

**MISTICA Y NUEVA ERA DE LA HUMANIDAD:
LEGITIMACION CULTURAL DE LA MISTICA**

SALVADOR ROS GARCIA

«Ninguna época ha acumulado conocimientos tan numerosos y tan diversos sobre el hombre como la nuestra. Ninguna época ha conseguido presentar su saber sobre el hombre de una forma que nos impresione tanto. Ninguna época ha logrado hacer este saber tan fácil y tan prontamente accesible. Y, sin embargo, ninguna época ha sabido menos lo que es el hombre. A ninguna época ha parecido el hombre tan misterioso como a la nuestra» (M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris 1953, p. 266).

«Algo tiene lugar en las profundidades, algo que aún no necesita nombre. Mañana mismo puede suceder que reciba la señal de las alturas, a través de las cabezas de los arcontes terrenales. El eclipse de la luz de Dios no es extinción; mañana mismo puede desaparecer aquello que se ha interpuesto» (M. BUBER, *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, 1970, p. 144).

«Todas las cosas grandes acontecen en el torbellino» (PLATON).

Estas páginas quieren ser una sencilla invitación a repensar al fenómeno cultural de nuestro momento histórico y la legitimación del fenómeno místico dentro de un orden nuevo de posibilidades para el futuro de la humanidad, intenciones ambas con una implícita referencia, si bien muy modesta, a la figura de San Juan de la Cruz, cuyo IV Centenario nos disponemos a celebrar con la esperanza de que sea un acontecimiento de proyección internacional que nos haga «caer en la cuenta» de su enorme relevancia y capacidad de convocatoria, y que los nuevos estudios y exploraciones que nos depare la celebración de esta efemérides contribuyan precisamente a una revalorización de la mística como dimensión de esa nueva conciencia «integral» a la que apunta la ya larga trayectoria humana.

Introduccion

La historia de la Humanidad demuestra que el ser humano, como individuo y como colectividad, es un ser que ha esperado y que sigue siempre esperando un mañana mejor. Es, sin duda, esa

esperanza, no siempre ni propiamente objetivable en un claro razonamiento, pero tozuda y persistente, la que mantiene al hombre en la existencia y le impele a un incesante planear. Pero al mismo tiempo éste parece llevar dentro de sí un ominoso potencial destructivo de sus propios anhelos e ilusiones, ya que ha reducido una y otras vez a escombros los logros de su propio esfuerzo e ingenio, o los ha vuelto contra sí mismo en un mal uso difícilmente superable. Más que suficientes motivos ha tenido a lo largo de los siglos para arrojar de una vez la toalla y refugiarse, como mucho, en una mansa pasividad; pero, aunque este mal siempre ha atacado a algunos, y ahora en nuestra época parece convertirse en epidemia contagiosa, el hombre ha terminado siempre emprendiendo de nuevo la tarea ilusionada de construir una vida nueva desde las cenizas. Es como si una oculta fuerza, ciega o infinitamente consciente, desconcertante y poderosa en todo caso, moviera los hilos de este tejer y destejer la madeja en orden a un objetivo final.

I. Las edades del hombre

La Humanidad mide su historia por eras o edades, pues es claro que el espíritu o conciencia humana colectiva ha pasado por una serie de etapas bien caracterizadas, y que en esa sucesión de edades la etapa posterior ha nacido de los escombros y ruinas de la precedente. Unas veces un hecho transcendental inesperado y de gigantescas repercusiones, otras una reacción vigorosa contra una generalizada descomposición de un tipo de cultura y sociedad, otras la irrupción de nuevas fuerzas y conocimientos lentamente gestados, han provocado el nacimiento de una época que en poco se parece a su predecesora.

La sucesión de edades es un hecho incontrovertible, aunque la unanimidad respecto al hecho se cambie en multiplicidad de opiniones cuando se trata de su número, clasificación y cronología. En todo caso, al igual que es lícita una visión de las edades del mundo desde los acontecimientos políticos, económicos o culturales para desde ahí enjuiciar los concomitantes aspectos espirituales, no será menos lícita, y probablemente será más importante y transcendente, una consideración de las Edades de la Humanidad desde una óptica espiritual para enmarcar y juzgar los concomitantes aspectos políticos, económicos y culturales. Es esta óptica la que aquí nos interesa.

Pues bien, ¿cuáles son esas etapas «espirituales» que ha recorrido la conciencia humana colectiva en el devenir de su historia, esto es, la forma concreta de conocer, vivir y relacionar el hombre con el universo que le rodea?. El célebre fenomenólogo de la cultura, Jean Gebser, en su monumental obra «*Ursprung und Gegenwart*» (Origen y Presente) nos ha demostrado las cua-

tros Edades de la Humanidad correspondientes a los cuatros tipo o estructuras de conciencia que se han ido sucediendo hasta nuestro tiempo ¹:

1. Se dio, en primer lugar, la conciencia *arcaica*, en la que el hombre se vivía a sí mismo en plena identificación con el cosmos, sin conciencia de tiempo, espacio o individualidad. Aquel hombre formaba con el cosmos un todo indiviso; carecía de toda dimensión: era a-espacial, a-temporal e a-yoico; por decirlo de alguna manera, era cero-dimensional.
2. A la conciencia arcaica sucedió la conciencia *mágica*, en la que faltaba también esa triple dimensión, pero en la que comenzó ya a despertarse una rudimentaria o aletargada conciencia de sí-mismo, y, por tanto, del mundo como «un enfrente». La inmersión en la naturaleza, la telepatía, la experiencia y expresión de lo «numinoso» o religioso son otras tantas características del hombre mágico.
3. A la estructura mágica sucedió la conciencia *mítica*, caracterizada por la toma de conciencia del alma o del «sí-mismo» y por su expresión en símbolos o mitos. El mundo exterior o no-humano no es todavía simplemente lo que captan de modo directo los sentidos (algo que está ahí, fuera, enfrente), sino que todo es, de alguna forma, el hombre mismo: los objetos no son simplemente los objetos, los animales no son simplemente los animales, todo representa y es una fuerza psíquica humana; por eso, las piedras, el mundo vegetal y los animales son contempladas como realidades numinosas, divinas, con las que se puede entrar en comunicación, y son materia de mitos y símbolo en los que el hombre expresa e intenta vivir su propia numinosa realidad ².
4. Finalmente, a la era de la conciencia mítica sucedió la etapa de la conciencia *mental*, en la cual nos hallamos actualmente. Este paso del hombre mítico al mental, dice Gebser, fue «un acontecimiento extraordinario que produjo una auténtica conmoción en el mundo; saltó en pedazos el círculo que cobijaba el alma; estalló la inserción del hombre en la naturaleza anímica y en un mundo cerrado y pola-

¹ J. GEBSER, *Ursprung und Gegenwart*, 2 vols., Stuttgart, 1949 y 1953. Un resumen o reseña de este estudio puede verse en el libro de H.M. ENOMIYA-LASALLE, *¿A dónde va el hombre?*, Santander 1981, especialmente en pp. 38-39, donde desarrolla sus propias ideas basándose en la obra de Gebser. Véase también la apretada síntesis de S. GUERRA en *Revista de Espiritualidad* 41 (1982) pp. 397-399; 45 (1986) pp. 237-238, de donde la tomamos para nuestras páginas.

