

## La mística como plenitud de Vida

Ricardo Oscar Díez  
diezfischer2007@gmail.com

El nombre de la ponencia sintetiza y modifica el título y subtítulo del libro de Raimon Panikkar *De la Mística. Experiencia plena de la Vida.*<sup>1</sup> Tal síntesis me obliga a iniciar el discurso con este texto a fin de mostrar lo que el autor entiende acerca del tema y exponer posteriormente algunas reflexiones que se suscitan a partir de sus palabras.

### La mística según Panikkar

La mística es definida por R. Panikkar como *experiencia plena de la vida*. Ello supone tener que clarificar: 1) qué es la experiencia; 2) qué aporta el hecho de ser plena, completa, es decir, no fragmentada, superficial y diferente del vivir distraído de la mayoría de los mortales; 3) esas dos características son *de la vida* y afectan al ser humano en tanto es un ser vivo. Todo hombre, para el autor, puede tener este tipo de experiencia que no se limita a unos pocos elegidos y lo confirma en la dedicatoria que antecede a todo el libro: *Al místico que se esconde en todo hombre.*<sup>2</sup> Ese carácter antropológico le permite hablar del ser humano como *espíritu encarnado, animal espiritual*<sup>3</sup> o simplemente, agregaría M. Henry, como un viviente habitado por la Vida.

Con la palabra experiencia se significa, por un lado, a aquella de la que no se puede hablar porque se vive y, por otro, a aquella que se narra cuando se quiere comunicar lo vivenciado. Lo inefable antecede a la narración que hacemos de lo experimentado. Para narrar la experiencia vivida son necesarios diversos compuestos que la hacen comunicable, a saber: el lenguaje, la memoria, la interpretación, la recepción y la actualización. Con estos elementos lo que se experimenta adquiere forma y puede ser comunicado. Factores que hacen que la experiencia se configure y se desfigure en la narración que la trasmite. A estos componentes el autor dedica el punto 7 de la segunda parte del libro y constituye una cuestión central para entender algo sobre este término decisivo en la definición de la mística.<sup>4</sup> El modo en que estos elementos juegan va configurando la vida de cada hombre porque la comunicación exige la narración de lo vivido en la experiencia particular.

---

<sup>1</sup> Panikkar Raimon, *De La Mística. Experiencia plena de la Vida*. Herder, Barcelona, 2008.

<sup>2</sup> Op. Cit. p. 7.

<sup>3</sup> Op. Cit. p. 25

<sup>4</sup> Op. Cit. p. 137-167

La plenitud experimentada cuando toca la misma realidad afecta al hombre en totalidad. La vivencia es plena si se percibe el toque con el todo de lo real. Ese tocar, mejor aún, ese ser tocado polariza la atención e involucra a todo el hombre que cambia su vida porque queda afectado en su totalidad. Esa experiencia integral requiere para Panikkar tener bien abiertos los 3 ojos: los del cuerpo, los de la razón y los de la fe. Realidad trinitaria que condiciona todo el libro que se inicia con esta cita de Ricardo de San Victor:

*Rerum itaque notitiam, ni fallor, modo triplici apprehendimus. Nam alia experiencing probamos, alia raciocinando colligimus, aliorum certitudinem creyendo tenemos.<sup>5</sup>*

El tercer elemento que compone la definición propuesta indica que la experiencia plena es *de la Vida*. Esta formulación permite distinguir el genitivo objetivo y subjetivo contenido en ella. Por el primero se entiende la experiencia que nosotros tenemos de la Vida. Ella se recibe y se comunica según las capacidades humanas que reúnen los factores que la hacen comunicable. Por el segundo se indica la experiencia de la Vida que está en nosotros, aquella que nos habita antes de todo hacer individual.<sup>6</sup> La que nos hizo nacer y nos mantiene siendo.

