



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Riego de Moine, Inés

Sobre el Dios de la experiencia que viene al discurso de la razón

Revista de Filosofía Open Insight, vol. V, núm. 7, enero, 2014, pp. 157-184

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639469007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SOBRE EL DIOS DE LA EXPERIENCIA QUE VIENE AL DISCURSO DE LA RAZÓN

Inés Riego de Moine
Instituto Emmanuel Mounier, Argentina
ines.riego@gmail.com

Resumen

El trabajo indaga en los modos discursivos y experienciales en que Dios se hace presente al hombre actual, con el propósito de mostrar la necesidad de reconocer en el lenguaje de los místicos el discurso del amor-sin-fisuras, que expresa el ‘orden del amor’ como la lógica en que comulgan Dios y la persona, y que obliga a desterrar viejas categorías racionalizadoras de lo divino por nuevas categorías lingüísticas emergentes de la experiencia místico-religiosa. Partiendo de la afirmación zubiriana de que “el hombre es experiencia de Dios tanto como Dios es experiencia del hombre”, nos permitimos preguntar: ¿quién es el Dios de la experiencia humana?, ¿en qué Dios espera y cree la humanidad?, para concluir preguntándonos ¿por qué el ‘Dios del encuentro’, que es el Dios de la experiencia mística, no termina por asentarse definitivamente en la cultura y en los discursos de intelectuales y filósofos cristianos?

Palabras clave: amor, Dios, discurso, encuentro, mística, persona.

ABOUT THE GOD OF EXPERIENCE THAT COMES TO DISCOURSE OF REASON

Abstract

The work explores the experiential and discursive modes in which God makes himself present to the current man, in order to show the need to recognize the speech of the love-without-cracks, which expresses the ‘order of love’ as the logic in that commune God and the person, and which obliges to banish old streamlining categories of the divine by new emerging linguistic categories of mystic-religious experience. Based on Zubiri’s claim “man’s experience of God as God is man’s experience”, we let ourselves ask: Who is the God of human experience?; In what God humanity expects and believes?, finally asking why ‘Meeting God’, which is the God of mystical experience, it doesn’t finish to definitely settle down in the culture in the culture and in the discourses of intellectuals and Christian philosophers?

Keywords: Discourse, Encounter, God, Love, Mysticism, Person.

1. El Dios de la experiencia

Me he preguntado tantas veces si quienes intentamos explicar y profundizar en el fenómeno religioso como experiencia de Dios podríamos hacerlo sin haber pasado por la vivencia del amor a Dios –ser amados por Él y amarlo en respuesta viva a su amor– y sin la experiencia de su presencia en nuestra vida, siendo ambas cosas casi lo mismo. ¿Habría otro modo de entender la presencia divina que como manifestación de su esencia amorosa en nosotros? Hablamos, por cierto, del Dios de la revelación judeo-cristiana cuyo estar entre los hombres se ha caracterizado siempre por el amor: “Dios es amor” (1Jn 4) y todas las demás determinaciones, atributos o aproximaciones a su esencia remiten irremisiblemente a este amor como su carácter primordial. Aunque es igualmente cierto que, más allá de las religiones, la “amorosidad” está siempre presente en la comprensión de la divinidad –a pesar de sus variados tintes– y sin esa cualidad esencial no tendría sentido la búsqueda experiencial de los místicos a nivel universal, tanto más en nuestra tradición mística occidental que condensa el discurso específico que inspira la experiencia cristiana de Dios. No por casualidad la doctora mística santa Teresa de Jesús, una de las mayores ‘expertas’ de todos los tiempos en haber vivido la experiencia del Dios trinitario de la revelación cristiana, llamaba a Jesús “el capitán del amor” (Teresa de Jesús, 2011: p.60).

Es que sólo un Dios personal henchido de amor al hombre, como se nos ha revelado en el judeo-cristianismo, podría ser el objeto de esta experiencia singularísima de trascendencia que ha venido viviendo la humanidad desde tiempo inmemorial tensando su existencia más allá de sí misma para alcanzar a un Dios que colme de sentido su vida, su sufrimiento, su esperanza, su búsqueda de una verdad y un camino absolutos. Y esto ha sido una constante a lo largo de la historia a pesar de los tiempos sombríos –llegados a su culmen en el nihilismo europeo que todavía padecemos incluso en Iberoamérica–, en que Dios parece ocultarse al hombre o el hombre no disponerse a la luz de su presencia, tal como las presentes décadas de poca fe vienen haciendo patente en las aberrantes elecciones de la humanidad contrarias al amor, a la vida, a la justicia y

al sentido aunque los discursos filosóficos no siempre den fe de ello (Riego de Moine, 2007a), algo que nos eximimos de ejemplificar aquí. En suma, quiero decir que cuando se traiciona o se violenta todo sentido, todo valor y toda acción derivados del *ordo amoris* que nos fundamenta como personas por ser imágenes y semejanzas del Dios-Amor, de modo indirecto pero no menos contundente, se opta por quitar al mismo Dios del horizonte de comprensión y de sentido de la realidad tanto como se lo silencia en la intimidad del corazón.

Sin embargo, gran parte de esta humanidad sigue esperando, orando y creyendo en Dios, quiere que Él exista, convirtiéndolo así en ‘Alguien absoluto a quien esperar’ y sobre todo en Alguien a quien sentir en el corazón como ‘mi Dios’ y aún más ‘nuestro Dios’, y esto más allá de las graves incomprensiones y de las ignominiosas traiciones a su amor incondicional, sin fisuras. Tan es así que incluso a los que dicen o creen no tener fe, no les es fácil quitarse a Dios de encima; hay que argumentar la increencia mucho más que la creencia, y la clave está en la misma vida personal cotidiana que no deja de buscar la religación con su fundamento divino, aunque por miles de caminos diferentes, equivocados o no. Como ha dicho bellamente Xavier Zubiri, el hombre es experiencia de Dios tanto como Dios es experiencia del hombre (Zubiri, 1984: caps. 5 y 6).

Pues bien, ya podemos preguntar con mayor contextualidad: ¿quién es este Dios de la experiencia humana? ¿En qué Dios espera y cree la humanidad? Preguntas que, llevadas al nivel de la existencia personal, se traducen en: ¿quién es el Dios de *mi experiencia*? Esbozo a continuación algunas de las respuestas de las que estoy íntimamente convencida aunque lejos esté de creerlas concluidas o cerradas, y que quizás sirvan de punto de apoyo y reflexión a muchas personas que se confiesan creyentes de las grandes religiones personalistas (Díaz, 2003) o “religiones del libro” —judaísmo, cristianismo e islamismo— pero no logran identificar con claridad su propia creencia ni reconocer el rostro del Dios en el que creen: el Dios de su experiencia personal.

Luego de haber estudiado a los místicos tuve que reconocer que, sin esa primera experiencia encarnada de Dios volcada en la palabra mística, poco podrían aportar a su conocimiento las variadas

y modernísimas hermenéuticas, filosóficas y teológicas, porque el Dios de la revelación se manifiesta más a los humildes que a los eruditos y no cesa de ‘dictar’ al corazón de cuantos nos disponemos a oír su verdad y su llamada sin tantos prejuicios teológicos o filosóficos. Para lo cual, nuestra inteligencia sentiente debe hacer el esfuerzo de entrar en su sintonía especial —que, al modo de una estación de radio, siempre está disponible aunque nosotros elijamos oír música profana— para poder entablar este ‘diálogo entre amigos’, que de eso se trata en esencia la experiencia de Dios, en “tratar de amistad”, como enseñó la mística de Ávila.

