

Universidad de Chile
Doctorado en Filosofía Moral y Política.
Reflexiones en torno a la ontoteología.
Segundo semestre - 2013
Sergio González A.

Lo negativo en la ontoteología negativa: una disquisición.

La situación inicial a partir de la cual se desarrolla esta disquisición es la noción de ontoteología según la entiende Heidegger, es decir un discurso (que tradicionalmente se habría llamado metafísico), en el cual lo filosófico y lo teológico parecen fusionarse a partir de las concepciones de *ser* y *dios* respectivamente. Al efectuar una aproximación intelectual al objeto de estudio, cualquiera sea este, el investigador debe recurrir al lenguaje, pero en el caso de aquello que se presenta como fundamento último de todo lo que es, tradicionalmente dos han sido las vías recorridas en el ámbito teológico: la positiva (o catafática) y la negativa (o apofática).

La teología catafática se refiere a dios (o quizá Dios, aunque el uso de la mayúscula en castellano pudiera sugerir una hipostatización) usando términos que afirman, que mientan la presencia de algún predicado relativo a él¹. Por otra parte, la teología apofática se refiere a dios usando expresiones que niegan, que hacen patente la ausencia de predicación, es decir no predicando lo contrario de la teología catafática (dios es misericordioso vs. dios es cruel), sino que, aun predicando, intentan mostrar los límites de esa predicación (típicamente por medio de prefijos negativos o privativos: dios es *inefable*, *atemporal*, *infinito*, *invisible*, etc.). El apofatismo ha sido definido como

una disposición del espíritu que rehuye la formación de los conceptos acerca de Dios; ello excluye resueltamente toda teología abstracta y puramente intelectual que quisiera adaptar al pensamiento humano lo que es propio de un nivel superior del ser [...] Es una actitud existencial que compromete enteramente al hombre: no hay teología fuera de la experiencia; es preciso cambiar, tornarse un hombre nuevo [...] La vía del conocimiento de Dios es necesariamente la de la deificación (Lossky, 1982: 30).

El problema de un discurso negativo en relación a la(s) divinidad(es) no es novedoso en la historia de la filosofía, de hecho se lo podría retrotraer, en lo que concierne al pensamiento occidental, a los albores de la filosofía, con los presocráticos, entre los cuales se encuentra Jenófanes, quien criticó acerbamente el antropomorfismo de la religiosidad popular griega. Una vez que el cristianismo (heredero de una religión iconoclasta como la judía) comienza a desplegar su apologética, recurre a los argumentos de Jenófanes, sin embargo mantiene las representaciones psicológicas de Jehová (con sus

1 Uso el masculino solo en razón de la concordancia de género gramatical con el sustantivo *dios*, pues ciertamente un ser tal carece de características sexuales.

oscilantes estados de ánimo), las cuales no lo distancian de los seres humanos a los cuales se supone que trasciende. Se trata, entonces, de otro tipo de antropomorfismo, y por ende de otro tipo de discurso catafático. Desde otra perspectiva, podría justificarse un discurso negativo arguyendo la extendida reverencia por el ámbito de lo numinoso entre los pueblos premodernos (y se puede recordar aquí que, según Jacques Le Goff, la edad media europea dura hasta fines del siglo dieciocho). Esta condición llevaría a la tabuización lingüística de los nombres de dios en diferentes idiomas (e.g. las exclamaciones *¡pardiez!*, *par bleu!*, en lugar de *¡por dios!*, *par dieu!*). Lo anterior presenta, *mutatis mutandis*, un paralelo dentro de la historia de la filosofía: el escepticismo pirrónico.

