

Apuntes para una relación entre la antropología y la mística desde claves actuales

José Manuel Santiago Melián*

Resumen

En este artículo apuntamos algunas ideas sobre la relación entre la cuestión antropológica y la experiencia mística desde varias claves actuales. En concreto, la concepción humanista es ampliamente potenciada por una auténtica vivencia religiosa, sobre todo por la mística. Resaltamos aquí el valor de la “mística de la cotidianidad” (K.Rahner), al alcance de muchas personas. Frente a la crisis de las instituciones religiosas y de la misma humanidad, la única respuesta válida en el ámbito cristiano es la recuperación de la vivencia mística, esto es, personal de Dios. Hay caminos para descubrir la trascendencia, es decir, la dimensión teologal de la persona humana. Así, el deseo radical tiende al Bien absoluto. La experiencia religiosa auténtica amplía los límites de nuestra razón, favorece nuestra libertad y es fuente de profunda felicidad. Los grandes místicos cristianos nos muestran cómo volcar la contemplación en acción transformadora (“moral abierta” y “religión dinámica” de H. Bergson). Por eso, frente a las amenazas de deshumanización, es necesario cultivar una “mística de ojos abiertos” (J. B. Metz), que motiva nuestra esperanza y nuestra lucha por la justicia.

Palabras claves: Mística, Religión, Experiencia, Humanismo, Persona, Acción transformadora.

Abstract

In this article we will point out a number of ideas concerning the relationship between the anthropological subject and the mystical experience, taking into account various contemporary perspectives. More specifically, the humanistic

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia y por la Universidad Pontificia de Salamanca. Bachiller en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas. Profesor del Departamento de Filosofía del I.S.T.I.C. (Sede Gran Canaria).

approach is greatly potentiated by a real religious experience, particularly by mysticism. Here we emphasize the value of the "mysticism of everyday life" (K. Rahner), available to many persons. To confront the crisis of the religious institutions and of the very essence of humanity, the only valid answer in the christian context is the recovery of the mystical, that is, personal experience of God. There are ways of discovering transcendence, in other words, the theological dimension of the human person. Thus, the radical desire tends to the absolute Good. The authentic religious experience amplifies the limits of our reason, favours our liberty and is the source of profound happiness. The great christian mystics show us how to convert contemplation into transforming action ("open morality" and "dynamic religion" of H. Bergson). That's why, in opposition to the threats of dehumanization, it's necessary to cultivate a "mysticism of open eyes" (J.B. Metz), that motivates our hopes and our fight for justice.

Keywords: *Mysticism, Religion, Experience, Humanism, Person, transforming action*

Quisiéramos apuntar en este artículo algunas notas sobre la relación entre la antropología y la mística desde algunas claves actuales. De por sí, ambos son temas de una envergadura considerable. Los puntos de vista desde los que enfocar esta relación pueden ser variados, pero, obviamente, no podemos abarcarlos todos, ni con la misma intensidad los que tratemos. No obstante, procuramos registrar elementos que consideramos fundamentales, siempre en relación con nuestro tiempo histórico y, por tanto, en beneficio de los seres humanos concretos, nosotros mismos y todos los demás. En efecto, abordamos la cuestión antropológica desde los puntos de vista filosófico y teológico (que, de hecho, no sólo no se oponen, o no tienen por qué oponerse, sino que se interrelacionan y se complementan). En concreto, entre otros aspectos, consideramos fundamental establecer cómo un planteamiento humanista se ve favorecido y ampliamente potenciado por la experiencia religiosa, más concretamente por la experiencia mística en su sentido más global o amplio. No nos referimos, por tanto, sólo a los llamados "fenómenos extraordinarios", que han abundado en muchos místicos; o a las manifestaciones místicas más elevadas, sino sobre todo la "mística de la cotidianidad" que tanto propugnaba el gran teólogo Karl Rahner y que, sin duda, está más al alcance de la mayoría de nosotros.

En este asunto que nos ocupa queremos librarnos de especulaciones, de teorías desprovistas de vivencias y prácticas concretas. No deseamos apartarnos de la realidad actual, y por eso procuramos partir de la misma en toda su crudeza. Así, tomamos como punto inicial la situación de crisis de las religiones establecidas, al menos en los países europeos de tradición cristiana. Pensamos que la peor crisis que estamos viviendo no es la económica, o la socio-económica

—con todo lo grave que ha sido y continúa siendo—, sino una crisis de humanidad, de sentido vital. Por tanto, nos parece que la crisis no afecta sólo a las instituciones religiosas, sino también a las experiencias humanas fundamentales que, además, constituyen la base y el núcleo de los sistemas religiosos. El fenomenólogo de la religión Juan Martín Velasco señala que, frente a la crisis que afecta al centro mismo de la vida religiosa —la experiencia de Dios—, muchos teólogos y maestros espirituales cristianos proponen la *recuperación del elemento místico*, la *experiencia personal de Dios*, como *única respuesta válida por parte de las Iglesias ante esa radical crisis* que sufren desde hace algunas décadas.