He aquí, entonces, algunas cuestiones que considero fundamentales para que el ‘tratar con Dios’ pueda ser recuperado para la reflexión crítica personalista, las que por ser fruto de mi vivencia expresado en primera persona.

Si mi existencia, amenazada de continuo por el vacío, el sinsentido y la despersonalización enajenadora de una sociedad esclava de la violencia, el individualismo, el hedonismo, el consumismo y el culto al dinero, estuviera sostenida en un Dios que me amara de modo incondicional, ninguna de estas jaulas que me acechan me impedirían encontrar el camino verdadero creando permanentes puentes de diálogo y encuentro con la realidad, con mi ser profundo y con los demás hombres. Entonces, este ser inquieto y eternamente insatisfecho que me constituye y cuyo deseo infinito me lanza hacia todo lo que no soy y quiero ser —“el hombre sobrepasa infinitamente al hombre” decía Pascal—, no sería vano, ni mera ‘existencia arrojada’ a un horizonte sin fundamento (Martin Heidegger), ni absurda ‘pasión inútil’ (Jean Paul Sartre), ni ‘ansia de lo imposible’ (Albert Camus), ni ‘insoponible levedad’ (Milan Kundera), ni merecería ‘risa filosófica’ (Michel Foucault), como los maestros de la sospecha y el pesimismo nihilista contemporáneo han pretendido hacernos creer. Aunque debo reconocer que a ellos y a muchos intelectuales ateos y coherentes les debemos algo fundamental: el no adormecernos en la cuna remolona de nuestras creencias ‘consoladoras’, a veces demasiado tibias o perezosas para un cristianismo que tiene la exigencia de crear cultura en diálogo explícito con su tiempo.

Añadido a esto, al percibirme visceralmente como *homo patiens* —hombre-mujer doliente— porque me duelo a mí misma y me duele el prójimo, no puedo más que razonar así: mi sufrimiento, inevitable ante la enfermedad, la vejez, el infortunio, la muerte, el dolor del otro, el mal y las mil formas en que se manifiesta mi condición de persona frágil, vulnerable, pecadora y mortal, ya no sería definitivo ni absurdo sino destinado a encontrar un sentido liberador y único en el gran plan salvífico y gozoso que me espera al amparo de la mirada misericordiosa de un Dios que me amara infinita y eternamente, y cuyo amor me salvara de la garra de la muerte, de mi lucha contra el no ser. Fue Gabriel Marcel quien inmortalizó en palabras la vivencia de un gran amor: “Mientras yo viva, tú no morirás”. Vivir y amar que deben permanecer abrazados si no quieren ser heridos de muerte.

En resumidas cuentas, mi experiencia unida a mi fe, y ambas sin duda transidas del carácter de lo ‘razonable’ que no puedo eludir, me llevan a postular un Dios que excede con mucho a la pobre ‘idea’ que puedo tener de Él. Y he aquí mis razones.

Yo quisiera un Dios que me consolara tanto por la poquedad de mi vida como por la abundancia de maldad de una humanidad capaz de generar muerte, dolor y hambre en el desvalido rostro del prójimo burlando la inviolabilidad del mandato universal al amor, aunque el misterio del mal en el mundo me enterrase antes de poder descifrar su sombrío designio, aunque Auschwitz permaneciera en el anaquel de nuestra memoria colectiva como el lugar de la banalidad del mal, ahí donde Dios estuvo ausente.

Yo quisiera un Dios que me salvara del individualismo autodestructivo y sombrío, y me recordara de continuo que por más perfecta que pareciera mi relación personal con Él, la verdadera prueba de mi fe se produce cuando puedo verlo y palparlo en el rostro del tú y me entrego a su servicio dativamente porque no sólo me mueve la compasión por él sino que lo sé mi responsabilidad, porque en la especie que compartimos él y yo somos hermanos, hijos del mismo Dios y creados por Él a su imagen y semejanza. Sólo así logro encontrarme y ser yo mismo, saliendo de mi ego narcisista y vaciándome de su tiranía para que Él me habite con holgura, para que more en mi ‘castillo interior’. Es el Dios relatado por los místicos luego de

vencer sus interminables ‘noches oscuras’ y concluir en el gozo del encuentro, un Dios que instala en la existencia la casi inaprehensible dialéctica humano-divina que me enseña que para llegar a serlo todo debo pasar antes por mis propias nada.

Yo quisiera finalmente un Dios a quien pudiera mirar a los ojos e imaginarle un rostro, un Dios personal, cuya existencia personalísima descubriría en mi interior gracias al acontecimiento increíble de haberse abajado a la condición humana para tomar contacto directo conmigo y con la humanidad entera, demostrándome así la humildad de su presencia y la infinitud de su amor. En ese Dios cuyo amor me cautiva y me transforma absolutamente, aunque yo no le corresponda en su altura amorosa, quiero yo creer y quisiera invitar a mis prójimos a creer. Un Dios que ha querido hacerse niño y hombre para poder mirarnos “al nivel de los ojos” y proponernos en esa mirada un puente glorioso para resignificarnos y salir de la soledad, la desesperación y el abandono, pues estas ‘caídas’ no significan mi abatimiento cuando me sé absolutamente amada (Riego de Moine, 2007b).

2. El Dios del discurso racional

En definitiva, con lo antedicho en tono testimonial he querido mostrar que el Dios de la experiencia no es el Dios de la filosofía o del discurso racional, esto es, una idea racionalizada de la trascendencia que funciona como fundamento de la realidad, incluida la humana, y es objeto de la teodicea, sino el Dios vivo que dialoga con cada persona y busca el encuentro porque la ama y quiere ser amado por ella. Su búsqueda del hombre es lo que posibilita que el hombre lo busque, haciendo así que ambos ‘amores’ se encuentren en un Sí recíproco, primero el divino y luego el humano. Porque es Dios quien nos amó primero y nos buscó primero, lo que se demuestra en la Revelación donde la palabra hecha diálogo con el hombre está evidenciando a un Dios que, ante todo, busca entrar en una relación de encuentro con el pueblo elegido, a través de sus profetas. Es, en definitiva, el Dios de la experiencia y de la historia, el Dios vivo de los creyentes, de los místicos y de la mística.

A muy distinto nivel ‘funciona’ el Dios del discurso filosófico porque su pretendida racionalidad exige una serie de requisitos formales, lingüísticos y categoriales que poco importan a los creyentes o a los místicos. Tan es así que la asertividad y contundencia implicadas en los argumentos de la teodicea o teología natural respecto de un Dios causa y fundamento de la realidad y *causa sui*, no alcanzan para demostrar —o convencer— a los increyentes de la existencia de Dios apelando a algunas de sus clásicas pruebas; por ejemplo, la que parte del mundo material que no tiene en sí mismo su razón de ser, como no la tienen los seres vivos ni las personas, porque nos sabemos creaturas de un Creador, argumento esencial pero que se muestra inconsistente para un ateo. La razón es que la existencia creatural —a la que pertenecemos como especie humana— dependiente de un principio supremo que llamamos Dios, sigue siendo un dato revelado —y ciertamente sujeto a la creencia— sobre el que ha construido su discurso la filosofía occidental tradicional en general y la teodicea en particular. Como bien sabemos, una prueba de que esta afirmación constituye un *a priori* revelado la aportó desde siempre el mundo griego que, afianzado en el *lógos* originario previo al *logos* “agapeizado” de la revelación, no podía concebir el mundo material como creación *ex nihilo*, ni por ende al hombre como ser creado por Dios, sino como realidad eterna e infinita, sin principio ni fin.