En sus *Esbozos pirrónicos*, Sexto Empírico divide a quienes buscan la verdad en tres grupos: quienes afirman haberla encontrado (los dogmáticos, entre quienes incluye a Aristóteles, los epicúreos y los estoicos), quienes niegan que pueda ser hallada (los académicos, i.e. los escépticos académicos) y a quienes continúan buscando (los escépticos propiamente hablando, ya que continúan investigando -ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί-, los cuales para evitar confusiones han sido a veces denominados 'escépticos pirrónicos', pero que en aras de una mayor brevedad llamaré aquí simplemente 'escépticos', refiriéndome al segundo grupo como 'académicos'). Es un error común clasificar bajo la etiqueta 'escépticos' a los académicos, ya que el predicar la incognoscibilidad de la verdad, la naturaleza o esencia de un objeto², etc., equivale a afirmar la posesión de un conocimiento cierto respecto a esas entidades, a lo cual el escéptico responde con la ἐποχή, la suspensión del juicio, la cual es aquello que sucede tras la ἰσοσθένεια, o equipolencia, el equilibrio entre apariencias (los fenómenos) y juicios (los noómenos) opuestos de cualquier manera (apariencias con apariencias, apariencias con juicios, etc.).

Algo que debe tenerse en cuenta es que no todos los enunciados son puestos en cuestión por los escépticos, sino solo aquellos relativos a asuntos no evidentes, lo cual sería claramente el caso del ser o dios. Y tampoco se trata de poner en duda un enunciado y acto seguido, *eo facto*, negar su validez, sino investigar si puede ser confirmado por experiencia evidente para el sujeto. En caso de no ser así, la creencia en algo no evidente es rechazada (no negada, sino dejada en suspenso), así como el vínculo entre esa creencia y las experiencias con las cuales se relaciona. En este sentido, el escepticismo se sirve de las antítesis entre fenómenos y noómenos, no para vencer al oponente en una disputa argumentativa, oponiendo un discurso catafático frente a otro, sino para lograr la ataraxia.

En cierta manera, lo que llevan a cabo los escépticos es (por citar el título de un libro acerca de Wittgenstein) una filosofía como terapia, cuyo objetivo es disolver los problemas filosóficos mostrando como muchos de ellos surgen a partir de un uso inadecuado del lenguaje. En su libro *Wittgenstein y los*

² Entendiendo objetos no de manera restringida como cuerpos espacio-temporales, sino latamente, i.e por ejemplo abarcando conceptos.

límites del lenguaje, Pierre Hadot valora el positivismo lógico como un esfuerzo puramente negativo: la filosofía se ocupará de delimitar lo pensable, que es decir lo expresable, realizando una crítica del lenguaje que descubra en las proposiciones metafísicas sus defectos lógicos, los signos carentes de significado (Hadot, 2007: 72). Ciertamente los objetivos del proyecto que desarrollaron los integrantes del Círculo de Viena y otros no eran eliminar la ansiedad, pero, en cuanto que herramienta, el análisis que diseñaron puede tener ese resultado, lo cual lo liga con Wittgenstein y el escepticismo del que hace gala en *On Certainty*. Volviendo a los griegos, lo que reconoce Hadot en la filosofía del mundo antiguo es que no fuera entendida como mera teoría, sino como un modo de vida dentro del cual existían prácticas que podían o no ser de tipo discursivo, pero que si lo eran, como el diálogo, estaban "destinadas a operar una transformación en el sujeto que las practicaba" (Hadot, 2009: 67). Es precisamente esta mirada contextualizada de las obras filosóficas la que le permite afirmar que la aparente incoherencia de unos textos platónicos con otros o al interior del corpus aristotélico obedece a otro criterio de composición. En lugar de exponer un sistema, lo que se buscaba era "producir un efecto de formación: el filósofo quería hacer trabajar los espíritus de sus lectores o auditores para ponerlos en una disposición determinada" (Hadot, 2009: 99) y dado que los interlocutores no eran siempre los mismos, la enunciación variaba acordeamente.

A continuación presentaré algunos ejemplos de discurso apofático en la teología cristiana para pasar después a comentarlos. En su mayoría pertenecen al ámbito oriental, ya que, como ha dicho Vladimir Lossky, el apofatismo "constituye el carácter fundamental de toda la tradición teológica de la Iglesia de Oriente", en la cual es considerado superior al catafatismo (Lossky, 1982: 21).

