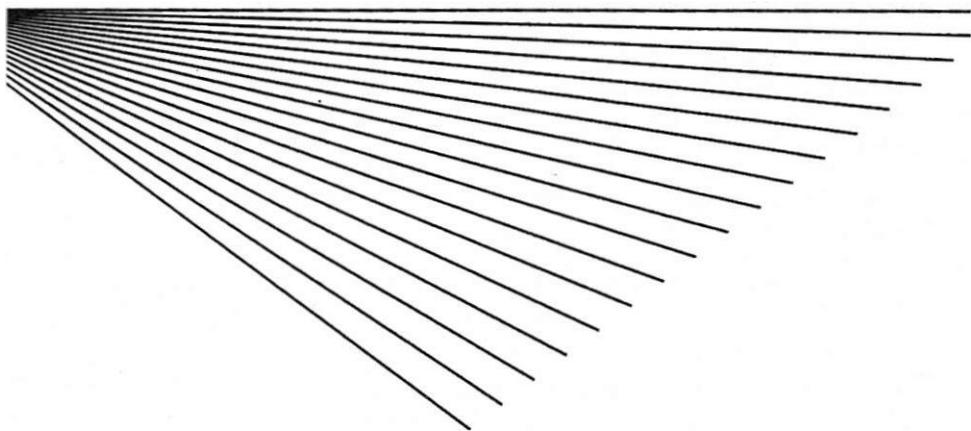


MÍSTICA Y HUMANISMO

JUAN MARTÍN VELASCO



P P e



8. Las asombrosas antropologías de los místicos

Pero ya es hora de que, dejando de lado las objeciones con las que ha de enfrentarse la tesis o, mejor, la convicción que propongo, pase a mostrar las razones positivas por las que creo que el ejercicio de la vida mística constituye una forma eminente de realización de la condición humana, una fuente inestimable de humanización para las personas y una forma de contrarrestar los peligros de deshumanización que acechan a la humanidad de nuestros días y de colaborar al progreso de la causa del hombre en nuestro mundo.

La primera razón del poder humanizador de la experiencia mística radica en el desarrollo intenso, extraordinariamente rico, de la condición humana que comporta. El místico, en efecto, extrae de la relación religiosa vivida en grado eminente el poder humanizador que esta relación comporta.

Porque ser místico, bajo la forma de lo que hemos descrito como experiencia mística, comporta como primer elemento haber realizado personalmente la experiencia de la realidad trascendente-inmanente, superior e interior, que sostiene, envuelve y atrae la propia vida. Ser místico no es más que ejercer, vivir, poner en práctica la capacidad de infinito, la condición de imagen de Dios presente en toda persona. De ahí que la experiencia mística ponga en juego las dimensiones más profundas de la persona, libere las energías más poderosas del ser humano, ensanche de la forma más inimaginable el horizonte vital del sujeto, comenzando por la más prodigiosa dilatación de su conciencia y su deseo. Los místicos -decía E. Underhill- son exploradores del infinito. De este ejercicio de lo mejor, de lo más sublime que hay en el hombre, se sigue que quienes, habiendo realizado tal experiencia reflexionan sobre sus consecuencias y formulan sus exigencias, han propuesto las visiones del hombre, las antropologías más exaltantes. Porque nadie tiene una idea más alta sobre el hombre que quien descubre en sí mismo, a fuerza de «experimentarla», de ejercerla y vivirla, la dimensión de trascendencia que le constituye.

Testimonios de tales antropologías aparecen una y otra vez en los textos de los místicos de todas las tradiciones religiosas y espirituales. Por razones de brevedad, me limitaré a aducir algunos ejemplos de la tradición cristiana y musulmana.