La conciencia objetiva que tenemos del vivir está poblada de interpretaciones y de ideas. El hombre vive interpretando y, en un tiempo donde predomina la racionalidad, las razones desplazan a la vida y la reemplazan por estructuras abstractas que terminan sometiendo el ser humano a sus productos y lo hacen esclavo de su obra. Si el modo de vivir racionalizando se hace hegemónico el hombre queda preocupado por su hacer y busca conducir su existencia apoderándose de la Vida. Desea entonces ejercer su poder y orientar por sí mismo su existencia. Cree que puede conducirse por propia iniciativa y llama libertad a la autosuficiencia del yo puedo. Por esa creencia se exterioriza, pierde la intimidad que le permite experimentar la plenitud y reemplaza su realidad de viviente por un simulacro que lo conduce, sin saberlo, a su contrario, la muerte. Cree entonces vivir pero muere, corre detrás del un hacerse que involucra la propia destrucción. El mundo contemporáneo habita una vivencia simulada donde existir es necesariamente morir. Este apocalíptico panorama se muestra inundado por una creencia que no distingue la vida de la muerte porque está rodeado de abstracciones simuladoras del vivir. La no-vida no se identifica necesariamente con el final de la existencia sino con

---

<sup>5</sup> Ricardo de San Victor, *De Trinitate*, I (891 A) citado por Panikkar R., op.cit., p. 13.

<sup>6</sup> Panikkar, op.cit., p. 26.

un estar muerto en vida creyendo que el mejor modo de cumplirse es cargar sobre sí el peso de la existencia.

Sin embargo, en esta errancia desorbitada se puede dejar aflorar la forma implícita de la *humanitas* contenida en el genitivo subjetivo de la Vida que nos habita, la que nos hace vivientes y nos permite vivir en plenitud.

Para que el hombre se libere del yugo de las ideas que impiden la vida, sugerentes son estas palabras de E. Husserl recogida por J. Greisch:

*Se trata de despojar el mundo de los revestimientos de ideas del que ha sido revestido.*<sup>7</sup>

El genitivo subjetivo no mira los mundos que edifican los hombres sino la Vida que nos habita. No mira hacia los objetos exteriores que pueden ser usados para vivir sino hacia lo íntimo del viviente. La Vida está en nosotros sin ninguna participación mundana, es invisible al mundo, nos ha sido dada y no nos pertenece. No es el hombre su dueño aunque está en él. Edifica al viviente pero es diferente de él. Por tenerla cada ser vivo nace, crece, se desarrolla, reproduce y muere, pero la Vida no acaba con la muerte del ser vivo porque es infinita, divina. No termina con la existencia individual ni con la de todos los vivientes porque está más allá de ellos. Es diferente a los seres vivos aunque la biología los confunda y crea que alcanza con estudiar el proceso de lo que vive para saber de la vida. Confusión que lleva a exclamar a François Jacob: *Ya no se interroga más la vida hoy en los laboratorios.*<sup>8</sup>

La vida se vive y con posterioridad, tardíamente, se piensa. Esa anticipación vital impide al viviente inventarla racionalmente, contenerla en ideas o recuerdos y reducir la existencia a una mera comprensión racional. La realidad puede responder en algunos aspectos a la razón humana pero no se agota en ello, antes bien, tiene muchas incomprendiciones que superan el ejercicio de quienes pretenden comprenderla en totalidad. El misterio rodea al ser vivo. El hombre no puede apoderarse de la vida y debería, como el niño, dejarse conducir, dejarse vivir por ella porque ese sería el mejor y, tal vez, el único modo de vivir. La existencia es una lucha constante entre un *ego* que no quiere abandonar su poder y la invitación de la vida que propone dejarse guiar, dejarse llevar por su Palabra, la que le enseña la humildad del despojo y lo prepara para la muerte. Ella es la que le dice en su discurrir qué significa sufrir, alegrarse, llorar, reír

---

<sup>7</sup> GREISCH Jean, *L'âge Herméneutique de la Raison*, Paris, Cerf, 1985, p. 130.