Pero este punto de partida elemental para entender el ser creado desde la perspectiva creyente, ya no sirve como *a priori* inde demostrable en el discurso filosófico actual, descontextualizado de un horizonte trascendente y fuertemente imbuido del nihilismo y el pragmatismo relativista —o relativismo pragmatista, como se quiera—, aunque sí lo fuera en el discurso filosófico tradicional, especialmente el de la escolástica, con su indiscutible impronta metafísica. Éste es el Dios exigido por la razón que está en la base de la Teodicea, el Dios de los filósofos al que, desde los primeros discursos teológicos —sin olvidar las tempranas ontoteologías raigales de Platón, Aristóteles y Plotino—, comenzando por Orígenes y Dionisio (teología negativa), hasta San Anselmo y Santo Tomás, y terminando con los racionalistas modernos Descartes, Spinoza y Leibniz, se le atribuyen casi sin cambio estos predicados *ser por sí* (Él mismo es

su razón de ser); *ser perfecto* (acabado en sí mismo y sin límites); *ser absoluto* (por ser ab-soluto, libre o suelto de toda condición y de todo vínculo necesario); y por cierto todos aquellos atributos derivados de los anteriores, por ejemplo el ser todopoderoso. De más está decir que a este Dios le falta el atributo esencial para poder ser objeto de la experiencia humana: ser Persona, ser un Quién y no un mero Qué.

Este Dios reducido a la categoría de ente perfectísimo, aunque emergente de la revelación judeo-cristiana como Dios personal y amoroso, ha pasado a lo largo de los siglos subsiguientes por un complejo proceso de racionalización —y de naturalización o desvirtuación de su esencia— que permaneció en gran manera sujeto a las viejas categorías filosóficas griegas tamizadas y adaptadas al discurso medieval y moderno, proceso que, de la mano de la ‘racionalidad fría’ desvinculada de la calidez del ágape cristiano, llega a su cumbre en la Ilustración donde Dios es poco más que una ‘ilusión’ del pasado o una ‘proyección’ humana a ser superada, como en Comte o Feuerbach, o a lo sumo una idea reguladora de la razón, como en Kant. Un trecho más y llegamos a su muerte o deicidio con Nietzsche, el mayor profeta del nihilismo contemporáneo en cuya estela se termina barriendo del horizonte no sólo a Dios sino a todo fundamento metafísico. Este Dios depauperado y depreciado es el Dios denunciado por Pascal como “Dios de los filósofos y de los sabios”, muy distinto al Dios Persona vivo en el que creía apasionadamente y honraba con este estremecedor mensaje cosido a su raída chaqueta, ahora immortalizado: “Y entonces aparece Dios: Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y los sabios. Certeza. Sentimiento. Alegría. Paz. Dios de Jesucristo” (Pascal, 1981: p.554).

Pasaron siglos de teología y filosofía pero la idea de Dios siguió desdoblada y tensionada entre la razón y la fe, entre la filosofía y la experiencia. Con la lucidez que lo caracterizara, Martin Heidegger, consciente de que la historia había partido en dos al Dios único, reiteró en el corazón del siglo XX la vigencia de esta misma ruptura o dualidad que tanto mal y tantas heridas ha causado a la historia del Dios verdadero, vivo y único: “Esto es la causa como *causa sui*. Tal es el nombre apropiado para Dios en la filosofía. A este Dios no puede

el hombre rezarle ni hacerle ofrendas. Ante la *causa sui* no puede el hombre caer rendido de rodillas; ante ella no puede cantar ni danzar” (Heidegger, 2008: p.70).

3. *El Dios de la experiencia revelado en el encuentro*

Está claro que no nos interesa aquí rescatar al Dios *causa sui* perfectamente elaborado conceptualmente desde las categorías filosóficas sino a ese Dios vivo y amoroso que ha sido por milenios objeto de búsqueda personal, de espera, de adoración y, sobre todo, de *encuentro*, y dicho esto sin menospreciar en absoluto la labor necesaria de la racionalidad debida a los excelentes oficios de los teólogos y filósofos de buena voluntad, puestos al servicio del decir sobre Dios o teo-dicea (Riego de Moine, 2011: pp.67-76). Pero a la vez somos plenamente conscientes de que en este largo tiempo de secularización del pensamiento y ausencia cultural de lo divino se hace difícil hablar de Dios en términos de ‘encuentro’, supuesto el reconocimiento explícito del cariz personalista de esta categoría y, por tanto, de su filiación a la tradición judeo-cristiana, algo que en muchos ambientes intelectuales o académicos sigue produciendo alergia cuando no abierto rechazo. Pero la verdad se impone por sí misma en el camino filosófico que intentamos.

Las resonancias actuales del término ‘encuentro’ son enormes y nos remontan a una larga historia antropológica, política y social en que la relación entre los seres humanos ha signado desde siempre su vida personal y comunitaria, su felicidad y sus sufrimientos, sus alianzas y conflictos, sus amores y sus odios. El encuentro mienta inevitablemente al ‘encontrarse con alguien’, lo cual supone de suyo el reconocimiento de realidades tan radicales como: persona, familiaridad, proximidad y reciprocidad, como supuestos mínimos. Es decir, el encuentro supone una circunstancia intersubjetiva en donde dos sujetos se disponen a entablar una relación de reciprocidad y de diálogo, y de hecho no se pone en duda el carácter personal de ambos, ni se discute su condición inherente de apertura al otro y mucho menos sus existencias. En idéntica medida y exigencia se da la relación

interpersonal cuando hablamos de una experiencia religiosa, o de un encuentro cara a cara con Dios propio de la vivencia mística.

Empero, el problema es un problema para nosotros, creyentes del siglo XXI, no para el hombre antiguo o medieval, e incluso el moderno pre ilustrado, cuando la relación con Dios les era connatural porque la realidad —y el hombre como parte central de ella— tenía su fundamento en un horizonte de sentido garantizado por una cosmovisión metafísica teocéntrica basada en la confianza en la verdad y en su capacidad de ser conocida, cuya última garantía pendía de Dios mismo. En nuestra época dominada culturalmente por la crítica posteísta y poscristiana parece sumamente ‘cuestionable’ una relación directa con la divinidad en que la categoría de ‘encuentro’ estuviese plenamente involucrada, e incluso hasta se pondría en tela de juicio el rol de ‘mediadora’ de la Iglesia y mucho más. Este escepticismo contemporáneo (típico del discurso de la razón, no de la experiencia) respecto a una religiosidad anclada en la auténtica experiencia de Dios —único modo de legitimar la religión como camino humano que busca la *religatio* o ‘re-ligación’— ha venido anticipándose ampliamente en los críticos profetas del siglo XX: Miguel de Unamuno en *La agonía del cristianismo* (edición francesa 1925 y edición española 1930), Emmanuel Mounier denunciando la misma agonía en *La cristiandad difunta* (Paris, 1950), Alberto Wagner de Reyna advirtiéndolo sobre el peligro de *La poca fe* (Lima, 1993) (Riego de Moine, 2007a: pp.166-172), y otros que hicieron la misma lectura, como Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) quien, al constatar el aumento de la increencia en la sociedad, no dudó en afirmar: “por una razón oscura hay algo que no marcha en nuestro tiempo entre el hombre y el Dios que se le presenta” (Teilhard de Chardin, 1959: p.339). Sentencia estremecedora y de absoluta vigencia, a pesar de las décadas que nos separan del autor.

