

RASGOS FUNDAMENTALES DE LA MÍSTICA CRISTIANA EN LA EDAD MEDIA¹

En esta exposición quisiera presentarles algunos rasgos fundamentales de la mística cristiana, tal como se formaron en el pensamiento medieval del Occidente latino. Pero para saber cuáles son los fenómenos religiosos y movimientos dentro de la religión mono-teísta universal, tanto del cristianismo como del islam, que pertenecen a la mística como tal, necesitamos una comprensión provisional que distinga de modo adecuado lo que, dentro de estas religiones, se debe entender por “mística” y recibir esta denominación. Esta exigencia nos plantea de inmediato una dificultad. Pues, como se sabe, el número de las precomprensiones intuitivas, pero también de los conceptos explícitos y las definiciones científicas exactas de “mística”, es casi tan variado como la cantidad de los fenómenos caracterizados por ellos. Por razones de tiempo, no es posible ofrecer aquí un examen, aunque sólo fuera medianamente representativo, de este mar de conceptos de mística, que hasta para el especialista se ha vuelto totalmente inabarcable. Con todo, el concepto de mística que desarrollaré a continuación procede de una ocupación científica sería durante muchos años en temas referidos a este ámbito. Resulta obvio que dicho concepto se presenta con el carácter de una hipótesis de trabajo.

¿Qué se entiende aquí por mística en el sentido específico de la palabra? Esta pregunta requiere, según mi parecer, otra distinción, y por tanto una reflexión previa. Lo único que a continuación podemos describir es, no el fenómeno de lo místico en sí, al cual, a causa de su carácter de unidad, no podemos acceder con ningún tipo de

¹ Conferencia pronunciada el 29 de septiembre de 2004 en la Pontificia Universidad Católica de Chile. El autor agradece a la profesora Annaliese Meis, S.Sp.S, su cuidadosa traducción del texto, originalmente redactado en alemán.

definición científica del objeto, es decir, de modo conceptual-reflexivo. Lo que científicamente puede describirse como “mística” es solamente la representación reflexiva de lo genuinamente místico en una determinada forma de saber, que quisiera designar como “saber místico”.

Con otras palabras: sólo podemos investigar científicamente los testimonios y las reflexiones, entregados por escrito, de los propios místicos y místicas respecto de sus “experiencias” místicas, y tematizar y sistematizar esto como “saber místico”. Esto es totalmente distinto de hacer “experiencias” místicas propias. Lo que podemos hacer aquí, y en general en la investigación científica de la mística, es un análisis científicamente responsable del contenido conceptualmente descriptible y determinable de los reflejos y de los testimonios de dichas experiencias místicas en documentos escritos; esto es, en textos, que escribieron los propios místicos o fueron hechos por encargo. El “saber místico” no puede ser aquello que los místicos mismos experimentaron, porque esto nos es simplemente inasequible, sino la interpretación y representación posterior de aquello que ellos experimentan o han experimentado. Pues bien, ¿cuál es exactamente el ámbito que constituye el objeto del “saber místico”?

I. HACIA EL CONCEPTO DEL SABER MÍSTICO

1. *El ámbito del objeto del saber místico*

Una forma de saber se determina -por lo menos según la comprensión tradicional en Occidente, fundada en Aristóteles- esencialmente desde el ámbito del objeto correspondiente. Por ello, para la determinación conceptual del saber místico hace falta la delimitación de su objeto específico.

Como ámbito específico del objeto del saber místico se comprenden aquí los *presupuestos*, el *contenido* y los *efectos* de aquella experiencia inmediata, es decir, no reflexivamente mediada, que tradicionalmente se llama “*unio mystica*”, *unión mística*. Para evitar un posible malentendido debo acentuar, de inmediato, que al hablar de la “experiencia” mística, especialmente en el cristianismo medieval, no se trata de una experiencia cualquiera en el sentido común de la palabra; es decir, de una percepción no reflexiva, que un sujeto realiza con su propia capacidad de percepción. Se trata

más bien de la experiencia por la que el espíritu humano es pasivamente transformado y sumergido en la autoconciencia absoluta, esto es, en la autorrealización de Dios. De ahí que la unión mística no represente una experiencia subjetiva, sino un saber objetivo, que, sin embargo, por ser de origen divino, es de índole totalmente diferente a todo saber humano y humanamente posible. Este presupuesto es indispensable para una precomprensión adecuada de la experiencia mística.