<sup>8</sup> JACOB François, *La Logique du vivant. Una histoire de l'hérédité*. Citado por M. Henry en varios pasajes de sus obras. *Auto-donation. Entretiens et conferences*, Beauchesne, Paris, 2004, p. 124

a través de las tonalidades afectivas que son su substancia.<sup>9</sup> Tonos vitales que afectan de diversos modos y en diferentes tiempos a cada hombre y desde donde aprendemos a no distraernos en simulacros, sino a vivir. Todos los acontecimientos vividos hablan al viviente y le enseñan a condición de que se entregue a ese anterior, a que se abandone y se deje conducir por lo que le habla mediante el acontecer. En este sentido la imagen del niño por su confianza paternal coincide con el modo pleno del vivir. Quien vive plenamente confía que lo que le acontece es lo mejor que le puede suceder.

Encuentro con un anterior:

La Vida es un anterior que funda el vivir humano en el que habría que distinguir, al menos, dos conciencias, dos palabras y dos verdades:

- 1º) la conciencia de la vida no es la Vida que toma conciencia de ella misma;
- 2º) el lenguaje del hombre no es la palabra de la Vida;
- 3º) lo verdadero en el mundo difiere radicalmente de la verdad de la Vida.

Entre estas distinciones, por una cuestión epocal, se debe asumir una opción esencial que lleva o a vivir o al simulacro. Digamos unas pocas palabras de cada una de ellas:

1º) La conciencia de la vida pertenece al hombre y está poblada de interpretaciones, intenciones e ideas que orientan en el mundo donde se cree vivir del mejor modo posible. Cuando la Vida toma conciencia de ella misma la razón percibe una intelección originaria a la que debe someterse y obedecer. Por ella deja de aprender racionalmente los objetos del mundo y comienza a valorar más el aprendizaje de la experiencia vivida. Vivir es entonces una escuela inmanente que enseña la humildad que requiere la existencia, en qué consiste dejarse guiar y otorga la confianza que da lugar a un nuevo nacimiento. Estos saberes constituyen conciencias diferentes que se reciben por medio de palabras distintas.

2º) La razón tiene su lenguaje objetivo y universal, es decir, distante, respecto de las cosas que no puede modificar y en las que no puede crear nada nuevo. Las modifica con el poder técnico que difiere del habla. La palabra de la Vida, en cambio, es creadora, hace que lo que es se inicie, se conserve y se ausente en la medida que el viviente adquiere, permanece y muere respecto del verbo que requiere el silencio del hombre, la escucha de lo que lo llama y enseña a vivir. La palabra de la vida no es

---

<sup>9</sup> Cf. Henry Micherl, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, 2004.

distante porque se recibe en la intimidad, no es indiferente porque lo que acontece modifica a la persona y, crea y recrea a lo que mantiene siendo.<sup>10</sup>

3º) La verdad del mundo se apoya en la objetividad de las ciencias que el hombre construye mediante la confianza en su razón y creyendo en los milagros de la técnica. Sin embargo, esas construcciones mantienen y muestran el límite y la finitud de los humanos porque en él han tenido origen. La verdad de la Vida no es limitada, se origina allende del mundo y abre a lo divino. Descubre las realidades en las que el hombre percibe su impotencia y vive como irracionales porque exceden el juicio de su razón y lo orientan en una existencia que llama a la entrega y a la confianza por ser esa la verdad del hijo respecto de su Padre, la del viviente respecto de la Vida.

Ella se muestra a quienes por saberse viviente se dejan conducir por lo que acontece, por lo que afecta y mueve las afecciones a través de las cuales la Vida habla a los hombres. Lo opuesto es aferrarse al poder de quien, simulando vivir, vive muriendo porque cree que se debe conducir la existencia con la única guía de la propia iniciativa. Abandonarse o actuar por sí mismo son acciones opuestas que unen o separan al viviente de la Vida. La unidad se edifica al dejarse construir mediante los acontecimientos y al escuchar la palabra que invita a un modo pleno de vivir. Unión que se destruye cuando se quiere actuar por propia iniciativa creyendo que el ser vivo puede obrar sobre la Vida apoderándose de ella.

