

no lo conciben como persona, aunque actúan *como si* lo fuera. Pues, según creo, en ese caso se trata de una cuestión de *nombre y lenguaje*, es decir, de discernir *hasta dónde* con el lenguaje humano podemos nombrar al Misterio santo sin caer en antropomorfismos idolátricos²⁵.

Sin embargo -aun prescindiendo de esa denominación- concluyo afirmando tanto que la alteridad interpersonal (con los otros hombres) es *constitutiva* de la ipseidad o identidad personal, como también que la relación religiosa -cuando ella se da explícitamente- no sólo *no aliena* al hombre, sino que, desde la *alteridad incondicionada*, lo *personifica*.

Aún más, cuando se da la radical *desposesión y entrega de sí* al Misterio santo -a quien llamamos Dios-, *sin retorno*, entonces acontece lo que más "ipsifica" a la persona humana y la hace sí-misma, pues unión y distinción se promueven mutuamente. Si entonces podemos hablar todavía de alteridad *interpersonal* -aunque simbólica y/o analógicamente-, depende del uso del lenguaje.

Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística

Nuevos ámbitos para el encuentro personal con un Dios personal

por Jorge R. Seibold S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Nuestras sociedades en América Latina muestran un riquísimo y complejo perfil multicultural en el que se despliegan nuevos espacios para la convivencia social e intercultural. A pesar de los procesos de secularización y los graves conflictos de exclusión y de injusticia social, que se han desarrollado en los últimos cincuenta años, tanto en América Latina como en otros lugares del mundo, no han dejado de emerger por doquier nuevas y variadas formas de religiosidad, que no pocos estudiosos han comenzado a considerar como un verdadero "*revival religioso*"¹, y otros, como un "retorno" de lo religioso².

Este nuevo despertar de lo religioso está íntimamente ligado al desencanto que se siente en todos los niveles de la vida social por formas institucionales que ya no convocan ni representan al *sujeto*. De ahí la búsqueda que llevan a cabo los actores sociales por una mayor participación y protagonismo en la sociedad. En el ámbito religioso eso se percibe en el nacimiento de nuevas formas de vivir lo religioso donde la *experiencia del sujeto* es lo fundamental. Sin embargo hoy se corre un doble peligro. Por un lado que la *experiencia religiosa* gire alrededor de un *sujeto centrado en sí mismo* y en la satisfacción de sus necesidades, y que por ello *no se abra plenamente al Otro y a lo social*. Y por otro lado que a su vez se centre solo en la *experiencia personal* de Dios y que no avance a una experiencia de un *Dios personal*. La experiencia religiosa no solo debe estar abierta a la experiencia de Dios, sino también al *otro* y a la sociedad en general, a la comunidad. Hoy se corre

¹ Cfr. V.Roldán, "La secularización y el despertar religioso a fin del milenio", Revista *CIAS*, XLVIII, N° 484, julio 1999, pp.273-292, con amplia bibliografía.

² Cfr. J.M.Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander, 1999.

²⁵ Ver mi trabajo (con bibl.): "Del símbolo a la práctica de la analogía", *Stromata* 55 (1999), 19-51.

el peligro de que la experiencia religiosa al centrarse casi exclusivamente en la satisfacción y *cura* del sujeto se la desvincule del compromiso social. Pero del mismo modo algunas tendencias del actual *revival* religioso, que instan a entrar en la *nebulosa de lo divino*, no dejan de estar teñidas de una real ambigüedad, que hacen extremadamente difícil el acceso a la experiencia de un Dios *personal*.

En este ensayo intentaremos mostrar a nivel fenomenológico que este ámbito tan íntimo y personal de la *experiencia religiosa* y muy en particular de la *experiencia mística* es propicio para mantener, por un lado, una genuina experiencia *personal* con un Dios *personal* y, por otro, una no menos rica relación *interpersonal* e *intercultural* con el prójimo y con la sociedad en general. Para ello deberemos introducirnos en el ámbito de la *experiencia religiosa*, de la *experiencia mística* y de la comprensión profunda del *lenguaje simbólico*, que da razón de esa experiencia de *éx-stasis*, o *salida de sí*, por la que el sujeto se adentra en el Misterio del Dios *personal*, que ahora toma la iniciativa, y que al mismo tiempo le hace ir al encuentro del *otro*, que también toca sus fibras más íntimas en una relación *inter-personal* e *inter-cultural*, y que desde allí se despliega a los otros niveles de lo social como son lo económico y lo político.

Dividiremos el trabajo en *tres partes*:

En la *primera* examinaremos el mundo de la *experiencia simbólica*, que es un modo peculiar de experiencia humana por la cual el sujeto al trascender su propia experiencia sensible e inmediata se hace capaz de alcanzar niveles de significación y de realidad más profundos como son los niveles de la relación interpersonal o de lo religioso en cuanto tal.

En la *segunda parte* y a la luz de la *experiencia simbólica* veremos la *experiencia religiosa*, para lo cual deberemos ahondar los conceptos de *experiencia humana* y *experiencia interpersonal*. Estos análisis nos permitirán comprender mejor la problemática de la *experiencia personal de un Dios personal*.

Por último, en la *tercera parte*, analizaremos en este contexto la *experiencia mística* como una de las posibilidades que hoy se presentan para profundizar esta *experiencia personal de un Dios personal*. Así podremos luego, mostrar que lo más íntimo y personal de la experiencia mística, si es auténtica, está consubstanciado no solo con la experiencia del Dios vivo *personal*, sino también con la *construcción de una sociedad más humana*, en la que todos puedan vivir juntos en paz y en *justicia* y que, como realidad simbólica, sea cada vez más transparente y anunciadora de la ciudad que viene de lo alto, la *nueva Jerusalén* (Ap. 21,2).

1. La experiencia simbólica como mediación cultural y religiosa

En sentido etimológico la palabra "simbolizar" se deriva del verbo griego "*sym-bállein*", que significa "arrojar juntamente, juntar, reunir las partes en acción conjunta"³. De modo parecido el sustantivo "*symbolé*" designaba "lugar de confluencia de ríos, empalme de caminos, encuentro de dos o más realidades". En Grecia se utilizaba la palabra "*symbolon*" para designar a una tableta o disco que se dividía en dos partes, para simbolizar una relación de reciprocidad entre un huésped y el dueño de la casa en la que se había hospedado. Una de las partes se le daba al huésped y la otra se la guardaba el dueño de la casa. La reciprocidad que se había cimentado en ese tiempo debía un día volver a restablecerse en el encuentro de las partes. De este modo cada una de las partes materiales recordaba a sus poseedores el valor de esa reciprocidad. Y ese recuerdo los inducía a poder un día encontrarse nuevamente a fin de revivirla como en los tiempos pasados. Aquí ya tenemos todos los elementos para entender qué es un símbolo y cómo funciona. Un símbolo se mueve en dos niveles. El primer nivel es básico y material, y se refiere a los *elementos simbolizantes*, en este caso las partes del disco, que cada una de las personas toma para sí. El segundo nivel es el decisivo porque comprende a la *realidad simbolizada*, en este caso la relación de reciprocidad que liga al huésped y al dueño de casa. Todo símbolo para serlo debe poder conjugarse en esa doble estructura. Una inmediata y material, la otra mediata y espiritual. Las alianzas que se intercambian dos recién casados son realidades simbólicas porque los anillos en su realidad material remiten a una significación espiritual y trascendente, que alcanza al don personal de los esposos al haberse prometido vivir para siempre en esa alianza de amor. El símbolo juega así un papel de mediador. Permite visualizar y exteriorizar de un modo muy intuitivo y sintético una relación que de otro modo sería invisible. Y no solo eso, sino que también actualiza la relación enriqueciéndola con nuevos actos y aportes simbólicos.

No cualquier elemento material es apto para esta mediación. En el símbolo el elemento material simbolizante debe ser congruente con lo que significa en el nivel espiritual y trascendente. Así un *puño apretado* no puede ser un simbolizante apropiado para expresar la paz, pero sí un *par de manos estrechadas*, porque ese gesto es congruente

³ Cfr. G.Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971; F.Boasso, "Símbolo, mito y tipología bíblica", en J.S.Croatto y F.Boasso, *El Catolicismo popular en la Argentina*, Bonum, Buenos Aires, 1969.

con la búsqueda de la paz. Esta congruencia en el símbolo no es unívoca ni equívoca, sino análoga⁴. El significado expresado en el primer nivel de los *simbolizantes* no es el mismo que el significado en el segundo nivel de las *realidades simbolizadas*. Entre los significados de estos dos niveles hay una semejanza, pero también una diferencia. Esto los hace términos análogos. Por eso el símbolo se distingue claramente de la mera *señal* cuyo significado está ligado a la univocidad, con una congruencia casi material, como cuando alguien pega un grito para pedir auxilio. Aquí *grito* y *auxilio* están tan ligados que forman un solo significado. Pero también el *símbolo* no debe ser confundido con el *mero signo*. El *signo* es arbitrario y convencional. Así la *bandera*, que en sí misma no tiene nada que ver con la *patria*, es convertida en un signo que la representa. El *signo* está más expuesto a la *equivocidad* en la medida que no se conozca el código que le fija su significado. El *símbolo* exige que el simbolizante sea congruente en un sentido analógico con lo que expresa al nivel de la realidad simbolizada. Así hablando estrictamente, la bandera no es un *símbolo*, sino un *signo*, pues ella es una señal arbitraria y convencional a la cual se le ha adjuntado el significado de patria. El *símbolo* tiene sobre el *mero signo* una evidente superioridad. El *símbolo* introduce una congruencia entre el simbolizante y la realidad simbolizada. El *signo* no tiene esa congruencia. Es más artificial. El *símbolo* tiene una significación que desborda al significante y lo proyecta sobre la realidad simbolizada sin solución de continuidad. Además el *símbolo* tiene competencia delimitada ciertamente sobre ámbitos al que sin su mediación no tenemos acceso directo, porque es la región de lo inefable, virtud que lo hace especialmente apto para adentrarse en el ámbito de lo religioso⁵.

El *símbolo* no agota el significado, pero lo abre en dimensiones analógicas más amplias y profundas que las fijadas por la univocidad del *signo*. La comunicación de personas está más ligada a los *símbolos* que a los *signos*. Una flor que es obsequiada tiene un nivel de significación que depende de las personas, de la situación vivida, de la oportunidad. Puede significar un agradecimiento, una felicitación, o una expresión de dolor. El *signo*, por su parte, me sirve para cosas simples y que casi no merecen interpretación sino obediencia, como son los típicos signos que

⁴ Cfr. M.Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 2.ed. Editorial Itaca, México, 2000, p.185.