Al *contenido* de esta “experiencia” le corresponde una importancia central, en la medida que es lo que posibilita, en general, los presupuestos y los efectos de la experiencia mística. Pero el contenido de la “experiencia” mística consiste –dicho de modo general– en alcanzar una presencia inmediata ante un principio absolutamente simple, es decir, carente de multiplicidad, divino, que en el cristianismo se identifica con el Dios trinitario. El carácter específico de esta presencia inmediata ante el principio simple por esencia, depende estructuralmente y se determina en cada caso por el contexto religioso (por ejemplo cristianismo, judaísmo o islam) o filosófico (como el neoplatónico) en el que está arraigado el saber místico. Sin embargo, cabe decir, en general, que esta experiencia de la presencia ante un principio absolutamente simple no se puede determinar de modo reflexivo, porque un principio perfectamente simple admite sólo una presencia inmediata, por tanto no reflexiva, es decir, supra-racional, que trasciende infinitamente toda capacidad cognoscitiva finita. Pero de esto se sigue forzosamente que la experiencia mística de una presencia inmediata cabe Dios no puede realizarse con nuestras propias fuerzas, las del espíritu humano y su capacidad cognoscitiva; sino sólo en y por la fuerza propia de Dios. Por eso, es un topos común en la mística cristiana, como también islámica, que el místico puede llegar a la experiencia de una presencia inmediata cabe Dios sólo por la acción de Dios mismo: solo Dios es la puerta y el guía hasta Él.

Al ámbito del objeto del saber místico pertenece también el camino (del místico, de la mística) que conduce a la unión mística; es decir, los presupuestos subjetivos o aquellas condiciones que ha de cumplir el místico para alcanzar la unión mística como experiencia de una presencia inmediata cabe el Dios perfectamente simple. Pese a que la unión mística no puede ser alcanzada de parte del místico por la actividad y eficacia propia, sino sólo puede ser recibida pasivamente, está ligada, sin embargo, por parte del místico que experimenta esta unión, al cumplimiento de determinados presupuestos. Por lo tanto, se supone un camino para alcanzarla, cuya

estructura fundamental -de modo semejante a la forma especial de la unión mística- depende del contexto espiritual (frecuentemente religioso) en el cual aparece el saber místico.

Finalmente, la experiencia mística produce determinados efectos, en los cuales se manifiesta su fecundidad y su valor especial para el hombre. Estos efectos son igualmente un objeto constitutivo del saber místico, cuyo ámbito objetivo se puede dividir, por tanto, en tres aspectos: los presupuestos, el contenido y los efectos eso que llamamos unión mística.

2. El carácter de donación del saber místico

Como saber místico en sentido estricto se debe entender, además, aquel saber que, en último término y en sentido propio, se sabe dado por el Principio Divino perfectamente simple; es decir, recibido de parte del místico, no obtenido activamente y por propia cuenta. Aunque el místico es naturalmente el autor físico de su saber místico -pues es él quien editó o autorizó los textos, en los cuales depositó su saber místico-, es propia de él, o de su saber místico, la autocomprensión según la cual su sujeto lógico, primario y propio, es el mismo principio divino, perfectamente simple, con el cual estaba unido previamente o incluso sigue unido todavía su sujeto gramatical, es decir, el místico mismo. Esta autocomprensión de su ser dado es una característica especial del saber místico y lo distingue de casi todas las otras formas del despliegue cognoscitivo humano. Que Dios mismo, es decir, Dios en Jesucristo, es el autor propiamente tal de sus escritos, y con esto, el sujeto lógico de su saber místico, aparece una y otra vez como credo de los escritores místicos en el cristianismo. Es por así decirlo, un topos de los escritos místicos cristianos en general. Algo semejante vale para los escritos de la cábala judía y el sufismo musulmán. Esta característica formal específica del saber místico está fundada en el aspecto objetivo de su contenido: dado que el contenido nuclear del saber místico -esto es la unión (experiencial) del místico con el principio único, simple- se escapa necesariamente a toda comprensión humanamente posible, es decir, a la percepción sensible e intelectual del hombre que consiste en la estructura diferenciada entre sujeto y objeto, y dado que sólo esta unión supra-racional media la intelección de sus presupuestos y efectos, el ámbito total del objeto del saber místico (que incluye presupuestos, contenido y efecto de la unión mística) ha de ser *dado* al místico de parte de Dios mismo.