² Cf. J.L. CUNCHILLOS, *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca 1976, pp. 30-34, donde hace una preciosa descripción del hombre mítico.

rizado en el tiempo cósmico; al romperse el círculo, el hombre salió de la extensión horizontal y entró en el espacio, al que intentaría dominar con su pensamiento». La mitología griega expresó este acontecimiento por medio del nacimiento de Atenea: Zeus se había casado con Metis, pero cuando ésta quedó encinta fue devorada por Zeus, temiendo que diera a luz un hijo más fuerte que él; pero he aquí que ocurrió lo inimaginable: la hija, Atenea, nació de la cabeza de Zeus; para que el parto fuera posible, Prometeo tuvo que partir la cabeza de Zeus con un hacha; de este modo, Atenea es la personificación de la razón y de la inteligencia, por lo que se la representa con una lanza certera en la mano³.

Es evidente que la estructura *mental*, antes que en ninguna otra parte, hizo su aparición en Grecia. De ahí que el pensamiento griego haya ejercido una influencia tan grande en toda la cultura occidental. En esta estructura de conciencia el mito fue sustituido gradualmente por el concepto abstracto; la *bipolaridad* complementaria del pensamiento analógico, en el que los contrarios no se excluyen ni están separados, es sustituida por el *dualismo* o pensamiento lógico binario fundado en el principio de contradicción y en la exclusión de contrarios; la unidad de espacio interior y espacio exterior no sólo desaparece, sino que ese espacio exterior es considerado el único y el absoluto espacio en el que están y son las cosas. Con ello, el mundo exterior, que captan nuestros órganos sensoriales se convierte en un puro enfrente, una realidad o fenómeno independiente del hombre, y viceversa; en una palabra, se convierte en puro objeto que puede conocer la *razón* o el *concepto* mediante el material aportado por los órganos sensoriales. Como consecuencia, la «conciencia» se va reduciendo más y más a la conciencia del «yo» racional con exclusión de las «conciencias» del inconsciente⁴.

II. Crisis de la conciencia mental

La conciencia mental fue un progreso en relación con la anterior etapa de la conciencia mítica, pues ésta, todavía puramente intuitiva, captaba el Todo Único, pero no las partes en el Todo; la conciencia mental, en cambio, va a acercarse al fragmento, a lo

³ Cf. H.M. ENOMIYA-LASALLE, *o.c.*, p. 44.

⁴ Como bien advertía X. ZUBIRI en su obra ya clásica *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1987, p. 36, la crisis de nuestra situación intelectual radica precisamente en ese hecho de que el hombre actual no ansía tanto vivir en la verdad, dejándose poseer por ella, cuanto «poseer verdades», situándose de ese modo en el dualismo objetivante. Dejarse poseer por la verdad implica necesariamente una forma de *participación*, un modo receptivo-activo de inmersión en realidades valiosas que ofrecen posibilidades de acción con sentido y, por tanto, de cabal desarrollo.

múltiple, lo va a analizar, y mediante un distanciamiento metódico y una actitud personal neutra y aséptica va a tratar de descubrir su real objetividad, dominándola racionalmente y ordenándola a la vida. Ello hizo posible la tarea y la responsabilidad encomendadas al hombre de dirigir, dominar y transformar el mundo.

Pero la conciencia mental degeneró desde el Renacimiento en una racionalidad que excluía la bipolaridad y la intuición; con ello comienza a declinar la perspectiva global de la realidad. Todos los positivismos de después no han hecho sino reducir más y más al hombre y al mundo a objetos cuantitativos, medibles y utilizables. La dictadura del pensamiento lógico, que reivindicó la exclusiva de la «explicación» del mundo y del hombre ha metido a la inteligencia humana en el laberinto. Muchos renuncian a encontrar la salida y se instalan en un cómodo o heroico agnosticismo, aceptan serenamente la finitud y el hado y orientan su vida hacia una ética de corte exclusivamente social o, en el más frecuente de los casos, a la búsqueda de un refinado vivir. Pero eso no es más que una solución perezosa, una negativa a abrirse a otra luz que no sea la de su propia limitada razón.

Todo lo que hoy integra el tejido de la sociedad occidental es un producto de la visión lógico-racional del mundo; también la visión de la religión. Por eso todo, incluida ésta, se halla inmerso en una profunda crisis, tan profunda como la de la propia razón de la que son fruto y hechura. La religión sólo puede tener futuro si no se la concibe, como se empeño en hacer Kant, dentro de los límites de la razón pura, y otro tanto hay que decir de la vida misma individual y social.

Los frutos actuales del imperio secular de la razón, convertida en ídolo unilateral y prepotente, están a la vista de todos: un tipo de sociedad opresora, discriminadora, rígida y esclerotizada, hecha de convencionalismos que no permiten la espontaneidad ni el desarrollo y maduración natural del ser humano; sociedad de rendimiento que exige al hombre el agotamiento y le premia con el «stress» y el infarto; concepto de progreso que engendra soledad interna y que descubre nuevas o fantásticas invenciones, no para curarla, sino para huir de ella, haciéndola así mayor; creciente déficit emocional y porcentaje de desequilibrios jamás conocido; incapacidad para vivir la propia identidad por la omnipresencia absorbente de las estructuras sociales, que no dejan lugar al desarrollo del irrenunciable rincón personal; aterradoras cifras en materia de drogas, alcoholismo, violencia, criminalidad, somníferos, depresiones; inmisericordia devastación ecológica; generalizada melancolía mal disimulada mediante todo tipo de evasiones; evaporación del humus religioso o conversión de la religión en acomplejada e incompetente sociología; sustitución de la esperanza y la autorrealización personal por totalitarias utopías intramundanas; peligro de una guerra nuclear...

Pero, simultáneamente, asistimos también a otro tipo de fenómenos y acontecimientos que anuncian no sólo un deseo, sino también un vigoroso inicio de cambio de conciencia. Así, por ejemplo, desde el campo de la ciencia, la física nuclear ha supuesto un verdadero cataclismo para el positivismo racionalista; el desarrollo tecnológico y el crecimiento del bienestar material van perdiendo para muchos fascinación, y hasta engendran rechazo; se cuestiona muy en serio la idea existente de progreso, que tan caro precio obliga a pagar y tanto va alejando de las auténticas fuerzas creativas, de la conexión armoniosa con los ritmos de la naturaleza (el movimiento ecologista de los «verdes» tiene la simpatía de más del 50% de los menores de veinticinco años); avanza el movimiento feminista, que traduce el ansia de recuperación de valores espirituales y sociales destruidos por una milenaria masculinización de la cultura; los movimientos pacifistas, la búsqueda de modos alternativos de vida, la revalorización de la medicina natural, la objeción de conciencia y el movimiento de la no-violencia, la aceptación entusiasta del pensamiento, el movimiento de meditación, el ansia de valores espirituales, el resurgimiento de la religiosidad, las últimas tendencias del arte y de la música, el rechazo de lo institucional y su sustitución por la autoexperiencia, las mismas explosiones violentas sociales, y hasta el rumbo orgiástico que ha tomado la sexualidad, son síntomas, unos sanos y otros delirantes, de que se va a una ruptura drástica con el modelo racional de conciencia y con el actual tipo de sociedad que ha engendrado la dicha conciencia mental.