La vida no es propiedad del hombre, no le pertenece, antes bien, el ser humano le pertenece a ella. Para que acontezca la pertenencia del genitivo subjetivo el *ego* debe morir y ofrendarse porque el ser vivo es por la vida y no por el poder que ella le otorga. Hay muchas formas de no-vida que no siempre pueden identificarse con el final de la existencia. La muerte antes de ser un término existencial es, diría M. Henry, un barbarismo que acontece cuando:

*...la colocación fuera de juego deliberado de la vida conduce a excluir todo eso que procede de ella, dicho de otro modo eso que le permite a la vida vivir, todo eso que la vuelve posible.<sup>11</sup>*

Motiva la barbarie que excluye lo que procede de la vida querer evitar el sufrimiento y el dolor creyendo que con esa exclusión se sufre menos. Sin embargo, al excluir la vida, se vive su contrario, la muerte y, en quien está muerto en vida, se acrecienta el sufrir y el dolor que acompaña a la soledad. El sufrimiento es una de las

<sup>10</sup> Cf. Henry Michel, *C'est Moi La Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1996.

<sup>11</sup> Henry Michel, Auto-donation. Op.cit, p.145.

tonalidades importantes que afectan a todos los seres humanos. Querer evitarlo supone inventar mundos artificiales creyendo que en ellos no se sufre, engañando la sensibilidad y apartándose de la vida. Esta exclusión puede evitar que algo del cuerpo duela por acción de un analgésico pero no puede erradicar el sufrir inherente a la vida. La potestad humana radica cuando se quiere vivir por sí mismo en un querer que cree poder abandonar la vida sin consecuencias, cree poder ejercer el dominio de sí mismo, de los otros y del mundo inventando desde una forma existencial mejor en la que aparentemente vive pero que lo aparta de la substancia vital porque las apariencias son siempre, en este caso, un simulacro. La muerte, la injusticia y el nacimiento se vuelven más terribles sin el acompañamiento de la Vida. Son las pesadillas de la existencia que no tienen respuesta desde la razón sino solo en la confianza de saberse guiados por los caminos que necesariamente deben ser transitados por los hombres.

En el genitivo subjetivo de “la experiencia plena de la vida” es solo la Vida la que puede dar al hombre su plenitud y no al revés porque el viviente no puede identificarse ni ponerse sobre lo que lo hace ser tal. Solo le cabe someterse a ella y conservarla en lo que llama y reclama pues esa obediencia es vivir. El gran obstáculo que Panikkar encuentra para que surja la experiencia mística es la preocupación y la urgencia por el hacer, a lo que, habría que agregar, que lo que se hace proviene del ejercicio del poder volitivo por el cual el hombre actúa. Acción poderosa que nace en el querer movido únicamente por el deseo de bienestar que es una limitación del clásico anhelo de felicidad que todo hombre tiene.

#### Algunas Reflexiones:

En el simple planteo que hemos hecho del libro de Panikkar encontramos que la definición de mística como *experiencia plena de la vida* contiene tres elementos. De ellos uno hace al modo en que el hombre recibe lo que experimenta, esto es, la plenitud de aquello que se le da. Donación que se pierde cuando se la quiere apoderar y edifica cuando se deja que se siga donando. Lo objetivo y lo subjetivo del genitivo indica, por un lado, las interpretaciones e ideas con que podemos objetivar lo dado y, por otro, aquello que más allá del hombre lo habita. El estado pleno acontece cuando la Vida como algo anterior a los ojos del hombre orienta su existencia. La experiencia actualizada por el abandono alcanza entonces la plenitud en la profundidad que lo relaciona con lo más vivo. Abandonarse que solo es posible por el encuentro con la Vida porque no se trata de una entrega sino de un darse a lo que se dona, devolver el don al donador sin apoderarse de él.