II. RASGOS FUNDAMENTALES DEL SABER MÍSTICO EN EL CRISTIANISMO

El saber místico presupone y explicita en el cristianismo una determinada ontología; esto es, una doctrina de la estructura del ser real, cuyos rasgos fundamentales deben ser descritos previamente, para que el ámbito específico del objeto del saber místico pueda ser comprendido de modo adecuado.

1. El doble modo de ser de todo lo creado: El ejemplarismo cristiano

Todo fenómeno intramundano tiene un “origen” óntico en un principio (divino) primordial, unitario, auto-reflexivo y, por tanto, trinitario. Ese origen precede –lógica, no temporalmente- a su individuación creatural, espacio-temporal. Todo fenómeno intramundano tiene, por tanto, un ser eterno intratrinitario como pensamiento o idea en el espíritu de Dios; un ser que es el presupuesto lógico o la condición de posibilidad constitutiva de su existencia espacio-temporal. Este ser –que como principio de todo, y bajo la condición de su unidad trinitaria, produce creativamente, conserva y reduce todo a sí mismo–; este ser, pensado necesariamente como intratrinitario, de todo lo creado (pero no *en cuanto* creado); este ser del cual debe partir, lógicamente, la descripción del movimiento místico en la experiencia de una presencia inmediata cabe este principio, muestra claramente que el saber místico en el cristianismo presupone una teología trinitaria, es decir, una reflexión respecto de las condiciones de posibilidad, inmanentes a tal principio, de la experiencia genuinamente mística del ser intradivino del que en cada caso se trate. Esta manera intradivina de ser como idea ejemplar en el espíritu de Dios se designa, tanto en la tradición cristiana como también, e incluso con más frecuencia aún, en la tradición mística del islam, con la fórmula: “como éramos antes de que fuéramos” (entendidos como creaturalmente individuados, es decir, antes de nuestra existencia espacio-temporal). A este modo de ser intradivino y ejemplar retorna el místico vivencialmente en su experiencia mística, al ser con-formado por el saber divino, y se ve a sí mismo, como idea o pensamiento en el espíritu de Dios, y todo lo demás en Dios y fuera de Dios, de tal modo como Dios lo ve en su auto-reflexión trinitaria misma. Pero, para que tal conocimiento místico (por tanto inmediato) y divino de sí mismo y de Dios sea posible al hombre, Dios no puede ser en sí una unidad perfecta-

mente indiferente y a-relacional, sino que le debe ser propia una relacionalidad inmanente y con esto una auto-distinción trinitaria que le permita conservar la totalidad de todo fenómeno intramundano en Sí mismo (es decir, en Dios) de una manera conciliable con su unidad esencial. Esta totalidad de las ideas intradivinas, sin embargo, puede conservarse en un principio relacional-trinitario bajo la garantía de su unidad esencial sólo en el lado engendrado de este principio; esto es, en Cristo como el Logos eterno y con esto en aquello en lo cual la unidad absoluta se distingue de sí misma.

La doctrina de la Trinidad, esto es, la aceptación de una diferencia inmanente del Dios que en su ser a la vez permanece perfectamente Uno, es entonces la condición necesaria para lo que se conoce como ejemplarismo cristiano; es decir, para la doctrina que señala que todas las creaturas poseen un modo de ser atemporal-eterno, ideal, ejemplar-original, intradivino, que fundamenta y marca, de modo determinante, la forma de ser creatural de la creatura. Esta totalidad intradivina, es decir, la universalidad de las ideas intradivinas, o formas de ser, es entonces el *Hijo* mismo en su diferencia específica para con el Padre. Por eso, todos los momentos de esta totalidad intradivina, todas las causas ejemplares eternamente intradivinas de las cosas creadas, son esencialmente “cristo-formes”, son en todos los casos representaciones únicas e individuales del Logos eterno. Pero en el Hijo, en Cristo, la totalidad de las ideas divinas están inmediatamente ligadas a la unidad absoluta del ser divino de modo inmediato, es decir, están unidas a ella sin mezcla ni separación, pero no son tautológicamente idénticas a ella. El Cristo total intratrinitario –en su aspecto divino unitario y totalizante– es, por así decir, el verdadero Reino de Dios, como subrayan muchos místicos cristianos en la Edad Media, sobre todo el Maestro Eckhart y su escuela (Juan Taulero y Enrique Suso).