Es cierto que filosófica y culturalmente hablando no podemos dar marcha atrás pero también es cierto que el inquieto corazón místico que abraza cada persona y cada comunidad, con mayor o menor conciencia, trasciende en mucho los cánones culturales y epocales y está siempre dispuesto a dar el salto cualitativo hacia el encuentro con Dios, pero ¿cuándo? Cuando permitimos que caigan

las estructuras esclerosadas e inútiles para que emerjan otras nuevas que preservan intacto el ancestral deseo humano de Dios y, con él, la necesidad imperiosa de abrir nuevos cauces de expresión a la fe a través de la palabra, la liturgia, la cultura y los compromisos de todo el espectro humano, convocados y orquestados por el orden supremo del amor.

Como seguramente lo presienten, la prueba de ello no obra en discursos ni en tratados, está en los profetas y testigos de este tiempo, en los millones de hombres y mujeres de la intrahistoria silenciosa que siguen sosteniendo el corazón místico de la humanidad, a su manera humilde y modesta, sin saber un ápice de teología ni escribir discursos ni tener voz, pero con una fe inquebrantable en el Dios del encuentro y del sentido, al que se le puede hablar, cantar y adorar con sencillez porque Él se manifiesta enteramente a los que se hacen pequeños como niños, como tan claramente lo precisa el Evangelio.

Por eso, me quiero referir ahora a dos grandísimos testigos del encuentro con Dios que, habiendo trascendido en la historia más allá de sus religiones concretas, coincidieron en su predisposición absoluta al llamado divino convirtiéndose en iconos de la fe hebrea y cristiana respectivamente: ellos son Moisés y Teresa de Jesús que, por haber transitado el camino místico, pueden ayudarnos a develar la hermenéutica de un encuentro sin fronteras y casi inefable. He aquí una modesta síntesis de su magisterio.

3.1. Moisés

Aquella geografía entre Mesopotamia y Egipto que los israelitas llamaron ‘la tierra prometida’, Canaán, era codiciada por su fertilidad, expresando en la esperanza que posibilita el deseo —la tierra que es promesa— el claro contraste con el árido desierto que había sido ‘su lugar’ por excelencia. Recuérdese ese escenario de cuarenta años de éxodo del pueblo hebreo atravesando el desierto luego de la salida de Egipto. Soledad, dolor, desprendimiento, fueron las experiencias que “el vasto y terrible desierto” (Dt 1, 19) fue acumulando en aquellos hombres forjándoles el ánimo propicio para que el Dios único se

les revelara. De modo análogo, en toda experiencia mística auténtica es necesario pasar por el propio desierto interior, por la *kénosis* espiritual (vacío) para que el hecho místico pueda consumarse. Ese estado desértico del alma es condición para que la voz silenciosa de Dios se haga presente, uniendo en reciprocidad amorosa el sí humano con el sí divino y consumando “el encuentro del amor descendiente de Dios y del amor ascendiente del hombre” (Evdokimov, 1990: p.29). La relación del hombre con Dios se presentaba ya como una relación entre personas con un fuerte componente amical y dialogante, que inauguraba un modo nuevo de experiencia humana de Dios donde ambas partes se reconocen mutuamente como personas. Este es un Dios excepcional, nunca antes sospechado, que se abaja hasta el hombre para hablarle a su altura y revelársele.

El desierto fue el lugar elegido por Dios para revelarse al hombre. Allí acontece la primera gran experiencia mística del judaísmo que luego se profundizará con rasgos propios en el cristianismo. Pero lo sucedido a Moisés no fue cualquier revelación. “Algo más estremecedor sucedió en el Sinaí. ‘Dios habló’. Habló con Moisés cara a cara, como un hombre suele hablar con su amigo; y desde aquel momento se inició una notable amistad entre Yahvé y la familia humana. Desde entonces hasta hoy el Dios invisible, por la abundancia de su caridad, habla a los hombres como a amigos y entre ellos habita” (Johnston, 1986: p.12). La novedad absoluta que esta primera teofanía supuso es nada menos que la inauguración de la relación dialogante entre Dios y la humanidad, no vista con anterioridad en religión alguna. A partir de aquí se produce un salto —aunque ello no implique un hecho necesariamente posterior en la cronología de las religiones— desde el impersonalismo de las religiones paganas al personalismo de las religiones judía, cristiana y musulmana en donde el Dios-Persona ‘desciende’ para entablar un diálogo con los hombres (Díaz, 2003, pp.220-235).

Moisés fue el elegido. No sólo es el hombre que conduce a los israelitas hacia la liberación de Egipto (Ex 1-15) y el protagonista de la gran Alianza entre Dios y su pueblo (Ex 19-40), sino también el hombre que encarna la primera y espectacular experiencia propiamente mística del judaísmo. Él es el privilegiado a quien Dios le

revela ‘el nombre incommunicable de Yahvé’¹ mediante una vivencia abrumadora de su presencia. Dios se hace presente al hombre a través de la palabra y de un modo incuestionable y solemne. “Dijo Dios a Moisés: ‘Yo soy el que soy’. Y añadió: ‘Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros’.... Éste es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación” (Ex 3, 14-15).

Pero Dios no sólo se revela como presencia revelando su nombre sino que *llama al hombre por su nombre*. Es presencia dialogante, es fuego que abrasa pero no destruye, es calor que da vida eterna. Desde la zarza, llama a Moisés por su nombre, “¡Moisés, Moisés!” (Ex 3, 4), demostrándole que Él lo ha elegido y lo ama de una manera única. He aquí un nuevo modo de experiencia divina claramente enraizada en los referentes personales emanados del ‘ver’, ‘oír’, ‘tocar’, ‘hablar’ a Dios. Son los modos de una presencia tan radicalmente personal que sólo pueden decodificarse desde esa esplendente fe monoteísta en una Persona divina que no espera a que el hombre lo busque, sino que Él mismo toma la iniciativa de invitarlo al banquete de su amor. Amor que es conocimiento y conocimiento que es amor. “Es el conocimiento que el Aquinate llama ‘conocimiento por connaturalidad’: es una sabiduría maravillosamente sublime. Es sabiduría mística. Comparar el conocimiento que viene de la ciencia con el conocimiento que viene del amor es como comparar la luz de una vela con la luz del sol. Sin embargo ambos conocimientos son necesarios” (Johnston, 1986, p.31).

