico es sofánico, una manera de experimentar la sabiduría (*Sofía*) como una *docta ignorantia*, cuyo *quid* “es” en tanto que viene del Otro que se da de manera amorosa y kenótica. En este acto de donación, la metafísica no se anula, sino más bien brota como expresión de la dádiva divina perpetuamente amorosa. El Ser “es”, en tanto donación, una onomatopeya del ser-dádiva. La recepción de la dádiva que viene del Otro atraviesa el ego con un amor divino que, al recibirse, intensifica su fuerza impidiendo retenerse para sí, llevando el impulso de compartirse con los demás. Amar a Dios es una acción que traspasa la estructura sujeto-objeto y nos sumerge en el abismal misterio de la participación en Dios. Esta relación sapiencial o sofánica no exige la subordinación del Otro por parte del sujeto de conocimiento; más bien adviene co-participación.

Investigar este *quid* implica una apertura radical hacia el Misterio, entablar una relación interpersonal que responda a un impulso o movimiento intencionalmente amoroso, expresándose, simultáneamente, como eros y ágape. La sabiduría mística manifiesta una relación interpersonal del amor que deviene un saber que dinamiza la práctica colectiva para una política de resistencia contra toda epistemología hegemónica y necrofilica; al mismo tiempo, inspira a imaginar una política mística de resiliencia, de cuidado mutuo y transformación planetaria para el buen vivir de todxs. En virtud de esta participación del amor divino que deviene comunión dinámica, la experiencia y el conocimiento místico arrojan luz sobre una forma inagotable de saber, que siempre abre el apetito por aquello aún por saborear.

Elías González Gómez, en *El dinamismo místico: Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo*, entreteje brillantemente esta infinita y apasionada búsqueda de una dinámica mística de saberes contrahegemónicos que favorece propuestas para el desarrollo de epistemologías políticas de transformación interpersonal. Elías manifiesta resonancias con ese sentido de perplejidad que envuelve a San Agustín frente a un saber que incluye al intelecto, pero principalmente atraviesa al corazón. Es desde este espacio cordial o acorazonado que Elías nos invita a discernir la importancia de imaginar y practicar un conocimiento y sentipensar místicos, subversivamente amorosos, en donde conocer sea una forma de amar y amar sea conocer para transformar.

Elías también continúa una larga y compleja tradición sapiencial, a la vez apofática y catafática, que se entrega a la tarea de discernir el *quid* de Dios y el conocimiento, pero más allá de toda certeza idolátrica encerrada en su propia autoproyección, intencionalidad y deseo de dominio. Elías, en contraposición, propone otra vía, la inversión de la intencionalidad, la cual nos abre a una experiencia radical del Misterio del Otro. Este encuentro con una alteridad radical no produce indiferencia con respecto al mundo ni lleva a rechazar la vida cotidiana. Como acto de donación, este encuentro y apertura se da en la materialidad del mundo, deviene carne, se vuelve cuerpo con nuestro cuerpo, una dádiva transformada en el pan nuestro de cada día. Así, deviniendo vida y nutrimento, la sabiduría mística se transforma en “ethos” y epifanía de una mesa compartida, donde todxs, especialmente quienes más padecen hambre material y espiritual, son invitadxs a una práctica comensal. Mística y política, entonces, se entretujan en esta aventura inagotable que Elías vislumbra junto con místicos y místicas del pasado, como también junto a aquellas personas que luchan por otra epistemología, otro mundo posible.

La estrategia que Elías propone como primer paso para lograr superar los condicionamientos y las autoproyecciones de la intencionalidad del ego trascendental husserliano, recorre las propuestas del llamado “giro teológi-

co de la fenomenología” y discierne las posibles inscripciones que deja la experiencia ante un fenómeno saturado que desborda al ego y que emerge como conciencia y acto de hospitalidad, acogida, recepción y convocación. Este giro teológico de la fenomenología es principalmente generado por la academia francesa después de la segunda mitad del siglo pasado, teniendo entre las figuras más representativas a Emmanuel Lévinas, J. Y. Lacoste, Paul Ricoeur, Michel Henry y Jean-Luc Marion, entre otros. Lévinas y Marion son los pensadores principalmente invocados para el desarrollo argumentativo de la investigación de Elías, y son ambos quienes le ayudarán a dilucidar la primacía del Otro más allá del sujeto solipsista de corte positivista, así como a considerar los posibles aportes de un argumento post-ontológico más allá de la metafísica del ser que, según estos filósofos, se torna idolátrica en tanto que categoría racional y ontológica, unívocamente totalizante. Siguiendo a Lévinas y Marion, Elías propone el conocimiento místico como una experiencia diacrónica, a partir de una equivocidad que “se da” en el rostro del Otro más allá del *ego cogito*, una alteridad que no puede ser encapsulada ni subordinada por la categoría metafísica del Ser, pues ante todo requiere apertura y completa pasividad para recibir su donación tal cual, sin las manipulaciones y contaminaciones del ego.