En este Reino de Dios intradivino entra el hombre sosegado en la “*unio mystica*” de modo experiencial, en la medida en que se hace, por decirlo así, co-sabedor de Dios, agraciado en acto por Dios mismo con la autoconciencia totalizadora de Él, es decir, con su auto-reflexión trinitaria. Esta conformación pasajera de la conciencia humana normal y cotidiana con la autoconciencia divina es, al mismo tiempo, un regreso experiencial del místico a su modo de ser intradivino como un pensamiento en el espíritu de Dios; más precisamente, como una de las ideas, es decir, principios creativos espirituales, conservados en el Logos eterno.

Esta experiencia genuinamente mística, como participación actual en la autoconciencia total de Dios, no la alcanza el místico

por su propia capacidad, ni por la eficacia de su pensar o querer, pues la reflexión del pensar -como la facultad más unitaria y sintética que se encuentra al alcance del hombre- permanece siempre en una estructura diferencial que separa entre sujeto y objeto del acto de pensar, que hace imposible una percepción intelectual; esto es, una representación de una unidad absoluta. Por eso, vale, como ya se indicó: Dios sólo puede ser conocido inmediatamente *por Sí mismo*; una presencia inmediata cabe Dios sólo es posible en y por medio de la divina auto-reflexión, que es dada por Dios al hombre y con la cual el hombre debe ser agraciado místicamente.

Pero si la experiencia mística es un regreso experiencial del hombre a su forma de ser eterna-intradivina, y si para el místico la experiencia intratemporal de una presencia inmediata para con Dios sólo es posible en la autoconciencia total de Dios, y por tanto en su causa ejemplar intradivina, puede afirmarse con razón, que el modo de ser ejemplar-ideal, el modo-intradivino de ser de un hombre, es la condición de posibilidad de su “regreso místico” a Dios. El nexo preciso entre los dos modos de ser, del *duplex esse* del hombre -esto es, de su modo de ser intradivino-eterno y temporal-creatural- ha de definirse atendiendo a la causalidad ejemplar que el modo de ser eterno-intradivino ejerce sobre el modo de ser temporal-terreno. Pero si el modo de ser intradivino del hombre posee el carácter de un origen constitutivo, de un modelo, para la peculiaridad individual y la unicidad de su modo de ser espacial-temporal, entonces el ser creatural, su forma fenoménica espacial-temporal de hombre, tiene por principio la índole de imagen del modo de ser intradivino subyacente y determinante. Esta índole de imagen la posee, de modo privilegiado y máximamente posible, el fondo del alma humana, en el cual se realiza la unión mística, según una amplia corriente de la mística cristiana; es decir, el fondo del alma creada. Y dado que el modo de ser intradivino de un hombre es un momento que refleja la total unidad divina, esto es, al Cristo intratrinitario, y que como tal es esencialmente cristo-forme, resulta, por eso, más que consecuente que en el saber místico del cristianismo, Cristo mismo aparezca como habitando el fondo del alma humana, como presente en lo más íntimo del alma humana -basta pensar en la morada más íntima, la séptima del castillo del alma según Teresa de Ávila, en la cual Cristo mismo está presente-. Mientras el modo de ser intradivino de un hombre como pensamiento en el espíritu de Dios es increado, y por ello divino, el fondo del alma como “lugar” de la unión mística en el hombre es creado.

2. *El “fondo del alma” como “lugar” de la unión mística*

¿Qué califica a eso que se llama fondo del alma para poder ser el “lugar” a-espacial y a-temporal de la experiencia mística en el hombre?