Ahora bien, cabe preguntarse si es posible la mística precisamente en esta época de “eclipse de Dios”, es decir, de ocultamiento de su presencia a los ojos de muchos de nuestros contemporáneos. Abundando en esta grave cuestión, nos preguntamos también qué formas adoptará la experiencia mística en una situación religiosa —la nuestra— tan distinta a las que afrontaron los grandes místicos del pasado. Por otro lado, al buscar respuestas a la profunda crisis religiosa, no podemos olvidar un dato fundamental: durante siglos, Dios fue considerado el fundamento que garantizaba la afirmación y la realización del ser humanos; en cambio, actualmente, el hombre aparece como el criterio y la razón que decide sobre la validez de las religiones e incluso sobre la posibilidad misma de la existencia de Dios. En efecto, las cuestiones del hombre y de Dios se han entrelazado estrechamente a lo largo de la historia. Pero esta situación de crisis radical —incluso de “muerte”— de Dios y la conciencia de los grandes peligros que amenazan la supervivencia de la humanidad convierten a esta relación en un asunto vital. Así, ¿será cierto que es la muerte de Dios la que ha arrastrado al hombre a una muerte sin remedio y que “sólo un dios nos puede salvar” de esta situación de indigencia tan radical que padece la humanidad? ¿Será, por el contrario, verdad que es la afirmación de Dios a toda costa, en particular a costa del hombre, la que lleva inexorablemente a la desaparición o insignificancia de Dios en el horizonte cultural y social, a su ausencia de la vida de muchas personas?

Buscando ofrecer alguna luz a estas preguntas, resulta indudable que ese Dios tantas veces invocado a lo largo de la historia no es, en absoluto, insignificante para entender la realidad del hombre y su orientación vital. En efecto, Cioran decía que el hombre siente la “manía de lo mejor”, por lo que no le puede resultar indiferente que lo mejor exista o, por el contrario, sea un sueño vano, ni cuál sea el contenido de bien —de verdad, de valor— en que consista lo mejor. Por otro lado, tampoco es indiferente a la comprensión humana de la existencia de Dios qué sea Él mismo para el hombre o qué sea el hombre para

Dios. Dicho con otras palabras, un Dios que de algún modo dificultara la realización del hombre o –peor aún– que lo sometiera a la esclavitud, “se haría indigno de la condición de Dios”. En efecto, los creyentes hemos distorsionado con cierta frecuencia el auténtico significado de “Dios”, lo hemos pervertido, lo cual ha supuesto una degradación del hombre. Por tanto, cabe entender bastante claramente esa mutua implicación entre la crisis de las religiones y la crisis de la humanidad.

Siendo esto así, *la mística* (clave para la verdad y la autenticidad de la religión, y, por tanto, clave para la respuesta a la crisis religiosa) *resulta importante en la búsqueda de caminos de respuesta a dicha crisis de humanidad*. En efecto, los místicos no son meros especialistas religiosos ni funcionarios o gestores de lo sagrado, sino que son “expertos de Dios”. Lo son porque *han aprendido largamente a padecer su presencia y tal padecimiento ha destrozado todas sus representaciones figuradas de esa Presencia y todos los esfuerzos por disponer de ella y dominarla* (digámoslo así: de manipularla). Así pues, los místicos han llegado a serlo mediante un doble empeño de purificación y de vaciamiento de sí mismos: por un lado, de la tendencia a convertirse en el centro de esa relación, desplazando así a Dios de su lugar y reprimiendo la aspiración al más allá de sí mismo (represión que nos frustra); por otro lado, purificación de la pretensión desmesurada del yo que se hace una idea de Dios a imagen y semejanza de sí mismo, hecho que termina reduciendo al hombre a la insignificancia. En este sentido, el místico, purificándose a sí mismo, vuelve transparente su naturaleza a la Presencia divina; se vacía de egoísmo para dejar entrar en su vida al infinito de Dios. Gracias a ese vaciamiento, se hace digno destinatario de la Presencia divina, misterio de ilimitada autodonación, que otorga lugar al ser humano.