⁵ G.Durand dirá: "Por ejemplo, el mito escatológico con que culmina el Fedón es simbólico, porque describe el dominio cerrado a toda experiencia humana, el más allá después de la muerte" (*op.cit.* en nota 3).

regulan el tráfico vehicular: luz roja por *prohibido pasar* y luz verde por *permitido pasar*, o en un hospital la figura de un cigarrillo dentro de un círculo cruzado me dice con claridad que allí está *prohibido fumar*. Son *signos* con una significación en este caso unívoca para todos. El *símbolo*, por su lado, al tener abierta su significación por la variedad de los contextos donde es leído y vivido, hace que esté sometido a la interpretación. Hay pues toda una hermenéutica que se ocupa de la interpretación de los símbolos. Dicha hermenéutica no es sencilla. No es suficiente hacer una interpretación universal de los símbolos. Es preciso llegar a la interpretación personal en su contexto más concreto. Solo allí el *símbolo* alcanza toda la potencia de su significatividad. Desde afuera es muy difícil alcanzarlo. Se ha dicho que el "símbolo es como un templo, hay que ir a él con cierta disposición; si no, no habla, no dice nada"⁶. Por eso el *símbolo* debe ser escrutado con respeto y con mucho cuidado. No pocas veces es mal interpretado hasta por sus propios protagonistas. Un regalo puede ser vivido como un obsequio o como un desprecio. Otras veces el *símbolo* y los mismos *signos* son vaciados de su significación. Entonces son *signos* y *símbolos* muertos, que no transmiten ya la vida de sus significados. Una cultura que tiene un panteón de *signos* y *símbolos* muertos está en agonía. Solo quedan rituales, que se reproducen miméticamente, pero que no producen lo que deberían significar. Queda la cáscara, pero se ha perdido el contenido. Esto sucede cuando se hace el gesto y no hay transferencia de significado, como cuando a los recién casados al salir del templo se les echa arroz sobre sus cabezas, sin saber por qué. Queda el rito, que de un modo mimético siempre se repite después de cada boda, pero en el camino se ha perdido el significado. Así los *símbolos* de la antigua Grecia y de la antigua Roma agonizan en sus templos sin que nadie los recree o yacen en los museos o en las enciclopedias, donde se encuentran amontonados, admirados, pero sin vida. Es verdad. Pero también es verdad que cada época ha creado sus propios *símbolos* vivientes, que ayudan a vivir y a dar sentido a la vida.

Toda nuestra cultura no podría sostenerse si no fuera por la fuerza de los *signos* y los *símbolos*, que conforman con los valores la textura más profunda de nuestros imaginarios sociales. La cultura latinoamericana en una amplia gama de manifestaciones interculturales muestra la presencia de esa mediación simbólica. Y muy particularmente la mediación simbólica también está presente en los diferentes fenómenos de la experiencia religiosa, tal como se dan en América Latina.

⁶ Cfr. M.Beuchot, *op.cit.*, p.191.

Veamos más de cerca cómo se da en este contexto la *experiencia religiosa* y cómo a través de la mediación simbólica esta experiencia puede alcanzar dimensiones y valores verdaderamente personales, tanto en la experiencia de un Dios personal, como en la vinculación con el otro y la construcción de una sociedad más humana.

2. La experiencia religiosa

2.1. *Experiencia humana y experiencia interpersonal*

El ser humano es un sujeto de *experiencia* en cuanto entra en contacto directo con la realidad en la cual está inserto. Así ya en su vida prenatal y mayormente desde su nacimiento el niño siente, percibe, oye, ve, olfatea, gusta y así toma conocimiento de diversos fenómenos a los que tiene acceso por sus sentidos más inmediatos. Pero del mismo modo reacciona ante la realidad inmediata de las más diversas formas. Así patalea, gruñe o llora, cuando algo no le gusta. Y sonríe y agita sus manitas cuando algo le gusta. Son todos sentimientos de amor o de aversión que también son experiencias, esta vez afectivas, que acompañan el crecimiento del niño. Así de este modo el niño construye su persona, el mundo de sus conocimientos y afectos. No lo hace solo, sino con la ayuda de la misma realidad que lo circunda y a la cual no conoce todavía y también con la ayuda de sus progenitores, que paso a paso le van advirtiendo los modos mejores de adaptarse y de integrar ese mundo nuevo en el que ahora vive. Con el tiempo, el crecimiento y el aprendizaje el ser humano irá accediendo a otros tipos de experiencias que lo plenificarán, como son, entre otras, la experiencia moral, la experiencia estética y la experiencia religiosa. Todas estas serán *experiencias humanas* que ayudan al ser humano a madurar en cuanto tal. En todas estas experiencias se accede a una realidad concreta de un modo inmediato y sin intermediarios⁷. Ahora bien, nos interesa profundizar en particular la *experiencia interpersonal* por su inmediata vinculación con la experiencia religiosa, tal como lo veremos más adelante.

La *experiencia interpersonal* es la experiencia que se lleva a cabo por la mutua interacción de dos personas. Tiene por finalidad el encuentro y comunión de las personas en su propia diversidad. No todo encuentro entre seres humanos puede llamarse personal. Muchos no lo son. A veces nos chocamos como si solo fuéramos objetos físicos. O si nos reconocemos solo atendemos a aspectos meramente funcionales.

⁷ Cfr. J.Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction a une Théologie*, Aubier, 1952, Paris.

Todo esto no es personal. Por este motivo a esos sucesos ni siquiera se los podría llamar *encuentros*. Sin embargo no se los puede descartar. Un choque accidental en la calle entre dos personas puede ser el comienzo de una relación y de un *encuentro* personal propiamente dicho. Tampoco se debe idealizar el *encuentro interpersonal* como si fuera ese medio unitivo sin fisuras en el cual se da una plena oferta y recepción de dones y comunicaciones humanas. En el encuentro humano se dan procesos con sus titubeos y estrategias, con sus mostraciones y ocultamientos. Las personas que se *encuentran* son alteridades que se vinculan en su libertad. Pero este asumir la libertad no es sencillo. La relación intersubjetiva exige que cada uno salga de sí para que ese *encuentro personal* tenga lugar. En física nuclear la vinculación, la fuerza nuclear, que une a dos partículas, se comprende a partir del intercambio de partículas virtuales, que se intercambian las partículas reales que interactúan. En el encuentro personal de las personas ocurre algo parecido. El encuentro es esa relación personal que vincula a los interactuantes, que se dan a sí mismos, pero a través de una donación simbólica expresada en un intercambio de dones. Ese salir fuera de sí más que un hecho físico, es un hecho espiritual expresado por gestos simbólicos. La donación de sí se hace por la mediación de dones simbólicos que los donantes intercambian. Estos gestos simbólicos alcanzan al mismo ser de los donantes por los gestos que instituyen. Es el gesto de cariño y afecto que dos amigos se dan al darse la mano o al brindarse un abrazo en señal de amistad. Es el "gracias" acompañado de una mirada bondadosa que un anciano le da al niño que le ayudó a cruzar la calle como señal de agradecimiento. Es el beso que se dan los novios en señal de su amor. Todos estos hechos son hechos simbólicos, que expresan y realizan lo que significan. Es decir llevan a cabo e intensifican los vínculos que unen a los seres humanos.

Para que este encuentro y comunión sea posible es necesario que se cumplan al menos tres condiciones: *respectividad, reciprocidad e intimidad*⁸.

La respectividad dice de la *alteridad y trascendencia* de los dos sujetos que se presentan en orden a relacionarse y a vincularse. Esa *alteridad y trascendencia* serán condiciones que permanecerán inalterables por más que se avance en el proceso de conocimiento y comunicación entre las personas intervinientes. Esto no siempre será posible y la relación interpersonal en este caso se malogrará por rompimiento de la

⁸ Cfr. J.Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp.23-27.

relación o por absorción del uno al otro. En los casos donde esta relación sea posible y las personas intervinientes venciendo sus reservas se acerquen más y más verán acrecentadas sus diferencias y alteridades, siendo sus profundidades totalmente inabarcables y trascendentes.

La *reciprocidad* es el proceso que brota del mutuo intercambio entre las personas actuantes. Ambas personas se movilizan por la presencia del otro. Tanto una como la otra de las personas en sus irreductibles presencias son inducidas por la otra a un movimiento, que las saca de sí. Es el *ex-tasis*⁹, una *salida de sí*, hacia *el otro*, que puede tomar las más diversas formas y que pueden acarrear a los interactuantes las más variadas consecuencias. Aquí se produce la *ex-sistencialización* de las personas. Si no ha salido de sí y se ha dado en donación al otro no habrá verdadero Sí mismo. La persona se hace a sí misma en la relación al otro. Es aquí donde se manifiesta la persona como relación y no tanto como atributo¹⁰. A medida que se vincula y relaciona con el otro adquiere su propia mismidad e identidad. El otro en su relación me constituye y yo no soy yo sin esa relación. Incluso en mi relación al otro no soy yo antes de esa relación, sino en la misma relación. El yo se constituye como yo en el proceso de reconocimiento con el tú al cual se ha vinculado. La vitalidad del yo está en íntima relación con la vitalidad del tú. El día en que el yo absorba y objetive al tú, la muerte del tú acarreará irremediamente la muerte del yo, que quedará solitario en su inútil y estéril egoidad. En esta perspectiva de la relación donde los extremos son inconmensurables se da un cambio de paradigma. La tradición filosófica moderna ávida de certezas había hecho del *pensar* el indubitable comienzo. El pensamiento contemporáneo ávido de comunicación ha puesto en la *relación* el movimiento que vincula el yo con el otro. Lévinas, llevando adelante la tradición dialógica de Buber y Marcel, pone en la *relación* y no en el *pensamiento* el verdadero comienzo. Es allí donde emerge la responsabilidad ética y se abre el camino para un nuevo reconocimiento del Tú divino¹¹. Lo que define

⁹ Cfr. J.Cruz Cruz, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Rialp, Navarra, 1999, pp.22-24. Para Santo Tomás el éxtasis no implica "un movimiento excepcional o extraño, reservado a ciertos místicos o a personas dotadas de un poder carismático. Significa algo normal y ordinario, que acontece a todo amante. Uno padece éxtasis cuando se pone fuera de sí (S.Th.I-II,28,3). El amante se pone tanto más fuera de sí, cuanto más intenso y vehemente es el amor" (*Ibid.*, p.82).

¹⁰ Cfr. J.Martín Velasco, *op.cit.*, p.221.

¹¹ Cfr. J.M.Mardones, *op.cit.*, pp.131-133.

nuestra identidad no son tanto los atributos de nuestras historias personales y sus créditos acumulados cuanto la capacidad relacional de respuesta que tengamos ante el requerimiento del otro. En la parábola del samaritano (Lc.10,29-37) ni el rango sacerdotal ni el levítico son significativos para acercarse al hombre asaltado por los ladrones, herido y abandonado al borde del camino. Ellos no se sienten comprometidos con la situación de ese hombre. No salen de sí mismos y siguen su camino. Solo el samaritano "se conmovió" y se acercó para ayudarlo. El, que por sus antecedentes era "extranjero", se hizo "prójimo", "rostro", del "judío", que con ese gesto se hizo "hermano". Esta emergencia del "otro", en su "rostro", es entonces "alguien", no una "cosa". Lévinas traerá a la memoria las imágenes bíblicas y simbólicas del *huérfano*, la *viuda* y el *extranjero*. Ese "rostro del otro" será, pues, el que "me interpela" y me invita a salir de mí mismo en orden a "asumir mi responsabilidad"¹². La libertad no es primera, sino que acompaña el movimiento de vinculación relacional y eventualmente religiosa con el "otro". La "*heteronomía*" que inaugura el "otro" no destruye la "*autonomía*" del yo, sino que le da la oportunidad de su más pleno cumplimiento al excitar el movimiento de la libertad. Se da, pues, en Lévinas, a diferencia de Buber, una *reciprocidad asimétrica* entre el yo y el tú¹³. Y esta relación es *asimétrica* en ambos sentidos, tanto para el "yo" que está orientado hacia el "tú", como para el "tú" que, a su vez, también está orientado hacia el "yo". Por eso al "rostro", al término de esa relación, Lévinas lo llama "infinito", tanto por la *asimetría* como por la *insondabilidad* que presenta, y que impide encerrarlo en el círculo dominable de la *totalidad*.