III. En el umbral de una nueva edad

Es ya una convicción en muchos y clarividentes hombres de ciencia que la Humanidad está entrando en un nuevo ciclo evolutivo. La «Nueva Edad» es un ritornello que se escucha por todas partes. Lecomte de Noüy, Teilhard de Chardin, Sri Aurobindo, Jean Gebser, Enomiya-Lassalle, Peter Russell y otros la han vaticinado. De momento, la Humanidad se halla en ese difícil viraje en que por una parte se la han caído todas las certezas y por otra no se anuncian aún claros los rasgos del porvenir. Hay como un nebuloso barrunto que en el orden práctico se traduce en una insólita variedad de ensayos de formas de vivir con frecuencia extravagantes. Volver a conciencias anteriores es imposible, y hacer de la conciencia racional la estación de término es algo suicida, porque si en tiempos pasados fue meritoria y necesaria, su actual hipertrofia y absolutismo sólo puede enmarañar aún más el laberinto que ha creado⁵.

⁵ Expresiones que recoge y analiza con gran clarividencia S. GUERRA,

Todas las soluciones que se están actualmente sugiriendo para abrir una esperanza a la trágica situación de la existencia humana a la que el racionalismo ha dejado sin rumbo, y todos los planteamientos que pueden llevar a un mañana esperanzador en el orden social (una Humanidad sin opresores ni oprimidos, destrucción del armamento y abolición de la guerra, desaparición de bloques militares, etc.) nacen de personas o grupos poseídos y guiados por un nuevo tipo de conciencia, conscientes de su real advenimiento. Así, por ejemplo, afirma Enomiya-Lassalle: «No hay duda de que la Humanidad se halla en un punto crucial de su historia, tan grave como no ha habido ninguno antes; algunos llegan a decir que lo que hoy comienza a realizarse en la Humanidad no es menos transcendental que la primera aparición del hombre, o sea, el paso de animal a ser humano»⁶. Y Peter Russell: «La Humanidad puede hallarse en el umbral de un gran paso en su evolución, un paso transcendental en un momento determinado del tiempo y un paso de una envergadura tal que tiene lugar tan sólo una vez en mil millones de años; los cambios que conducen a él se producen ante nuestros ojos, o mejor dicho, detrás de ellos, en nuestras propias mentes»⁷.

En el apartado siguiente precisaremos un poco más el hecho, las causas y las peculiaridades de esta «Nueva Edad» que actualmente se halla sólo en período de incipiente gestación.

IV. La conciencia integral: vision mística del universo

Jean Gebser, en su citada obra sobre las etapas históricas de la conciencia, caracteriza a la «Nueva Edad» que está naciendo como «conciencia integral», que, efectivamente, está una integración de todas las anteriores, y por tanto también de la mental, en una síntesis superior.

Hoy, como consecuencia de la teoría de la relatividad y de la física cuántica, la ciencia va hacia el reconocimiento del «espíritu» como núcleo y sustancia del mundo. Queda caducado, por tanto, el determinismo clásico, la idea de un universo objetivo fuera de nosotros que obedece a leyes mecánicas, que se mueve y extiende en un tiempo y espacio absolutos, y que puede ser observado y conocido en su verdadera realidad por el hombre como realidad distinta e independiente de él. Se ha derrumbado la

La meditación en el umbral de la nueva era, en *Revista de Espiritualidad* 45 (1986) 219-255.

⁶ H.M. ENOMIYA-LASSALLE, *El Zen entre cristianos*, Barcelona 1975, p. 57.

⁷ P. RUSSELL, *Una nueva tierra. Nuestro siguiente paso evolutivo*, Barcelona 1984, p. 7.

idea de la materia como sustancia sólida que «está ahí», que es una realidad distinta, separada y separable del espíritu y del psiquismo, y que puede ser conocida en su entraña (y consiguientemente dominada y utilizada en la vida) mediante un método analítico, puramente empírico, en el que el espíritu del hombre que observa y la materia observada no forman una unidad real vital.

En la moderna física, el universo es experimentado como un todo dinámico indivisible que incluye siempre y necesariamente al observador. Existe, efectivamente, un «todo» que no consta de partes separables, sino que al descomponerse en partes pierde su totalidad. Así, un átomo no «es» un sistema compuesto de núcleo y electrones, sino que sólo se encuentran el núcleo y los electrones cuando se destruye el átomo. Igualmente, cualquier otro objeto no «es» un armazón compuesto de átomos, sino que se encuentran los átomos sólo cuando ese objeto se deshace radicalmente. Si intentamos pensar ahora el mundo entero como un objeto teórico-cuántico, el mundo no «es» la multiplicidad de los objetos que hay en él, sino una totalidad o unidad⁸.

Consiguientemente, la ciencia analítico-positivista que desmonta, disecciona y descompone la realidad y así pretende adquirir un conocimiento «real» de la misma olvidando el Todo al que pertenece y en el que está, es una pseudo-ciencia que a la larga termina siendo negativa para la Humanidad y desconoce la realidad que ella sola dice conocer⁹.

⁸ Cf. M. TALBOT, *Misticismo y física moderna*, Barcelona 1981, donde se nos describe la naturaleza de la realidad, sin distinción entre realidad subjetiva y objetiva, y su íntima convergencia entre misticismo y física. F. CAPRA, *El Tao de la Física. Una exploración de los paralelos entre física moderna y el misticismo oriental*, Madrid 1984. Este autor, discípulo de Heisenberg, ha publicado otro libro famoso, *Le temps du changement. Science, société, nouvelle culture*, que supone un duro golpe al esquema cartesiano-newtoniano de los últimos siglos. Véase también la preciosa antología editada por Ken Wilber, con textos de Heisenberg, Schrödinger, Einstein, Plank y de otros físicos modernos, bajo el título *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Barcelona 1988.

⁹ He aquí algunas voces autocríticas y bien autorizadas sobre la limitación de la racionalidad científica para alcanzar por sí sola una visión coherente de la entera realidad:

- «Ninguna teoría física puede pretender expresar la estructura ontológica del mundo» (K. HÜBNER, *Crítica de la razón científica*, Barcelona 1981, pp. 33s.).

- «Hemos de hacernos a la idea de que vivimos en un mundo en el que casi todo lo que es importante ha de quedar esencialmente inexplicado»... Con la ayuda de las ciencias «hacemos lo que mejor podemos; aún así,

La misma peligrosa «ilusión» padecemos todos en nuestra percepción ordinaria de la *realidad* (objetos y personas) como compuesta de *realidades* diferentes y separadas, percepción que crea en nosotros la idea y la vivencia del «yo» como individualidad separada y, por lo mismo, egocéntrica.

El «Todo» — volvamos a repetirlo — no es desmontable en sus elementos, porque no es una suma de ellos, sino una *integración*, que — valga la redundancia — se desintegra al descomponerse o dividirse en partes (así sucede en la propia organización atómica y, como en ella, a escala cósmica). Por eso, la moderna física, en su empeño de traspasar el esquema sujeto-objeto para penetrar en la verdadera entraña de la realidad sin fragmentarla, considera la vivencia mística del mundo como la verdaderamente

deberíamos tener siempre presente que, en cierto sentido, eso no es más que arañar la superficie y que, en última instancia, todo queda sin explicar» (K.R. POPPER - J. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona 1980, p. 622.). - «La ciencia nunca prueba nada... A veces mejora las hipótesis y otras veces las refuta, pero probarlas es otra cuestión... Nunca podremos reclamar haber alcanzado un conocimiento definitivo de nada» (G. BATESON, *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires 1981, p. 24).