En estas sugerencias encontramos: 1º) un anterior que da y llama a dar. Don gratuito y devolución agradecida. Recepción y agradecimiento de lo más raigal la Vida que no es únicamente humana; 2º) la plenitud que arraiga en el abandono de sí mismo. Un querer no querer que se sustenta en un encuentro previo. Todo encuentro abre un umbral y deja una impresión. El umbral separa en tensión una lejanía y una cercanía que acerca o aleja a los encontrados según los gestos, las palabras y las obras que median entre ellos. La impresión causa un impacto, deja una huella con mayor o menos profundidad; 3º) El umbral y la huella constituye una recepción que afecta al hombre y que, por falta de un término más adecuado, llamamos experiencia. Al afectarlo provoca afecciones que son las palabras inmanentes por las cuales se aprende a vivir.

En el título de este trabajo hemos cambiado el adjetivo “pleno” por el sustantivo “la plenitud” para poder liberarnos del modo en que el hombre tiene esa experiencia y poner el acento en la Vida que como un anterior guía al viviente. La percepción de lo recibido es una cuestión que dejamos para otro momento.

Siguiendo a Panikkar la mística sería entonces la plenitud de la vida que el ser humano, de algún modo, recibe y percibe. El hombre puede ser consciente de ese anterior a su existencia que lo edifica en plenitud o puede vivir creyendo que solo desde él pueden hacerse las cosas que construyen su existir. Dejar el peso de la existencia sobre las espaldas humana conduce a la soledad e impone un esfuerzo titánico que convierte a Atlas y a Prometeo en los héroes de nuestra época.

Un libro de María Zambrano comienza así:

*Hace muy poco tiempo que los hombres cuentan su historia, examinan su presente y proyectan su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino.<sup>12</sup>*

Creer que solo con las propias fuerzas humanas se puede narrar el pasado, atender al presente y construir el futuro, y, que ese es el mejor modo de vivir es hoy una forma habitual en el paradigma de occidente. Si bien hay que reconocer que la mayoría del mundo habita otra cultura los identificados con ella no podemos liberarnos de esa creencia sin hacernos cierta violencia sobre lo que vemos como el modo más normal de vivir. Sin embargo, lo que hoy preferimos como norma constituía durante la mayor parte de nuestra cultura un escándalo para los griegos y para los medievales.

---

<sup>12</sup> Zambrano María, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. 7.

Ese anterior al hombre que edifica la existencia humana tiene en la época medieval diversos nombres. Se lo llama Maestro interior, *Logos*, Justicia, Verdad, Amor, Vida, Belleza, Dios, Trinidad y tantos otros que intentan indicar aquello que habita en el “hondón del alma”. Ese anterior escribe su Palabra en las religiones del libro como la Verdad divina que se revela y otorga al pensamiento un itinerario a obedecer, un camino del que no se puede apartar. Solo la soberbia de la razón puede desviar de las Escrituras al creer que lo pensado tiene verdad por sí mismo y que la palabra humana puede decir algo distinto y más verdadero que lo revelado. Después que hemos transitado el sujeto exaltado y humillado de la modernidad y postmodernidad, podemos afirmar que la humildad con que piensa el medioevo vuelve a ser retomada por algunos pensadores contemporáneos.

El Libro Sagrado contiene una verdad que se revela a través de una realidad histórica que, en el cristiano, se centra en un Dios encarnado. Historia pasada, cumplida y tiempo por cumplir. Presente en una humilde comida que llama en el acto de comer al cumplimiento de la restauración del mal originario. Convite de quien invita a ser habitado por la vida recibida para que desde lo íntimo del vivir surja el bien que el hombre produce no por sí mismo sino por otro.