En todos los místicos cristianos resuenan las formulaciones que de esa antropología ofreció san Agustín. Refiriéndose a la interioridad humana, de la que es admirable maestro, escribió: «Un inmenso e infinito santuario. ¿Quién puede llegar a su fondo? Ni yo mismo alcanzo a comprender lo que soy. Pues el alma es demasiado estrecha para contenerse a sí misma. Solo Dios es capaz de contenerla y abarcarla»²³⁵. «Lo que el hombre es para Dios, eso es y nada más», decía san Francisco de Asís. Y nada menos, podríamos añadir, porque eso significa que la medida del hombre es Dios. Teresa de Ávila canta la grandeza de la persona en estos términos: «¡Qué gran cosa es entender un alma!». Por eso recomienda «no tener en poco alma con que tanto se deleita el Señor», y encomia «la hermosura y dignidad de nuestras almas», a las que llama «Un cielo pequeño». «No hallo -resume en otro lugar- cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad; y verdaderamente apenas pueden llegar nuestros entendimientos a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues él mismo dice que nos creó a su imagen y semejanza»²³⁶. Como resumen de unas afirmaciones que son constantes en su obra ofreceré un último texto particularmente expresivo: «Pues hagamos cuenta que dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas -en fin, como para tal Señor- y que sois vos parte para que este edificio sea tal, como a la verdad es así que no hay edificio de tanta hermosura como un alma limpia y llena de virtudes [...] y que en este palacio está este gran Rey, que ha tenido por bien ser vuestro Padre, y que está en un trono de grandísimo precio, que es vuestro corazón». Y después de justificar el recurso a la ima-

^m *Confesiones*, JO, 8.

²³⁶ *Vida*, 23, 17; *Camino de perfección*, 28, 5; *Moradas*, 1, 1; 7, J.

gen por la condición de sus monjas y de ella misma de iletradas, asegura que es para ellas del mayor provecho para entender «con verdad que hay otra cosa más preciosa, sin ninguna comparación, dentro de nosotras que lo que vemos por defuera»²³⁷.

Para san Juan de la Cruz, el hombre es, según uno de sus mejores estudiosos desde el punto de vista de la filosofía, «un yo abierto, como por una herida, por la pasión de la Trascendencia»²³⁸. Para expresar esta antropología recurre el Santo a dos tipos de símbolos. Unos, sustantivos, lo describen como «herida», «brecha», «caverna», «hueco anhelante», es decir, realidad habitada por un deseo abisal, huella en él de una Presencia que constituye a la vez la fuerza gravitatoria que lo atrae hacia lo alto. En sus poemas predominan, para expresar dinámicamente la condición humana, símbolos verbales: «salí», «iré», «pasaré», «volé», verdadero centro y punto de apoyo de muchas de sus estrofas, que muestran al ser humano como un ser que solo es todo lo que puede ser yendo más allá de sí mismo²³⁹. Las formulaciones conceptualmente desarrolladas de esta antropología son incontables: «Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo: por tanto, solo Dios es digno de él»²⁴⁰. «Estas cavernas son las potencias del alma... las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito»²⁴¹. De nuevo la medida del hombre es Dios; de donde «el centro del alma es Dios»; y el hombre «es Dios por participación»²⁴². Una estrofa de la *Glosa a lo divino* resume con toda claridad la antropología del Santo: Que estando la voluntad ¹de Divi-

²³⁷ *Camino de perfección* (V), 28, 9-11.

²³⁸ P. CEREZO, «La antropología del espíritu en san Juan de la Cruz», en A. GARCÍA SIMÓN (ed.), *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista III*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 127-154.

²³⁹ Recordemos tan solo el poema «Noche oscura», en el que las dos primeras estrofas penden literalmente de ese único verbo: «Salí».

²⁴⁰ *Dichos de luz y amor*, 34; 115.

²⁴¹ *Llama*, B, 3, 18.

²⁴² *Llama*, B, 1, 12.

nidad tocada 1 no puede quedar pagada 1 sino con Divinidad». Valga, como muestra y resumen de otras muchas, una particularmente expresiva en la que describe al hombre como «Dios en sombra». Se trata del comentario al verso «En cuyos resplandores». «Resplandores" que declara equivalentes a «obumbraciones" «hacimient de sombra», en el sentido de «amparar, favorecer hacer mercedes". Para entender bien cómo sea este «hacimiento de sombra de Dios (...) es de saber que cada cosa tiene y hace Ja sombra conforme al talle y propiedad de la misma cosa [...] Y así la sombra de una tiniebla será otra tiniebla al talle de aquella tiniebla, y la sombra de una luz será otra luz al talle de aquella luz,,.