Habida cuenta de esta limitación innata de la ciencia para dar razón de la totalidad, el ocaso del positivismo y de su interpretación mecanicista devuelve a la realidad su carácter de magnitud abierta. Dicha apertura confiere al mundo un espesor, una densidad, una complejidad por la que ya no resulta extraño oír a un científico como B. d'Espagnat hablar de «la realidad velada», «el enigma de lo real»: el campo propio de las ciencias — afirma d'Espagnat — es «la realidad empírica», no «la realidad en sí»; ésta es inaccesible para aquéllas, porque es realidad «no física», inaprensible en sí, «aparece en las apariencias» y sólo puede ser captada aproximativamente, no ya con el lenguaje de la ciencia, sino con el discurso simbólico propio del lenguaje mítico y religioso (Cf. B. D'ESPAGNAT, *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris 1979; ID., *Un atome de sagesse. Propos d'un physicien sur le réel voilé*, Paris 1982; en castellano puede consultarse su artículo *Teoría cuántica y realidad*, en *Investigación y Ciencia*, enero 1980, pp. 80-95, más el estudio que le ha dedicado J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Realidad velada: cuando la física deviene metafísica*, en *Razón y Fe* 208 (1983) 27-39.

En este mismo sentido, he aquí otras expresiones cualificadas:

- «Lo patente está rodeado de un océano de latencia» (J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Madrid 1971, p. 13).

- «La experiencia más hermosa que tenemos a nuestro alcance es el misterio... la certeza de que existe algo que no podemos alcanzar» (A. EINSTEIN, *Mis ideas y opiniones*, Barcelona 1981, p. 10).

- Se nos impone «un sentido del misterio en la cualidad de lo conocido y en la cantidad de lo desconocido» (A.R. PEACOCKE, *Creation and the World of Science*, Oxford 1979, p. 62).

real, ya que esa vivencia es, precisamente, la vivencia de la unidad de todo, la conexión con la *Realidad* que subyace a las aparentes *realidades* separadas y que convierte al mundo en una compleja tela de relaciones entre las diversas partes de un todo unitario. Consiguientemente, la nueva física ve realizada a nivel vital su visión del mundo en la mística, y encuentra en el testimonio de los místicos la mejor prueba de esta experiencia en la que la realidad del universo y del hombre aparece tal como es, porque cuando la capacidad de interiorización, de llegar al «centro del alma», se hace realidad en el ser humano, entonces éste experimenta la unidad de su espacio interior y del espacio interior del universo, la unidad del centro de su alma y del centro del universo, la unidad de su ser y del ser del universo; en una palabra, el ser humano se convierte entonces en lo que es realmente por constitución: *el universo hecho consciente de sí mismo*. Esta es, pues, la estructura de la conciencia *integral*, en la que el universo material deja de ser mero objeto separado e independiente, y es vivido como conciencia-espíritu-amor, vivencia mística que coincide con la descrita por San Juan de la Cruz en su *Cántico Espiritual*.

En resumen: hoy, como consecuencia de la nueva imagen del mundo que nos ha entregado la física cuántica, se habla por doquier de «holismo», esto es, de realidad total, no fragmentada, y del universo como «holograma», en el que todo aparece presente en cada parte, por mínima o microscópica que sea. Aplicando esto mismo a la conciencia integral, ésta ha de ser una «conciencia de totalidad y unidad», que en su más alto desarrollo equivale a la vivencia mística, en la que el hombre y el cosmos se funden, y en la que aquél y éste, hechos uno, son experimentados como «divinos» (lo cual no implica necesariamente un panteísmo)¹⁰.

V. La experiencia mística

Terminábamos diciendo en el apartado anterior que la vivencia mística es esencialmente un alto estado de conciencia integral, es decir, una «conciencia de totalidad y unidad». No son unos fenómenos, ni unos éxtasis, ni una salida del tiempo y del espacio (aunque todo eso pueda ser concomitante), ni unos senti-

¹⁰ AA. VV., *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, edición de Ken Wilber, Barcelona 1987; D. BOHM, *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona 1988; P. CHAUCHARD, *Fisiología de la conciencia*, Buenos Aires 1960; ID., *El ser humano según Teilhard de Chardin*, Barcelona 1965; ID., *Zen et cerveau*, Paris 1976; T. BROSE, *Conciencia-Energía*, Madrid 1981.

mientos o emociones que se experimentan, por elevados y divinos que sean. Santa Teresa y San Juan de la Cruz, frente a la falsa mística de los «alumbrados» de su tiempo, advirtieron severamente del engaño espiritual y del peligro que hay en buscar intencionada o inconscientemente esos fenómenos, éxtasis, gustos espirituales, etc., o en aferrarse a ellos cuando le son dados al hombre. Para ellos, como para todos los auténticos místicos, la experiencia mística es algo que «se da» como culminación de un lento proceso de amor en el que la persona «va saliendo de sí misma», de su egocentrismo, y abriéndose al amor infinito, al amor divino ¹¹.

Los místicos auténticos buscaron y buscan ese amor transcendente, esa realidad última, sin preocuparse de lo que experimentaban o de si lo experimentaban. Mística es igual a unidad, y lo que una verdaderamente es el amor. No es un «sentimiento», sino una «cualidad» que da el «tono» a la vida entera de la persona. Santa Teresa expresó bien esto cuando dijo: «Sólo el amor es el que da valor a todas las cosas» (*Exclamaciones* 5, 2).

La auténtica mística no es sólo la superación de los límites del tiempo y del espacio — a esa experiencia de evasión puede llegarse también por otros caminos, como el de las drogas o sustancias psicodélicas, por ejemplo, cuyos resultados y excelencias han cantado propagandistas tan influyentes como William James, Aldous Huxley, Alan Watts, o Timothy Leary, el teórico del movimiento «hippy» ¹² —, sino la superación de los límites del «yo» egocéntrico que impide abrirse a la realidad divina, es decir, al Amor Ilimitado. Y éste sí que es el camino por el que el hombre verdaderamente se autotransciende y autorrealiza.

Abundando un poco más en este esfuerzo por definir y com-

¹¹ Dada la enorme producción bibliográfica sobre estas cuestiones de la experiencia mística, con infinidad de títulos de toda índole, remitimos tan sólo a algunos de más fácil acceso y de perspectivas generales: L. BOUYER, *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, en *Vie Spirituelle-Supplement* n°9, 1949, pp. 3-23; W. JAMES, *L'Experience religieuse*, Paris 1908; E. UNDERHILL, *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, London 1911, con numerosas ediciones posteriores; J. MARECHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vols., Bruges-Paris, 1924 y 1937; *Mystique*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. LXX-LXXI, Paris 1980, col. 1889-1984; Aa. Vv., *La Mística. Fenomenologia e riflessione teologica*, ed. Ermanno Ancilli-Maurizio Paparozzi, 2 vols., Roma 1984; Aa. Vv., *La experiencia mística*, selección y prólogo de John White, Barcelona 1986.