A diferencia de las facultades del alma, es decir, de sus capacidades -las más altas de las cuales son, en el alma espiritual del hombre, el conocimiento y la voluntad-, el fondo del alma no posee una actividad y eficacia propia. Esto es así porque dicho fondo, en su constitución óptica original creada por Dios, y a diferencia de las facultades del alma, carece de forma y de diferenciación; es decir, está libre de todas las formas recibidas por las facultades del alma, libre de toda percepción sensible o también intelectual de objetos, libre de todo saber y querer producidos por él mismo. Por eso, Juan Taulero llama también al fondo del alma humana la nada creatural. Pues la nada se define conceptualmente, formulado de modo paradójico, precisamente porque carece de todo “algo”; esto es, de toda determinación creada, de toda forma propia. Y gracias a que el fondo del alma, como esta nada creada en sí misma existe sin forma, puede recibir una forma y determinación, es capaz de una con-formación. Pero, como Dios sólo puede actuar en y a partir de la nada, es decir: como no puede haber una causa material para la acción divina, el fondo del alma como tal es el “lugar” a-espacial y a-temporal del obrar divino en el hombre. Con otras palabras: Dios “necesita”, por decirlo así, la nada del fondo del alma, para poder con-formar al espíritu creado con su saber sobrenatural, con su espíritu increado otorgado como gracia. Precisamente esta con-formación es la que recibe el espíritu humano creado en la unión mística. La índole del fondo del alma es la de esta nada creatural, tal como, dicho figuradamente, sale de las manos de Dios, es decir, en su constitución óptica pura, original. Sin embargo, el fondo del alma está ocupado y cubierto, en casi todos los hombres -salvo algunas excepciones, sobre todo, hombres santos- no por Dios, es decir, por Cristo, sino por otras formas creaturales, por tanto mundanas, de las que los hombres voluntariamente se impregnan. En este sentido Taulero habla, de modo drástico-imaginativo, de las pieles gruesas que tapan en muchos hombres el fondo del alma, o también de los brotes de mala hierba, que cubren la imagen de Dios en el hombre e impiden el actuar de Dios. A esta recepción de las formas creaturales subyace, según enseña el saber místico en el cristianismo, un amor falso a las creaturas que motiva a su vez el egoísmo y amor propio del hombre. Pero estas formas creaturales recibidas por las facultades del alma y entregadas al fondo del alma, impiden una experien-

cia inmediata, en gran parte mística, de Dios; porque Dios puede actuar sólo en la nada. De ahí que Dios “necesite”, por así decirlo, para la con-formación gratuita del espíritu creado del hombre con su auto-reflexión trinitaria, la purificación y el vaciamiento del fondo del alma de todas las formas mediadas por la actividad de las facultades del alma. A su vez, este hacerse vacío, y con ello capaz de recibir, del fondo del alma sólo es alcanzable para el hombre por la suspensión de la actividad propia de su voluntad creatural. La nada creatural del fondo del alma humana es por eso, en un sentido doble, la condición de la “*unio mystica*”: primero, *qua* fondo del alma en un sentido ontológico, porque Dios fundamentalmente sólo puede actuar en la nada; segundo, en un sentido ético, porque la nada del fondo del alma ha de ser liberada, por así decir, mediante la eliminación de las formas creaturales culpablemente asumidas, y con esto ha de hacerse capaz de recibir la acción inmediata de Dios.

Una vez la nada natural, creada por Dios, del fondo del alma humana ha llegado a ser libre por la suspensión perfecta de toda aspiración voluntaria propia del hombre, de cualquier eficacia y actividad propia, y con esto ha quedado totalmente dispuesta para la acción propia de Dios, entonces Dios, a causa de la insuperable perfección de su bondad, que quiere comunicarse y regalarse a sí misma a la creatura, y por tanto por la necesidad de su propio ser de llegar a ser principio eficiente en el hombre, tiene que con-formar gratuitamente el espíritu creado con su auto-reflexión absoluta y total. Sólo la necesidad de autocomunicarse de Dios, condicionada por su propia perfección óptica, explica la eminente relevancia del sumergirse del hombre en su propia nada, exigido sin cesar por los místicos cristianos –y no sólo por ellos– como purificación y liberación del hombre interior de todas las formas recibidas por medio de las facultades del alma. Dios no puede hacer otra cosa, antes bien –como señala el Maestro Eckhart, pero también lo afirman muchos otros místicos cristianos en la Edad Media con el tono de quien conjura a Dios– tiene que comunicarse al alma que se ha hecho totalmente disponible para Él; es decir, debe conducirla a la experiencia de una presencia inmediata cabe sí.

3. La estructura cristológica de la unión mística

Pero, como el hombre puede experimentar, según la comprensión cristiana, una presencia inmediata cabe Dios sólo en la auto-conciencia total de Dios –y esto significa en el Cristo intratrinitario–,