Pues como quiera que estas virtudes y atributos de Dios sean lámparas encendidas y resplandecientes, estando tan cerca del alma como habemos dicho, *no* podrán dejar de tocarla con sus s?mbras, las cuales también han de ser encendidas y resplandecientes al talle de las lámparas que las hacen [...] De manera que, segun esto, la sombra que hace al alma la lámpara de la hermosura de Dios, será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios; y la sombra que hace la fortaleza será otra fortaleza al talle de la de Dios; y la sombra que le hace la sabiduría de Dios, será otra sabiduría al talle de la de Dios, y así de las d más lámparas o, por mejor decir, será la misma sabiduría, y la misma hermosura, y la misma fortaleza de Dios *en sombra*, porque el alma acá *no* le puede comprender; en la cual sombra, por ser ella tan al talle y propiedad de Dios, que es el mismo Dios en sombra, conoce bien el alma la excelencia de Dios²⁴³.

Pasando a otro gran representante de la mística, recordemos, entre otros muchos posibles, estos dos textos de Angelus Silesius: «El espíritu que (...) no es sino Uno con Dios, ha de tener justamente la misma altura y profundidad». «Dios no tiene medida; pero puedes

²⁴³ *Llama de amor viva* B, 3, 12-14.

medirlo si mides mi corazón, porque lo posee»..«El abismde m *es* píritu invoca siempre a grandes gntos al abismo de *Dws*. Dime, ¿cuál es más profundo?» ²⁴⁴.

Hay todavía otro camino de fácil acceso para percibir en concreto el extraordinario aprecio de los místicos por ese hombre al que algunos textos leídos deficientemente parecerían menospreciar. Me contentaré con aludirlo. Es el que abre la consideración del llamado «socratismo espiritual», que consiste en proponer el conocimiento de sí mismo como paso indispensable para el conocimiento [experiencia] de Dios, para la experiencia mística o la contemplación. Aparece en infinidad de contextos: san Agustín lo expresaba en la conocida sentencia: *Noverim me, no verim te*: «Conózcame a mí; conózcate a ti». San Bernardo tenía tal aprecio por la máxima que la consideraba «caída del cielo». Santa Teresa presenta la originalidad de aludir al conocimiento de sí como condición para el conocimiento de Dios, y al conocimiento de Dios como condición para el verdadero conocimiento de sí, estableciendo así una perfecta correlación entre conocimiento-realización de sí y conocimiento-encuentro con Dios ²⁴⁵.

En la misma dirección apunta la concepción del hombre, presente en otros místicos, como «tercer mundo»; y como *medietas omnium*, es decir, realidad dinámicamente mediadora de todas las realidades, que se sitúa en el centro del camino de descenso de la divinidad hacia su humanización o encarnación, y en el proceso inverso del ascenso de todas las criaturas hasta la perfección de Dios. En la misma dirección orienta la expresión *officina omnium*, resumen de todas las realidades existentes en cuanto todas se encuentran representadas en este ser mundano y material por su corporalidad, que por su espíritu linda con la divinidad de la que es imagen, llamado y destinado a la parti-

²⁴⁴ *El peregrino querubílico*, V, 347, 348, 1, 68.

²⁴⁵ Para esta cuestión me permito remitir a mi estudio «Búscame en ti; búscate en mí. Descubrimiento de Dios y descubrimiento del hombre en santa Teresa», en *La experiencia cristiana de Dios*, o. c., pp. 119-148.

ciación con ella²⁴⁶. Una exposición completa de la antropología de los místicos debería referirse y culminar en el tema de la divinización del ser humano y las atrevidas expresiones del mismo que ofrecen místicos como el Maestro Eckhart y san Juan de la Cruz.