En esta línea, la experiencia mística es la realización efectiva del milagro de existir recibiendo sin cesar la plenitud de Dios. El místico se acepta a sí mismo como don de Dios, es permanentemente “Dios por participación” (san Juan de la Cruz). La experiencia mística no sólo cura al sujeto de estar “encorvado sobre sí mismo”, sino que le ensancha el corazón sin medida (es decir, a la medida de Dios) y le permite participar activamente en la corriente de ser y de amor que le origina y que proviene de Dios. Por este camino se esfuma el malentendido de una oposición, que no existe, entre Dios y el hombre. Por tanto, sanando ‘*in radice*’ (de raíz) la vida religiosa se ofrece la respuesta radical a la crisis religiosa que padecemos, puesto que –en palabras de Martín Velasco– “la experiencia del místico desata el nudo gordiano de una modernidad mal orientada que, al mismo tiempo que excluía a Dios, condenaba al hombre al fracaso; y que, al rehusar la realización creyente de la existencia, se fabricaba la idea de

un Dios dominador del hombre, incompatible con su dignidad y su libertad, que solo su imaginación llena de desmesura se había fabricado”¹.

Desde esta perspectiva, defendemos con rotundidad que, a pesar de algunas apariencias, en la actual situación religiosa la mística no es anacrónica, sino muy pertinente o necesaria para nuestro tiempo. Algunos argumentarán diciendo que, ante los graves problemas que nos afectan (hambre, guerras, injusticias, etc.), detenerse en “consideraciones místicas” resulta más bien inútil o, en todo caso, algo ajeno a tantas urgencias que nos impelen. Según esto, la mística no sería actual o pertinente en la actual coyuntura de “eclipse de Dios” y de su ausencia. Para contrarrestar este juicio más bien negativo hacia la experiencia mística, contamos con Karl Rahner que, en los años setenta del pasado siglo y desde la conciencia aguda de las instituciones y prácticas cristianas y religiosas en general, profetizó lo siguiente: “El hombre religioso de mañana será un místico, una persona que ha experimentado algo, o no podrá seguir siendo cristiano”. Añadía que “el cristiano de mañana será místico o no será cristiano”. Nos parece un diagnóstico plenamente acertado, como aseguran estudiosos posteriores a Rahner: sólo una religión personalizada puede sobrevivir ante la profunda crisis religiosa y el enorme empuje de la secularización social y cultural. Ya a mediados de los años setenta, el escritor y político francés André Malraux estaba convencido de que sólo el cultivo de la dimensión espiritual –que podría equivaler a la mística– sería una barrera eficaz contra el peligro de deshumanización que ya acechaba fuertemente.

Fijémonos brevemente en la situación actual, radicalmente nueva con respecto a la existente hace pocas décadas. El cristianismo, sociológicamente hablando, se ha ido desmoronando poco a poco. Aunque aún existen muchos cristianos y, por ejemplo, todavía se registran bastantes bautizos, sin embargo el repliegue cultural y social es evidente, pues –entre otros datos importantes– fracasa en buena parte la transmisión de la fe a las nuevas generaciones. A pesar de momentos concretos o de situaciones más o menos especiales en que la vivencia religiosa se manifiesta incluso con gran fuerza, el cristianismo ha perdido la iniciativa de la marcha de los acontecimientos. Se habla, así, de un mundo poscristiano, pero eso no significa que el cristianismo como tal vaya a desaparecer. De hecho, hay indicios de formas de vida cristiana prometedoras para el futuro de esta fe, en la línea de un cristianismo minoritario y adulto, más auténticamente evangélico (J. Delumeau). En general, secularización no equivale simplemente a desaparición de la religión; tampoco el progreso científico-téc-

¹ Juan Martín Velasco, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid, 2007, pp. 8s.

nico y económico conduce por necesidad a anular la religión en nuestras sociedades avanzadas. Por otro lado, un hecho importante, destacado por autores como Eloy Bueno de la Fuente, es el retorno de un cierto paganismo, que llega a vivirse como auténtica religión fuertemente alternativa a la cristiana (hay abundantes signos, como la afirmación dionisiaca de la vida, el cuerpo y el placer, un cierto panteísmo estetizante, etc.).

Vivimos, por tanto, una época marcada por una fuerte y creciente desinstitucionalización del cristianismo, en particular –también porque nos afecta mucho más– del catolicismo. Martín Velasco habla de una “metamorfosis de lo sagrado”, porque muchas personas siguen añorando una cierta religiosidad y, por ejemplo, recurren con frecuencia al vocabulario propio del mundo de lo sagrado, pero dándole un significado bastante diferente, en una línea menos trascendente y claramente inmanentista. En realidad, no sólo constatamos la crisis de las religiones, sino también una “*crisis de Dios*”, al menos según bastantes autores (como J. B. Metz). Así, ha aumentado mucho el porcentaje de indiferentes, cuya postura es más radical que la de los ateos: no prestan atención al hecho religioso, no se sienten motivados en absoluto por él, carecen de sentido religioso. Como señaló Simone Weil, el indiferente sería aquel que, teniendo hambre, se convence de que no la tiene, con lo que se condena necesariamente a morir de inanición. Se habla, pues, en determinados ámbitos europeos de una nueva especie de hombre: el ‘*homo a-religiosus*’, que no siente ni la menor necesidad de relacionarse con Dios. No podemos olvidar, además, las motivaciones prácticas a favor de esa indiferencia o del ateísmo que para no pocas personas han constituido los acontecimientos terribles sucedidos en décadas pasadas del siglo XX (como el Holocausto), e incluso posteriormente. En este sentido, André Glucksmann se refería a “la tercera muerte de Dios” en su obra con ese título publicada en 2000.