¹² Dirá Lévinas: "El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato" en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p.167. Cfr. F.Barcelona y J-C.Mèlich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, 2000, p.135 y ss..

¹³ Cfr. F.Barcelona y J-C.Mèlich, *op.cit.*, p.140: "La relación con el otro, la heteronomía originaria, es asimétrica" y un poco más adelante: "No se trata de negar la importancia de la autonomía, de la libertad, sino de resituirla, de darse cuenta de la necesidad de una nueva configuración. Autonomía y heteronomía no son categorías mutuamente excluyentes. Una depende de la otra. En nuestro caso, la autonomía depende de una heteronomía anterior, de una responsabilidad originaria, anterior a todo consenso. Soy responsable del otro a mi pesar" (p.141).

La *intimidad* es la "experiencia de la cercanía o unión entre dos personas"¹⁴. Es como el bordado fino del tejido de relaciones que es la *reciprocidad*. Entrar en la intimidad es entrar en la textura narrativa de la vida que entreteje la relación interpersonal. Es poner en relieve más y más a los protagonistas de la acción común. Para ello es necesario entrar en la urdimbre de sus vidas que se expresa en una "identidad narrativa", como diría Ricoeur¹⁵. Para entrar significativamente en esa urdimbre es preciso comprender al otro y autocomprenderse, ya que esta doble capacidad nos permite reubicarnos y reorientar nuestra relación interpersonal. Ahora bien no hay comprensión directa ni de sí ni del otro, sin la mediación de un texto enhebrado simbólicamente donde pueda expresarse la vida como estructura narrativa. Este enhebrado comienza ya al nacer el niño gracias al medio familiar, que es "su primera acogida" y muy especialmente gracias a la "lengua materna", que lo inicia en el aprendizaje de los signos y símbolos necesarios para adaptarse a la vida¹⁶. Aquí entre madre e hijo se da un comienzo de intimidad de corte netamente afectivo. Es la *intimidad* del corazón y de la pertenencia. Pero lo curioso es que con el avanzar de la vida y más allá del marco familiar ese aprendizaje no dejará por ello de estar vinculado a "otros", que también intervendrán con su modo propio en la construcción narrativa de la vida. La adultez no nos exime del otro. Muy por el contrario la exige aun todavía más, porque ahora la relación con el otro requiere de la adultez responsable y libre de ambos, que llama a crecer como seres humanos. Es aquí donde entra propiamente la *intimidad*. A veces se ha creído que el crecimiento solo estaba destinado para la infancia y la adolescencia y que al alcanzarse la edad adulta, tiempo de madurez, se cerraba el crecimiento¹⁷. Hoy se sabe que no es así¹⁸. La vida interpersonal crece a medida que crece la *intimidad*. Y ésta

¹⁴ Cfr. *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Ed. M.Downey, The Liturgical Press, Minnesota, 1993, art. "Intimacy".

¹⁵ Cfr. P.Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

¹⁶ Cfr. F.Bárcena y J.-C.Mélich, *op.cit.*, p.102.

¹⁷ Cfr. F.Ferder y J.Heagle, *Tu ser sexual. Camino hacia una auténtica intimidad*, Confer, Lima, 1999, p.72.

¹⁸ *Ibid.*, "En estas últimas décadas, esta visión más estática de la madurez humana ha sufrido un cambio significativo. Psicólogos como Carl Jung y Erik Erikson extendieron la noción de desarrollo más allá de la niñez y la adolescencia, para incluir en ella la vida entera. En años recientes, la investigación y estudios ulteriores se centraron en los ciclos de la vida adulta y los ritmos de crecimiento que continúan hasta la muerte".

no tiene término, ya que se desenvuelve con el compartir de las historias personales. *Intimidad* no dice privacidad, como si la persona tuviera un jardín interior solo visitado y conocido por él¹⁹. *Intimidad* más bien hace alusión a un jardín interior, pero abierto al otro y compartido por el otro. Apuntamos con ello a una realidad común a ambos, dentro de ambos, un jardín propio, compartido por ambos, pero forjado por innumerables historias, de las que cada uno es heredero. Este espacio común no se alcanza sin superar miedos y terrores nocturnos y diurnos. El superar los miedos que paralizan y entrar en un clima de confianza hace a la verdad de la relación. El jardín no solo tiene rosas que embriagan, sino también espinas y pasajes umbríos que uno nunca quisiera recorrer solo. La *intimidad* adulta comienza cuando ambos superan el repliegue sobre sí y se animan a compartir entre sí tanto sus bienes como sus debilidades y heridas. La *intimidad* habla de mutua *vulnerabilidad* y *desnudez*. En la *intimidad* no hay telones, ni decorados, ni máscaras que oculten o enmascaren la verdadera relación. Pero los juegos de la simulación son infinitos y no fáciles de extirpar. De aquí la necesidad de avanzar en este camino del jardín hasta llegar a su propia *fuentes*, que permitirá superar sus trampas y salidas engañosas. Esa *fuentes* de la *intimidad*, del jardín interior, es el *amor*. Es este *amor humano* de comunión el que permite una plena *experiencia interpersonal de intimidad*, que siempre implica un movimiento de comunión de *ambas partes*. Si una de las partes se retrae y no entra con libertad en el juego del amor personal y personalizante la relación se cosifica y la *intimidad* se quiebra y si no se la repara se malogra. La *intimidad* sabe de fragilidades y de rupturas. También sabe de perdones y de reconciliaciones, pero a condición de que el movimiento sea de *ambos*. No hay *intimidad* cuando el proceso de autodescubrimiento es de *uno solo*. La *intimidad* exige siempre la presencia del *otro*, no como espectador, sino como actor, que comparte desde dentro ese proceso, en el que *ambos* se descubren y se ayudan para construir ese jardín interior que los acerca y los une. Incluso en una terapia, entre el paciente y el terapeuta, no hay propiamente una relación de intimidad, porque el terapeuta mantiene su reserva ante el desnudamiento conflictual de su paciente, tal como la cura lo exige. Tampoco

¹⁹ Cfr. J.Cruz Cruz, *op.cit.*, p.77. Allí se dice: "No es la intimidad un 'reducto', un espacio cerrado o un sitio aislado en la oscuridad interior, sino una relación, o mejor, un núcleo cualitativo de relaciones: una por dentro a las personas, en tanto que éstas no se consideran entre sí como cosas inertes y cuantificables. Entrar en la propia intimidad no es cerrarse al otro, sino abrirse a su nivel más alto".

lo hay en un acompañamiento espiritual entre el acompañante y el acompañado. En estos casos puede darse ciertamente una experiencia *intima*, pero no hay *intimidad*²⁰. En ambos casos falta la reciprocidad.

Situarse en la *fuerza* misma de la *intimidad* que es el *amor* permite no sólo que el jardín interior se transfigure y alcance su más plena significación, sino también que ambos a la vez se adentren en el Misterio divino, que les da acceso a la *Intima intimidad*, de donde mana la Vida misma que sostiene al jardín interior. Llamamos *Intima intimidad* a la experiencia misma del Misterio divino que ambos beben al compartir su mutuo amor en la *intimidad* de su jardín interior. De la experiencia de la *Intima intimidad* hablaremos más adelante cuando tratemos el tema de la experiencia religiosa y la experiencia mística. Antes de referirnos a ella más propiamente profundicemos algo más la relación entre *intimidad* y *amor*, pero dentro de esta perspectiva de la *Intima intimidad*.

Volvamos al jardín. Para ello nos valemos del procedimiento que utilizó la gran poetisa cubana Dulce María Loynaz al escribir su novela lírica *Jardín*²¹, al plasmar en la metáfora del jardín los vericuetos más profundos de su *intimidad*, y que hacen al *amor*. El jardín de nuestra *intimidad*, como el suyo, si lo sabemos percibir y transitar, es un lugar misterioso, íntimo, sagrado. Tiene el aroma de la flor más delicada, la claridad de un resplandor dorado, que le da el *amor*. Ahora bien en esta realidad del *amor* que baña nuestras búsquedas y nuestro *éx-tasis* o salida de nosotros mismos, debemos distinguir, tal como ya lo reconoció la antropología tradicional y lo confirma la psicología actual, dos tendencias, que no se contraponen necesariamente y que bien pueden complementarse²². Una es la del *amor oblativo*, de *donación*, también llamado tradicionalmente de *benevolencia*. En este amor el sujeto se dirige al otro por sí mismo y no por sus cualidades o perfecciones²³. La otra tendencia es la del amor *posesivo* o *captativo*, también llamado de *concupiscencia*. Son dos dimensiones del amor humano. En la dos formas del amor hay "salida de sí", de lo contrario no podríamos hablar de *amor*. Pero en una se privilegia el "tomar para sí", en vista de una necesidad propia, sea física, psíquica o espiritual. Es como salir por el jardín y embriagarse con el exquisito aroma de sus variadas flores. En

²⁰ Cfr. F.Ferder y J.Heagle, *op.cit.*, p.119.

²¹ Cfr. D.M.Loynaz, *Jardín. Novela lírica*, Ed. Aguilar, 1951, Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1993.

²² Cfr. J.Martín Velasco, *op.cit.*, pp.226-236; J.Cruz Cruz, *op.cit.*, p.66 y ss.

²³ Cfr. J.Martín Velasco, *op.cit.*, p.228.

Otra se privilegia la donación de sí o de algo de sí en vista del otro, en que esté presente ningún otro interés subalterno. La "donación de sí" no se reduce al movimiento del "darse" hacia fuera, hacia el otro, en actitud de servicio desinteresado. También hay "donación de sí" cuando uno "se abre" al otro en una actitud de escucha y de comprensión. Pero en ambos casos siempre el otro es amado por sí mismo. Es como salir al jardín bien temprano y cantarle en su despertar matinal la alegría de que esté allí y sea jardín, independiente de sus bondades o de sus imperfecciones. El amor posesivo está centrado sobre sí. El amor oblativo sobre el otro. Muchas veces se han contrapuesto estas dos formas de amor y se ha privilegiado como más espiritual al amor oblativo, al compararlo con el amor posesivo. Pero en su verdad estas dos formas de amor forman partes ex-sistencias del amor humano si lo contemplamos desde ambos sujetos en su relación interpersonal vivida a nivel ético. Como muy bien lo dice Martín Velasco "en la donación más 'desinteresada' el hombre busca realizarse y en el amor más generoso al otro el hombre no puede dejar de amarse a sí mismo"²⁴. Por tanto un *amor humano de comunión* hecho de *deseo* y *donación* no puede dejar de reconocer dentro de su jardín de intimidad esta permanente tensión entre *éros* y *agápe*, que repercute con diversos grados de intensidad, según sean los tiempos y las situaciones vividas, en el corazón mismo de la relación interpersonal. Esta relación se nutre, pues, de ambos movimientos tanto en uno como en otro de los actores, en relación de mutua reciprocidad.