En su tratado *Acercas de los nombres divinos*, el Pseudo-Dionisio, llamado el Areopagita, comienza advirtiéndole a su amigo Timoteo, a quien está dedicada la obra, que al hablar de Dios no se debe recurrir a las palabras y conceptos cotidianos, ya que así como los sentidos no pueden percibir contenidos mentales, así como la forma no puede aprehender lo que carece de forma, así como lo corporal no puede captar lo intangible e incorpóreo, de acuerdo a ese mismo standard los seres son sobrepasados por la inteligencia que está más allá del ser, y las inteligencias por aquella unidad que está más allá de la inteligencia (Pseudo-Dionysius, 1987: 49). En un pasaje en el cual se refiere a la oposición entre ἔπος y ἄγῳπη, señala que si alguien desea entender los asuntos divinos, más que atender a las palabras, debe poner atención a su uso: "The truth we have to understand is that we use letters, syllables, phrases, written terms and words because of the senses", pero no existe una manera única para referirse a los objetos (especialmente a aquellos no accesibles a los sentidos), y a veces es necesario hacerlo de maneras inusuales³. Para aproximarse a la divinidad, Roques distingue dos tipos

3 A esto hace mención René Roques, cuando señala en el Prefacio que Dios se revela en toda la creación, pero nadie ve a

de símbolos (entendidos como representaciones por medio de imágenes, formas, esquemas): el semejante (bello, simple, agradable a los sentidos), más adecuado para los principiantes, y el desemejante (feo, monstruoso), que precisamente por su naturaleza diferente se presta de mejor modo a la negación. Es decir, habiendo resultado chocante la interpretación literal de los símbolos desemejantes, y enfrentados a una representación que parece lejos de haber resultado "feliz" (si se me permite forzar una aplicación del término de J. L. Austin), una lectura metafórica resulta recomendable para hallar una solución al impasse. De esta manera, el uso de los nombres, semejantes o no, se revela como un instrumento: "the radical critique and rejection by the intelligence of each of the names that are more or less accessible to it indicate definite steps forward of this same intelligence in the direction of its own divinization" (Pseudo-Dionysius, 1987: 7). Suponiendo entonces que los nombres divinos deban ser leídos metafóricamente, la pregunta sigue en pie:

If God cannot be grasped by mind or sense-perception, if he is not a particular being, how do we know him? [...] It might be more accurate to say that we cannot know God in his nature, since this is unknowable and is beyond the reach of mind or of reason" (Pseudo-Dionysius, 1987: 108).

Para volver más complejo aun el problema, en su *Teología mística*, el Aeropagita sostiene que Dios es la causa de todos los entes y por ende resiste todas las afirmaciones que se hagan respecto a ellos, pero que, más propiamente, todas estas afirmaciones deberían ser negadas, ya que él se encuentra más allá de todo ser. Esta contradictoria situación, empero, no tiene como corolario que las negaciones sean simplemente lo opuesto de las afirmaciones, sino que "the cause of all [of them] is considerably prior to this, beyond privations, beyond every denial, beyond every assertion" (Pseudo-Dionysius, 1987: 136). Desde esta perspectiva, deben negarse tanto los enunciados catafáticos como los apofáticos, pues ambos se quedan cortos en su intento de alcanzar la naturaleza divina. Lo anterior lleva a un verdadero ver y conocer: "We would be like sculptors who set out to carve a statue. They remove every obstacle to the pure view of the hidden image, and simply by this act of clearing aside they show up the beauty which is hidden" (Pseudo-Dionysius, 1987: 138). Este *clearing*, coincidentemente, es la traducción inglesa del alemán *Lichtung*, el claro necesario para que algo aparezca⁴. Es lo que se va produciendo gracias a la interpretación anagógica de estos enunciados, con la

Dios, por lo cual puede recibir innumerables nombres (*polyonomos*, *apeironomos*) o bien puede permanecer innombrado (*anonomos*), más allá de todo nombre (*hyperonomos*) (Pseudo-Dionysius, 1987: 6). Por otra parte, Jesús recurre comúnmente a las parábolas al hablar de Dios, parábolas que cumplen el rol de las palabras (aparte de que de *parabola* vengán *palabra*, *parola*, *parole*, *parlare*, etc.).