Esta situación radicalmente nueva permite hablar, siguiendo a Martín Velasco y a Miguel García-Baró de unas fronteras imprecisas entre creyentes y no creyentes, porque es posible una cierta dosis de “ateísmo interior” en los creyentes, que siempre necesitamos un aumento de nuestra fe (como ya le pidieron los discípulos a Jesús). Además de este hecho, la presencia cada vez más visible de formas de espiritualidad al margen del cristianismo, e incluso de toda religión (p. ej., inspiradas en la “Nueva Era”), definen un marco religioso contemporáneo muy complejo donde, como hemos dicho, las fronteras están difuminadas en bastantes casos.

Ante este panorama, nos resulta evidente que se requiere la recuperación de la mística como respuesta, aunque el clima cultural no sea el más adecuado

para su desarrollo. Sin embargo, han existido numerosos místicos en los dos últimos siglos, testimonios de la pervivencia de la vivencia fuertemente espiritual. Sin embargo, los místicos y sus formas de presencia en la sociedad y en las Iglesias han sufrido cambios muy considerables, por lo que es necesario interpretarlos bien hoy en día. En realidad, el siglo XX ha sido prolífico en cuanto a estudios desde muy diversas disciplinas sobre la mística, y creo que seguimos en la misma tendencia en este siglo. De hecho, se aprecia una difusión de la mística en la mayor parte de los fenómenos culturales, e incluso en varios terrenos científicos.

Se dan, así, fenómenos de un “misticismo postmoderno”, donde se insiste sobre todo en el sentimiento, en detrimento de las mediaciones racionales (dogmas, teologías). Este nuevo misticismo no se refiere a un Dios único y trascendente al hombre, sino a éste entendido como valor supremo; no busca la salvación más allá del hombre, sino que lo considera destinado a la autorrealización. Siguiendo esta tónica, abunda la referencia a las espiritualidades no religiosas, entre las que destacan las incluidas en las corrientes de la “nueva era” y las tipificadas como formas de humanismo no religioso. En cuanto vividas fuera de las religiones establecidas, aparecen como modalidades de mística profana (M. Hulin, *La mística salvaje*). En esta dirección, hablamos de *mística en situación de nihilismo, o sea, sobre místicas seculares –no religiosas– de la noche y de la nada*. Nietzsche sería el iniciador y modelo de esta forma extraña de experiencia mística. Recientemente destacan algunos exponentes de ese misticismo ateo, como André Comte-Sponville y Jean Claude Boulogne, y previamente George Bataille. Entre los nihilistas, el más decidido y desesperado parece ser E. M. Cioran, que, sin embargo, refiere sus éxtasis o “iluminaciones”, experiencias extremas de plenitud extraordinaria o, mejor, de “vacío triunfal”: “la revelación directa de la inanidad de todo”, que “le abrieron al conocimiento de la dicha suprema de la que hablan los místicos”². Según Martín Velasco, estas expresiones de una especie de mística en negativo quizás sean indicativas de una nueva forma de experiencia de Dios, propias de una situación de ausencia del Misterio. B. Welte la denominaba “la experiencia que consiste en no tener ninguna experiencia”, que no significa sin más la falta de experiencia. Se afirma con frecuencia que estamos sin noticias de Dios. Pero uno no dice estar sin noti-

² Cioran parece no sentirse “cómodo” en su nihilismo, pues alude frecuentemente al paraíso, como algo fuera de lo que se encuentra, pero de lo que siente nostalgia. Un ejemplo de sus afirmaciones paradójicas: “Cada hombre es un místico que se rehúsa. La tierra está poblada de gracias perdidas y de misterios pisoteados” (citado por Martín Velasco, *op. cit.*, p. 49; envía a *Précis de décomposition*, Gallimard, Paris, 1949, p. 53).

cias, sino en relación con alguien de quien las espera de algún modo más o menos secreto³.