Esta reciprocidad que la *intimidad* requiere es la base más firme para que el amor se transforme en una profunda *amistad*. De hecho la *intimidad* llevada a fondo conduce al *amor de amistad*, por la *comunicación vivencial* que esa relación comporta²⁵. Este amor de amistad no solo incluye a la amistad propiamente dicha que se da entre dos amigos, sino también a las relaciones de padres e hijos o de esposos y amantes. Cada una de estas amistades tiene su propio ámbito y su propia dinámica, pero todas por igual, si son genuinas, deben estar transidas de *intimidad*

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p.229. Y un poco más adelante parafraseando el pensamiento de Fr.Jeanson, *La foi d'un incroyant*, Paris, 1963, pp.129-154, dice: "Un amor humano que pretenda ser pura generosidad instala a su autor en puro sujeto, pero, correlativamente, convierte al otro en simple 'objeto de amor'. Un amor humano que pretenda realizarse como pura donación se convierte en amor 'intransitivo', que niega al otro la capacidad de respuesta, de iniciativa y de libertad" (p.230).

²⁵ Cfr. J.Cruz Cruz, *op.cit.*, p.93.

amorosa. Hasta la amistad espiritual y religiosa de la que habla el evangelio en boca de Jesús no está exenta de esta *intimidad amorosa*: "Este es mi mandamiento. Amense los unos a los otros como yo los he amado. No hay amor más grande que dar la vida por los amigos. Ustedes son mis amigos si hacen lo que yo les mando. Ya no los llamo servidores, porque el servidor ignora lo que hace su señor, yo los llamo amigos, porque les he dado a conocer todo lo que oí de mi Padre" (Jn.15,12-15). Jesús les reveló éste "su mandamiento" en la *intimidad* de la cena que comparte con sus discípulos, que ahora son sus "amigos", en cuanto vivan este mandamiento del amor y porque han sido invitados a entrar en su "intimidad", la que él posee por comunicación de su Padre y que ahora ha revelado a los suyos. Esto muestra que la intencionalidad principal de Jesús no fue la de comunicar doctrinas, sino la de crear entre los suyos ese nuevo vínculo transido de esa *intimidad de amor* que él mantenía con su Padre y que quería que fuera también una característica de los suyos y de su Reino²⁶.

Esta *centralidad del amor* en el dinamismo de la *intimidad* y de la *amistad* ya nos dice que el amor no es visto aquí como "un acto más -ni siquiera el más elevado- de la persona, sino el medio para la realización de las personas"²⁷. Esta misma perspectiva fue la que impulsó Bernard Lonergan cuando concibe este amor como un estado dinámico de conciencia al que denomina "enamoramiento" o "estar-enamorado"²⁸. Y dirá: "Este enamoramiento, no es un conjunto de actos, sino un estado dinámico que origina y conforma todos nuestros pensamientos y sentimientos, todos nuestros juicios y decisiones"²⁹. Lonergan dedicó buena parte de su vida a perfilar el método del conocimiento al que sintetizó en preceptos trascendentales: sé atento, sé inteligente, sé razonable, al que más tarde agregó otro de textura ética, sé responsable. Hacia el fin de su vida, al estudiar la experiencia religiosa, descubrió la sabiduría del amor, que no brota del esfuerzo humano, sino que es derramado en el hombre por el Espíritu Santo (Rom.5,5). Este descubrimiento del *estar-enamorado* toca a todo el hombre y a sus relaciones³⁰.

²⁶ Cfr. F.Ferder y J.Heagle, *op.cit.*, pp.111-113.

²⁷ Cfr. J.Martín Velasco, *op.cit.*, p.231.

²⁸ B.Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, p.107.

²⁹ B.Lonergan, *A second collection*, London, 1974, p.153.

³⁰ Así Lonergan dirá que este "estar-enamorado" tiene sus antecedentes, sus causas, sus condiciones, que lo hacen posible, pero que una vez emergido, toma en la persona un rol prominente. A partir de ese instante: "Es el primer principio. Nuestros deseos y nuestros temores, nuestros gozos y nuestras penas,

Está en la base de todas las operaciones humanas. Así sus preceptos trascendentales de *ser atento, inteligente, razonable y responsable* se transforman en ser *amorosamente atento* a la experiencia, ser *amorosamente inteligente* para comprenderla, ser *amorosamente razonable* para enjuiciarla y ser *amorosamente responsable* en el accionar ético de la experiencia. Pero también el amor se ejercita por sí mismo en la relación amorosa que religa a los seres humanos entre sí y al hombre en su vinculación con Dios. En fin podríamos decir que el amor como *enamoramiento* es la forma de todos los dinamismos humanos que nos llevan a dominar la naturaleza en el mundo, a relacionarnos como personas en la sociedad y a unirnos a Dios en la trascendencia³¹.

Pero esto ya nos introduce en la experiencia religiosa y más propiamente en la experiencia mística. Entremos ahora en ellas a partir de lo que acabamos de exponer.

2.2. La experiencia religiosa como encuentro interpersonal con Dios

Los análisis anteriores acerca del encuentro humano interpersonal han puesto de manifiesto sus exigencias para que sea posible, como son la *respectividad*, la *reciprocidad* y la *intimidad*, y en particular han señalado la importancia que tiene en ellas el dinamismo central del *amor*. Es esperable que todos estos valores puedan ser encontrados en *sentido analógico* en la experiencia religiosa que el hombre experimenta al entrar en comunicación con el Misterio divino, que se le revela y sale a su encuentro. Para mostrarlo veamos, en *primer lugar*, cómo la experiencia religiosa puede ser comprendida como *experiencia*. En *segundo lugar* analizaremos la experiencia en su carácter específico de *religiosa* en cuanto esa experiencia tiene como referente al Misterio divino. *Finalmente* trataremos el carácter *interpersonal* de esa experiencia analizando las principales dificultades que puedan impedir comprender esta experiencia como encuentro interpersonal con ese Misterio divino.

La *experiencia religiosa* participa de tres cualidades de la experiencia *en cuanto* tal³². La *primera cualidad* de toda experiencia es

nuestro discernimiento de los valores, nuestras decisiones y nuestras acciones provienen entonces todos de él" (Cfr. *Método...*, p.108).

³¹ Véase al respecto las interesantes reflexiones sobre Lonergan que trae W.Johnston, *Teología mística, La ciencia del Amor*, Herder, Barcelona, 1997, especialmente pp.123-129 y 310-311.

³² Cfr. G.Amengual, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid, p.209 saca esta triple

que ella brinda una vinculación *directa* con su objeto. Entre ella y su objeto no hay otro objeto intermedio. Cuando decimos "yo tengo experiencia", estoy queriendo decir que mi conocimiento es de primera mano, no lo tengo por otro, que hace de intermediario, sino por mí mismo. Eso no significa que no se den mediaciones para llegar a esa experiencia directa³³. Así el científico deberá utilizar diversos instrumentos para realizar sus mediciones o el hombre del campo su azada o su arado para labrar la tierra. Del mismo modo el hombre religioso pondrá en juego un acercamiento simbólico para allegarse al Dios vivo. Moisés tuvo esa experiencia directa de Dios en su visión de la zarza ardiente (Ex. 3,1-15). San Pablo la tuvo en su visión camino a Damasco (Hech., 9,3-8). Aquí entra todo lo que dijimos más arriba acerca del símbolo. El *símbolo* no es un *a posteriori* de la *experiencia*, sino que se crea y enhebra en la misma *experiencia*, especialmente cuando se trata de una *experiencia mística*, tal como veremos más adelante³⁴.

La *segunda cualidad* de la experiencia es que nos proporciona un conocimiento *vivencial*. Y esto vale tanto para la experiencia cotidiana, como para la experiencia científica o la experiencia religiosa. Las experiencias siempre reflejan situaciones puntuales, situadas en un espacio-tiempo. En el caso de la experiencia religiosa la experiencia alcanza a la totalidad del sujeto humano, pero esa experiencia no deja de ser signada por la historia y por la situación vivida. La experiencia de Moisés en el desierto con la zarza ardiendo no es la misma que la experiencia que el mismo Moisés tendrá en la montaña del Sinaí (Ex.19-24). En este enclave vivencial la experiencia religiosa tiene, según Mouroux,³⁵ diversos *componentes*, como son la *intelectiva*, por la cual obtenemos en la misma experiencia alguna idea del Misterio divino que

consideración de la experiencia de la obra de B.Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf, 1980, pp.11-19.

³³ Cfr. J.Martín Velasco, *op.cit.*, pp.26 y 27 donde analiza en el encuentro humano la mediación corporal siguiendo los planteos del fenomenólogo Buyten-deijk.

³⁴ Cfr. J.Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, 1991, pp.323-334. Allí llega a decir que "Un símbolo místico que no llegue a hacernos sentir, aun dentro de la cadencia de las imágenes, la hondura de la experiencia, no es más que un pseudo-símbolo. El verdadero símbolo se adhiere a la experiencia. No es la *figura* de una experiencia. Y así es, en último análisis, como el simbolismo se diferencia del alegorismo" (*Ibid.*, p.334).

³⁵ Cfr. J.Mouroux, *op.cit.*, pp.25-26.

nos solicita; la *volitiva*, por la cual nuestra libertad entra en la esfera de la Voluntad Divina; la *afectiva*, que moviliza nuestro corazón en correspondencia con el Amor Divino; la *activa*, que ordena nuestra acción en los caminos del Designio Divino; la *comunitaria*, que nos brinda nuevos vínculos de fraternidad en la familia de Dios.

La *tercera cualidad* de toda experiencia es su capacidad de cambio, porque ella es *transformadora* de aquél que la lleva a término. Esto sucede en cualquier experiencia, máxime en experiencias humanas. El encuentro producido entre dos personas puede tener consecuencias muy importantes para sus respectivos futuros. Acontecimientos semejantes en el plano religioso hicieron que se produjeran mutaciones notables. Moisés después de la hierofanía de la zarza ardiente dejó de ser pastor y se convirtió en guía y conductor de la liberación del pueblo de Israel. Pablo en el camino de Damasco dejó de perseguir a la Iglesia y se hizo apóstol de Jesucristo.

Pero si la *experiencia religiosa* participa de la *experiencia en cuanto tal* en razón de tres características propias del sujeto, también es cierto que se diferencia de ella en razón del objeto. La *experiencia religiosa* es la vinculación por un acto o un conjunto de actos con lo *Sagrado*, el Misterio supremo por excelencia para el hombre³⁶. Ahora la relación interpersonal se da entre el hombre y Dios. El ser humano en su experiencia cotidiana se vincula en general con el *otro*, con uno o varios objetos particulares, a los que siente, percibe, conoce, ama o aborrece. La *experiencia religiosa* también significa una vinculación, pero ahora es con un *Otro*, con el cual también se establecen diversas relaciones. Ahora bien ese *Otro* en la *experiencia religiosa* no es un objeto cualquiera del mundo cotidiano, como puede ser el sol en un atardecer, ni siquiera la totalidad del mundo, sino es el *Otro*, a quien llamamos Dios, el Misterio supremo, que da sentido al Mundo y a nuestra propia existencia³⁷. En este sentido, la experiencia de Dios realizada por el hombre no es una experiencia entitativa, pues Dios no es ningún ente del mundo. La *ontoteología* no es posible porque pervierte y compromete la trascendencia de Dios como el ámbito de lo *Sagrado*.