4 La nota de Paul Rorem (traductor del Pseudo-Dionisio en la versión que he utilizado), señala que por medio de *clearing aside* ha traducido *aphairesis*, "that is otherwise rendered 'denial'" (Pseudo-Dionysius, 1987: 138), acepción que no he hallado en el *Greek-English Lexicon* de Liddell y Scott, donde solo en el uso medio del verbo ἀφαίρῶ, específicamente c. acc. rei, se menciona *cancel*, *rescind*, que sería lo más cercano.

cual se "asciende" (ἄνω) al ámbito superior del espíritu y atrás quedan todos aquellos predicados que no se le aplican a Dios:

It is not soul or mind [...] It is not number or order, greatness or smallness [...] It is not immovable, moving or at rest [...] It cannot be grasped by the understanding since it is neither knowledge nor truth [...] It falls neither within the predicate of nonbeing nor of being [...] It is beyond assertion and denials (Pseudo-Dionysius, 1987: 141).

La atenuación de la oposición entre un discurso catafático y uno apofático permite que por ejemplo, en la sección titulada "La teología apofática como experiencia positiva", Gregorio Palamás, teólogo hesicasta bizantino del siglo catorce, continúe en la senda del Aeropagita y afirme que la mente humana puede efectivamente trascender, aun cuando no vea la esencia divina: "One sees, not in a negative way *-for one does see something-* but in a manner superior to negation" (Palamas, 1983: 32, el énfasis es mío), es decir que esta experiencia no se puede calificar de vacío cognitivo. Muy al contrario, el despojarse de las representaciones del ser/dios por insuficientes constituye la necesaria askesis que desbroza el camino y crea el claro, se desapega mentalmente de los entes y por este medio se acerca a esa otredad absoluta, en ocasiones extáticamente. El término 'éxtasis' puede provocar imágenes de arrebatos irracionales, pero en realidad se refiere a estar-aparte (ἐκ-στάσις) del mundo de los entes, aparte del mundo de las creaturas, de la creación divina. Un mero juego de palabras no logrará el objetivo: "to theologise negatively, we do not need to go out from ourselves, whereas to enter into this union, even the angels must go out from themselves" Palamas, 1983: 64), entendiendo que 'go out of oneself' significa aquí abandonar las categorías usuales dentro de las cuales nos movemos. Desde el otro polo, por llamarlo así, Dios se revela, pero no manifiesta su esencia, pues si lo hiciera se rebajaría al plano de las cosas creadas (Meyendorff, 1998: 118).

Otro ejemplo de discurso apofático, esta vez de la Europa occidental, se encuentra en el tratado de autor anónimo *The Cloud of Unknowing*, cuyo título sugiere un des-conocer que tiene una doble acepción. En el capítulo quinto se describe que entre la creatura humana y Dios existe por cierto una nube de desconocimiento, pero que de mucha mayor relevancia es la nube que existe entre el ser humano y el mundo de la creación, no solo las creaturas (materiales o espirituales) sino todo lo relacionado con ellas: sus estados, acciones, su bondad o maldad, etc. De manera tal que cualquier cosa que se piense (incluso la gracia de Dios, la Virgen, los santos, el cielo, etc.), pasa a estar sobre uno, en la nube del desconocimiento, por lo cual el camino entonces es crear una nube de olvido (*forgetting*) por medio de la cual desasirse de los entes y sus representaciones (Anónimo, 1987: 66-67). Este olvido, en la medida en que es voluntario, también es un desconocer, no en su acepción de no conocer, sino de desentenderse, ignorar en cuanto hacer caso omiso de algo. El teólogo ruso Vladimir Lossky lo expresa

claramente:

Apophaticism consists in negating that which God is not; one eliminates firstly all creation, even the cosmic glory of the starry heavens and the intelligible light of the angels in the sky. Then one excludes the most lofty attributes, goodness, love, wisdom. One finally excludes being itself. God is none of all this (Lossky, 1978: 32).

