



La impronta mística en la médula de la antropología personalista¹

Inés Riego de Moine²

1 Ponencia presentada al III Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología, Buenos Aires, del 12 al 14 octubre de 2010, Universidad Católica Argentina y ALALITE.

2 Presidente del Instituto Emmanuel Mounier Argentina. Ver más en nuestro link de Autores.

I. Filosofía y mística, cuestión de umbrales

La historia del pensamiento no ha sido ajena a la historia de la mística, al punto que la búsqueda filosófica de las últimas instancias racionales de la realidad ha sido fecundada en sus límites y umbrales por la afanosa búsqueda humana tras la experiencia viva de la trascendencia divina que nos tensiona y nos inhabita, esto es, la mística. Filosofía y mística han sido desde siempre búsquedas reflejas, hermanadas en el hondón humano del deseo infinito que sólo lo inconmensurable es capaz de colmar. Si lo propio del filósofo es su voluntad de fundamentación asida a su costado racional –al menos del filósofo entendido como eterno peregrino de la verdad–, lo específico del místico es también su voluntad de fundamentación pero expresada al nivel de la experiencia unitiva con su Dios. Mientras que el filósofo confía en el *logos-ratio* que salva racionalmente la multiplicidad develando su sentido, el místico confía en su *pistis-fides* que le muestra el camino amoroso que salva existencialmente la propia finitud. De modo que no sería arriesgado decir que sólo la mirada detenida en ese tuétano antropológico de donde mana el anhelo divino, puede captar la esencia de ese umbral sutil donde el místico y el filósofo se funden en un abrazo. Es precisamente aquí donde vemos advenir, tras siglos de diálogos tácitos y abrazos encubiertos, un nuevo espacio dialogal lleno de tesoros donde el filósofo personalista se deja inspirar por el discurso del místico.

Así como *mythos* y *logos* convivieron abrazados mucho tiempo en la Grecia clásica, mística y filosofía fueron los frutos gestados en el inicio de este abrazo fecundísimo, al punto que no podríamos hablar de filosofía griega sin el impulso que la mística helénica supuso. Su origen estuvo desde un principio asociado a las religiones de los misterios o cultos místéricos de Grecia, donde se usaron específicamente los términos ‘misterio’ y ‘místico’. La palabra ‘*mýstes*’ (místico), como sabemos, se remonta a los cultos místéricos órficos, dionisiacos y eleusinos, de existencia paralela a la religión oficial, que gozaban de

gran popularidad en los distintos pueblos de la Hélade, arrastrando a miles de devotos sedientos de divinidad a participar de sus ceremonias. Ellos eran los *éntheoi*, literalmente “los que estaban en el dios”, de ahí el significado espléndido de la palabra *enthousiasmós*: tener entusiasmo es estar en el elemento de lo divino, inspirado por la divinidad. El místico era el iniciado que prometía guardar secreto o tener la boca cerrada (*mýo*) respecto a las actividades secretas de su religión¹. Así el término *mýstes* tiene la misma raíz que *mystérion*, esto es, misterio, dogma, secreto, objeto sagrado. Y a su vez, ambas palabras, *mýstes* y *mystérion*, derivan del referido verbo *mýo* que significa cerrarse, cerrar los ojos, callar.

Esta impronta etimológica acompañará en Occidente todo el despliegue de la magnífica impronta mística, desde la arcaica Grecia hasta nuestros días. El cerrar los ojos al mundo, a todas las cosas externas, se constituyó así en el primer significado profundo de la ‘misticidad’. El ser místico, tanto para la religión y filosofía griegas cuanto para la tradición cristiana, consistió eminentemente en una actitud de búsqueda sapiencial y salvífica: cerrar los ojos del cuerpo y abrir el ojo interior del alma para poder elevarse hasta el Uno divino, el dios pagano, el Dios revelado, etc., y alcanzar así mediante esta tensión unitiva el ancestral acuerdo entre el saber y el salvar. Verbos y conductas éstos entretreídos con el discurso que la inquietante historia de la racionalidad occidental se encargara de divorciar, hasta alcanzar la conciencia de ello recién en nuestros días².

Imposible desentendernos del tiempo y de la historia. Por eso, cuando hablamos de mística nunca lo hacemos desde un formato universal, unívoco y puro sino contando con que ella designa siempre una experiencia revestida de diversas formas históricas y culturales, aun-

1 Cfr. Johnston, W.: *El ojo interior del amor*. Ed. Paulinas, Madrid 1987, p. 13.

2 Véase Riego, I.: “En la búsqueda de sí mismo. Conversión, salvación y filosofía”. En *La idea de la nueva humanidad desde América*. Ed. Alejandro Korn, Córdoba 2003, pp. 149-158.

que claramente identificables. Son formas análogas, semejantes, icónicas, por tanto nunca idénticas pero reveladoras de una universalidad plástica y esplendente que se adecua sencillamente a cada circunstancia, a cada personalidad. Lo místico se va mostrando así en los tiempos y lugares como presencia inagotable e inobjetable, tanto desde los diversos modos de manifestarse en la historia de las religiones cuanto en los espacios fronterizos entre la religión, la teología y la filosofía siendo siempre su testigo infalible el inconmensurable discurso sobre Dios o, mucho mejor, ante Él. El desafío hermenéutico para la investigación actual consiste precisamente en detenerse en esos umbrales, sutiles y humildes, donde el silencio del místico parece querer hablar a la elocuencia del filósofo. Pero la humildad vendrá de la mano de la gracia que sepamos recibir.