1 He aquí la explicación que Carlos Díaz nos ha dejado en su magnífico *Manual de historia de las religiones*: “La Biblia hebrea designa el nombre de Dios con cuatro consonantes, el tetragrama JHWH, pero los judíos dejaron de pronunciar este nombre por respeto en los últimos siglos precristianos, por lo que lo sustituyeron por ‘Adonai’ (Señor). A las cuatro consonantes adjuntan entonces las vocales de Adonai, de forma que los teólogos medievales (y los testigos de Jehová hoy) leyeron erróneamente ‘Jehová’ en lugar de Yahvé. En la zarza ardiendo, Dios se presenta ante Moisés con estas palabras; “ehyeh `aser `ehyeh”. El verbo ‘hyh’ puede ocasionalmente significar ‘ser’ (por ende puede traducirse estáticamente por *sum qui sum*, soy el que soy, y por ende como *ipsum esse*, el Ser mismo), pero en la mayoría de los casos significa ‘existir, acontecer, suceder’. Y, puesto que esa forma vale asimismo en hebreo para presente y futuro, puede traducirse dinámicamente como ‘voy siendo el que voy siendo’, o como ‘existo como el que estoy aquí’, o como ‘aquí estaré con vosotros, dirigiendo, ayudando, confortando, liberando” (Díaz, 1999: p.388).

La mística occidental judeo-cristiana arranca así de este particular modo de concebir el ‘encuentro’ Dios-hombre, categoría novísima para filósofos y teólogos que abre la posibilidad de una hermenéutica filosófica del hecho místico y del hecho religioso desde la perspectiva abierta por el pensamiento dialógico y la filosofía personalista. Ya desde el relato del Éxodo, se vislumbra la posibilidad de que el encuentro entre el hombre y Dios, el pueblo y su Dios, sea una realidad que trascienda lo simbólico para pasar a ocupar el lugar central de la experiencia religiosa. Este sugerente texto del Éxodo no deja lugar a dudas al respecto: “De modo que todo el que tenía que consultar a Yahvé salía hacia la *Tienda del Encuentro* [...] Y una vez entrado Moisés en la tienda, bajaba la columna de nube y se detenía a la puerta de la Tienda. [...] Yahvé hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo” (Ex 33, 7-11).

De este modo, desde la figura de Moisés lo simbólico fue vertiéndose en categorías que sirvieron para comenzar a pensar con mayor precisión la experiencia humana de Dios. ‘Zarza ardiente’, ‘columna de fuego’, ‘nube’, ‘tienda del encuentro’, ‘nombre innombrable de Dios’, fueron los diamantes categoriales en bruto que la historia de Moisés regaló a los siglos venideros para ser pulidos con destreza por los grandes maestros místicos que le sucedieron. No en vano desde Gregorio de Nisa, Orígenes, Dionisio Areopagita y Agustín hasta el anónimo autor de la *Nube del no saber* y el mismo Santo Tomás de Aquino, vieron en Moisés el modelo de la oración mística. Ellos interpretaron la nube del éxodo como “símbolo de aquella oscuridad supraconceptual en la cual el místico necesariamente entra” (Johnston, 1986: p.32). Asimismo, a pesar del paso de los siglos, no resulta difícil corroborar la analogía simbólica existente entre la exterior ‘columna de fuego’ que guía de noche al pueblo de Moisés, y la interior ‘llama de amor viva’ que inflama la noche mística de San Juan de la Cruz, aunque no sea éste el lugar para exponer las claves de su experiencia religiosa (Riego de Moine, 2007b: II, 4). Es el fuego amoroso que guiará la vía del místico desde el desierto de su vida finita al oasis donde mora el Tú divino, único capaz de calmar la sed de infinito del ser humano.

Temas centrales de la experiencia mística, tales como ‘el ver a Dios cara a cara’² o ‘el ver a Dios en la oscuridad’, según la exquisita y fecunda doctrina de san Gregorio de Nisa,³ ya se perfilan en Moisés desde una experiencia de Dios timoneada por el diálogo y el encuentro directos aunque siempre imbuidos de un respeto sagrado. San Gregorio de Nisa dice así en su *De vita Moisis*:

Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que Él conduzca, eso es ver a Dios. [...] Por esta razón, Moisés no mira ahora a Dios de frente, sino que mira lo que está detrás de Él. Pues quien mira de frente no vivirá, como atestigua la palabra divina [...]. Ves cuán importante es aprender a seguir a Dios: aquél que ha aprendido a colocarse a la espalda de Dios, tras aquellas altas ascensiones y las terribles y maravillosas teofanías, ya casi en la consumación de su vida, apenas se estima digno de esta gracia (II, 252-255).

Sin lugar a dudas, lo acontecido a Moisés fue un icono de lo que sucedería de aquí en más en materia de experiencia religiosa, aunque con el paso de los siglos se haya perdido un poco esa capacidad de asombro y de compromiso ante el acontecimiento de la revelación. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento Dios habla en el desierto y llega directo al corazón humano. Cuando Jesús se retira a orar, también lo hace desde la soledad del Getsemaní o desde las montañas de Galilea. Pero el desierto físico remite en verdad al desierto simbólico que habita con igual fuerza en el seno de

2 “Dijo Jahvé: ‘Escuchad mis palabras: Si hay entre vosotros un profeta en visión me revelo a él, y hablo con él en sueños. No así con mi siervo Moisés: él es de toda confianza en mi casa; boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen de Yahvé’” (Nm 12, 6-8).

3 La así llamada ‘doctrina de la oscuridad’ de Gregorio de Nisa, vertida fundamentalmente en su obra *Vida de Moisés*, puede ser sintéticamente expresada diciendo que “la gloria de Dios es una luz tan deslumbradora y ofuscante que, cuando nos acercamos a Dios, nuestras facultades, deslumbradas, incapaces de soportar la luz, se hunden en la más radical oscuridad. Así como el murciélago queda cegado por la intensa luz del sol, así nosotros quedamos cegados por la intensa luz de Dios” (Johnston, 1986: pp.38-39).

la comunidad contemporánea. Hay desierto, es decir, hay ‘espacio’ para la experiencia mística y la relación Dios-hombre, en cualquier lugar donde se ora, se canta o se escucha la palabra de Dios. No existe una casta de místicos privilegiados y otra de pobres orantes sin capacidad mística pues Dios llama a todos por igual a su encuentro, sólo hace falta que la persona lo busque y lo quiera, se prepare, se disponga, madure su personalidad y su fe al punto de convertirla en pura y simple vivencia de amor.

El filósofo judío Martin Buber escribió respecto de la relación persona-amor este principio esencial en su bello libro *Yo y Tú*: “Los sentimientos habitan en el ser humano pero el ser humano habita en su amor” (Buber, 1998: p.21). Lo que quiso decir es que la vida entera de la persona consiste en habitar el amor y, de modo idéntico, pero en su máxima plenitud, lo es en la experiencia mística, con la salvedad de que el que invita a ese habitar es primero Dios porque es Él mismo Amor. Y, por cierto, siempre será mejor si hay una comunidad humana de vida que acoja ese habitar puesto que la comunidad Dios-hombre está presente desde el minuto cero, aunque los seres humanos tantísimas veces no lo entendamos y seamos reacios a dar nuestro sí.