la unión mística tiene que ser una unión experiencial con Cristo: tiene que ser una filiación experiencial del hombre. Pues el Cristo intratrinitario, el eterno Logos, es, por decirlo así, el lado externo intradivino y, con ello, la figura mediadora de una presencia inmediata del hombre cabe Dios, del mismo modo que la naturaleza humana de Jesucristo, es la forma mediadora (mediada a su vez por el Espíritu Santo), es decir, la figura reveladora de Dios que se adentra en este mundo de multiplicidad fenoménica. Con otras palabras: la humanidad de Cristo, es decir, el hombre Jesucristo, es el lado de Dios volcado hacia nosotros y asequible para nosotros. Él tiene que ser el modelo ejemplar y decisivo en todo también para aquel que se esfuerza por una forma de existencia mística y desea alcanzar una presencia inmediata cabe Dios en el Logos eterno. Pues, como lo expresara una vez Agustín, con una precisión insuperable, llegamos sólo *per Christum hominem ad Christum Deum* (“por el hombre Cristo al Cristo divino”). Por eso, la filiación del místico, que llega a su plenitud en la unión mística con la autoconciencia total de Dios, presupone constitutivamente una *imitatio* radical del ser hombre de Cristo de parte del místico. Pues sólo por el seguimiento o la *imitatio* del lado humano, es decir, de la humanidad de Jesucristo, el hombre llega a la experiencia inmediata del lado divino, de la divinidad de Cristo. La existencia humana de Jesús estaba determinada por su obediencia perfecta respecto a la voluntad del Padre. De ahí que todo esfuerzo del hombre que se encuentra en el camino místico tiene que orientarse al sosiego como la suspensión de la actividad de su propia voluntad y al pleno consentimiento de la voluntad humana que sólo así se alcanza (*fiat voluntas tua*: hágase tu voluntad). De modo que para la comprensión cristiana de la experiencia mística resulta fundamental la mediación de Cristo, es decir, la estructura cristológica de la experiencia mística.

4. *El contenido de la experiencia mística*

4.1. *La unión mística como con-formación con la autoconciencia trinitaria de Dios*

Pero ¿cómo es la naturaleza de la experiencia mística formalmente y en lo que se refiere a su contenido? Primero cabe afirmar que la experiencia mística, a causa de su carácter unitario, es inmediata y supra-racional, y que, por consiguiente, resulta reflexivamente inconcebible e incommunicable para nosotros –con nuestras

propias fuerza cognoscitivas-. De ella, por tanto, el místico sólo puede hablar en las representaciones posteriores de este acontecimiento de unión, en imágenes y metáforas que no pueden expresar con precisión lo designado de modo adecuado, porque este acontecimiento se escapa de toda expresión y comprensión conceptual.

¿Y qué experimenta el místico en la experiencia mística de una presencia inmediata cabe Dios? Puesto que la unión mística representa una conformación en acto del místico con la autoconciencia de Dios, ella es, en cuanto a su contenido, una experiencia auténtica de la unidad-total intradivina; y esto en la reproducción experiencial del ser propio e intradivino del místico en tanto que pensamiento determinado y especial en el espíritu de Dios; por ello, las experiencias místicas poseen también, y al mismo tiempo, una peculiaridad individual, una índole y una nota específica. Ahora bien, si la presencia inmediata cabe Dios sólo se puede alcanzar en el saber-se-a-sí-mismo de Dios, entonces en el acontecer de la unión mística Dios tiene que ser el único actuante, mientras que la actividad propia del hombre debe ser totalmente anulada (esto es lo que se suele llamar la muerte mística del alma). De modo que la autoconciencia divina ocupa, en la unión mística, el lugar de la humana, pues la voluntad divina ha sustituido en acto, no ópticamente, la voluntad propia humana y ha llegado a ser la causa de determinación, el principio eficiente en el hombre agraciado místicamente.

4.2. La unión mística como unión óptica del fondo del alma (humana) con el ser simple de Dios

Con esto, sin embargo, no se agota la plenitud posible -que en algunos místicos ha llegado a ser real- de la experiencia mística de la unión; más bien, el movimiento místico hacia la experiencia de una presencia radical e inmediata cabe Dios sólo encuentra su perfección extrema, es decir, la más grande posible, en la unión con el ser perfectamente simple de Dios. Como el ser simple de Dios, idéntico a lo más íntimo del intelecto divino, es a la vez su ser puro, esta unificación extrema con la naturaleza divina en la unión mística representa, a la vez, una divinización óptica del fondo del alma humana. Sólo en esta y por esta unión óptica del ser del fondo del alma humana con la naturaleza simple de la esencia de Dios se consume, en el sentido pleno de la palabra, el antiguo axioma, citado una y otra vez en la historia de la mística occidental, de que el hombre llega a ser por la gracia lo que Dios es por naturaleza. El añadido "por la gracia" es decisivo; pues, como lo expresa por ejemplo

el Maestro Eckhardt, es obra exclusiva de la misericordia de Dios el llevar el fondo del alma del hombre –fondo totalmente pasivo– a la más extrema e inmediata presencia cabe sí. En esta obra de Dios se manifiesta la perfección de su bondad, sencillamente insuperable.