¹² Cf. A. HUXLEY, *Las puertas de la percepción*, Barcelona 1984; P. HEIGL, *Mystik und Drogenmystik, Ein kritischer Vergleich*, Düsseldorf 1980; C. CASTANEDA, *Las enseñanzas de Don Juan*, México 1979; Id., *Una realidad aparte*, México 1978; Id., *Viaje a Ixtlán*, México 1979.

prender qué es y en qué estratos se sitúa la vivencia mística, nos parece importante disipar algunos equívocos que todavía perviven en ciertos ambientes y que inducen unas veces al recelo, otras a opiniones simplistas, y las más a interpretaciones erróneas. Equívocos tales como que la mística es una experiencia irracional, oscura, prelógica, sentimentalista y de manifestaciones psicósomáticas extrañas. Disipemos rápidamente estos típicos tópicos (y totalmente falsos, claro):

- La mística no pertenece a lo irracional ni es algo prelógico; todo lo contrario, es una forma de conocimiento suprarracional y metalógica que tiende a abrir la inteligencia humana a una percepción más honda y verdadera de la realidad, y es, en el sentido propio del término, una ciencia: la «ciencia muy sabrosa», como dice San Juan de la Cruz, a la que puede llegar el hombre «toda ciencia transcendiendo» esto es, en una integración de razón e intuición, entre el entendimiento agente y el entendimiento pasivo¹³.

- La mística no pertenece a lo sentimental ni es un epifenómeno del mundo emocional. De suyo, no tiene nada que ver con la afectividad, ni con el sistema nervioso, ni con el sistema hormonal, ni con ningún sistema glandular. La vivencia mística no es de orden psicósomático, sino de orden «espiritual», pertenece a la estructura de la conciencia integral¹⁴.

- La mística no es una especialidad reservada a algunos excéntricos de la vida monacal. La mística podrá tener todo tipo de manifestaciones, pero lo que nunca podrá ser es privatista, ya que afecta de raíz a toda la Humanidad: en primer lugar, porque — en su verdadero sentido antropogenético — es constitutiva de todo ser humano (la totalidad instintivo-afectivo-racional-espiritual que es el hombre tiene como finalidad esa vivencia mística de la realidad, que es simultánea y esencialmente la vivencia de la realidad como amor); y en segundo lugar, porque la mística conlleva la integración hombre-universo-Dios, es la vivencia suprema de la totalidad y unidad: la integración hombre-universo lleva consigo la experiencia del carácter espiritual-divino-amoroso de todo cuanto existe, por bajo y material

¹³ Con razón decía Blondel que «el místico es el más razonable de los hombres», en cuanto que «la experiencia mística es intrínsecamente un valor no sólo empírico, sino gnoseológico, racional, ontológico, religioso», y por eso, precisamente, «la mística conserva toda su fuerza frente a la filosofía, así sea la más abierta, porque desemboca a más certidumbres» (M. BLONDEL, *Le problème de la Mystique*, en *Cahiers de la Nouvelle Journée*, nº 3 (1925) 2-63).

¹⁴ Así nos lo hace ver, desde la tradición cristiana, C. TRESMONTANT, *La mística cristiana y el porvenir del hombre*, Barcelona 1980.

que sea, al ser vivido desde el nivel del espíritu o amor en el que todo se integra y adquiere su verdadera naturaleza; de esa forma, el hombre-universo se integra en su propio origen, en el último Todo, y experimenta la unidad o la unión con El. Si la cuestión del universo, de su conocimiento y vivencia mística es la del Todo en el fragmento (y esto la enseña la física), la cuestión del Dios transcendente es la del Todo en el Todo (y esto es lo que enseña la mística). Ciertamente, la revelación del Dios de la Biblia obligará a matizar este último punto para evitar el panteísmo, pero a su vez habrá que evitar la impresión de que el Dios único transcendente es una «idea» que se profesa, pero que se opone o nada tiene que ver con la experiencia místico-cósmica del universo y con la moderna visión de éste como un todo dinámico e indivisible. En la vivencia mística de San Juan de la Cruz, tal como la describe en su *Cántico Espiritual* («Mi Amado las montañas / los valles solitarios nemorosos / las ínsulas extrañas / los ríos sonorosos / el silbo de los aires amorosos») y entre las sentencias de sus *Dichos de Luz y Amor* («Míos son los cielos y mía es la tierra» etc.) queda resuelta esa antinomia¹⁵.

Concluyendo, pues, y abocándonos ya a una definición: la mística es la experiencia de la realidad central del hombre-universo-Dios, la vivencia de la unidad de la realidad; en definitiva, la experiencia del Ser. El místico se siente invadido por el Ser o el Todo, vive el Todo y se vive en el Todo, deja de sentirse realidad individual separada y por lo mismo egocéntrica, y es arrebatado por la fuerza del Ser que se le revela como poder ilimitado, ímpetu irresistible, realidad numinosa, amorosa y santa, como lo «tremendum et fascinans». Y entonces todo cambia: el místico siente una Realidad que habla a su íntima esencia, que le «toca» en la profundidad de su ser y le transforma. Nada hay en esa experiencia que se parezca a un contemplarse a sí mismo o una evasión de la responsabilidad en el mundo. Al contrario, en esa experiencia se vive el total olvido de uno mismo, los propios problemas se hacen insignificantes, se experimenta una liberación de todo lastre personal y una entrega espontánea al amor en todas sus manifestaciones y circunstancias. Es, en resumidas cuentas, una experiencia-término que llena todo de sentido y en la que se vive con plena lucidez lo que ya advertía Santa Teresa, que «sólo el amor es el que da valor a todas las cosas» (*Exc.* 5, 2), porque, como también indicaba San Juan de la Cruz, «el fin de todas las

¹⁵ Es el «simbolismo cósmico» del que hablaba Emilio Orozco, que hace que todo el universo quede integrado en un orden de armonía y belleza, y cuya vivencia lo hace tan evidente que no necesita explicación ni es menester articulaciones que organicen esos datos inmediatos de la conciencia (E. OROZCO, *Poesía y mística. Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz*, Madrid 1959, pp. 51-52).

cosas es el amor» (*Cántico*, 29, 3; 38, 5).

VI. *El camino místico*

Para captar verdaderamente toda la complejidad de la experiencia mística no basta con describir al detalle los elementos que la componen, hay que entrar en ese ámbito de la sagrado o en esa atmósfera en que están bañados todos sus fenómenos. Con la experiencia mística sucede lo mismo que con el fenómeno estético; no basta con describir detalladamente los elementos que componen una obra de arte para comprenderla como tal; para captar toda la belleza de una obra de arte se precisa entrar en el nuevo mundo que llamamos lo estético. De igual modo, para captar la experiencia mística hay que ponerse en camino y entrar en el ámbito de lo místico.

En el comienzo de este camino está el descubrimiento del yo y de su pequeñez en comparación con la densidad de ser y de valor del Absoluto. Este primer paso exige del sujeto una «ruptura de nivel»: como el testigo de la teofanía de la zarza que ardía sin consumirse (Ex 3, 2), el sujeto que quiere entrar en el mundo de la experiencia mística necesita «descalzarse», es decir, comenzar a existir de una forma nueva. Se trata, pues, de una toma de conciencia que arranca de lo que San Juan de la Cruz llama «cayendo el alma en la cuenta» (*Cántico*, 1, 1).