Más allá de los siglos, la experiencia mística de Moisés se repite o se puede repetir hoy en toda persona y en todo lugar herido por el dolor, la injusticia y el deseo de un Dios que colme de amor y de alegría esta existencia: en las grandes urbes, en las cárceles, en los hospitales, en la pobreza, en el sufrimiento físico y moral, en el fracaso, en el vacío de los corazones sedientos de amor. En el ‘desierto’ de nuestros días, o bien hay experiencia de Dios con su consiguiente esperanza y confianza en la realidad, o bien el hombre desespera de su realidad y se desespera dando lugar al nihilismo, al vacío de Dios, primero en su corazón y luego en la comunidad, en la cultura, la educación, el trabajo y la política, y absurdamente a veces en la misma religión. Las opciones se bifurcan desde la historia temprana de la humanidad dando lugar a un aprendizaje que todavía tardamos en comprender, hacer consciente e incorporar a la propia vida.

A continuación, los invito a oír el mensaje de una magnífica testigo de la esperanza y la experiencia del amor sin condiciones, a la santa avilense Teresa de Jesús.

3.2. Santa Teresa de Jesús

Y hablando del Dios de la experiencia, la doctora de la Iglesia, santa Teresa de Jesús (1515-1582), no dirá en sus obras⁴ nada que no sepa por propia experiencia; ella escribe desde una subjetividad transfigurada por la permanente presencia del Verbo encarnado pero al mismo tiempo narrada desde la simpleza de la vivencia cotidiana que le hace encontrar a Dios hasta en la cocina y los pucheros.⁵ Su andadura mística se muestra inseparable de su vida que cuenta bellamente en *Vida*, libro cumbre de la espiritualidad occidental donde relata con lujo de detalles y precisión psicológica admirable el recorrido interior de la presencia de Cristo que camina siempre a su lado, siendo testigo de sus actos y amigo excelentísimo de su alma. Vale escucharla en esta cita de *Vida*, donde se refiere a las bondades de la oración mental, lugar de su experiencia de amistad con Dios:

De lo que yo tengo experiencia puedo decir, y es que, por males que haga quien la ha comenzado (la oración mental), no la deje, pues es el medio por donde puede tornarse a remediar, y sin ella sería muy más dificultoso; (...) Y quien no la ha comenzado, por amor del Señor le ruego yo no carezca de tanto bien; (...) y si persevera, espero yo en la misericordia de Dios, que nadie le tomó por amigo que no se lo pagase; que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama (Teresa de Jesús, 1994b: VIII, 5-6).

La santa de Ávila no sólo se limita a describir aquello de lo que tiene experiencia interior —como tantos místicos y filósofos en la historia— sino que entabla una relación interpersonal con Dios, la

4 *Vida, Camino de perfección, Moradas, Cuentas de conciencia, Fundaciones y Cartas* son sus obras escritas entre 1562 y 1582, que fueron publicadas por Fray Luis de León en 1588.

5 "Pues ¡jeal, hijas mías, no haya desconsuelo cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores; entended que si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor ayudándoos en lo interior y exterior" (Teresa de Jesús, 1994a: V, 8).

‘relación grande de su vida’, dialogando en primera y segunda persona (yo y tú), no en tercera como era lo habitual en la época. La santa vive así su ‘exceso’ de amor y sabe que todos los hombres están llamados a esta estrecha relación de amistad con el Creador, en que la llamada ‘oración de propio conocimiento’ es la única que conduce a la unión mística. De modo que el orar para la santa no es otra cosa que encontrarse y hablar con el Dios personal y trinitario que la ama incondicionalmente, Dios que se le muestra como el camino más corto para ir al fondo de sí misma, es decir, al encuentro del Cristo vivo. Pero de la experiencia pasa a la reflexión antropológica, infiriendo que Dios habita en el fondo de cada persona siendo su morada y aposento, de modo que cualquiera podría hablarle a Dios como lo hace en la poesía, como quien habla a un amigo muy especial (Teresa de Jesús, 1994d: p.1334):

Alma, buscarte has en Mí,
Y a Mí buscarme has en ti (...)
Porque tú eres mi aposento,
eres mi casa y morada,
y así llamo a cualquier tiempo,
si hallo en tu pensamiento
estar la puerta cerrada.

Fuera de ti no hay buscarme,
porque para hallarme a Mí,
basta sólo llamarme,
que a ti iré sin tardarme
y a Mí buscarme has en ti.

Resulta admirable ver en estos versos cómo su experiencia espiritual le lleva al descubrimiento personal de la presencia de Dios en el alma, pudiendo expresarlo con soltura a pesar de que no disponía de recursos teológicos ni filosóficos para interpretarla (Martín Velasco, 1999: p.268). Pero, como vemos, esta pobreza no le impide expresar la belleza del encuentro ni su alcance antropológico. En este itinerario hacia el Dios que mora en su interior (las moradas

del ‘castillo interior’) Teresa cae en la cuenta de que debe invertir el sentido de su búsqueda y buscarse a sí misma en Dios pues “¡que Su Majestad misma sea nuestra morada, como lo es en esta oración de unión, labrándola nosotras!” (Teresa de Jesús, 1994c: V, 2, 5).

Sorprende además constatar en Teresa de Jesús no sólo la certeza de que Dios habita en su alma sino esa intuición magistral contenida en el juicio “a mí buscarme has en tí”, que quiere significar: “yo me busco en ti y tú te buscas en mí”, afirmación que insinúa tempranamente la búsqueda refleja y la reciprocidad propias de la relación yo-tú posibilitadoras del encuentro. Y esto no puede tener otra causa que la constitutiva relacionalidad de la persona, en este caso, de la persona humana y la persona divina, a pesar de que en pleno siglo XVI la filosofía y la teología andaban muy lejos de pensar la relación como esencial a la persona. Todo hace presuponer que el descubrimiento del encuentro místico yo-Tú inscripto en la experiencia de Dios fue previo al reconocimiento del encuentro yo-tú como categoría antropológica y filosófica. Varios siglos pasarán hasta que advenga a la conciencia filosófica la importancia de esta categoría de la mano de Martin Buber (2004: pp. 119-129) —principalmente, aunque hubo algunos atisbos previos—, para quien la palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación interpersonal representada en el ‘entre’, ámbito donde ocurre el encuentro: “Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro” (Buber, 1998: p. 18).

Esto es, ni más ni menos, el centro original de la antropología personalista y dialógica del siglo XX, tanto en su vertiente judía como cristiana, lo que nos lleva a concluir que la problemática suscitada por la experiencia religiosa no es una cuestión menor que deba circunscribirse al ámbito místico o teológico, pues la filosofía del hombre y el personalismo en sentido estricto han bebido del manantial de los místicos muchísimo más de lo que se reconoce habitualmente (Riego de Moine, 2007b). Y por cierto, un pensar que decapite la trascendencia como lugar de plenitud y encuentro humano-divino, ya lo sabemos, termina decapitándose a sí mismo y, lo peor, decapitando el mismo amor. Las filosofías siervas del nihilismo, carentes de una filosofía del amor, son su muestra preclara.

Todo lo contrario a este vacío de Dios creó la santa fundadora, llevando a sus comunidades —en aquél y en este tiempo— el estandarte de la amistad y el amor, de la oración mental que conversa con su Señor de tú a Tú, de la voluntad misionera expresada en la vida contemplativa como expresión abundante de la amistad-encuentro con Dios como hecho central de la existencia. Como afirma Maximiliano Herraíz en su introducción al *Camino de Perfección*: “la santa presenta la oración como trato personal con Dios: quién con quién, y en orden a ‘conformar nuestra condición con la suya’” (Herraíz, 2011: p.22).