Quien ha centrado su pensamiento en el Dios-hombre es Anselmo de Aosta. Ese otro anterior al poder humano recibe en este pensador el nombre de Justicia y es definida como: *rectitudo voluntatis propter se servata*.<sup>13</sup> La rectitud antecede y pertenece al acto de querer que obra el bien cuando la voluntad renuncia a su poder y se deja edificar por la justicia que lo habita. La obra buena se origina en esa intimidad que actúa el bien querido sin que el hombre pueda sentirse dueño de lo que hace. Justo es quien deja guiar su querer por el deseo de justicia que conduce a quien obra y a la acción hacia la luz. De otro modo, la injusticia es la obra mala que se actúa por propia iniciativa. El querer del injusto abandona la rectitud recibida y quiere ser movido únicamente por el deseo de bienestar que se olvida de los otros. Alteridad que se inicia en la intimidad de la voluntad y tiene como consecuencia el quiebre interior y la ruptura de la fraternidad. La quebradura se origina en la distancia producida entre la rectitud y la voluntad que provoca la injusticia y el mal. La ruptura acontece cuando alguien quiere apoderarse para sí de lo que es dado para todos. Los bienes que los hombres necesitan para vivir no son propiedad de ellos sino dones para que vuelvan a ser

---

<sup>13</sup> San Anselmo, *De Veritate*, cap. XII.

donados del mismo modo gratuito en que han sido recibidos. El despojo de los bienes y del mundo que reclaman los místicos tiene su fundamento y solo se puede realizar sobre la base de un encuentro en la intimidad que mueve a hacer lo que debe ser hecho. Sin el encuentro con la rectitud o verdad no se puede conservar la justicia recibida. Conservación de la que depende el bien y la unidad en sí mismo y en las obras que median y edifican la unión con los demás. La fraternidad y la identidad dependen de ese encuentro de lo propio con aquello que lo ha creado, con lo que le ha dado vida al viviente y que lo llama a un segundo nacimiento. Aquello que sigue recreando para que cada uno opte por vivir según su condición de creatura, es decir, en obediencia al Creador y sin querer ser semejantes a él por propia iniciativa, por una acción veleidosa de quien desea crear en sí mismo algo.

Queden estas simples reflexiones sobre Anselmo para ver su interés por la unidad que coincide con la anterioridad de la Vida en Panikkar como el origen de donde viene lo bueno y la plenitud que todo hombre puede experimentar. Difiere de ello lo malo, la ruptura y la frustración más atroz, la que lleva a la muerte por haber querido abandonar lo que hace del hombre un viviente.

#### Conclusión:

Presentados estos aspectos quiero incluir algunas distinciones: Panikkar habla de la mística como la experiencia plena de la Vida. Anselmo habla de experimentar la unidad que acontece cuando se conserva lo que se ha recibido que no es otra cosa que vivir la Vida divina. Muchos santos y muchos místicos coinciden en ese encuentro iniciático como centro de la existencia humana. Ambos saben que lo que para el hombre es imposible es posible para Dios. Por eso, quienes alcanzan la vida mística no sufren la desolación por haber experimentado un encuentro. Pueden estar solos por ausencia del amado pero no experimentan la soledad del desamor. Por esa experiencia saben que no estás desechos en sí mismos sino desapegados respecto de todas las cosas del mundo, no perciben la nada sino el anonadamiento de la creatura frente al Creador, no habitan el nihilismo sino el abandono de aquello que aman pero que, por ahora, sienten ausente. El místico a pesar de la ausencia, del despojo y el anonadamiento no viven turbados sino en serenidad, sereno porque sabe del amado ausente, de quien se ha escondido aunque antes ha sido encontrado y que sigue siendo el Amado que se espera volver a encontrar. Por eso la pregunta del místico es, digámoslo con San Juan de la Cruz: *¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?* Pregunta que supone el encuentro y la

ausencia, e imprime sentimientos encontrados que inundan la vida de quienes viven en su profundidad, de quienes tienen la experiencia plena de la Vida.