Con el fin de llamar la atención sobre la universalidad de esta comprensión del hombre y de lo humano en las tradiciones místicas aludiré como ejemplo a la mística musulmana de los sufíes. También ella conoce el principio del «socratismo» que fundamenta en el *hadith* según el cual «quien conoce su alma, es decir, a sí mismo, conoce a su Señor». Un principio que se funda en la experiencia en el fondo de sí mismo y de la Presencia que constituye al ser humano y a la que la experiencia creyente del místico le hace consentir. No es fácil presentar una visión adecuada de la antropología mística del islam, pero resulta relativamente fácil resumir sus rasgos fundamentales en la vivencia y la doctrina sobre el hombre del común de los sufíes²⁴⁷. En consonancia con la antropología de los místicos cristianos, son principios de la antropología mística islámica que el hombre es creado «por la mano de DIOS» y, como añade la tradición, creado «a su imagen». Ahí radica el fundamento de la dignidad de Adán, el califa de Dios, su lugarmente en la tierra, ante quien tienen que prosternarse los mismos ángeles. Del hombre dice Rumí que es «astrolabio de las cualidades de la sublimidad»), es decir, en alguna manera, medida de todas las cosas. Para fundamentar en el Corán su elevada visión del hombre remiten los sufíes a textos como este: «les mostraremos enseguida nuestros signos en el universo y en ellos mismos, ¿no los ves?». En él descubren, además, una orden de parte de Dios de volver la mirada al propio corazón para encontrar allí la fuente del conocimiento, en una versión islámica del socratismo expresado así en la tradición: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor»)).

²⁴⁶ Para esta cuestión. cf. A. M. HAA, *Mystik als Aussage*, o. c. pp. 221ss, con referencia a Juan Escoto Eriúgena.

²⁴⁷ Para esta cuestión remitimos a A. SCHIMMEL, *Le soufisme ou la dimension mystique de l'Islam*. Paris, Cerf, 1996, pp. 237ss.

Por otra parte, el interior de la persona no es solo el lugar del conocimiento de Dios, es además el lugar donde Dios mora «más cerca del hombre que su vena yugular»²⁴⁸. Porque, como dice la tradición: «El cielo y la tierra no pueden contenerme, pero el corazón de un fiel servidor me contiene». Como sucede con la tradición cristiana, los textos de los místicos, y sobre todo sus poemas, expresan mejor que todas las teologías la altísima idea del hombre que les otorga su experiencia: «Yo avanzaba... hacia Él -escribe Al-Hallaj-, y ya el amor había grabado en mi corazón, con el cauterio del deseo, la huella -y ¡qué huella!- de Él»²⁴⁹. Pocos textos tan elocuentes y tan representativos de la antropología mística del islam como este de Abú Hayyán al Tawhidi, uno de los más importantes escritores del Bagdad del siglo x, en su obra *Las invocaciones divinas*, que comenta la aleya:

Propusimos el depósito [de la fe] a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero rehusaron hacerse cargo de él [...] Entonces el hombre se hizo cargo» en estos términos: «Era un depósito sublime. Existía de antemano para ti, cuando tú no eras más que dispersión en el polvo y ninguna forma te había reunido en un todo; no tenías ningún nombre; ni se te conocía ninguna realidad individual; todavía no se hablaba de ti; no te rodeaba espacio alguno; ningún ojo podía verte para describirte; ningún tiempo pasaba sobre ti. Y tú estabas en el mundo de la realeza divina, en el misterio de Dios, fijado en su ciencia, despojado y abandonado de todo salvo de su voluntad absoluta. Eras formado para conocerle; visible en la elección de Dios, capaz de responder a Su llamada. ¡Qué feliz eres, oh hombre! Porque es la Providencia eterna de tu Señor generoso quien te asistió antes de que tú te asistieses a ti mismo, quien te socorrió con lo que tu deseo no podía lograr²⁵⁰.

²⁴⁸ *Corán*. 50, 16.

²⁴⁹ *Diván*, VII. Traducción y edición de L. MASSIGNON. París, Seuil, 1981, p. 49.

²⁵⁰ Citado en R. ARNALDEZ, «Mystique et humanisme dans les trois monothéismes», en *Concilium* 142 (1988), pp. 317-334; 323.