Esta criba que desecha todos los predicados aplicados a entes es un procedimiento teológicamente validado como medio para acceder a aquello que está oculto, que es, por usar el término griego, místico. "Es preciso renunciar a los sentidos tanto como a toda operación racional; a todo objeto sensible o inteligible, a todo aquello que es, tanto como a todo lo que no es [...] no se trata simplemente de un procedimiento dialéctico" (Lossky, 1982: 21), sino que es necesaria una purificación (una κάθαρσις), un desasimiento de todo, de lo impuro y de lo puro también. Al discutir el misticismo no es raro encontrarse con críticas similares a aquellas vertidas contra el mito en cuanto que relato falso y opuesto al logos. La etimología de μυστικός, como la de μυστήριον y μυστηρικός, remite a μῦθος: "'se fermer'; notamment en parlant des yeux" (Chantraine, 1990: s.v.), y en ella no se mientan experiencias privadas e irracionales⁵, sino algo no fácilmente perceptible, cuyo acceso no está inmediatamente abierto a los sentidos y a la inteligencia cotidiana, pero cuya importancia es crucial ya que permite verificar las hipótesis religiosas y metafísicas referidas a dios/el ser (Watts, 1973: 49). En palabras de Lossky:

The negative (apophatic) way attempts to know God not in what He is (that is to say, in relation to our experience as creatures) but in what He is not. It proceeds by a series of negations [...] It culminates, with Plotinus, in the suicide of philosophy, in the metamorphosis of the philosopher into the mystic (Lossky, 1978: 32).

Para el teólogo ruso, todo discurso teológico es místico "en la medida en que manifiesta el misterio divino", por lo cual rechaza que exista una oposición irreductible entre lo que Bergson llama "la 'religión estática' de las iglesias, religión social y conservadora, y la 'religión dinámica' de los místicos, religión personal y renovadora" (Lossky, 1982 : 7). Su postura es la oficial en estos temas en el oriente cristiano, es decir, Grecia y aquellos pueblos evangelizados por los hermanos y monjes bizantinos Cirilo y Metodio (Bulgaria, Serbia, Montenegro, Rusia, Rumania, Siria, Georgia y otros). En sus iglesias la

"tradición oriental jamás ha distinguido netamente entre mística y teología, entre la experiencia personal de los misterios divinos y el dogma afirmado por la Iglesia [...] Lejos de oponerse, la teología y la mística se sostienen y se complementan mutuamente [...] si la experiencia mística es una fructificación personal del contenido de la fe común, la teología es una expresión, para la utilidad de todos, de lo que puede ser experimentado por cada cual" (Lossky, 1982: 8).

5 Una acusación vertida también contra la catarsis en la tragedia griega.

Los enunciados (apofáticos), en la medida en que pueden dar cuenta del fundamento de todo lo que es, van más allá de una mera opción terminológica, pues se hallan ligados a una experiencia, difícil de describir también, pero que en el caso de la teología cristiana ha concitado la atención de los Padres de la Iglesia desde muy temprano, entre ellos Ireneo de Lyon o San Atanasio de Alejandría, pues en esta experiencia se resume el propósito de toda la teología y los dogmas: deificarse, divinizarse. "Dios se hizo hombre para el hombre pudiera volverse Dios". Esto, que parece una blasfemia, es la razón de la encarnación, en la cual Dios se vacía de sí para asumir una forma humana. En un sentido opuesto, la purificación a la que se somete el individuo por medio de la apófasis lo va vaciando, produciéndose la κένωσις (vaciamiento, de κενός, vacío). Pero no es un vacío absoluto, ya que ese espacio vacío que se ha producido, ese claro, es ocupado por la divinidad, momento que ha sido llamado θέωσις (deificación), en la cual el individuo se diviniza y "ve", accede a la θεωρία (contemplación):

La especulación cede progresivamente el lugar a la contemplación, el conocimiento se eclipsa cada vez más ante la experiencia, pues eliminando los conceptos que encadenan al espíritu, el apofatismo abre en cada grado de la teología positiva horizontes ilimitados de contemplación (Lossky, 1982: 31).