La experiencia religiosa descentra, pues, el sujeto de su propio

³⁶ Cfr. J.Mouroux, *op.cit.*, pp.25-36; Cfr. J.Martín Velasco, *op.cit.*, p.30 y ss. define ese Misterio supremo del hombre como la "esfera de lo sagrado", sin juzgar desde el ámbito fenomenológico la naturaleza última de ese espacio o esfera.

³⁷ Cfr. G.Amengual, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid, 1996, p.208.

centro y lo autocomprende a partir de lo Sagrado, que trasciende al mundo en cuanto tal³⁸. Esta inversión copernicana hace que la vinculación con esta esfera de lo Sagrado se plantee en términos *interpersonales* aunque esa experiencia sea visualizada y simbolizada por hierofanías ligadas a la naturaleza, a la historia o a otros acontecimientos humanos. Por eso el mejor paradigma para comprender la experiencia religiosa no es el de *sujeto-objeto*, sino el paradigma de la *relación intersubjetiva e interpersonal*, el paradigma del "encuentro" con Dios, donde son válidas en la experiencia religiosa las características arriba aludidas de *respectividad, reciprocidad e intimidad* asumidas analógicamente y donde el dinamismo del *Amor* alcanza su más plena centralidad, a lo menos en la experiencia cristiana³⁹. En esta relación interpersonal hay diversas fases y procesos. Tampoco todo es diáfano y transparente en este *encuentro* entre Dios y el hombre. A veces hasta el *desencuentro* entra en el proceso del *encuentro* con Dios. Así lo manifiesta el mismo San Agustín en sus *Confesiones* cuando dice: "¿Y dónde estaba yo cuando te buscaba? Tú estabas, ciertamente, delante de mí, más yo me había apartado de mí mismo y no me encontraba. ¿Cuánto menos a ti?"⁴⁰. Esta amplitud de lo intersubjetivo e interpersonal permite aunar una serie muy grande de fenómenos, aparentemente muy disímiles, de la experiencia religiosa. Los polos de este encuentro, Dios y el hombre, son realidades muy desemejantes, pero poseen una extraña identidad. Ambos no están cerrados sobre sí mismos. Esta apertura ontológica es la que posibilita el encuentro y la comunión. San Agustín dirá al comienzo de sus *Confesiones*: "Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti"⁴¹. La religión es el conjunto de relaciones y experiencias que vinculan al hombre con Dios, con este Misterio sagrado, insondable y tremendo, que no es de este mundo, y que lo llama repetidamente, a trascenderse a sí mismo, a fin de descubrirse en El. El hombre a lo largo de la historia humana no ha dejado de

³⁸ Cfr. J.Martín Velasco, *op.cit.*: "En este sentido, el ser supremo es trascendente, no porque esté más allá de todas las realidades mundanas, sino porque el hombre no lo descubre como tal más que en la medida en que consiente trascenderse para reconocer en él su propio centro" (p.34).

³⁹ Tal es la tesis sostenida por J.Martín Velasco en su libro arriba citado. En el capítulo 1 analiza la "categoría del encuentro" y luego en sucesivos capítulos discute su pertinencia tanto en sus diversos niveles existenciales y religiosos, como en la discusión filosófica y teológica.

⁴⁰ Cfr. San Agustín, *Confesiones*, Libro V, cap.2.

⁴¹ *Ibid.*, Libro I, cap. 1.

responder de diferentes formas a esta interpelación divina, sea con las palabras bien dispuestas como las de Samuel: "¡Aquí estoy! Habla, que tu siervo escucha" (1 Rey. 3,4-9) o con palabras interrogativas como las de Pablo "¿Quién eres, Señor?" (Hech. 9,5). Este llamado por parte de Dios no deja de experimentarse como una invitación y gracia a existir y a ordenar la existencia desde El y en El. El hombre religioso expresa esta realidad divina en la que está inserto y de la que se alimenta por diversos gestos y actitudes simbólicas gracias a las cuales puede establecer un punto de referencia con el Misterio asumido en su total trascendencia. San Agustín afirma la *trascendencia* del Misterio en su misma *intimidad*. Por eso dirá en sus *Confesiones* (III,6,11): "porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío" (*intimior intimo meo*). Este será el camino de la espiritualidad mística agustiniana toda transida de interioridad, aunque todavía no expresada con la riqueza psicológica que le dará siglos después la escuela carmelitana. Por nuestro lado nosotros nos hemos inspirado en esta expresión agustiniana para hablar de nuestra experiencia interpersonal de Dios con la expresión *Intima intimidad*, a la cual nos hemos referido anteriormente.

Pero antes de entrar en los nuevos accesos a la experiencia de un Dios personal, que hoy se ofrecen en el actual *revival religioso* y en la *experiencia mística*, es conveniente volver a plantear en su máxima generalidad el problema de la posibilidad de tal experiencia. En otras palabras, podemos preguntarnos: ¿es posible llegar a tener la experiencia de Intima intimidad en una relación interpersonal con el Misterio divino? Creemos que sí. Para afirmarlo lo haremos siguiendo el camino iniciado por Martín Velasco y situándonos en el marco de una fenomenología de la religión. Este camino exige que *tres dificultades* deban ser superadas⁴².

La *primera* es la que tiene que ver con la absoluta trascendencia del Misterio. El hombre ¿puede mantener una relación interpersonal con una realidad que por definición es transcategorial y totalmente otra? La respuesta es positiva solo si nos situamos en el ámbito simbólico-analógico de la experiencia. El Misterio sagrado manifestado en la experiencia religiosa alude ciertamente a una realidad supereminente y trascendente, comprendida analógicamente, pero que al mismo tiempo no aparece aislada ni separada del hombre, de lo contrario no habría experiencia religiosa. Más aun ese *mysterium tremendum et fascinans*, al decir de Otto⁴³ no es incomunicable, ya que de serlo esa propiedad lo

⁴² Cfr. J.Martín Velasco, *op. cit.*, pp.38-46.

⁴³ Cfr. R.Otto, *Das Heilige* (1917).

haría imperfecto y limitado. Tendría a su lado otras realidades que lo limitarían y pondrían en evidencia su intrínseca imperfección, que lo incapacitaría para ser fuente de toda realidad. Más aun, la experiencia religiosa muestra que ese Misterio sagrado está transido de comunicabilidad ya que irrumpe en el espacio de la intimidad humana para interpelarla y solicitarla en su propia libertad. El hombre, porque también es comunicable, capta esta manifestación de lo Sagrado y la traduce en su lenguaje simbólico en términos personales y analógicos, con lo que esboza una respuesta que posteriormente se traducirá en diferentes saberes, ritos, acciones, etc., de los cuales el mismo hombre será protagonista.

La *segunda dificultad* tiene que ver con la precariedad de la condición humana, que le privaría el reconocimiento básico para ser término de una relación con el polo de lo Divino que lo rebasa absolutamente: ¿el sujeto humano no se convierte en *objeto* al lado de la supereminencia del sujeto divino alrededor del cual orbita? Si ello fuera así la relación *personal* con el Misterio sagrado tampoco podría ser comprendida en términos de *encuentro interpersonal*. Para responder a esta dificultad hay que resituarse al hombre no solo en relación con el Misterio divino sino, además, con los otros órdenes de la creación. La realidad humana participa de los diversos órdenes en los que se estructura el mundo. Así, del orden material, del orden viviente, del cognoscente y por su libertad se inscribe en el orden moral y espiritual, que es su coronación. Esta preeminencia lo hace aspirar a un orden ajeno al mundo que es el orden de lo divino. Pero la percepción que tiene el hombre del orden divino al que tiene acceso en la experiencia religiosa lo contrapondría en principio a esa aspiración dada la semejanza abismal que se da entre uno y otro orden. Sin embargo la irrupción de lo divino, que es recepcionada en su espíritu, le abre a pesar de su pequeñez ontológica una esperanza de poder alcanzarlo con su ayuda. El Misterio que irrumpe en la interioridad humana no suprime su libertad, sino que la solicita y la ayuda, lo cual no lo convierte en objeto, sino en sujeto pleno, con lo cual está garantizada la *relación interpersonal*.

La *tercera dificultad* proviene de algunas formas concretas y elevadas de religión, como por ejemplo lo son el budismo, el brahmanismo y otras formas de religión donde al parecer no existe diálogo entre el hombre y el Misterio divino, ya que éste no presenta las características que lo conformarían como un Misterio *personal*. Como lo dice muy bien Martín Velasco en referencia al budismo: "¿puede llamarse personal esa relación con la trascendencia de la que no se tiene la más tenue representación? ¿Cabe una relación personal que no se encarne en actos,

gestos y palabras?"⁴⁴. Creemos que estas formas extremas de religión, para cuyo análisis particular remitimos a la obra arriba citada de Martín Velasco, al reducir a un mínimo las formas representativas del Misterio absoluto no lo hacen en virtud de desconocer el carácter *relacional* y *provocante* que tiene ese Misterio para el hombre, de tal modo que éste no puede evadirse del mismo, sino en virtud del cuidado que se tiene en esas experiencias religiosas de preservar la trascendencia del Misterio para lo cual se lo desubstancializa de toda posible atribución entitativa. En esta perspectiva apofática Dios no es una cosa, ni una substancia, sino al decir de Panikkar, "relatividad radical"⁴⁵. Es esta relatividad radical la que permitiría salvar la falta de referencia substancial de la Realidad divina. En otras formas religiosas, como en el brahmanismo, el Misterio sagrado a diferencia del budismo esta revestido de connotaciones representativas, pero de carácter no personal, que lo asimilan a un "todo" indiferenciado, llamado *Brahmán*, al cual el sujeto humano o *Atman* debería asimilarse como destino de salvación y que le hace decir al discípulo "yo soy Brahmán". Esta fusión no es sin embargo entitativa, ya que Brahmán se presenta en el brahmanismo con características enteramente trascendentes e inmanentes a la realidad, pero no entitativas y captables por la experiencia ordinaria, a no ser por la experiencia religiosa y mística. Estamos de nuevo ante una experiencia casi prácticamente inabordable por el pensamiento representativo, que se alimenta de afirmaciones transidas de negatividad. Ellas continuamente repiten "esto no es Brahmán", lo que impide *cosificar* a Brahmán con una conciencia superior que trascienda los estados habituales de dispersión de nuestra conciencia empírica, o que llevan a identificar a Brahmán con la totalidad del cosmos o con otras totalidades semejantes. Esta búsqueda insatisfecha con la vía negativa para expresar la relación entre el Atman y el Brahmán ha hecho que dentro del hinduismo se hayan desarrollado ciertas corrientes religiosas como las de *Bhakti* o *devoción* de talante más personalista⁴⁶. Por último una dificultad adicional se presenta en las así llamadas religiones antropomórficas donde la figura de los dioses es representada por figuras naturales o animales. En estos casos la deficiencia representativa del referente divino no debe ser interpretada crudamente desde una perspectiva material olvidando su carácter simbólico. Además en estas religiones se acentúa

⁴⁴ Cfr. J.Martín Velasco, *op.cit.*, p.42.

⁴⁵ R.Panikkar, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Ediciones Siruela, Madrid, 1996, pp.234-239.