No sé si Anselmo fue un místico, un santo o ambas cosas. Sin embargo, la vida en profundidad de los santos no difiere de la vivida por los místicos. Ambos viven plenamente por lo que hablar de la mística como lo hace Panikkar nos permite preguntar si su libro no se podría titular *De la santidad. Experiencia plena de la Vida*. Se me podría decir que todos los santos son místicos y viceversa pero esa respuesta lleva el planteo a un problema nominal que no resuelve la cuestión. Si aceptamos que hay santos que no son místicos y místicos que no son santos vuelve a presentar el problema. Se podría agregar que la mística es un modo de santidad vivido en cierto tiempo por algunos pero este planteo nos separa de la dedicatoria del libro: *Al místico que habita en todo hombre*. Aceptando que todos los hombres pueden ser un santo o un místico debemos preguntar por aquello que puede diferenciar estas dos figuras que han tenido a lo largo de la historia gran influencia modélica y religiosa.

Para responder a la diferencia que hay entre el santo y el místico habría que hacer una historiografía de cada uno de ellos sin la garantía de poder llegar a buen puerto en tal reflexión. Una historia de la santidad y otra de la mística exceden mis posibilidades porque hacer un relato historiográfico presenta para Michel de Certeau varios problemas. Sin embargo, por estar en estas Jornadas, voy a proponer una intuición, una posible diferencia que puede arrojar algo de luz y muchas sombras sobre estas dos figuras decisivas de lo humano.

En lo que dije y no dije de Anselmo uno de sus principales intereses es alcanzar siempre la unidad de los diferentes. Lo dia-bólico como lo que pasa a través de la ruptura se opone al pensamiento vital anselmiano tensionado hacia el Uno. La experiencia de la vida es la que reúne fe y razón, obra y deseo, corazón e inteligencia, al hombre con Dios en la figura del Dios-hombre, une la Vida divina y humana, al tiempo y a la eternidad... Quizás el último libro exponga en su título el modo más amplio de esa unidad: *La concordia entre la presciencia, la predestinación y la gracias de Dios con la libertad de arbitrio*. Esa reunión es rescatada en el final del *Proslogion*, una de sus primeras obras, donde el pensamiento, el gozo y el amor son orientados hacia la plenitud por creer en quien ha prometido “*pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno*”. Esta cita, dicha por aquel en quien se confía, llama a pedir para que la recepción que sigue al pedido lleve a la plenitud del gozo. Cumplido el camino histórico que los verbos de la frase imponen se alcance experimentalmente algo pleno en esta vida que

actualiza la promesa de una unidad eterna a la que estamos llamados cuando vivamos en la misma Vida divina el gozo del Amor de Dios.

Si tomamos el anhelo de unidad comprendemos que fue compartido por los santos y por los místicos en esperanza futura, pero podríamos decir que la vida de los que reconocemos como místicos fue más quebrada, más tortuosa. No es que los santos no hayan tenido sus quebraduras pero como lo que nos quedan son sus obras tenemos que ver en el mismo umbral aquello que nos acerca junto a la lejanía que nos oculta. En los místicos y los santos vemos el mismo encuentro que lleva la Vida a su plenitud pero también descubrimos acentos vitales diferentes. Los textos de la mística acentúan, por condición epocal y personal, la separación, la distancia, la ausencia y el quiebre que marcan las diferencias que los tensionan.

La fragmentación que vive la mística se diferencia epacialmente de la unidad que el medioevo tuvo como anhelo. Una de las rupturas más importantes comienza con la pérdida del latín y la irrupción de las lenguas vernáculas que fragmentaron el lenguaje que unificaba a Europa. Ese aniquilamiento lingüístico mostró el simbolismo del fragmento que ha polarizado las obras y la historia de la mística. Los místicos han construido sobre esta base una “historia de ausencia” donde ya no se viven la unidad sino la división.<sup>14</sup>

Esa ausencia permite trazar también, según M de Certeau, una topología de la mística. Se encuentra en regiones que sufren depresiones socioeconómicas, marginadas o arruinadas por la guerra. Sin embargo creer que dada las condiciones sociales debe necesariamente surgir la mística es como suponer que con el nihilismo de algunos artistas o pensadores puede acontecer la experiencia plena de la vida. Ciertamente la ruptura está presente en el místico como el anhelo de unidad lo está en la santidad pero no son lo que son por esos acentos sino porque ambos tienen y saben del encuentro que les ha acontecido. Ese anterior encontrado llama de diverso modo y según las condiciones personales y epocales que cada uno habita. Sin embargo, de no darse ese encuentro originario no habría umbral ni impresión. Solo por haberse encontrado con la Vida, con el Amado que excede al mundo, unos han tenido lo que describen como una unidad alcanzada y otros como la ruptura de una ausencia que hiere el alma porque extrañan al amante casi con desesperación.