Ahora bien, esta aproximación negativa al lenguaje también puede ser ensayada respecto a la valoración ética de las acciones. ¿Qué es lo negativo en ambos casos? Una metaética que indague los enunciados relativos a la moral debe recurrir a un riguroso uso del lenguaje y el problema que surge entonces es el mismo que se daba al investigar la naturaleza del ser o de dios: para decirlo brevemente, es dudoso que los enunciados metafísicos denoten la "realidad". El problema del verbo *ser* ha sido recurrente a lo largo de los tiempos. Por ejemplo, el padre de la semántica general, Alfred Korzybski, graficó por medio de su conocida frase "el mapa no es el territorio" el error de asignarle a una abstracción (o al menos a una entidad de un nivel superior de abstracción) las características del objeto real del cual es una representación. El problema que se le presenta al teólogo/filósofo es que, por una parte, el descriptor, el significante para 'dios' no tiene un correlato empírico como sí lo tiene el territorio de, por ejemplo, la región de Atacama, y por otra parte, tomar literalmente los enunciados referidos a dios puede tener consecuencias no deseadas (aparte de haber pasado a llevar el tabú lingüístico y haber blasfemado al degradar a dios al nivel de lo humano). Pero aun así, seguimos necesitando mapas, modelos, representaciones, pues nuestro contacto con la realidad siempre es indirecto: la realidad podría de hecho no estar ahí y no habría manera de demostrarlo, ya que lo único que conocemos son nuestras impresiones sensoriales. Una vez que se toma conciencia de ello, la existencia de ese absoluto *otro* es una liberación del deber dar cuenta, dentro de los límites del lenguaje, de entidades de un orden superior de abstracción, puesto que términos como *ser* o *dios* no significan cosa alguna, sino ninguna

cosa.

Si el individuo se vacía de sí mismo y se deifica, sus acciones pueden fluir de manera natural y espontánea sin peligro de errar, desplazándose en un vacío sin obstáculos en el camino (*ob-jecta*), puede replicar el gesto de Jesús al decir "hágase *tu* voluntad", puede aplicar confiadamente la máxima de San Agustín *dilige et quod vis fac*, "ama y haz lo que quieras". Es importante notar que una ética negativa no es un relativismo ni es una pasividad. Dado que la filosofía se ocupa de universales y tiende a buscar patrones generales, recurriré a ejemplos tomados de una tradición en la cual estos temas han sido estudiados desde tiempos inmemoriales, y que demuestran que se trata de algo accesible a diferentes culturas en diferentes épocas. En la filosofía china el concepto de *wu wei* (literalmente 'no hacer') se refiere a actuar de acuerdo al patrón que existe en la naturaleza, de manera tal que actuando da la impresión de que no se actuara, porque no se hace generando fricción, ni a contrapelo, ni con violencia y gracias a ello se alcanza la verdadera quietud y serenidad . Por ejemplo, si al cortar un palo se siguen las vetas de la madera, la fuerza necesaria será mínima; si se navega con el viento, la sensación es la de flotar mientras se avanza; si se sigue la corriente del agua, es toda la energía del río la que parece propulsar la embarcación. Para los taoístas la manera de volver al tao es estar vacío, de manera de poder adaptarse al tao. Gran parte de lo anterior es válido para el budismo, entre otras cosas porque ambos son anti-esencialistas, no parten de pre-juicios, no sostienen conceptos acerca de, por ejemplo, dios, ya que parten por dudar del lenguaje ("el tao que se puede nombrar no es el tao") y de los conceptos en cuanto que son respuestas que cierran la preguntabilidad y sus posibilidades. Ambos son conscientes de la impermanencia, por lo cual no consideran que haya algo a lo que aferrarse para conseguir la "seguridad", ni hay un "yo" que se pueda aferrar a algo, de manera tal que fluyen (Watts, 1999: 18-19), es por esto que *wu wei* no es inacción, ni *laissez-faire*, ni escapar del fluir del ser inmovilizándolo al considerarlo un ente más, aun si se trata del Ente supremo, sino fluir con él, actuar sin esfuerzo. En este sentido la teología catafática no es *wu wei*, porque fuerza al ser reduciéndolo al status de un ente, y la teología apofática es un mejor intento, pero quizá no absolutamente certero.