Si, más allá de las expresiones concretas *nos* preguntamos por la formulación sistemática de la antropología que transparentan encontramos la respuesta en el modelo tripartito de comprensión del ser humano en el que, junto al cuerpo y al alma de las antropologías que han prevalecido en el pensamiento occidental, se remite como último nivel de su naturaleza al espíritu, designado también con términos como ((sustancia del alma), «fondo del *alma*», ((centro del alma), *apex mentis*: ((cima de la mente), *scintilla animi*: ((chispa del alma» etc.²⁵¹

9. El espíritu como clave de la antropología mística

La antropología tripartita, a la que los místicos cristianos han podido llegar por su experiencia espiritual y la reflexión que ha originado, tiene su fundamento, para los que han ofrecido un tratamiento sistemático de la misma, en el texto de 1 Tes 5,23: ((Que el Dios de la paz os santifique íntegros, y que todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, se conserve irrepugnable para la venida de nuestro Salvador Jesucristo)).

El texto no se refiere tan solo a las dos modalidades de existencia carnal-mundana y espiritual, como sucede en 1 Cor 2 14-15 sino a la estructura misma del ser humano, en el que afirma la existencia de un nivel más profundo o más alto por el que el sujeto entra en comunicación con Dios y que le otorga su radical originalidad frente al resto de los seres naturales. El alcance de esta antropología depende del significado que se atribuya a *pneuma*, espíritu. Parece claro que no se refiere al Espíritu de Dios, incluso en cuanto presente en el hombre, ya que en 1 Cor 2,11 leemos: «¿Quién en el hombre conoce los secretos del hombre, sino el espíritu del hombre

²⁵¹ Una exposición del tema, con especial referencia a Bede Griffiths en W. TEA, *DAI.*, «The Contemplative Nature of Being: an Anthropology», en *America Benedictina Review* 45 (1994), pp. 407-430.

que está en él? De la misma manera, nadie conoce los secretos de Dios, sino el Espíritu de Dios».

Pero, por otro lado, tampoco aparece enteramente como parte constitutiva del hombre, de la misma manera que el cuerpo y el alma, ya que, después de haber dicho «el espíritu del hombre»), Pablo se refiere a él diciendo «el espíritu que está en él»²⁵². Espíritu parece remitir a «algo» que está en el hombre sin ser del hombre, y que le asegura una trascendencia, resultado de lo que hemos descrito como Presencia originante del ser humano que hace que este no pueda coincidir consigo mismo más que yendo más allá de sí mismo. El espíritu es, pues, el «dugar» en el hombre de una presencia de Dios en él sin la intermediación de ninguna otra realidad, *nulla interposita creatura, nulla interiecta creatura*, sin que entre Dios y él se interponga criatura alguna, como dice san Agustín. Esta dimensión convierte al hombre en un ser misterioso, a la imagen del misterio de Dios. Un misterio no solo inexplorado por ningún saber objetivador, sino inexplorable. Así, la incomprendibilidad del ser humano responde a la de Dios, porque, gracias a su espíritu, la raíz del hombre es Dios mismo como la Presencia que lo origina con su permanente llamada a ser. Con otras palabras, el espíritu es la profundidad del hombre, situada más allá de la *psijé*, que hace del hombre un misterio para sí mismo. De este nivel del hombre no cabe, por tanto, experiencia sensible ni psicológica. La experiencia de ((lo eterno en el hombre)) (Max Scheler) no puede consistir en una constatación empírica por quien tiene acceso a ella, ni objeto de comunicación directa a los demás. Solo puede ser evocada por quien la vive y sugerida a otros por medios indirectos y siempre simbólicos. Sin embargo, el eco que esa sugerencia despierta en los demás hace presentir que constituye una dimensión común a todos, aunque inaccesible de forma directa y objetiva.

H. de Lubac, que ha propuesto esta antropología tripartita como clave de la antropología teológica, encuentra expresiones de la

²⁵² En todo este apartado apoyo mi exposición en H. de Lubac y en la monografía dedicada a este aspecto de su pensamiento por E. DE MOULINS-BEAUFORT, o. c., esp. pp. 83-133.