Abundando en este panorama de mística de la ausencia o de la noche, que cuenta con precedentes en la historia de la mística cristiana, apuntamos brevemente la relevancia de una santa muy significativa de los últimos tiempos: santa Teresa del Niño Jesús. En la misma época de la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios, ella experimentó en los últimos meses de su corta vida una fuerte sensación personal de ausencia de Dios, sintonizando así con la experiencia creciente de muchos contemporáneos. En su diario refiere unas profundas tinieblas interiores, hasta el punto de parecerle “como si después de esta vida mortal no hubiese ya nada”. Sólo le quedaba el *amor*. Son expresiones de una fe muy intensa vivida de la forma más desnuda y oscura. Padece esa terrible experiencia de una ausencia completa de Dios y, diríamos que en el culmen de la caridad, pide a Dios permanecer sentada a la mesa llena de amargura de los pecadores, de los no creyentes, en perfecta solidaridad con ellos. Por su parte, D. Bonhoeffer representó una espiritualidad desde la asunción de la secularidad moderna: “Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente solo así está Dios con nosotros y nos ayuda”⁴. En realidad, la historia de los fenómenos místicos prueba que la experiencia de Dios se reviste de las formas culturales del momento histórico en que es vivida. Por eso, posiblemente la mística de nuestra época está más marcada por ese sentido de ausencia, que, sin embargo, no es una novedad, pues ya aparece en el libro de las Lamentaciones o en el de Job (éste llega a gozar de un conocimiento auténtico de Dios sólo después de las terribles pruebas a las que es sometido, y termina manifestando su confianza en Él).

Hasta ahora hemos intentado exponer algunas de las consecuencias del proceso secularizador, con sus correspondientes críticas de la religión. Vamos a profundizar ahora en el problema de la relación mística-humanismo, como una forma específica de la larga relación entre vida religiosa y promoción o realización de lo humano. Está claro que, mientras durante siglos el criterio de la grandeza y la dignidad del hombre radicaba en su proximidad e incluso parentesco con Dios, en la modernidad el criterio para evaluar las religiones y su verdad se sitúa para muchos en su carácter más o menos humano y humanizador. Algunos

³ Nos remitimos a las interesantes reflexiones de Gabriel Amengual, *La religión en tiempos de nihilismo*, P.P.C., Boadilla del Monte (Madrid), 2006.

⁴ D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 252.

han insistido en la supuesta contradicción entre la actitud creyente (como centro de la vida religiosa y de la mística) y las posibilidades de realización de la humanidad del hombre. Desde esta perspectiva, para nosotros equivocada, Dios sería por necesidad una limitación indebida que impediría la autorrealización humana. Necesitamos, pues, confrontar las antropologías surgidas de la modernidad con la propuesta por las religiones, sobre todo por los místicos. Vamos a mostrar que *la actitud teologal en el cristianismo* (la propia del trascendimiento de sí mismo exigido por la condición suprema del Misterio trascendente que el creyente acepta), *y sus equivalentes en otras tradiciones, no sólo no imponen al sujeto humano limitaciones abusivas, sino que amplían hasta el infinito sus posibilidades de realización.* En segundo lugar, procuramos mostrar *la dimensión teologal del ser humano que sustenta y vuelve razonable y creíble el carácter humanizador de la fe y de la mística como ejercicio peculiar de la misma.*

En la actitud teologal, según defiende Martín Velasco, Otro es el sujeto activo, mientras que el ser humano se convierte en sujeto pasivo. Esa relación establecida con el Otro –que es diferente a cualquier objeto o ente del mundo– lo constituye en la condición eminente de interlocutor de Dios. Un magnífico ejemplo de esta actitud teologal lo encontramos en la historia de Abraham, al que se le demanda cada vez una fidelidad mayor, una confianza mayor en Dios. Así, cuando entiende que Dios le pide el sacrificio de su único hijo, Isaac, se ve sometido a una prueba durísima. En realidad, este proceso manifiesta la *radicalidad de la exigencia del descentramiento que la fe conlleva.* La fe más pura es la más incondicional, la que no se apoya en razones humanas para confiar (aunque, en realidad, Dios no aceptó en aquel caso el sacrificio humano, algo contrario a los principios morales que Él ha impreso en el corazón humano). Como escribía san Pablo, el creyente espera en Dios contra toda esperanza, contra todas las posibles razones para desesperar. Ahora bien, esta “expropiación de sí mismo” (von Balthasar) no es incompatible con la subjetividad y la libertad humanas, a pesar de los argumentos ateos en esa línea. En efecto, si Dios existe y es Dios, su existencia repercute sobre la comprensión del ser humano, de modo que éste no puede considerarse ya el centro de todo, “la medida de todas las cosas”, el dueño del ser o su “pastor” (en referencia a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger); sino que estará abierto y orientado hacia Él. Así pues, aceptar a Dios implica aceptar la propia finitud. Sin embargo, dicha finitud no depende de reconocer o no reconocer a Dios, sino que se da siempre: ser humanamente es ser finitamente, por nuestra propia constitución ontológica. Este rasgo se impone incluso a los que pretenden construir un humanismo absoluto excluyendo cualquier absoluto fuera del hombre. Así, el mismo Sartre, que había declarado absoluta la libertad, como esencia del ser humano, tiene que