El discurso apofático y la metafísica del abismo son intentos de salvar una situación que, si se la quiere mantener dentro de los márgenes del lenguaje y lógica tradicionales, desligados de la experiencia de la *unio mystica*, pueden acabar convirtiendo también a la filosofía en un fierro de madera. Para intentar que la proposición del fundamento tenga ella misma fundamento o que el sentido tenga sentido se puede recurrir a argumentos llamados autofágicos, pero con esa caracterización solo hemos declarado nuestra incapacidad de ofrecer una solución que nos resulte satisfactoria. Kurt Gödel desarrolló en su teoría de incompletud de los sistemas la noción de que los sistemas no pueden dar cuenta de sus propios axiomas sin contradecirse, pues se topan con una situación análoga a aquella que

habían discutido los escépticos y que dice relación con el standard de verdad:

[...] in order for the dispute that has arisen about standards to be decided, we must possess an agreed standard through which we can judge it; and in order for us to possess an agreed standard, the dispute about standards must already have been decided. Thus the argument falls into the reciprocal mode and the discovery of a standard is blocked -for we do not allow them to assume a standard by hypothesis, and if they want to judge a standard by a standard we throw them into an infinite regress (Sextus, 2007: 72).

Los sistemas no se definen a sí mismos como tampoco los dientes pueden morderse a sí mismos, que es lo que grafica el *Kena Upanishad* cuando señala que Brahman no es lo que la gente comúnmente adora, sino aquello que no puede expresarse por medio del lenguaje pero por medio de lo cual el lenguaje es expresado. "He by whom Brahman is not known, knows It; he by whom It is known, knows It not" (Nikhilananda, 1990: 238). Es más, el lenguaje mismo es una representación de objetos que nos representamos sensorialmente: cuando digo que el objeto X es un sofá, /so'fa/ son sonidos, fonemas (otra abstracción), pero no me puedo sentar en ellos y qué sea aquello en lo que me siento más allá de su apariencia, en su esencia, en su naturaleza, es algo a lo cual no tengo acceso. Es la naturaleza misma del lenguaje y el cometido del filósofo lo que se pone en cuestión con enunciados como los anteriores. A la base de todo sistema metafísico se halla una nada indefinible, y la creencia en un dios en el sentido popular de las religiones proféticas (para nuestro ámbito, las que se retrotraen a Abraham, la judía, cristiana e islámica) es su opuesto, pues se trataría de una entidad con una naturaleza definida, cognoscible, y por ende un ídolo. Al intentar definir, o al menos referirnos, a dios usamos términos que son dependientes de los medios que hemos utilizado para definirlo, a saber nuestra estructura cerebral y la configuración de nuestros órganos de percepción. Si vivimos al interior del ser, siempre, ¿cómo podríamos tratar de acercarnos a él? En este sentido, la *ἐποχή* se plantea más allá, o más acá, de la afirmación y la negación.

Lo negativo del lenguaje del apofatismo radica en su "pobreza" (en cierto sentido análoga a la pobreza de espíritu a la cual exhorta Jesús⁶) en el sentido de no verse obstruido por representaciones que bloquean el flujo del ser al ser aprehendidas y quedar uno preso (de *prehensum*), atrapado en ellas, tomándolas como aquello a lo cual representan. Existe un apólogo japonés en el cual una persona se presenta ante un maestro para aprender de él, pero al sentarse a tomar té habla, habla y habla, ante lo cual el maestro le sigue escanciando más y más té en su taza, incluso cuando ya está llena y rebalsando su contenido: esa persona es representada como "llena" de sus ideas, por lo cual no puede aceptar nada

6 Meister Eckhart explica en su sermón "Bienaventurados los pobres" que ser pobre es más que no derivar placer de nada creado, sino no desear nada, no saber nada y no tener nada (Blakney, 1957: 227-232). Esto quiere decir ir más allá incluso de los deseos espirituales, pues si se desea no desear también se está deseando y se está sometido a un deseo creado, i.e. del plano de la creación. No saber nada no significa ser un ignorante, sino estar vacío de conocimiento respecto a las cosas creadas, y lo mismo se aplica a no tener nada, que significa no estar poseído por las cosas creadas.