Sin embargo, para prevenir el potencial peligro en Lévinas y Marion de fabricar otra epistemología hegemónica a partir del Otro y con tendencias teocéntricas, Elías analiza una filosofía del don en donde el sujeto y la receptividad situacional y local no sean aniquilados por el predominio de una alteridad absolutamente equívoca. Para dar este paso, Elías dialoga con algunas propuestas provenientes de teologías anglicanas, concretamente de John Milbank y Catherine Pickstock. Ambos insisten en la importancia de la recepción humana del don en medio del mundo finito y lingüístico, material y cultural, que forma parte intrínseca del dinamismo del don y, por lo tanto, de toda experiencia y conocimiento místico. A diferencia de Lévinas y Marion, el conocimiento místico que la “ortodoxia radical” británica propone, no hunde sus raíces en un estado post-ontológico, sino que está intrínsecamente encarnado en el Ser y la vida humana, local y planetaria; por lo tanto, se manifiesta *poiéticamente*, deviniendo un acontecimiento de co-creación humana-divina. Para el pensamiento cristiano previo a la modernidad, Dios no se fundamenta en una categoría unívoca y racionalista, como tampoco está sujeto a una mera equivocidad totalizante. Más bien, Dios, el Ser en general y el conocimiento sólo se vislumbran como expresiones analógicas, infinitamente abiertas al Misterio, que conducen a un perpetuo estado de perplejidad. Este sentido analógico premoderno que recrean Milbank y Pickstock con una ontología Trinitaria del don en tiempos de postmodernidad,

permite a Elías reorientar el conocimiento místico desde la materia y la inmanencia, en la creatividad y vivencias locales y planetarias del *quid* sapiencial de una divinidad profundamente relacional, dadivosa, amorosa, adviniendo un movimiento y sentipensar transformador. Para Milbank y Pickstock el amor (eros y ágape) intratrinitario conlleva un dinamismo del don en donde se entrelazan la donación, la recepción, la reciprocidad y la comunión. Este entrelazamiento permite a Elías integrar una manera de pensar la inversión de la intencionalidad no como un acontecimiento extra-ontológico, sino como un nuevo modo-de-estar-en-el-mundo. Así, el conocimiento místico va más allá de un acto de abandono total o mera pasividad y, en su lugar, abre el espacio para una relación erótica, agapéica y fecunda.

Vale la pena insistir en las metáforas eucarísticas del conocimiento místico que Elías pone sobre la mesa. Por eso es imperativo imaginar el don no como un acto meramente extrínseco y atrapado en una dimensión extra ontológica que pueda dejarnos desnutridos o hacernos morir de hambre. Si el don no se hace carne, pan, vino, relación interpersonal, palabra y acción, no puede darse, y si no se da, no es don. Hay una dimensión que afirma, radicalmente, *este* cuerpo, *este* mundo, *esta* materia, *este* pan que se parte y se comparte—como todo acontecimiento sapiencial que deviene Eucarístico en tanto que se hace nutrimento material y espiritual para todxs, en especial para quienes viven precariamente.

Política y mística se entretujan como consecuencia del vislumbre de una mística dinamizada en la vida contingente, en la lucha social por una insurrección y liberación integrales. Para dar este siguiente y acertado paso en su investigación, Elías recupera algunas voces provenientes de diversas teologías y filosofías intercontinentales y latinoamericanas de liberación, principalmente representadas en el mundo contemporáneo por Iván Illich, Boaventura de Sousa Santos, Gustavo Esteva y mis propias propuestas a favor de recuperar un sentido vital, nutriente, performativo y transformador de la sabiduría mística en diversas epistemologías contra-hegemónicas. Contra una epistemología solipsista que sigue una lógica de consumo que incita a devorar la pluralidad y la alteridad —como es el caso de las sociedades capitalistas y neoliberales— la mística política o la política mística que propone Elías consiste en afinar un saber comunitario y comensal, que se convierta en pan para todxs. El conocimiento místico es, entonces, una práctica o acción performativa que nos invita a pasar de la escasez a la superabundancia compartida, del individualismo a la comunión.

El planteamiento de Elías en torno a discernir el *quid* del conocimiento místico a partir de la inversión de la intencionalidad nos encamina a contemplar el advenimiento de una alteridad radical, que no opera bajo una lógica

unívoca que subordina la otredad, ni tampoco bajo una lógica equívoca que anula la posibilidad de comunión, sino más bien implica prácticas reales y concretas, dinamizadas por el cuerpo, el deseo y la creatividad humana con potencial emancipador. Es una mística política que se vive en la carne y en el mundo, y que, por lo mismo, conlleva una carga *poiética* que afirma la co-creatividad humana y divina. Es una epistemología mística basada en la recepción, transmisión e innovación de sabidurías y sentipensares diversos, con un poder liberador para la transformación colectiva que abra el camino para la con-vivencia desde otro mundo posible.

Elías prepara un verdadero festín epistémico-sapiencial, nutriendo el apetito por una epistemología otra, que brota del corazón del Otro que desea hacernos partícipes de su amor, y que no nos deja indiferentes ante los reclamos de justicia, paz y bienaventuranza para todos los seres en nuestra Madre Tierra. ¿Qué amo, entonces, cuando amo a Dios? La investigación de Elías nos deja permanentemente abiertxs al Misterio de un amor encarnado, un infinito sentipensar insurrecto y resiliente que despierta nuestro apetito por un saber místico que se transfigura en pregustación de una dádiva imperecedera.