aceptar que estamos “condenados a la libertad” (o sea, no somos tan libres...). En consecuencia, la fe no nos condena a realizarnos sólo finitamente, sino que, por el contrario, *el reconocimiento de la absoluta trascendencia del Misterio nos ofrece la posibilidad de abrirnos al horizonte del infinito y contemplar posibilidades que anidan en nuestra condición finita* (pero que con nuestros meros recursos no podríamos llevar a cabo).

Esto es así a causa de la *dimensión trascendente del ser humano: el hombre “supera infinitamente al hombre”* (cf. *Pensamientos*, de Pascal, que ve al hombre como un enigma para sí mismo). En efecto, hay en nuestra experiencia signos inconfundibles de que es posible superar la finitud. La condición humana, aunque finita en sus manifestaciones, está habitada por un más allá de sí que la conduce a la realización de todas sus facultades y con la que nunca logra coincidir plenamente. Hay, pues, una “*desproporción interior*” (Henri de Lubac), una tensión en nosotros, originada por una dimensión de trascendencia donde se manifiesta una Presencia anterior a ella misma que, como fuerza de gravedad espiritual, la atrae hacia la altura. Nuestra naturaleza lleva la *huella de la Trascendencia*, a la que tiende a parecerse como única forma de realización plena. La tradición cristiana expresa este hecho en la doctrina del hombre como imagen de Dios, que tiende en sus acciones a asemejarse al Señor. Recordemos la célebre exclamación agustiniana: “Nos hiciste, Señor, para ti e inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en ti” (*Confesiones*, I, 1). El hombre como tal es el mayor milagro, más que cualquier milagro suyo (*La ciudad de Dios*). Como escribía Kierkegaard, somos una “síntesis activa de finitud e infinitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad”⁵. Simone Weil introduce una preciosa metáfora sobre la condición humana cuando señala que “sólo la luz que cae continuamente del cielo le proporciona a un árbol la energía que hunde profundamente en la tierra las poderosas raíces. En verdad, el árbol está enraizado en el cielo”⁶. Por otra parte, siguiendo la reflexión de Lévinas, caemos en

⁵ S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 47. Por su parte, H. de Lubac, citando a Bérulle, señala que el hombre “es una nada, un milagro (...), es un Dios, una nada rodeada de Dios, indigente de Dios, capaz de Dios” (J. Martín Velasco, *op. cit.*, p. 160; envía a H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris, 1965, p. 149).

⁶ S. Weil, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Trotta, Madrid, 2000, p. 30. Weil saca sus conclusiones de esta metáfora: Hay una realidad fuera del universo mental humano; a ella responde, en el centro de nuestro corazón, una exigencia de bien absoluto siempre presente allí y que no encuentra nunca un objeto de este mundo; esa realidad exterior al mundo es el único fundamento del bien, de modo que sólo “de ella baja a este mundo todo el bien susceptible de existir, toda belleza, toda verdad, toda justicia, (...)”. En último término, esa exigencia de bien absoluto y el poder –aunque

la cuenta de que la idea de infinito en nosotros conlleva importantes repercusiones éticas para cada uno de nosotros, de modo que “el rostro del otro en su desnudez sin recursos” sacude nuestra autosuficiencia subjetiva. La generosidad y el amor implican ya mi vulnerabilidad por el otro, previa a toda inclinación hacia él⁷. Ahora bien, no puede demostrarse como tal racionalmente lo que constituye la raíz misma de la razón, ni puede ser conocido como un objeto lo que es la raíz del sujeto y de los objetos de su mundo. Pero esto no significa que dependamos de una opción irracional y ciega a la hora de aceptar este hecho tan decisivo para nuestra vida. En definitiva, Dios, nombre religiosa para esa Trascendencia, no puede ser objeto de demostración, pero su Presencia originante se muestra a la razón mediante múltiples indicios que abarcan todos los campos de la existencia y que posibilitan múltiples experiencias originales que nos permiten tomar conciencia refleja de esa Presencia.