Tras este umbral o «ruptura de nivel» sobreviene en el sujeto una percepción del Misterio como algo *tremendo y fascinante* a la vez. Tremendo y fascinante no indican aquí dos rasgos o atributos del Misterio, sino dos componentes — auténtica armonía de contrastes — en la reacción del sujeto ante la presencia de lo divino que irrumpe en la vida del hombre afectándole en su más íntimo centro de forma incondicional. La experiencia de lo tremendo consiste en un «sentimiento» que no es sólo emoción subjetiva y que se sitúa en la línea de los sentimientos de temor, aunque supone matices que le confieren una peculiaridad irreductible, puesto que en él prevalece la experiencia de la desproporción entre la realidad que lo provoca y nuestra propia realidad. Así, por ejemplo, cuando Pascal escribe: «el silencio de los espacios infinitos me aterra», no está expresando una sensación de miedo, sino más bien de asombro o estupor por el desconcierto que le produce la presencia de los espacios infinitos ante cuya magnitud el sujeto humano descubre su pequeñez y se experimenta como perdido. De este mismo «sentimiento» dan testimonio Abraham y Job cuando ante la presencia de Yahvé se declaran «polvo y ceniza». Pero indisolublemente ligado con este rasgo de la reacción del sujeto ante el Misterio, como la otra cara de la misma experiencia, aparece el elemento de lo fascinante. Su presencia no sólo anonada y desconcierta al sujeto, sino que, al mis-

mo tiempo, le maravilla y le fascina. Por eso se siente el sujeto irresistiblemente atraído, literalmente cautivado por esa presencia que le embarga y que, a la vez que le anonada, le procura una paz y confianza ilimitadas.

Esta constatación conduce inmediatamente al sujeto a una progresiva purificación de su mundo interior iluminado por la presencia del Misterio. Su reconocimiento le lleva a una actitud vital — afectiva y efectiva — de abandono de sí y de entrega confiada a esa realidad transcendente. Este abandono no consiste en una pasiva renuncia al ejercicio de las propias posibilidades, sino que, por el contrario, el reconocimiento de la transcendencia absoluta supone el total «transcendimiento» del hombre, y eso comporta la puesta en tensión extrema de las facultades humanas como único medio de vislumbrar ese más allá de sí mismo que se anuncia en la aparición del Misterio. La presencia del Absoluto no ciega las fuentes de energía al proponer a las facultades del hombre un objetivo que supera todos los objetos finitos, al contrario, las concentra y dinamiza todas en una misma dirección transcendente, ya que la aparición del infinito no supone una barrera que encierre al hombre, sino la ruptura de todas las barreras que supone el carácter finito del mundo.

A esta progresiva purificación y superación de barreras sigue el descubrimiento de una nueva dimensión existencial: la aparición de un nuevo mundo en el que el Absoluto se transparenta a través de todas las realidades mundanas. Y, tras la purificación de todas las facultades, el proceso se consuma en la entrega incondicional de la propia vida en la vida misma de Dios, expresada en la imagen de la unión, del desposorio, del abismamiento o del nirvana. La disposición anímica que mejor expresa la actitud mística es el amor con su tendencia irreprimible a la unión con el amado mediante la entrega en él.

El término del proceso místico, la unión al Absoluto, podría hacernos creer que en la mística se pone en peligro el carácter transcendente del Misterio. Pero, en realidad, sucede todo lo contrario. Esta unión supone la desaparición de todo lo que no es el Absoluto y la negación de toda imagen o representación para nombrarlo. Dios es para el místico la simplicidad absoluta, el absolutamente inefable que está por encima de cualquier representación, incluso de la que hace de él el interlocutor del sujeto religioso.

«En esta unión vehemente — nos dice el místico San Juan de la Cruz — se absorbe el alma en amor de Dios, y Dios con grande vehemencia se entrega al alma» (*Llama 3, 82*). La unión con Dios es totalidad de vida y entrega mutua, comunión vehemente y transformación del alma en Dios. Y, aunque esa «transformación del alma en Dios es indecible» (*Llama 3, 8*), porque « se habla mal en las entrañas del espíritu, si no es con entrañable espíritu» (*Llama, pról., 1*), el mismo San Juan de la Cruz nos evoca los efectos de

esa situación cumbre: «En este estado de vida tan perfecta, siempre el alma anda interior y exteriormente como de fiesta, y trae con gran frecuencia en el paladar de su espíritu un júbilo de Dios grande, como un cantar nuevo, siempre nuevo, envuelto en alegría y amor» (*Llama* 2, 36). «Todo se mueve por amor y en el amor, haciendo todo lo que hago con amor y padeciendo todo lo que padezco con sabor de amor» (*Cántico* 28, 8)¹⁶.

VII. Las grandes tradiciones místicas: oriente y occidente

La experiencia mística se ha producido en tradiciones religiosas muy diferentes: el taoísmo, los Upanishads hindúes, la forma primitiva del budismo, la religiosidad neoplatónica, el misticismo islámico o sufismo, el misticismo cristiano. Esta variedad se refleja en las múltiples formas de misticismo que difícilmente se dejan reducir a unos elementos comunes. Bástenos ahora recordar que existen formas «personales» de misticismo (como el misticismo cristiano e islámico y la Bakhti o *devotio* hindú) y formas que prescinden de toda representación personal del Absoluto (como el Zan-Budismo). Con todo, independientemente de esta variedad, es posible indicar algunos elementos que, sin definir exhaustivamente ninguna de las formas de misticismo, nos ofrecen unos rasgos prácticamente comunes a todas ellas¹⁷.

El rasgo general de toda mística, independientemente de sus formas y tradiciones, es una actitud vital de amor y entrega a la realidad trascendente, al Absoluto último. Este rasgo general la distingue de cualquier forma de magia, incluso de la más sutil, que reacciona ante el Misterio con la intención de dominarlo por medio de su conocimiento. En la mística no predomina la búsqueda de la visión y de la perfección; la mística «no busca lo que es suyo». Es, antes que nada y por encima de todo, amor. Por eso, en la mística realiza el hombre, como en ninguna otra actitud, su capacidad de trascenderse y entregarse.

Un vez supuesto este principio general, he aquí los cuatro ras-

¹⁶ El proceso místico descrito por San Juan de la Cruz lo ha expuesto y comentado ampliamente F. RUIZ, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid 1968, pp. 475-675, y de un modo más sintético en su último libro *Místico y maestro: San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, especialmente pp. 97-109.

¹⁷ Cf. J. MARTIN VELASCO, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid 1978, concretamente el capítulo tercero: «Las configuraciones de lo divino en la historia de las religiones», pp. 205-297, y V. HERNANDEZ CATALA, *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, Madrid 1972, sobre todo el capítulo nueve: «Mística comparada», pp. 232-284, con abundante bibliografía.

gos que ya proponía Underhill como específicos de toda actitud mística:

1. En primer lugar, la mística, más que una forma de conocimiento del Absoluto, es una actitud viva de relación con él, porque en la acción mística actúa el sujeto en toda su integridad y no su entendimiento sólo, como sucede en las formas de «filosofía piadosa», que constituyen la más frecuente degeneración de la misma.
2. El fin de la mística es espiritual y trascendente. No pretende transformar o mejorar el mundo visible, sino que es una actitud enteramente orientada por la realidad trascendente. Esto explica la escasa atención — aparentemente — de la actitud mística por las realidades mundanas, su curso y su destino. Para el místico, su unión con el Absoluto lo es todo, y lo demás es añadidura, lo que no quiere decir que el místico se desentienda de su compromiso con el mundo, sino todo lo contrario: la experiencia mística causa recogimiento, pero no encoge, sino que relanza, pues — como nos hace ver San Juan de la Cruz — «el amor nunca está ocioso» (*Llama de Amor Viva* 1, 8), un amor ilimitado que consiste «en el ejercicio de amar efectiva y actualmente, ahora interior con la voluntad en acto de afición, ahora exteriormente haciendo obras pertenecientes al servicio del Amado» (*Cántico* 36, 4).
3. La realidad trascendente es considerada por el místico como la verdadera Realidad de todo lo que existe. Esa Realidad — el Uno, el Absoluto — es el término vivo de una relación que ninguna palabra expresa mejor su contenido que el amor. Y este amor debe entenderse no como un mero sentimiento, sino como la expresión última de la más íntima tendencia del alma, como la «fuerza de gravedad espiritual» del alma humana, que lleva al hombre a buscar la Realidad última como su verdadera término, como la única salida a un anhelo que procede de más allá de él mismo y que despierta en él la presencia del Absoluto.
4. Por último, la expresión de la más alta convicción del místico es la unión con esa Realidad suprema, un proceso que afecta al hombre entero y que consiste en el progresivo desarrollo de una nueva — antes sólo latente — forma de conciencia. En la unión con esa Realidad suprema — Dios, el Absoluto, el Uno, el Todo —, el fermento divino presente en el hombre llega a su plenitud: el fuego suscitado por la chispa divina presente en el hombre llega a consumirse en el inextinguible fuego divino. «En esta unión vehemente — vuelve a decirnos San Juan de la Cruz — se absorbe el alma en amor de Dios, y Dios con grande vehemencia se entrega al alma» (*Llama* 3, 82).

La existencia de estos rasgos comunes no debe hacernos suponer que todas las tradiciones místicas son en el fondo iguales,

o que sus distintas manifestaciones son efecto tan sólo de fenómenos culturales, producto de una diversidad expresiva, pero no esencialmente diferentes unas de otras. Si eso fuera así, sólo diferencias culturales, el diálogo entre hinduismo, budismo y cristianismo nos habría deparado ya mejores resultados de los que de hecho tenemos hasta el día de hoy. Y eso mismo quiere decir que hay de por medio unas diferencias a nivel doctrinal más allá de las aparentemente culturales ¹⁸.

Sin ser exhaustivos, vamos a cotejar algunas afirmaciones de la fe cristiana con las del pensamiento oriental en general, prescindiendo tanto de la particular interpretación que de estas afirmaciones pueden hacer las diversas escuelas teológicas y las diversas confesiones, como de las reales diferencias que, dentro de comunes presupuestos, existen entre hinduismo y budismo.

1. Para el cristianismo, la realidad de Dios y la del mundo no se identifican. Dios es la realidad creadora y el mundo la realidad creada. No sólo se da, pues, una distinción, sino también una distancia ontológica. Para Oriente se trata de *la* realidad sin más o del ser ilimitado que es en sí mismo energía pura, una y única, eterna, trascendente, increada, más allá del tiempo y del espacio, pero que tiene dentro de sí misma la capacidad de ponerse en movimiento y de automanifestarse en el mundo de lo múltiple. No hay, pues, creador-creatura, Dios-mundo, sino aspecto interior y exterior de la realidad. A la realidad como energía pura, una, eterna y trascendente se le da con frecuencia en Oriente el nombre de *Dios*, pero puede fácilmente deducirse que esta palabra no tiene exactamente el mismo sentido que en el cristianismo y demás religiones monoteístas. En Oriente, aunque con alguna excepción, el espacio interior del hombre o fondo de su ser se identifica con lo que en dicho pensamiento indica la palabra Dios. Esta primera diferencia es ya la base de todas las demás.
2. Para el cristianismo, Dios es Amor, y en cuanto amor es alteridad, relación interpersonal amorosa. Tal es en sí el misterio trinitario

¹⁸ Para una aproximación general a esos aspectos diferenciadores, Cf. R. OTTO, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, Paris 1951; L. GARDET, *Expériences mystique en terres non chrétiennes*, Paris 1953; R.C. ZAEHNER, *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960; SIDDHESWARANANDA, *Pensée indienne et mystique carmélitaine*, Tournan en Brie, 1974; J. LOPEZ GAY, *La mística del Budismo*, Madrid 1974; F.M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, Madrid 1975; D. ACHARUPARAMBIL, *Espiritualidad hinduista*, Madrid 1982; y sobre todo la voluminosa obra, también de R.C. ZAEHNER, *Mystik, Harmonie und Dissonanz. Die ötlichen und westlichen Religionen*, Freiburg i Br. 1980, que es la mejor síntesis del pensamiento religioso oriental cotejado con el cristianismo.

del que es espejo la creación. En el misterio trinitario Dios no es persona individual, pero tampoco supra-personal Absoluto, sino Absoluto relacional, es decir, ilimitada relación amorosa, y por ello Dios-Amor no es sólo persona, sino comunión de personas. En Oriente, el Dios-Amor personal está representado por la teología y espiritualidad del Bhagavad-Ghita con su bhakti-yoga o yoga de la devoción y por el Saiva Siddhanta (ambos, y más aún el segundo que el primero, están muy próximos a la mística cristiana y representan un puente entre el immanentismo oriental y el trascendentalismo occidental), pero para el pensamiento general oriental, la realidad una y única es conciencia, puro ser, pleno ser, unidad indivisa y no fragmentada por exteriorización alguna de sí misma: es el puro Sí-Mismo. La diferencia, por tanto, está en que el cristiano «Dios es amor» equivale a «Dios es relación gratuita y amorosa a otro», y esta relación es su esencia, mientras que el oriental «Dios — o la realidad pura — es conciencia» equivale a «Dios es pura identidad o reintegración a sí mismo». Por el lado cristiano, la unidad absoluta es relación amorosa (Dios uno y trino); por el lado oriental, la unidad absoluta es no relacional.

3. El cristianismo profesa como verdad central que Jesucristo, en cuanto hombre histórico concreto e irrepetible, y no como manifestación de arquetipo universal alguno, es la presencia definitiva en nuestra historia de la realidad que llamamos Dios como pura e ilimitada relación amorosa, y por lo mismo como pura gracia y puro don. En Oriente, la realidad última que llamamos Dios no se identifica con ningún personaje concreto de la historia humana, ya que lo universal no puede ser lo particular y contingente; un personaje histórico como Buda o Jesús pueden ser manifestación privilegiada y transparente del fondo universal, divino, arquetípico, pero es éste, y no el personaje histórico, el punto de referencia y la realidad a buscar por la pura interioridad. La salvación tampoco dice relación a un personaje histórico, en este caso Jesús, sino que se identifica con la liberación y autorealización por el conocimiento superior en el que el ser humano se libera de toda atadura y estrechez y se identifica con el fondo universal infinito.
4. Tanto el cristianismo como Oriente constatan y enseñan que el hombre está alienado y separado de su verdadero ser. Para el cristianismo esta alienación consiste en que el hombre poseído por su «yo» no deja a Dios ser Dios en su vida, es decir, no le deja ser gracia, don y comunicación amorosa; como consecuencia se entrega al desorden moral o se encierra en la autosatisfacción de sus buenas obras y de su vida intachable (ejemplo de ello es la justificación del buen fariseo y su oración convertida en panegirico de sí mismo: Lc 18, 9ss.). Confinado de esa forma en sí mismo, se incapacita para una relación interpersonal gratuita con Dios. Por esta fisonomía interpersonal que la alienación tiene en el cristianismo, ésta es llama-

da *pecado*. Para Oriente, la alienación del hombre consiste en la separación existencial entre el falso «yo» y el verdadero Yo o Sí-Mismo, idéntico con el fondo divino originario del mundo; cuando el hombre se identifica en el orden cognoscitivo y vivencial con las formas de su mente, con sus estados emocionales (*yo pienso, yo sufro, yo amo, etc.*), ignora que su auténtico Yo está más allá de todo pensamiento, por eso la alienación para Oriente recibe el nombre de *ignorancia*, no de pecado.