⁴⁶ Cfr. J.Martín Velasco, *op.cit.*, pp.44-45.

el carácter vinculante y vital y por tanto *relacional* del hombre con la divinidad, más que su carácter cognoscitivo y espiritual. Lo *personal* aparece en la *relación misma* y no tanto en sus extremos representativos. Todo esto hace que deba pensarse mejor la relación interpersonal. En especial el mismo concepto de persona que interviene para comprender lo que queremos decir cuando hablamos de encuentro entre dos personas o del encuentro entre el hombre y Dios⁴⁷. El nuevo personalismo ha desubstancializado el concepto de persona. En esta concepción la relación no es un atributo más, agregado a otros, que se desprende de la substancia y es posterior a ella, sino que ahora la relación es lo primero. Y no como acto aislado, sino como una forma de ser, en expresión de Buber, como "categoría de ser"⁴⁸. Ahora el sujeto es visualizado por sus relaciones y no inversamente. En una primera instancia podríamos decir: "Dime qué relaciones tienes y te diré quién eres". En este sentido Jacobi dirá "sin tú es imposible el yo"⁴⁹. El hombre es un ser de múltiples relaciones expresadas en diversas experiencias. Las que lo vinculan tanto con el mundo de los objetos, como con el mundo subjetivo o con los diversos integrantes del mundo social y con lo Sagrado. En la tradición cristiana estas relaciones no son idénticas, mantienen una cierta jerarquía en tanto están orientadas y bañadas por el *amor*. Cuando el sujeto humano accede al *amor* y cuando el *amor* se hace la *centralidad* de todas sus relaciones, entonces sí podremos decir que es propiamente *persona*. Es el sentido que le daba Lonergan. En esta interpretación deberíamos rectificar el aserto anterior y decir: "Dime cómo amas y a

⁴⁷ *Ibid.*, pp.204-236. En estas páginas el autor sintetiza, a su parecer, las que considera las cinco grandes interpretaciones que se han dado en Occidente sobre el concepto de persona. La *tradición metafísica* de Aristóteles y de la escolástica medieval, que afirma la persona como *substancia individual de naturaleza racional*. La *interpretación epistemológica moderna* de inspiración cartesiana y kantiana, que pone a la persona como *sujeto pensante y trascendental en cuanto al conocimiento*. La *tradición eticista estoica*, luego proseguida por Kant y Fichte, que asume como persona al *sujeto humano en cuanto libertad ética*. La *tradición jurídica* de origen romano, que toma a la persona como *sujeto de derechos*. Y finalmente a la *tradición judeo-cristiana*, proseguida luego por Agustín, Pascal, Lutero y posteriormente por corrientes existenciales surgidas de Kierkegaard y por otras formas del llamado personalismo filosófico y teológico donde ahora la persona aparece fundamentalmente como un sujeto en relación.

⁴⁸ *Ibid.*, p.223.

⁴⁹ Citado por J.Martín Velasco, *op.cit.*, p.212.

quién amas y te diré quién eres". En esta concepción la persona no es definida por un sujeto previo de naturaleza metafísica, epistemológica, jurídica, o ética, sino solo por su simple *relación de amor*. Santo Tomás dirá "el amor es el nombre de la persona" (*amor est nomen personae*)⁵⁰. En este sentido el concepto de persona se aplica no sólo al hombre, sino también a Dios. En la tradición cristiana es el *Amor* la relación más propia del Misterio divino que lo caracteriza tanto hacia adentro en su Misterio trinitario, como hacia fuera en su vinculación creacional y redentora con el mundo y con el hombre en particular. Por tanto debe afirmarse que *Dios* como tal es *persona* en su más absoluta plenitud, siendo así el fundamento último de todas las relaciones que el hombre despliega en su ser. Esto es lo que hace al hombre a imagen y semejanza de Dios, su capacidad de ser persona, de desplegarse en la relación del amor. Aquí está fundada la dignidad del ser humano. No tanto como quería Kant en ser sujeto de actividad moralmente práctica, sino en su capacidad de amar, a semejanza de Dios. Dilucidado este tema ya estamos en condiciones de entrar a considerar los accesos actuales a un Dios personal.

2.3. *Accesos actuales al Dios personal: el revival religioso.*

Es un hecho proverbial hablar de la religiosidad del pueblo latinoamericano. El *Documento de Puebla* (DP, n° 412) habla de un "sustrato católico", que recorre toda nuestra amplia geografía latinoamericana y nuestra reciente historia de estos últimos 500 años. Pero este "sustrato" no ha aplanado las enormes diferencias de culturas y de expresiones religiosas, que hoy existen en nuestro Continente. El mismo *Documento de Puebla* (DP, n° 409) admite que en nuestro origen hay al menos tres grandes tradiciones culturales y religiosas: la indígena precolombina, la hispano-lusitana y la africana, a partir de las cuales se formaron diversos sincretismos⁵¹. Especialmente en estos dos últimos siglos otras confesiones cristianas y otras no cristianas se han ido introduciendo en diversos países y latitudes. Además de ello América Latina no ha sido inmune a los diversos movimientos modernizadores, muy especialmente, a partir del proceso independentista. Evidentemente la

⁵⁰ Citado por C.Díaz, *La persona como don*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p.146.

⁵¹ Cfr. Nuestro trabajo: "Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana" en J.Gómez Caffarena, *Religión*, Vol.3, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, Madrid, 1993, pp.55-68.

modernidad no ha pasado por América Latina con la misma fuerza con que sacudió y transformó a Europa, pero no hay duda de que ha dejado sus huellas. Todo esto ha hecho que América Latina presente hoy día un amplio espectro multirreligioso y multicultural. Veamos ahora más de cerca los recientes cambios de este espectro religioso, a fin de evaluar mejor las tendencias actuales.

En estos últimos 40 años se ha dado todo un viraje en lo que respecta al fenómeno religioso. En 1965 aparecía la obra de H.Cox, *La ciudad secular*⁵², que ponía en entredicho no solo las formas tradicionales de lo religioso, sino la misma presencia de la religión en la sociedad secular. Era como si el paradigma de la religión y de sus formas religiosas debiera disolverse en las formas universales de lo secular. Cox fue llevado a proponer estas ideas sugeridas por ciertos estudios sociológicos de los '60 que mostraban las influencias de la modernidad en la disminución de las prácticas religiosas. La hipótesis que se desprendía de ello, era que con el correr del tiempo esta influencia de la modernidad iría a acabar con todo tipo de manifestación religiosa y en definitiva con la religión. Cox asumió en ese momento esta hipótesis como ley de la historia, pero no en un sentido *ateísta*, como lo hubiera hecho un marxista o un materialista, sino como la última y postrema manifestación de lo *sagrado* en una sociedad secular. Para Cox la *secularización* no debía confundirse con el *secularismo*, como negación de Dios en la conciencia y en la realidad humana⁵³. Para Cox lo *secular*, no sería contradictorio con lo *sagrado*, sino con lo *religioso* como forma distinta de lo *secular*. Más aun a sus ojos el advenimiento de la ciudad secular sería la última y definitiva forma de lo *sagrado* en la historia humana. Pero Cox no se queda en una mera afirmación de ello, sino que intenta una justificación bíblica. Según Cox la Revelación bíblica *desencanta* la naturaleza en la creación, *desacraliza* la política en el Exodo y *desconsagra* valores, sobre todo los que tienen que ver con la prohibición de los ídolos, en el Pacto del Sinaí. Jesús se aparta de las

⁵² Cfr. H.Cox, *La ciudad secular*. Ediciones Península, Barcelona, 1968.

⁵³ Cfr. H.Cox, *op.cit.*, p.42: "Siempre que aparezca secularización debe ser cuidadosamente distinguido de secularismo. La secularización implica un proceso histórico, casi ciertamente irreversible, en el que la sociedad y la cultura son liberadas de la tutela del control religioso y de las cerradas concepciones metafísicas del mundo. Hemos afirmado que básicamente es un desarrollo liberador. El secularismo, por otra parte, es el nombre de una ideología, una nueva concepción del mundo que funciona de forma muy similar a una nueva religión..."

formas religiosas de la tradición judía y de las tradiciones paganas para instaurar su reino que toma una figura secular. El problema que plantea Cox no es "cómo ser hombre en un mundo sin Dios, sino cómo ser cristiano en un mundo secular"⁵⁴.

El impacto de esta obra en su tiempo tanto en el campo evangélico, como en el católico fue enorme⁵⁵. A partir de ella se instituyó un amplio debate en el que también se observaron tomas de posición, que no dejaron de alcanzar consecuencias prácticas en la pastoral de las Iglesias. Sin embargo con el tiempo se produjo un efecto contrario al que se pronosticaba. Años más tarde el mismo Cox lo confesará en una de sus obras⁵⁶. Hoy cuando se comienza a hablar de una era postsecular se tiene la impresión de que estamos ante la presencia de un "retorno" de la religión,⁵⁷ un renovado interés por ella, tanto en el así llamado mundo de la vida secular como en el mundo de la reflexión filosófica.

Nos interesa ahora tratar de asomarnos a este nuevo fenómeno del "revival religioso" en la vida de nuestros pueblos. ¿Qué significa ello? ¿Cuál es la fuerza que lleva a esta renovación? ¿Qué es lo que se resquebraja propiamente hablando? ¿Qué es lo que surge como novedad? ¿Cuáles son sus ambigüedades? Así se habla hoy de un "nuevo despertar religioso"⁵⁸. Todo este despertar, que tiene manifestaciones muy diversas y dispares en valor y en ortodoxia, presenta, sin embargo, signos comunes, que conviene señalar. Este despertar viene acompañado por experiencias fuertes comunitarias, con situaciones de conversión personal en un marco de relaciones afectivas y amistosas de alto contenido emocional, donde hay intercambios multirreligiosos, con celebraciones más festivas en las que se da una variada gama de expresiones verbales, corporales y una amplia libertad ritual. Todo ello en franco contraste con las formas estereotipadas y fijas de las formas religiosas tradicionales.

Este *revival* viene habitualmente acompañado de un *entusiasmo religioso* y *carismático*. Ante la crisis por la que atraviesa el proyecto

⁵⁴ E.Colomer en el *Prólogo* (p.11) a la obra arriba citada de H.Cox, *La ciudad secular*.

⁵⁵ Cfr. V.Roldán, *art. cit.*, pp.273-292.

⁵⁶ H.Cox, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Addison-Wesley, Reading, 1995, pp.XV-XVI, citado por V.Roldán, *art.cit.*, p.282.

⁵⁷ Cfr. J.M.Mardones, *op.cit.*

⁵⁸ Cfr. V.Roldán, *art. cit.*, p.283 y ss.

de la modernidad en la versión actual de sus políticas neoliberales de ajuste y que han producido en nuestros países tanto desencanto, inseguridad y exclusión, la gente ante este desamparo no se ha remitido a la Iglesia institucional, sino que se ha brindado a las diversas formas de religiosidad popular, especialmente marianas, o a nuevos movimientos religiosos, en búsqueda de otros espacios, distintos de los habituales, para satisfacer sus inquietudes espirituales. Es un hecho inédito, que toca a las más variadas personas, sin distinción de clases sociales o culturas, que ya "no buscan dogmas, ni catecismos, ni normas que se tienen que seguir a pie juntillas. Quieren experiencias personales, conocer otras dimensiones espirituales y sentir en propia carne que algo se mueve en su interior, que están vivos y que son acariciados por dentro y por fuera"⁵⁹. O como dice otro autor: "le molestan los corsés simbólicos y conceptuales que se le han aplicado hasta ahora. Y he aquí la paradoja: ¿Dios? ¡Claro que sí!, pero de otro modo"⁶⁰.