No cabe duda que el legado místico de Teresa de Jesús amerita ser estudiado a fondo por la filosofía y la teología personalistas que mucho le deben. Reconocer esta deuda abre un importante espacio luminoso para la hermenéutica de la persona y su comunidad que parece así hundir sus raíces en el olvidado humus de la mística, donde se vive en plenitud la experiencia del Dios del encuentro y el amor. Por cierto, la mística de Ávila se anticipó también a su amigo San Juan de la Cruz, otro eximio doctorado en amor a Dios, que maravilló al mundo con su dialéctica mística de la nada y el todo, la muerte y la vida, algo que sin duda aprendió escuchándola (Teresa de Jesús, 1994d: 1):

Vivo sin vivir en mí,
y de tal manera espero,
que muero porque no muero (...)

Vida, ¿qué puedo yo darte
a mi Dios, que vive en mí,
si no es el perderte a ti,
para merecer ganarte?
Quiero muriendo alcanzarte,
pues tanto a mi amado quiero,
que muero porque no muero.

4. *Extendiendo el amor sin fisuras*

Estoy segura que luego de este acercamiento a esos grandes testigos de la experiencia de Dios como fueron Moisés y Teresa de Jesús, le queda al lector un sabor entre la admiración y la incredulidad que le hace pensar: “Esta gente no fue de este mundo”, o “Este modo de vivir la religión no cabe hoy”, o “Estos ‘arrebatos’ místicos no van conmigo, porque me exceden o no los entiendo”. Pues todo eso es comprensible y posible —propio de nuestro transitar frágil y menesteroso en la patria humana— a causa de la enorme cantidad de condicionamientos culturales, psicológicos, sociales e ideológicos que nos constriñen en este tiempo de pensamiento único y pseudo libertades, que se parecen a esas lujosas jaulas invisibles que nos impiden ver más allá de su contorno cercenando ese ser verdadero a que estamos llamados y debe despertar. Pero si no somos capaces de entender que sin auténtica experiencia de Dios ninguna religión puede sostenerse ni menos crecer y madurar, debemos orar con humildad y permitir que la luz del amor sin fisuras nos inunde, me refiero en especial a los filósofos e intelectuales cristianos. Nuestro actual pontífice y compatriota, el Papa Francisco, pronunció estas palabras testimoniales en su *Carta al Director de La Repubblica sobre la fe y los no creyentes*, ratificando el rumbo del encuentro personal con Dios como verdad primera, eje de nuestra propuesta:

La fe, para mí, nace de un encuentro con Jesús. Un encuentro personal, que ha tocado mi corazón y ha dado una dirección y un nuevo sentido a mi existencia. Pero al mismo tiempo es un encuentro que fue posible gracias a la comunidad de fe en la que viví y gracias a la cual encontré el acceso a la sabiduría de la Sagrada Escritura, a la vida nueva que como agua brota de Jesús a través de los sacramentos, de la fraternidad con todos y del servicio a los pobres, imagen verdadera del Señor (Papa Francisco, 2013).

Impulsado por la misma exigencia de testimoniar a su siglo las implicaciones reales del encuentro personal con Dios, Emmanuel

Mounier nos había exhortado a decir “*Adsum*”, esto es: “Estoy presente y disponible para Dios y para los otros”. Y lo dejó escrito con esta fuerza: “*Adsum*. ¡Presente! El cristiano es un ser que asume. La última advertencia de Cristo antes de su muerte es un alerta contra el renegar y la ha dado a San Pedro, pilar de la Iglesia, quien dijo: ‘Yo no conozco a este hombre’, ‘No conozco este acto’, palabras de muerte voluntaria; la imagen de Dios renuncia allí, con su responsabilidad, a su privilegio” (Mounier, 2002: p.556).

El *adsum* tan bien explicitado por Mounier, a la par de ser denuncia que ilumina, resume el asumir de estos místicos espléndidos que nos legó el siglo XX para dejarnos su testimonio y su compromiso dignos de imitar: Edith Stein, Miguel de Unamuno, Henry Newman, Emmanuel Mounier, Raissa Maritain, Karol Wojtyla o Teresa de Calcuta, por sólo nombrar a los que más conozco. Todos ellos nos han mostrado con su testimonio de vida y palabra, de palabra hecha vida y vida hecha palabra, que la experiencia del Dios-amor-sin-fisuras puede ser tan viva y sobrecogedora que en ese viaje interior se puede ‘tocar y mirar’ a ese Señor que habita las profundidades del ‘castillo interior’, de que habló con perfección la mística de Ávila. Un viaje personalísimo a la interioridad humana habitada por el Dios Amor, que, por ser tal, deja leerse en clave universal posibilitando así que otros sintamos su eco y podamos vernos reflejados en esa búsqueda de unión con lo divino. Instalada esta unión en el alma, gracias al *encuentro* y la *reciprocidad* amorosa con Dios que se traslada a la vida comunitaria en el rostro del tú, especialmente del más pobre y vulnerable, ya no nos encerraremos por miedo, por soledad, por egoísmo, por falta de amor, sino que gozaremos y extenderemos en un abrazo la simpleza del amor y la bondad, amor y bondad que deben ser liberados. Algo que, de modo sugestivo, narró el místico renano Meister Eckhart (1260-1327) en pleno Medioevo en forma de interrogatorio a una persona buena (Meister Eckhart, 1936: II, 27, 4-10):

—¿Por qué amas a Dios?

—No lo sé, a causa de Dios.

- ¿Por qué amas la verdad?
- A causa de la verdad.
- ¿Por qué amas la justicia?
- A causa de la justicia.
- ¿Por qué amas la bondad?
- A causa de la bondad.
- ¿Por qué vives?
- ¡Por Dios! ¡Lo ignoro! Pero estoy feliz de vivir.

Siempre me he preguntado qué contestaríamos hoy si se nos formularan tales preguntas, luego de tantos siglos. Quizás ni siquiera nos las haríamos, aunque no nos falte la vivencia de la verdad, la bondad y la felicidad pero sí nos falte ese talante confiado ante el don desbordante de las simples cosas, reflejos de la realidad creada para nuestra felicidad. Porque no es la felicidad de la conciencia satisfecha la felicidad que busca el místico —a no confundir satisfacción con felicidad—, sino la que nos interpela en lo más hondo. Quien ‘se abandona’ como el interrogado por Eckhart, y en ese abandono le va el ser un hombre feliz, es en realidad quien está mejor preparado para no claudicar ante su vocación profunda, para asumir sin dilaciones su misión en esta vida, para responder sin miedos ni falsas posturas: “Estoy presente”. Difícilmente, pues, se pueda comprender y vivir el *adsum* en su encarnada pureza sin la actitud del místico, de la que debemos aprender mucho en este tiempo: desnudarse para ser en plenitud y en humildad, vaciarse del exceso de ego para adquirir peso propio, asumirse como la rosa, que no presume de su belleza ni pregunta por qué vive, en definitiva, hacerse nada para alcanzar el todo. A este reto ineludible estamos llamados hoy y siempre, reto que san Juan de la Cruz nos legó en este consejo inmortal que no dejaremos de traer al presente: “Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada” (Juan de la Cruz, 1966: I, 13).