Al mismo tiempo esta unión extrema con el ser simple de Dios, esta “irrupción”, como la llama el Maestro Eckhart, conserva el carácter de un saber, es decir, de una “experiencia”. Dado que el místico, unido a Dios, está repleto de la auto-conciencia divina, es decir, conformado con ella, experimenta la unión con el ser simple de Dios del mismo modo como la Trinidad Divina conoce y ve su regreso a-espacial y a-temporal a la simplicidad perfecta de su naturaleza divina. Pero al Espíritu divino no queda nada oculto de su propio ser, perfectamente simple.

4.3. La receptividad del fondo del alma (humana) para con la naturaleza simple de Dios

La condición de posibilidad antropológica para que la unión mística en su forma más extrema pueda conducir incluso a una divinización esencial del fondo humano del alma con Dios, estriba en la naturaleza de tal fondo del alma.

Hemos visto que el fondo del alma creado del hombre es el “lugar” a-espacial y a-temporal de la unión mística, y esto a causa de la receptividad para con Dios que le ha sido otorgada. El fondo del alma creado es, por tanto, capaz de recibir a Dios; es, para usar la expresión latina tradicional, *capax Dei*. Pero es capaz de recibir toda la realidad de Dios, de recibir a Dios por entero, y por tanto no sólo la auto-realización de la Trinidad divina, la auto-reflexión trinitaria de Dios, sino también, como lo acentúa una y otra vez sobre todo el Maestro Eckhart, el ser perfectamente simple de Dios, el fondo o abismo del ser de la divinidad. Pero esto significa lo siguiente: Dios con-forma el fondo del alma humana, totalmente abierto y receptivo para él, no sólo con su Espíritu divino, de suerte que, por medio de la gracia, el espíritu creado vea, por así decirlo, con los ojos de Dios a Dios, el mundo y a sí mismo; Dios puede además unir el fondo del alma humana con la simplicidad perfecta de su propio ser, al dejarlo participar en el movimiento circular del egreso y regreso de las personas divinas desde y en la unidad sin distinciones de su propio ser. Sólo en esta unión del fondo del alma humana consigo en el ser, Dios suspende toda diferencia entre sí y la creatura humana, y realiza con esto, por así decirlo, ejemplarmente su auto-donación, insuperablemente grande y por tanto sim-

plemente gratuita, que rebasa todo lo humanamente imaginable infinitamente, sin ser imposible. Tal unión muestra, a la vez, que el fondo del alma del hombre tiene que ser capaz para la unidad perfecta del ser divino. Pues de otra manera no podría unirse con lo más íntimo de Dios, lo cual encierra la felicidad más grande, según lo que da a conocer el saber místico. Pues sólo en esta unión con el ser simple, a-relacional, de Dios, encuentran todos los movimientos, tanto los extra-divinos como los intra-divinos, su sosiego y su perfección. Respecto de este punto extremo de la unión mística hay que hacer, con todo, dos restricciones:

Primero: esta unión entre Dios y el hombre en el ser, se refiere, según el saber místico del cristianismo y como se ha visto, no al hombre entero, sino sólo al fondo del alma humana; es decir: el hombre creado no llega en su totalidad a ser Dios en y por esta unión.

Segundo: de ningún modo todos los místicos conocen esta unión extrema entre Dios y el hombre; más aún, la mayoría no la conoce. Atestiguada se encuentra, que yo sepa, sólo de muy pocos místicos medievales en el cristianismo, como por ejemplo de Margarita Porete y más claramente del Maestro Eckhart, pero también de sus alumnos Enrique Suso y Juan Taulero. De modo que la realización de esta unión esencial del fondo del alma humana con el ser simple de Dios, que se encuentra relativamente poco atestiguada, no pertenece necesariamente a la *unio mystica* en el cristianismo.

Lo que falta para completar el saber místico en el cristianismo es, primero, la determinación de la estructura universal del camino místico en la experiencia de una presencia inmediata cabe Dios; y segundo, la determinación general del valor o de la fecundidad de la unión mística para el místico, como aquel que la ha experimenta en sí mismo.