Ahora bien esta búsqueda de los nuevos movimientos de retorno a lo religioso no se dan sin ambivalencias. Este retorno de lo religioso puede encubrir la búsqueda inconfesada de uno mismo o de nuevos escenarios de contención, serenidad y auto-ayuda, que no siempre están bien ordenados a la curación, sino que a veces conforman redes centradas en sí mismas, pero que no enfrentan ni enseñan a enfrentar el enorme desafío de encontrarse con el *Otro* y con los *otros*, con quienes se convive. Si esto fuera así este retorno de lo Religioso sería alienante. Siempre la Alteridad que entra en vinculación con nosotros mismos es el signo que permite distinguir la verdadera de la falsa religiosidad. Este *revival* de lo religioso debe ser asumido con discernimiento. Pero más allá de sus formas y desfiguraciones no hay duda que algo está diciendo. Y algo bien importante, la necesidad que tiene la gente de vivir una religión viva y que haga vivir la experiencia de un encuentro personal con Dios. Es preciso volver a examinar la naturaleza de una genuina experiencia humana, intersubjetiva y religiosa. Solo así podremos discernir la paja del trigo y asumir consecuentemente un verdadero *revival* de lo religioso, que no sea enajenante, sino liberador.

⁵⁹ Cfr. E.Fonts, "La 'nueva religiosidad', ¿un fenómeno regresivo?", *Sal Terrae*, abril 2001, p. 298.

⁶⁰ Cfr. F.J.Ruiz Pérez, "Cristianos en medio de la nebulosa. ¿Qué dice la teología?", *Sal Terrae*, abril 2001, p.309.

3. La experiencia mística

Una de nuestras posibilidades actuales de revitalizar la experiencia de un encuentro con un Dios personal y salvar de paso las ambivalencias que se hallan en muchas tendencias del actual *revival* religioso está en la recuperación de la tradición mística. A ella debemos ahora referirnos brevemente. Tomaremos para ello la tradición bíblica y cristiana, a la cual se ligan mayoritariamente nuestros pueblos latinoamericanos, pero no queremos por ello excluir a otras tradiciones, ya que lo hacemos no desde una posición confesional, sino desde una fenomenología de la religión, y por lo tanto abierta a la totalidad del fenómeno místico en el cual participan todos los pueblos. El fenómeno místico se inscribe en general dentro del ámbito del fenómeno religioso, pero no se identifica con él. Incluso a veces aparece como independiente del mismo fenómeno religioso. En este sentido puede hablarse de místicas profanas⁶¹. El fenómeno religioso es más amplio que el fenómeno místico. Lo religioso implica aspectos doctrinales, disciplinares e institucionales, que por lo general no entran en la consideración mística. Pero la experiencia mística, al ser por lo general una profundización de la experiencia de fe recibida en la tradición religiosa, lleva a la religión a niveles insospechados para la conciencia habitual.

Señalemos algunas características de la experiencia mística:

1. Tiene al Misterio sagrado como centro. Su objeto no es lo doctrinal, lo ritual o lo institucional de una religión, por más que el sujeto en su experiencia no se desvincula de esos aspectos. La experiencia mística, como lo dice un autor, es la "experiencia de Dios y de su operación en el sujeto"⁶². Desde el nacimiento, y aun antes, uno ya está introducido en ese Misterio, pero no tiene conciencia de ello. Lo propiamente místico aparece cuando el sujeto toma conciencia de la *centralidad del Misterio divino* y de *su Amor* en su vida y experimenta al mismo tiempo *cómo es conducido* por ese *Misterio* y ese *designio de Amor*.

2. La experiencia mística del Misterio sagrado en su inmediatez es rica en *vivencias* que afectan a todos los niveles experienciales del sujeto, como son su sentir, imaginar, conocer, recordar, pensar, razonar, juzgar, decidir, obrar. En la mística cristiana la vivencia del *amor* que el Misterio sagrado le comunica al sujeto es fundamental⁶³. Estas

⁶¹ Cfr. J.Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, p.97 y ss.

⁶² Cfr. A. Stolz, *Teología de la mística*, Rialp, Madrid, 1951, p.16.

⁶³ Cfr. W.Johnston, *op.cit.*, p.73 y ss. Un poco más adelante dirá ese autor:

vivencias producen también en el sujeto efectos frutivos, estados temporarios de exaltación, goce, transportes y otros consuelos, que acompañan a *amor*. De ahí la constante advertencia de los místicos sobre la rectitud de la intencionalidad, a fin de no apetecer por sí mismos esos goces, sino buscar al Amado cuya posesión conlleva esos goces⁶⁴.

3. La experiencia mística, aunque es temporal en su efectuación, repercute sin embargo sobre el sujeto en su vida ordinaria, tanto en lo social, como en lo religioso. La vida de Abraham ya no será la misma después de su primera teofanía en Ur de Caldea, como la de Pablo después de su caída en el camino a Damasco.

4. Esa experiencia es inefable y solo puede ser expresada en un lenguaje simbólico. No existe una experiencia puramente mística anterior al lenguaje. La experiencia mística se enhebra conjuntamente con el lenguaje. Este lenguaje es *transgresivo* del lenguaje ordinario y está lleno de paradojas, contraposiciones y símbolos, en orden a expresar lo más posible lo que es inexpressable⁶⁵.

5. La experiencia mística lleva al sujeto a estados de conciencia no habituales en la vida ordinaria. La intencionalidad del sujeto se invierte. De *activo* se vuelve *pasivo*. Pero en esta *pasividad* adquiere nuevas virtualidades no avizoradas anteriormente. Ahora en la experiencia mística es el Misterio sagrado el que provoca al sujeto, lo acompaña, lo sostiene, lo destina. San Juan de la Cruz dirá "si el alma busca a Dios, mucho más lo busca su Amado a ella"⁶⁶. Es la experiencia de Moisés en la zarza, es la experiencia de Pablo en el camino a Damasco.

6. La experiencia mística cristiana siempre aparece como una relación interpersonal entre el sujeto de la experiencia y el Misterio divino que se revela en ella. A veces esa experiencia suele manifestarse en diversas relaciones que mantiene el sujeto con cada una de las divinas personas del Misterio trinitario. Así por ejemplo, la mística trinitaria de Ignacio de Loyola⁶⁷.

"La vida mística es la historia del nacimiento de este amor y de su crecimiento" (p.85).

⁶⁴ Cfr. J.Martín Velasco, *El fenómeno místico*, p.332.

⁶⁵ Cfr. J.Martín Velasco, *Ibid.*, p.51 y ss. Véase lo que dijimos arriba en el apartado 1 sobre el simbolismo.

⁶⁶ San Juan de la Cruz, *Llama de Amor viva*, Canción III, nº 28.

⁶⁷ Cfr. R.García Mateo, "Ignacio de Loyola: mística trinitaria", *Misc. Comillas* 57 (1999) 421-468. En su autobiografía el mismo Ignacio da cuenta de sus gracias trinitarias. Hablando de sí mismo en tercera persona dice: "Tenía

7. La experiencia mística hace entrar al sujeto que la vive en una nueva conciencia que le proporciona una nueva visión de las cosas, integrándolas en un nuevo orden no conocido anteriormente⁶⁸. Todo esto hace que la experiencia mística comporte siempre un elemento *holístico*, totalizador y englobante de múltiples elementos que de otro modo quedarían desarticulados⁶⁹. Pero esta visión no proviene del mero conocimiento ordinario adquirido por la experiencia y la intelección, sino del conocimiento místico donde la misma experiencia es afectada por la presencia del amor, anterior a toda intelección y comprensión del objeto.

8. Sin embargo la experiencia mística no presenta en su total diafanidad el Misterio al cual introduce. Ella no es la visión beatífica, el cara a cara definitivo con el Misterio. Hay en ella un rasgo de *oscuridad* que le es inherente⁷⁰. Así lo vivieron los grandes místicos

mucha devoción a la Santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres personas distintamente... Y estando un día rezando las Horas de Nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que veía la Santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer...de modo que toda su vida le ha quedado una impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la Santísima Trinidad" (*Autobiografía*, nº 28).

⁶⁸ Así por ejemplo, la famosa ilustración junto al río Cardoner que viviera Ignacio de Loyola: "Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola" (*Autobiografía*, nº 30).

⁶⁹ Cfr. J.Martín Velasco, *El fenómeno místico*, p.322 y ss. Aquí el autor trae otros ejemplos de esta "totalidad" vivida semejantemente en místicas profanas como puede ser la "mística cósmica" o la "mística artística". En la tradición india de los Upanishads aparece esa "totalidad" al afirmar a *Brahmán* como el principio último del Universo: "Mi *Atman*, que está en el interior de mi corazón, es más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo... Mi *Atman* es *Brahmán*" (*Ibid.*, p.323).

⁷⁰ *Ibid.*, p.351 y ss. San Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo* hablará de la "noche oscura" por tres motivos, en razón del *sujeto* que debe morir al uso de sus potencias y sentidos a fin de adaptarse a este Misterio, en

como un San Gregorio de Nisa, un San Buenaventura, un San Juan de la Cruz.

9. La experiencia mística tiene un rasgo de simplicidad y de sencillez⁷¹. A medida que en el sujeto avanza la conducción del Espíritu la vida de oración se hace menos discursiva y se simplifica a una atención amorosa. En este estado, así lo enseña San Juan de la Cruz, Dios pone en el alma "sabiduría y noticia amorosa, sin especificación de actos...Y así, entonces el alma también se ha de andar sólo con advertencia amorosa a Dios, sin especificar actos, pasivamente sin hacer de suyo diligencias, con la determinación y advertencia amorosa, simple y sencilla, como quien abre los ojos con advertencia de amor"⁷². Esta *sencillez y simplicidad* de la experiencia mística la hace especialmente apta para todos aquellos que viven en la humildad de sus vidas, como es el pueblo sencillo. Así, por ejemplo, el indiecito Juan Diego en las apariciones de Guadalupe, Bernardita en Lourdes, o Santa Teresita del Niño Jesús en su vida sencilla y nada extraordinaria del Carmelo de Lisieux.

10. La experiencia mística viene a veces acompañada de diversos fenómenos llamados precisamente por ello "fenómenos místicos". Sin embargo estos fenómenos como revelaciones, visiones, levitación, estigmas, ayuno místico, bilocación, etc., a pesar de su carácter extraordinario, no están vinculados necesariamente a la experiencia mística⁷³. Esta falsa identificación ha contribuido a que la experiencia mística haya sido vinculada a la experiencia de pocas personas dejando de lado con ello a la gran mayoría del pueblo de Dios.