misma en toda la tradición cristiana, desde Orígenes, pasando por san Agustín, hasta san Buenaventura, santo Tomás y todos los grandes representantes del pensamiento cristiano, ligada al tema del ser humano como imagen de Dios²⁵³. Solo habría desaparecido de la teología moderna tras su «divorcio» en relación con la mística. Los testigos más eminentes de esta forma de comprensión del hombre son los místicos. Eckhart²⁵⁴, Tauler, Ruusbroec, santa Teresa y san Juan de la Cruz la exponen en términos diferentes, pero que coinciden en lo esencial²⁵⁵. Sin entrar en el análisis de sus textos, vale la pena subrayar cómo santa Teresa llega por su propia experiencia a la identificación de la diferencia entre alma y espíritu y a la condición misteriosa de este último nivel de la persona. Ya en el «rótulo» del capítulo leemos: «Dice cómo a su parecer hay diferencia alguna del alma al espíritu, aunque es todo uno». Y al final del capítulo: «Por donde decía yo que se ven cosas interiores, de manera que cierto se entiende hay diferencia en alguna manera y, muy conocida, del alma a el espíritu, aunque más sea todo uno. Conócese una división tan delicada que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro, como el sabor que les quiere dar el Señor». Y refiriéndose al alma: «Hay tantas y tan delicadas en lo interior, que sería atrevimiento ponerme yo a declararlas,.. Sin duda, el «espíritu» de este texto remite al «hondón interior» del alma²⁵⁶; a lo hondo

²⁵³ Sobre el hombre-imagen, c.f., A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*. París, Desc:Jée, 1987; el tema es estudiado de forma interdisciplinar en *Humain et l'image de Dieu*. Ginebra, Labor et Fides, 1989.

²⁵⁴ Sobre Eckhart conviene anotar el doble vocabulario que le lleva a identificar en algunas ocasiones al entendimiento, como entendimiento agente de Aristóteles, con el fondo secreto del alma, mientras en otros lugares señala que por encima de las potencias hay un «castillo» inaccesible a las potencias, distinto de ellas, fondo del alma donde Dios reside y se da de manera insondable, pasando así a la terminología y la descripción del alma neoplatónica adoptada por el Pseudo-Dionisio. Cf. A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*. París, Bayard, 1996, pp. 140-150.

■ Referencias a todos ellos y ensayo de descripción de la antropología de los místicos en *El fenómeno místico*, o. c., pp. 260-270.

²⁵⁶ *Moradas*, 4, 2, 6.

del alma», a «lo muy hondo e íntimo del alma»; a «lo interior de su alma, en lo muy interior, en una cosa muy honda»²⁵⁷.

10. Visión mística de la creación

El ahondamiento de la mirada, la dilatación de la conciencia que supone el descubrimiento de la hondura de la condición humana comporta como primera consecuencia la dilatación de la visión de la realidad. En efecto, un rasgo común a las experiencias místicas es que, para las personas que las viven, el mundo es, como anotamos al describir la experiencia mística, «más de lo que es»²⁵⁸. La experiencia mística permite descubrir en la realidad dimensiones hasta entonces ocultas. Eso explica que personas recluidas físicamente entre los muros de una clausura; limitadas como Juan de la Cruz en el mundo estrecho de un fraile, sean capaces de ofrecer visiones de la realidad que penetran hasta niveles que escapan a hombres de acción y a eminentes cultivadores del conocimiento científico. Y es que el místico entra en contacto con el lado misterioso de la realidad con el que limitan las visiones puramente científicas del mundo, y por eso capta -como el poeta, como el artista, pero de una forma peculiar- la condición simbólica de lo real, percibiendo que todas las cosas «de ti llevan significación», como dice Francisco de Asís refiriéndose a mos.

Esto explica que, cuando la experiencia mística tiene lugar en una persona estéticamente dotada, las expresiones que de ella ofrece se conviertan en extraordinarias creaciones literarias, en verdaderas cimas de creación poética. Recordemos como ejemplos la exactitud, la justeza de los adjetivos con que Francisco caracteriza a las diferentes criaturas en su célebre *Cántico*: «La hermana agua, la cual es muy útil y humilde y preciosa y casta»; y el hermano fuego «por el cual alumbras la noche», y que «es bello y alegre y robusto y

²⁵⁷ *Moradas*, 5, 3, 45; 6, II, 2; 7, 1, 7.

²⁵⁸ Sobre el valor de la expresión, cf. *El fenómeno místico*, o. c., pp. 296-301.