5. *El papel clave de la suspensión del auto-movimiento de la propia voluntad dentro del camino místico hacia la experiencia de una presencia inmediata cabe Dios*

En general, puede describirse la estructura del camino místico como una secuencia progresiva de suspensiones en acto (no ópticas) de la (propia) actividad de las facultades humanas, jerarquizadas según su dignidad. Estas suspensiones sólo son posibles por medio y más allá de la propia voluntad, pues el despliegue, esto es, el consentimiento de la voluntad, es constitutivo para la realización de los

actos humanos de percepción y toma de conciencia. De ahí que, la suspensión de la actividad de la propia voluntad condiciona a la vez la suspensión de la actividad propia de estos actos. Esta suspensión de la actividad de la voluntad propia, necesaria para la realización de la unión mística, requiere, normalmente, de un ejercicio largo y cuidadoso, ya que contradice a la actividad natural propia del hombre. La posición excepcional normativa y prioritaria de la voluntad frente a las demás capacidades del alma (incluido el pensar) para la intención mística en el cristianismo –la experiencia de una presencia inmediata cabe el principio trinitario– descansa, sin embargo, en el hecho que sólo la voluntad posee esta capacidad para la suspensión de su propia actividad. Por eso representa también el “órgano”, por medio del cual el hombre se puede liberar de su actividad creatural propia, que lo separa permanentemente de Dios, y con ello entregarse a la actividad propia de Dios, a Dios mismo. Por eso, el imperativo genuinamente místico, que se refiere a estos presupuestos subjetivos que el hombre mismo debe aportar a la realización de la unión mística, exige sólo este único ejercicio: el de practicar el abandonarse a la muerte de la voluntad propia.

La suspensión de la actividad propia creatural de la voluntad humana, que se opone en su relación de oposición o exclusión a la actividad unitaria de Dios, lleva necesariamente a una sustitución en acto de la voluntad humana por la voluntad divina, a un cambio de sujeto en el hombre, porque Dios es amor puro, que se derrama y regala, y que sólo necesita de la autoentrega del hombre, de la suspensión de su automovimiento voluntario, para poder querer y, por medio de él, actuar en el hombre.

6. El último grado del camino místico: la unión mística

El último grado del camino místico, que no está en la capacidad del hombre, sino que es experimentado de modo pasivo, no voluntario, se encuentra en la filiación mística del hombre, entendida como su conformación con la autoconciencia total de Dios, la cual, como hemos visto, incluye también la posibilidad de que el propio fondo del alma sea identificado ónticamente por Dios con el ser simple de éste; es decir, que sea divinizado.

Respecto de este modelo estructural del camino místico hacia la experiencia de una presencia inmediata cabe Dios, que aquí sólo se ha reproducido de modo abreviado, hay que decir, de modo restrictivo, que posee un carácter ideal típico y por eso tampoco es reali-

zado por los místicos de modo completo. Indispensable para la realización de la unión mística, y por eso también más o menos presente en los místicos, es el cuarto grado de la suspensión del automovimiento de la propia voluntad. Además en todos se encuentra realizado naturalmente el quinto grado de la perfección, sin el cual no hay mística. El Maestro Eckhart, con cierta restricción, y también su discípulo Enrique Suso, es el único místico, conocido por mí, en el cual este modelo estructural ideal típico se encuentra realizado plenamente.

7. El efecto permanente de la unión mística en la vida de los místicos

Finalmente, cabe mencionar la determinación general del efecto permanente de la unión mística, en que se manifiesta su valor y su provecho, su importancia propiamente tal para el místico. Dios mismo, esto es, Dios en Cristo, llega a ser el que quiere y con esto el que actúa en el hombre también después de que el místico salga de la experiencia de unión en acto, e incluso después de la pérdida del beatífico gozo místico de Dios, que es experimentado las más veces de modo extremadamente doloroso. Al gobernar la voluntad divina al hombre, Dios mismo en Cristo llega a ser la causa eficiente, el origen último que determina el actuar humano y su comportamiento. Y precisamente en esto, en el hecho de que Dios mismo en Cristo llegue a ser el verdadero sujeto, el que gobierna la voluntad que mueve al hombre, consiste la especial distinción y el carácter de perfección de la forma de vida mística en el cristianismo; la cual, según los datos del saber místico, cuyo autor propiamente tal es Dios mismo, representa la forma perfecta de la vida temporal-terrena del hombre.

MARKUS ENDERS
Universidad de Friburgo, Alemania