más. Lo negativo del apofatismo o del académico puede ser un pasó más allá de lo afirmativo del catafatismo o del dogmático, pero carece de la profundidad del vacío en, por ejemplo, el concepto de *sunyata*, palabra sánscrita que significa 'vacío', pero que en su etimología remite a la idea de crecer, aumentar de tamaño (Pokorny, s.v. *keu¹*-), lo cual se hace posible precisamente porque existe ese vacío. En la estética japonesa existe el concepto de *yugen* que se refiere a una sutil deixis del objeto que sea el caso, de manera tal de proyectarse hacia él en lugar de permanecer en la cotidianeidad satisfecho con una versión de segunda mano (Suzuki, 1993: 220-221).

Como se puede ver, el objetivo último de estas estrategias es una experiencia a la que se llega agotando el lenguaje y la lógica aristotélica según la cual las negaciones son lo opuesto de las afirmaciones. Una dimensión ulterior del discurso afirmativo, sea catafático o apofático, dogmático o académico, es la de provocar una ansiedad en los individuos respecto al grado de pureza o adecuación de su conducta. El escepticismo, especialmente en su vertiente pirrónica, era eminentemente práctico y su propósito era llegar a la ataraxia (o, al menos en la tradición académica, generar eudaimonía). La cuestión de vivir el escepticismo está presente en pasajes de Sexto Empírico donde se aborda directamente, por ejemplo, el problema de si existen objetos buenos o malos por naturaleza y si existe una *tékhne* relativa a la vida. El resultado va, nuevamente, más allá de una ética negativa que pretenda, por otra vía, acceder a la esencia de las cosas mismas, cualesquiera que estas sean.

También existe una relación entre el escepticismo pirrónico y la participación en política, la cual ha sido comúnmente negada, de manera un tanto apresurada en no pocas ocasiones. La consecuencia lógica de una actitud escéptica no es el quietismo, la inactividad ni el conservadurismo, pues lo que se cuestiona no es lo que aparece ante los sentidos ni los objetos de la conciencia, sino lo no-evidente. No son los hechos sino las creencias acerca de los hechos, de lo cual es ejemplo el episodio en el cual Pirro defiende a su hermana Philista de un insulto que se le hace: interviene (en lugar de mostrarse indiferente o distante) porque su hermana es un ser humano de carne y hueso, no una creencia. De la misma manera, ante un espectáculo de tortura el escéptico pirrónico suspende las creencias acerca del hecho y en la medida en que no lo racionaliza, ni lo justifica, reacciona a la impresión sensorial producida con rechazo, pudiendo actuar para detener el acto sin por ello ser inconsecuente con su postura filosófica.

Bibliografía.

- Anónimo. *The Cloud of Unknowing, and Other Works*. Middlesex: Penguin, 1987.
Blakney, R. *Meister Eckhart. A Modern Translation*. New York: Harper Torchbooks, 1957.
Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París: Klincksieck, 1990.

- Ernout, A. y A. Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. París: Klincksieck, 1959.
- Gregory Palamas. *The Triads*. New York: Paulist Press, 1983.
- Hadot, P. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Valencia: Pre-textos, 2007.
- Hadot, P. *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay, 2009.
- Liddell, H. y R. Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1996.
- Lossky, V. *Orthodox Theology. An Introduction*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978.
- Lossky, V. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 1982.
- Meyendorff, J. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
- Nikhilananda. *The Upanishads*. Vol. 1. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1990.
- Pokorny, J. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*. Moscú: Dnghu Association, 2007.
- Pseudo-Dionysius. *The Complete Works*. New York: Paulist Press, 1987.
- Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*. Cambridge: Cambridge U.P., 2007.
- Suzuki, D. *Zen and Japanese Culture*. Princeton: Princeton U.P., 1993.
- Watts, A. *Beyond Theology. The Art of Godmanship*. New York: Vintage, 1973.
- Watts, A. *Budismo. La religión de la no-religión*. Barcelona: Kairós, 1999.