11. La experiencia mística viene asociada frecuentemente con diversas experiencias senso-espirituales como son "lágrimas", "hablas o palabras interiores", "toques", y otras operaciones ligadas a los así llamados "sentidos espirituales"⁷⁴. La doctrina de los "sentidos espirituales" es de capital importancia para comprender la relación interpersonal en la experiencia mística, como lo testimonia este hermoso texto de San Agustín: "¿Qué es lo que amo cuando te amo? No una belleza material ni la hermosura del orden temporal. No el resplandor de la luz tan

razón del *camino*, ya que él debe guiarse por la sola fe que es como noche para el entendimiento. Y finalmente en virtud del fin de la unión mística que es Dios, que es noche oscura para el sujeto (Cfr. *Ibid.*, p.355).

⁷¹ *Ibid.*, p.335 y ss.

⁷² San Juan de la Cruz, *Llama de Amor viva*, canción III, nº 33.

⁷³ J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, ed.cit., p.64 y ss.

⁷⁴ *Ibid.*, p.328 y ss. Sobre los "sentidos espirituales": *Ibid.*, pp.377-386.

amable a los ojos terrenos. No la suave armonía de melodías y canciones. No la fragancia de flores, de perfumes, de aromas. No el maná, ni la miel, ni miembros gratos a los abrazos de la carne. Nada de eso amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, cuando te amo, es cierto que amo una cierta luz, una voz, una fragancia, un alimento y un abrazo. Luz, voz, perfume, alimento y abrazo de mi hombre interior, donde mi alma está bañada por una luz que excede el espacio, donde oye una música que no arrebata el tiempo, donde respira un perfume que no abraza algo de lo que la saciedad no puede separar. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios"⁷⁵. Los sentidos espirituales son de capital importancia en la religiosidad popular. Así lo testimonia un especialista en mística al ver la piedad del pueblo humilde en una pequeña aldea filipina, en las afueras de Manila: "A mi alrededor he visto gentes sencillas tocar y besar estatuas de nuestro Señor. Las he visto frotar las estatuas con sus pañuelos y frotar luego con esos mismos pañuelos todo su cuerpo y los cuerpos de sus hijos. Sé que esto choca a algunos visitantes. Pero para mí es profundamente cristiano e incluso contiene un elemento de mística, la mística de los sentidos. La gente se sumerge en la humanidad de Jesús. El sentido del tacto es profundamente significativo para ellos. ¡Sangre de Cristo, embriégame! ¡Dentro de tus llagas escóndeme!"⁷⁶.

12. La experiencia mística como experiencia de *unión y transformación* en Dios⁷⁷. En muchas tradiciones de mística profana y en algunas místicas religiosas no cristianas el ideal de la unión es de naturaleza no personal. El resultado es una reabsorción del sujeto en el

⁷⁵ San Agustín, *Confesiones*, X, 6., citado por J.Martín Velasco, *Ibid.*, p. 379.

⁷⁶ Cfr. W.Johnston, *El Ciervo vulnerado. El misticismo cristiano hoy*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1986, p.93. Sobre la importancia del sentido del "tacto" en la relación interpersonal dice Martín Velasco: "el recurso al tacto, sin dejar de ser el recurso a una metáfora, ilumina de forma muy viva la naturaleza de una relación que excede todas las formas de relación vigentes entre las realidades mundanas, pero que tiene -en el contexto religioso y cultural de las tradiciones proféticas- en la relación interpersonal y el amor entre las personas la forma más íntima, estrecha, intensa, rica y profunda de relación; y, concretamente, en el contacto corporal, el toque, el beso, el abrazo, su más viva expresión. En efecto, la relación del contacto expresa como ninguna otra la inmediatez, por una parte, y la oscuridad, por otra, que caracterizan las formas más altas de la contemplación" (*Ibid.*, p.382).

⁷⁷ *Ibid.*, pp.386-399.

principio no personal, como sucede en la tradición índica de los *Upanishads* donde se tiende a la identidad del *yo* o *Atman* con el *Absoluto* o *Brahmán*, en el taoísmo al final del proceso el *sujeto* se somete al *Tao*, y en el budismo la superación de la limitación y del dolor lleva al *Nirvana*, último estadio liberador del sujeto. En la tradición cristiana el término de ese proceso de unión y transformación está expresado en términos de relación interpersonal, aunque no han faltado expresiones místicas donde se han acentuado vinculaciones no personales favorecidas por la insondabilidad y apofaticidad del Misterio. En las expresiones donde no desaparece la relación interpersonal se acude a un lenguaje simbólico, dialogal, y donde se apuesta a experiencias privilegiadas de esa relación como son las del amor esponsal, del que el *Cantar de los Cantares* es su ejemplo prototípico. La tradición cristiana ha vuelto una y otra vez a este texto y no ha dejado de comentarlo. Así San Juan de la Cruz expresa en términos de esponsales la unión del alma y de Dios: "Cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en las transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro, y que entrambos son uno. La razón es, porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro y entrambos son uno por transformación de amor"⁷⁸.

Conclusión

Del análisis de todos estos rasgos de la experiencia mística puede concluirse que esta experiencia lleva al sujeto a grados sucesivos de mayor disponibilidad en relación al Misterio divino en el que se encuentra incluido. La unión y transformación del sujeto no es un resultado producido por su propia acción, sino que se debe a la Iniciativa del Misterio divino, que lo sobrepasa y lo moviliza con su amor para que pueda responder en relación de reciprocidad. Aquí puede verse que la experiencia mística como encuentro personal es un complejo proceso de orden espiritual que compete a ambos términos de la relación, pero con distinta responsabilidad. Esto hace que en esta relación se den avances y retrocesos, luchas y victorias, engaños y clarificaciones. La experiencia mística con su expresión simbólica permite y posibilita acceder al encuentro personal con un Dios personal. La unión y la transformación del sujeto en su relación al Misterio divino no es un

⁷⁸ San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, 12, 7.

resultado quieto y adquirido. Necesita esa relación mantenerse vigorosa y enamorada. Para ello el sujeto debe con la ayuda del Espíritu implementar una hermenéutica, la del *discernimiento espiritual*, que lo abre a la acción y a su compromiso con el mundo. Por este discernimiento el sujeto *va más allá de la simple unión y transformación en el amado*. Enfrentado al mundo debe examinar más de cerca *el sentido y valor de las decisiones y opciones de vida, que se le presentan* a fin de comprometerse con ellas y transformar también el mundo⁷⁹. Es el retorno desde la mística, pero sin dejar la mística, a la práctica intercultural, pero ahora embebido de un espíritu que le hará respetar y promover la diferencia. Es el rol conjunto de Marta y María. La mística para Santa Teresa de Avila tiene de ambas y no puede prescindir de ninguna de ellas⁸⁰. Ambas reflejan los rasgos de su Amado. También María, la madre de Jesús. Todos ellos no están tan ensimismados en el Misterio que los habita, que no vean el mundo en el que viven y puedan allí también discernir los caminos de Dios. Y junto a ellos están también muchos humildes que han seguido a lo largo de la historia humana las inspiraciones divinas y se han hecho capaces de asumir ese Misterio y de anunciarlo. Hoy la *vida mística*, así discernida, es un opción dentro del *revival* religioso. En ella se puede recuperar una piedad popular personalizada y comprometida con el mundo en el diálogo intercultural e interreligioso.

Así como hace años se descubrió en América Latina a nivel eclesial el valor de la religiosidad popular, llegan los tiempos y ya propiamente han llegado, en que se descubran y se reconozcan los

⁷⁹ Este es el rasgo que diferencia a la mística ignaciana de otras místicas unitivas. La mística ignaciana es mística de servicio. En todo amar y servir. Une como Teresa a la contemplación y a la acción, a Marta y María. Sin descuidar la unión se preocupa más en el divino servicio, del cual los Ejercicios Espirituales, son su más plena expresión. Ignacio fue un místico notable, su Diario Espiritual así lo muestra fehacientemente. Pero no se queda en lo devocional, sino siempre está ávido de encontrar la voluntad divina y hacerla suya. Para Ignacio la vida espiritual no es una sucesión de tres etapas, la purgativa, la iluminativa y la unitiva. No habla de ellas en sus Ejercicios, porque siempre está pendiente de hallar la voluntad divina y hacerla suya, para lo cual requiere entrar en la dinámica de la acción y del discernimiento. Véase J.de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, IHSI, Roma, 1953, p.33 y ss. Sobre Ignacio y su mística de la acción, véase también: W.Johnston, *Teología Mística*, ed.cit., p.341 y ss.

⁸⁰ Cfr. Santa Teresa de Avila, *Las moradas*, 7, IV, 12.

rasgos genuinamente místicos de esa religiosidad popular que viven nuestros pueblos. El relevamiento lo más completo posible de esas experiencias y de sus características más importantes queda todavía por hacer. De ella podrá surgir una *mística de los humildes* transida de sencillez, amor, servicio y sacrificio, no reñida con la debilidad ni aun con la tentación y siempre sostenida por una vida de cercanía, amistad y familiaridad con un Dios personal, que siempre sabe manifestarse con un rostro y una palabra determinada en las más diversas circunstancias. Estudios en esta línea podrían, luego, orientar una praxis pastoral que tienda a afirmar el compromiso interpersonal y comunitario, como así también el surgimiento de nuevas formas de espiritualidad y religiosidad popular ricas en experiencias místicas y en discernimiento espiritual.

La *Evangelium vitae* y el aborto terapéutico

por Eduardo López Azpitarte S.I.
Facultad de Teología. Granada

1. Introducción

La defensa de la vida humana es un valor que pertenece al patrimonio ético de la humanidad, sin que sea exclusivo de ninguna ideología o religión. Cualquier persona comprende con evidencia, y sin necesidad de otras explicaciones, que la convivencia social sería imposible, si no existiera este presupuesto básico y necesario para las relaciones humanas. Ningún código ético defiende, por ello, el crimen o asesinato. Hasta las legislaciones más tolerantes sobre el aborto, por ejemplo, comienzan siempre por una apología y defensa de este derecho fundamental.

Sin embargo, la práctica no responde con mucha frecuencia a este ideal. Como indica Juan Pablo II "a estas nobles declaraciones se contraponen, lamentablemente, en la realidad, su trágica negación"¹. Una visión global, como la que se describe en el n° 10 de la misma encíclica, manifiesta que el valor de la vida ha sufrido un eclipse permanente en nuestra sociedad, hasta fomentarse en ella una auténtica "cultura de muerte"². En cualquier caso, son muchas las muertes por venganza, ambición, terrorismo, motivaciones políticas, religiosas, étnicas, o simplemente biológicas, por las que se niega, en múltiples ocasiones, el derecho a la existencia.

2. El radicalismo de la Iglesia primitiva

La Iglesia, desde siempre, ha levantado su voz en defensa de

¹ Juan Pablo II, *El valor inviolable de la vida humana. Carta encíclica "Evangelium vitae"*, n° 18, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995.

² Algunos autores, sin embargo, creen que la descripción es demasiado negativa. Ver, por ejemplo, M. Vidal, *Evangelium vitae: una encíclica de trazos fuerte y tremendistas. Interrogantes de un teólogo católico ante ella*, Concilium 31/1 (1995) 563-567. P. Verspieren, *Pour une lecture française de l'encyclyque "Evangelium vitae"*, Études 382 (1995) 809-812. F. Rollin, *Trois réflexions au sujet d'"Evangelium vitae"*, Lumières et Vie n° 228 (1996) 81-88.