En fin, que todas las diferencias que acabamos de indicar provienen en última instancia del carácter interpersonal del Absoluto, que el cristianismo afirma y Oriente niega, y que configuran las dos grandes tradiciones místicas¹⁹.

Conclusion

Una nueva Era de la Humanidad pugna por nacer. Y según muchos, optimistas, providencialistas, o simplemente estudiosos de la ya larga trayectoria humana, esa nueva Era nacerá, y estará basada en unos valores y en una visión o vivencia del universo que — sorprendente coincidencia — son los propios de la más rica tradición mística. Situados ya, por tanto, en el umbral de esa nueva Era, en el devenir de la conciencia integral, la palabra encendida de los místicos resulta hoy más profética y universal que nunca. Ellos son, pues, el presagio de lo que está por venir, el pasado de nuestro futuro, la memoria de nuestra esperanza, la historia de nuestra utopía, la tradición más viva de nuestra cultura²⁰.

Por otra parte, se aplauda o se lamenta, lo cierto es que nuestra cultura occidental se halla hoy bajo los efectos de una creciente fascinación por el mensaje y la luz que vienen de Oriente. Es un hecho que está ahí: Oriente ha entrado en Occidente y lo

¹⁹ Además del libro de R.C. ZAEHNER, *Mystik...*, citado en la nota anterior, resultan también muy clarificadores y sugerentes los artículos de S. GUERRA, *Yoga, Zen y Oración cristiana*, en *Revista de Espiritualidad* 35 (1976) 125-150, y *La meditación y el dinamismo trinitario*, en *Revista de Espiritualidad* 45 (1986) 337-369.

²⁰ Cf. S. GALILEA, *El futuro de nuestro pasado. Los místicos españoles desde América Latina*, Madrid 1985, muestra ejemplar de cómo la Teología de la Liberación no es sólo una praxis temporalista, sino también una nueva espiritualidad que hunda sus raíces en una fuerte tradición mística. Véase también G. GUTIERREZ, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca 1986; Id., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca 1986.

ha hecho con brío y convicción, como quien está seguro no sólo de traer un preciado mensaje, sino también de que la oferta responde a la demanda. Muchos occidentales le han abierto ya las puertas y le han entregado las llaves en señal de vasallaje. No se trata de una fiebre, más o menos pasajera, ni es la primera vez que ocurre este fenómeno, pues la historia de nuestra cultura occidental nos enseña que esa mirada suplicante y esperanzada de Occidente hacia el exótico Oriente se ha repetido en sucesivas ocasiones, sobre todo en épocas en que las seguridades sobre las que se asentaba aquél se derrumbaban o perdían credibilidad y cohesión. El actual interés de Occidente por lo oriental se despertó al final de la primera guerra europea, que fue también el final de todas las seguridades prometidas por la corriente cultural de la Ilustración. Las grietas de dicha cultura, tan valiosa por otra parte, y el vacío existencial provocado por un mundo unidimensional, puramente técnico, de fríos cálculos y objetos utilitarios, han hecho presentir a muchos occidentales que la cultura y la experiencia de Oriente puede ayudarles a encontrar el equilibrio y la solidez que echan en falta en su propio suelo.

Ciertamente, ha llegado la hora del mutuo conocimiento y del recíproco influjo. Pues si el futuro de la Humanidad, en el orden político-social, parece estar dependiendo del diálogo Este-Oeste (comunismo-capitalismo), como unas relaciones que se deciden exclusivamente en el tablero de la política, la economía y la técnica, no menos decisivo resulta para ese mismo futuro el encuentro Oriente-Occidente en el campo espiritual. El cruce de culturas que hoy tiene lugar en nuestro planeta ha puesto a ambos en camino uno del otro; pueden mutuamente avasallarse y destruirse, pero pueden también, mediante un fértil intercambio, crear las condiciones de equilibrio que hagan posible la existencia de un mañana cualitativamente distinto.

El camino y la actitud recomendables para un fértil intercambio es la vía del diálogo. Entre la controversia y la rendición sin más, entre el rechazo visceral y la crítica aprobación, existe la actitud más juiciosa y ecuánime del diálogo. El intento de orientalizar Occidente no es ninguna solución, constituiría sencillamente un grave error y un atentado muy caro — un suicidio — a su secular acervo cultural irrenunciable y a su peculiar concepción del mundo que ha hecho posible el progreso. Como bien nos advertía Jung, debemos llegar a los valores orientales desde dentro de nuestra propia historia cultural, no desde fuera, sí como un complemento, pero nunca como un alternativa; eso sería instalarnos furtivamente en costas extrañas como piratas errantes²¹. Tampoco es solución el intento de un sincretismo religioso

²¹ C.G. JUNG, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Zürich 1973, p. 521; cf. G. WEHR, *Veränderung beginnt innen*, Stuttgart 1977, p. 140.

con lo mejor de cada confesión; eso vendría a ser un «cocktail» mal preparado que, si puede ofrecer en un primer momento un cierto buen sabor, en realidad supondría la desaparición de todos los sabores específicos en aras de una nada provechosa mezcla y un confuso «tertium quid». El sincretismo ha sido una tentación muy antigua, pero nunca ha triunfado. Como nunca podrá el esperanto suplantar a las diversas lenguas, aunque sea muy aceptable como medio práctico de comunicación; ese combinado lingüístico no es precisamente la recuperación de la unidad pre-babélica, sino un brebaje útil a base de matar la riqueza de cada idioma.

Decididamente, el camino a seguir es el diálogo. Es verdad que el diálogo a nivel doctrinal entre hinduismo, budismo y cristianismo se ha mostrado hasta ahora prácticamente estéril, sin embargo, a nivel vivencial, está siendo muy rico y esperanzador. Y tal vez sea ésta la pauta para que el diálogo doctrinal tenga mejor futuro, esto es, desde una presentación de la propia doctrina sin carácter impositivo ni excluyente, como una forma de expresar una experiencia original de Dios y remitiendo continuamente a esa experiencia como base y sentido de la formulación doctrinal. Ese camino está ya abierto; la andadura no será tarea fácil, ni de logros espectaculares inmediatos, pero es más que probable que en ella se vayan viendo resultados alentadores como los que predecía Arnold Toynbee: «El historiador de dentro de cien años, cuando se ponga a escribir sobre nuestra época, se sentirá fascinado no por la lucha entre el comunismo y el capitalismo, sino por lo que podrá ocurrir una vez que el cristianismo y el budismo se decidan, por fin, a penetrar profundamente uno en el otro»²². ¿Acaso no es ya sintomático que en un intento de diálogo entre cristianos y maestros del zen se llegara por fin a ver una base común en San Juan de la Cruz, el representante supremo de la mística cristiana?²³

²² Citado por W. JOHNSTON, *Diálogo con el Budismo Zen*, en *Concilium* 49 (1969) p. 449.

²³ Cf. W. JOHNSTON, *o.c.*, pp. 452-453.