---

<sup>14</sup> De Certeau Michel, *La Fábula Mística*, Universidad Iberoamericana, México, 2004, p.19.

Sin encuentro no hay umbral sino desierto, no hay deseo sino desolación. Sin embargo, el umbral, como el que dibuja Kafka en el texto “Ante la ley”, frustra todo deseo e impone vivir en el destierro. La puerta del relato no está hecha para entrar sino para dejar salir la Vida que ilumina la existencia: *Apenas si percibe en la sombra una claridad que fluye inmortalmente de la puerta de la Ley*. En el espacio vital del portal abierto, en ese lapso de tiempo que permite la apertura, deben curarse las rupturas y quebraduras que han acontecido a consecuencia del mal y del pecado. Cura que es plenitud cuando acontece una presencia misteriosa, esa por la que el místico hereda otra herida la de quien ha curado algo pero no todo, la del Amado que se ha ausentado. Lastimadura semejante a la de María Magdalena cuando, ante la presencia desbordante de su amado resucitado, se le pide: *Noll me tangere*.

Para hablar de la mística no alcanza con la situación socioeconómica ni con el nihilismo de algunos artistas porque se debe comenzar por el encuentro que abre el umbral que separa la cercanía de la lejanía y deja una impresión, una huella que como herida se mantiene. Desde ese encontronazo es posible poner existencialmente el acento en la cercanía que reclama la unidad o en la lejanía que incrementa la ausencia. Las impresiones son diferentes y responden a situaciones históricas diversas. Por lo que intuyo ver el santo remarca el anhelo de unir los diferentes respondiendo mejor a su historia personal y epocal. El místico, en cambio, resalta la ausencia y las heridas porque su tiempo así lo exige. Ellos habitaron una época donde los fragmentos no construían sumas y llamaron a la deconstrucción en la que viven. Sin embargo, santos y místicos han tenido la mostración existencial de un encuentro en donde radica la plenitud de la Vida y de su vida como polo condicionante de la existencia.

Surin es consciente de esa experiencia y lo manifiesta con esta cita de San Juan en el prefacio de su libro *La Ciencia Experimental* (Ep. I, 1-2 y Ev, 3, 11): *Quod vidimus, quod audivimus, quod manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae annuntiamus vobis.*

A mi entender, sostendría que hay una misma Vida que vivida en plenitud ha permitido la experiencia de un encuentro tanto en los santos como en los místicos aunque ambos difieren en el modo de exponer lo experimentado. Unos acentúan la unión, otros la diferencia pero ambos han alcanzado la experiencia plena de la Vida con que Panikkar define la mística pero que debe ser ampliada a toda forma de santidad. Incluso si Dios es santo lo es porque, como dice Anselmo, es la misma Vida por la cual vive. Solo en quien es Simple por carecer de partes la Vida se unifica con el ser, la

eternidad y todos lo que podamos predicar con nuestro lenguaje partitivo porque en nosotros esas realidades son siempre extrañas, recibidas dadas a nuestra condición de partes, por nuestra pluralidad espacio y temporal cercana a la nada.

Ante la condición de nuestra época quebrada quizás el místico deslumbre más que el santo pero ambas figuras solo son posibles por un encuentro que no depende del hombre, un encuentro con lo que anticipa toda acción, todo pensamiento y todo poder humano y por tal anticipación requiere ser pedido, necesita la súplica que lo convoque. Si habitando el desierto necesitamos estrellas que nos guíen hay que pedir que se nos otorgue ver, oír y tocar eso que los hombres de vida plena anuncian para no errar el camino, para no desorientarnos y perdernos.