Por tanto, *existen caminos para el descubrimiento de la dimensión de trascendencia, la dimensión teologal de la persona*. El ejercicio de todo lo más verdaderamente humano constituye el ámbito donde se manifiesta la condición teándrica, humano-divina, del hombre. Las teorías del hombre elaboradas a la luz del cultivo de la experiencia relacional con Dios encuentran un eco permanente en el desarrollo de todas las dimensiones de la persona. Quedan incluidas la corporalidad y nuestra forma de ser en el mundo, de modo que poseemos una capacidad simbólica de relación, manifestada especialmente en el lenguaje. Todos estos elementos indican que el hombre no se agota en su materialidad, aunque esté inmerso en ella, sino que la trasciende⁸. Sin duda, las dimensiones “espirituales” de la persona son las que nos permiten notar con más nitidez la dimensión de trascendencia en la que se arraiga la relación teologal que nos otorga la plena realización anhelada. En el ejercicio de la razón, del deseo, de la libertad y de las relaciones interpersonales se manifiesta un sujeto habitado por un más allá de sí mismo que origina en él una desproporción interior que todos sus actos buscan resolver, pero con el que ninguno de ellos le permite coincidir.

virtual– de orientar la atención y el amor fuera del mundo y de recibir el bien, vinculan a cualquier hombre a esa otra realidad externa: “Cualquiera que reconozca esa otra realidad reconoce asimismo ese vínculo. A causa de él considera a todo ser humano sin ninguna excepción como algo sagrado ante lo que está obligado a testimoniar respeto” (*ibid.*, pp. 63s).

⁷ J. Martín Velasco, *op. cit.*, p. 163. El autor remite a E. Lévinas, *L'éthique comme philosophie première*, Les éditions du Cerf, Paris, 1993, pp. 79-101.

⁸ Cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica: implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 34-51.

Así, respecto al ámbito del conocimiento, sabemos bien que ni siquiera la suma de todas las ciencias agota nuestras posibilidades de saber; más aún, hay un tipo de saber que las ciencias no pueden abarcar, y esto nos admira profundamente. En el fondo, uno mismo se convierte en pregunta, y es incapaz de darse respuesta sin salir de sí mismo: somos un enigma para nosotros mismos (san Agustín). En el ámbito del deseo prima una lógica similar. El deseo es el motor de nuestra vida, de modo que hay una pluralidad de niveles de deseo, hasta llegar a un estrato último: el deseo que es el hombre, *deseo abisal* (san Juan de la Cruz), abierto en él por la Presencia que lo origina y a la que aspira. Tal deseo radical no se dirige a objetos concretos, sino al Bien absoluto, y viene originado por la presencia-ausencia de ese Bien infinito que nos atrae. Ese deseo peculiar no se sacia, sino que aumenta conforme se acerca a su término. Como decía san Agustín, “el amor es la fuerza de gravedad, la atracción gravitatoria de mi vida” (*‘amor meus, pondus meus’*). Es un *‘pondus in altum’*, es decir, una fuerza hacia la altura de la Trascendencia.

Llegados a este punto, tropezamos con el hecho de que hay bastantes personas que ignoran o incluso rechazan esta dimensión teologal constitutiva, esta Presencia originante. Prescindiendo de algunos desarrollos concretos que podrían abordarse, pero no caben aquí ahora, cabe concluir que, desde un punto de vista imparcial de la historia, las religiones han contribuido enormemente a la humanización del hombre, al nacimiento y desarrollo de la cultura, a la educación moral de la humanidad y a la paz entre las personas y los pueblos. *El cultivo de la verdadera religión amplía las posibilidades de la razón humana, favorece el ejercicio de la libertad dentro de nuestra finitud inevitable, y –en cuanto mensaje de salvación– es fuente de profunda felicidad.* La actitud religiosa, pues, posee una gran capacidad humanizadora, aunque, ciertamente, ésta ha sido puesta en peligro por culpa de formas distorsionadas o pervertidas de vivir la religión. Por tanto, necesitamos seguir siendo religiosos, seguir pronunciando la palabra “Dios” (Martin Buber). El problema no está en decir su Nombre, sino en decirlo sabiendo lo que se dice. Necesitamos, pues, una experiencia personal de trascendimiento de nosotros mismos, de consentimiento a su presencia amorosa, desde un *auténtico “padecimiento” de Dios.* Esto es, justamente, lo que han hecho los místicos. La *recuperación de la dimensión mística*, consustancial a toda religión, y su desarrollo pueden ser un medio “providencial” para sanar la religión y devolverle su permanente fuerza humanizadora.