No sólo la experiencia cotidiana de la fe, sino en igual medida el discurso filosófico deben embeberse de estas categorías de la razón cálida para que este amor sin fisuras contenido en todo lo dicho se extienda y se reproduzca, lo que en esencia pretendía Mounier cuando exhortaba a la “revolución del corazón”, desde la *metanoia*

personal hasta la transformación de las estructuras que atentan contra la persona. Para concretar esa revolución, no existe otro camino que el hacer pie en el *ordo amoris* (Riego de Moine, 2009) manifestado existencialmente en el amor sin fisuras que Dios ofrece gratuitamente a cada persona en cada segundo de su vida. A este amor sólo es preciso habitarlo con propiedad, *disponiéndose a ser habitado y llevado con humildad*, y eso será posible si nos permitimos aprender de los místicos que aunaron contemplación con acción, palabra con compromiso, libertad con abandono, enseñándonos que la emoción mística no está reñida con el discurso ante Dios, ni la experiencia religiosa con el mecanismo que libera el amor y el bien latente en toda persona. Así lo comprendió Paul Ricoeur pocos años antes de morir, luego de visitar la comunidad de Taizé (Francia), ejemplo de ecumenismo místico, a la que le dirigió este singular mensaje:

Vengo a buscar a Taizé una experiencia de lo que yo creo más profundamente, es decir, que esto que generalmente llamamos religión tiene que ver con la bondad. Lo tenemos un poco olvidado, particularmente en algunas tradiciones del cristianismo. Quiero decir que hay una especie de reducción, de cerrazón sobre la culpabilidad y el mal. No es que yo subestime este problema, del cual me he ocupado durante diversas décadas. Pero lo que necesito verificar, de alguna manera, es que por muy radical que sea el mal, éste no será nunca tan profundo como la bondad. Y si la religión, las religiones, tienen un sentido, es el de liberar el fondo de bondad de los seres humanos, ir a su búsqueda, allí donde está totalmente enterrado [...] Estamos abrumados por los discursos, por las polémicas, por el asalto de lo virtual. Actualmente existe una zona opaca, y debemos liberar la certeza que surge de lo más profundo y anunciarla: la bondad es más profunda que el mal más profundo. Y no sólo tenemos que sentirlo, sino que tenemos que darle un lenguaje. Y el lenguaje de Taizé no es la filosofía, tampoco el de la teología, sino el lenguaje de la liturgia. Y para mí, la liturgia no es simplemente una acción, un pensamiento. Conocemos la bondad a través de las personas que han sido ‘buenas’ con nosotros. Pero la bondad

tiene otros lenguajes: unas melodías, unos colores, un ritmo, un ambiente. A través de ellos intuimos que, a pesar de todo, la persona puede romper la cadena de la acción-reacción. En toda persona humana habita un misterio, el Misterio. Un fondo, infinito, de bondad (Ricoeur, 2000).

Nada más se puede agregar salvo que ese Misterio tiene una única respuesta razonable —aunque siempre acotada— que he aprendido de los místicos: cada uno al nacer recibe una ‘piedrecilla blanca’ grabada con un nuevo nombre que nadie conoce sino el que la recibe (Ap 2, 17), a lo que Edith Stein responde con esta pregunta: “¿Este nombre no debería ser un nombre propio en el sentido pleno del término, que expresa la esencia más interior de aquel que lo recibe y le revela el misterio de su ser escondido en Dios?” (Stein, 1996, p.519). La existencia consiste precisamente en descifrar ese nombre y llenarlo del amor sin fisuras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BUBER, Martin. 1998. *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós. Traducción de Carlos Díaz
- BUBER, Martin. 2004. *El camino del ser humano y otros escritos*. Salamanca: Fundación E. Mounier. Traducción y notas de Carlos Díaz.
- DÍAZ, Carlos. 1999. *Manual de Historia de las Religiones*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- DÍAZ, Carlos. 2003. *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- EVDOKIMON, Paul. 1990. *El amor loco de Dios*. Madrid: Narcea.
- FRANCISCO, Papa. 2013. *Carta al Director de La Repubblica sobre la fe y los no creyentes*. Consultado en: <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=31107>.
- GREGORIO DE NISA. 1991. *Camino a la Perfección de las Virtudes (Vida de Moisés)*. Lumen: Buenos Aires.
- HEIDEGGER, Martin. 2008. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- HERRAÍZ, Maximiliano. 2001. "Introducción a *Camino de perfección* de Santa teresa de Jesús" en Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*. Córdoba: E. Mounier Argentina.
- JOHNSTON, Williams. 1986. *El ciervo vulnerado. El misticismo cristiano hoy*. Madrid: Paulinas.
- MARTÍN VELASCO, Juan. 1995. *El encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós.
- MARTÍN VELASCO, Juan. 1999. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- MEISTER ECKHART. 1936. *Sermón Mulier venit hora. Die Deutschen Werke (DW)*. Stuttgart: Ed. Josef Quint.
- MOUNIER, Emmanuel. 2002. *Personalismo y cristianismo*, en *El Personalismo. Antología esencial*. Salamanca: Sígueme.
- PASCAL, Blaise. 1981. *Obras*. Madrid: Alfaguara.
- RICOEUR, Paul. 2000. "Liberar el fondo de bondad. Una conversación con Paul Ricoeur". Consultado en: http://www.taize.fr/es_article2355.html.
- RIEGO DE MOINE, Inés. 2007a. *El Sí a Dios en tiempos de poca fe*. Córdoba: E. Mounier Argentina.
- RIEGO DE MOINE, Inés. 2007b. *De la mística que dice a la persona*. Madrid: Fundación E. Mounier, Colección Persona n° 23.
- RIEGO DE MOINE, Inés. 2009. "El 'ordo amoris' como principio inspirador del pensamiento personalista" en *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, n.20 (septiembre), pp. 267-286.

- RIEGO DE MOINE, Inés. 2011. "La posibilidad del decir sobre Dios: entre la racionalidad y la experiencia", en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*. Ed. Instituto Emmanuel Mounier Argentina, n.17 (aosto) 2011. Consultado en: http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/revista17_trascendencia2.pdf
- JUAN DE LA CRUZ, Santo. 1966. *Subida al Monte Carmelo. Obras Completas*. Madrid: Apostolado de la Prensa.
- STEIN, Edith. 1996. *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TERESA DE JESÚS, Santa. 1994a. *Libro de las Fundaciones* en *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 7ª edic.
- TERESA DE JESÚS, Santa. 1994b. *Vida*, en *Obras completas*. Burgos, Monte Carmelo, 7ª edic.
- TERESA DE JESÚS, Santa. 1994c. *Castillo interior o Las Moradas* en *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 7ª edic.
- TERESA DE JESÚS, Santa. 1994d. *Poesía* en *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 7ª edic.
- TERESA DE JESÚS, Santa. 2001. *Camino de perfección*. Córdoba: E. Mounier Argentina. Introducción y notas de Maximiliano Herraíz
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. 1959: *Le cœur du problème*. En *L'avenir de l'homme. Oeuvres*, vol. V, Paris
- ZUBIRI, Xavier. 1984. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.