En este punto queremos referirnos a Henri Bergson, gran estudioso de los místicos y que encontró en la experiencia mística no sólo la culminación de la vivencia religiosa, sino su raíz última. Llegó a afirmar incluso el valor filosófico

del misticismo. Pero sin pretender abordar ahora este tema polémico, vamos a resaltar su consideración positiva de los auténticos místicos, en especial de los católicos, a los que admiraba profundamente. En concreto, Bergson destacaba la salud intelectual bien asentada, excepcional, que se reconoce sin dificultad y que se manifiesta en el gusto por la acción, en la capacidad de adaptarse siempre a las circunstancias, en el discernimiento profético de lo posible y lo imposible, en la firmeza unida a la flexibilidad, en un espíritu de sencillez o simplicidad impresionante, en fin, en un sentido común superior. Estos místicos son auténticos *modelos de fortaleza intelectual*⁹. Bergson se refiere aquí al “misticismo completo”, el de los *grandes místicos cristianos*, aunque, en opinión de Martín Velasco, el estudio comparado del fenómeno místico muestra que puede referirse también a los grandes místicos de todas las tradiciones religiosas. Para Bergson es muy importante la *relación de la mística con la acción*, pues los verdaderos místicos no se detienen en las visiones o los éxtasis, sino que se vuelcan en acciones. Siguen con una gran perfección el impulso de amor que han recibido de Dios, por lo que procuran extenderlo a su alrededor. Es un amor a la humanidad, amplio, propio de la “moral abierta” y de la “religión dinámica”. Se trata de que otros muchos abran sus almas al amor universal. Bergson nos presenta un gran reto cuando señala lo siguiente: “Si la palabra de un gran místico o de alguno de sus imitadores encuentra eco en alguno de nosotros, ¿no es porque puede haber en nosotros un místico que dormita y que solo espera una ocasión para despertar?”¹⁰.

No podemos entrar ahora en un examen de las antropologías de los místicos, que contienen y nos ofrecen innumerables aportaciones. Sólo diremos que el espíritu (*pneuma*) es el elemento clave de la antropología mística cristiana, como aparece en varios textos paulinos (p. ej., 1 Tes 5,23 y 1 Cor 2,11). El espíritu es el “lugar” en el hombre de una presencia de Dios en él sin ninguna otra realidad intermedia, interpuesta. Esta dimensión convierte al hombre en un ser misterioso, a la imagen del misterio de Dios. Es la profundidad del hombre, situada más allá de la psique. No cabe experiencia sensible ni psicológica de este último nivel humano. Sólo puede ser evocada por quien la vive y sugerida a otros por medios indirectos y simbólicos. No obstante, el eco despertado por esa sugerencia en los demás permite presentir que constituye una dimensión común a todos, aunque inaccesible de forma directa y objetiva. Nos referimos al “hondón interior” del alma, a “lo hondo del alma”, a “lo muy hondo e íntimo del alma” (Sta. Teresa de Jesús).

⁹ H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 289.

¹⁰ *Ibid.*, p. 122.

En conclusión, los místicos cristianos contemporáneos no sólo ayudarán a nuestras Iglesias a permanecer cristianas en medio de la crisis institucional padecida, sino que ayudarán a muchos a atravesar el desierto de la crisis espiritual, de la crisis de sentido. En la situación de silencio de Dios, los místicos son “vigías del abismo” (J. Otón), “exploradores del Infinito” (E. Underhill), profetas a los que sus contemporáneos claman pidiendo respuestas, señales. Ellos no responden con fórmulas estereotipadas, ni ofreciendo seguridades superficiales basadas en falsas visiones o iluminaciones. Son verdaderos expertos de la noche que es Dios para nosotros. No niegan esa oscuridad, pero se han atrevido a adentrarse en esa noche hasta vislumbrar una luz que brilla en su fondo; para experimentar que la misma noche puede convertirse en luz (cf. Sal 138,11). Por otro lado, los místicos no pueden dejar de sentir simpatía, compasión hacia las necesidades profundas de sus contemporáneos, con lo que realizan un servicio inmenso. Saben muy bien que la fe cristiana es buscadora de justicia. Como afirma Metz en su último libro, los cristianos deben ser místicos, pero no sólo en el sentido de una experiencia individual espiritual, sino en el de una vivencia de solidaridad espiritual. Deben ser “*místicos de ojos abiertos*”. Porque los ojos bien abiertos nos hacen volver a sufrir por el dolor de los demás: nos animan a sublevarnos contra el sinsentido del dolor inocente e injusto; suscitan en nosotros hambre y sed de justicia, de una justicia para todos¹¹. Se trata, pues, de luchar contra las amenazas de deshumanización que abundan hoy en día y de promover las semillas de humanización ya presentes en nuestro mundo. Sólo así podremos comunicar a nuestros hermanos razones para la esperanza.

¹¹ Cf. J. B. Metz, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpen la espiritualidad*, Herder, Barcelona, 2013.