II. La presencia mística en la Revelación

En su larga búsqueda espiritual, connatural a su necesidad religiosa hecha carne en la mística, el hombre de todos los tiempos ha querido encontrarse a sí mismo, no sólo intentando descubrir la propia interioridad esquiva y el sinuoso camino moderno de la subjetividad, sino sobre todo descubriendo a lo Otro divino que lo habita, lo fundamenta y lo salva. Más allá de las hermenéuticas que ese Otro ha suscitado en las últimas décadas³, para el místico ese Otro nunca es un 'qué' abstracto metafísico sino un 'Quién' personal, con rostro y palabra propia, que se revela al hombre comunicando en ello su identidad amorosa y anhelante del sí humano. Parados en esta convicción, constatamos que no ha habido hiato en la historia de la autoconciencia mística occidental sino un maravilloso *crescendo*, partiendo de la forma difusa e impersonal típica de las religiones orientales y griega, siempre transpersonales, hasta la vívida, numinosa y personal de la mística cristiana. Un *crescendo* cualitativo que no evita el salto monumental que implica salir de la idolatría egolátrica -por haberse forjado la divinidad pagana como proyección fantástica del sí mismo humano- para entrar en el reino de la gracia, el amor y la humildad del Dios de la revelación judeo-cristiana. "La salida de la idolatría supone una salida del orgullo y, por consiguiente, un rompimiento cuya iniciativa no tenemos nosotros: un golpe de gracia, el relámpago de una Revelación"⁴.

Luego de acontecido 'el relámpago de la Revelación', recién entonces cabe hablar con suma propiedad

de una verdadera relación mística entre el hombre y su Dios con base en el encuentro interpersonal. Es aquí, en la magnífica historia hebrea, donde el mismísimo Dios se revela al hombre en tono personal llamándolo e interpe-lándolo, esperando una respuesta de su parte y forjando un vínculo tan fuerte con él -alianza fundada en la magnífica '*hesed we'emet*' (benevolencia y fidelidad) hebrea- que perdura intacto hasta estos inciertos comienzos de siglo XXI, ávidos de una renovada presencia mística tras el paso devastador del nihilismo. Y ello sin olvidar que ese Dios amoroso vive a la espera de la libertad humana que aceptará o rechazará su palabra y su llamado, su solicitud amical. No en vano la tradición cristiana de Oriente nos habla del *manikós eros Theou*, el amor loco de Dios por nosotros, que debe contar de entrada con nuestra negativa y nuestra terquedad. Sólo desde este momento augural de la revelación bíblica conviven en diálogo permanente el 'sí' de Dios con el 'sí' del hombre, cuyo 'no' es también un 'sí', pues es afirmación de la negación que le afirma en su rechazo. Y sólo desde este contexto de libertad el 'sí' humano puede sonar en idéntico registro sonoro con el 'sí' divino del Dios persona.

Avancemos hacia las condiciones que hicieron posible el sí místico. Desde el escenario simbólico del desierto, los profetas veterotestamentarios plasmaron paso a paso su corazón místico, sin teología alguna, sin formato previo premeditado, sin categoría religiosa preestablecida. Ellos inauguraron la experiencia mística auténtica debiendo pasar por el propio desierto interior, por la *kénosis* -vacío- necesaria para que el hecho místico pueda consumarse. Es y fue necesario el vacío para hacer lugar a la presencia divina. Ese estado desértico del alma, de incertezas, vacío y desamparo, fue la condición ambital necesaria para que la voz silenciosa de Dios se hiciera presente, uniendo en reciprocidad amorosa el *fiat* humano con el *fiat* divino y consumando de este modo "el encuentro del amor descendiente de Dios y el amor ascendente del hombre"⁵. No puede cabernos la duda: en el Antiguo Testamento la relación del hombre con su Dios comenzó precisamente siendo una relación de encuentro entre personas con rostro propio, como lo será en toda la revelación. Sólo basta recordar a Moisés en su diálogo amical con Dios: "De modo que todo el que tenía que consultar a Yahvé salía hacia la Tienda del Encuentro (...). Yahvé hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo" (*Ex 33, 7-11*). Este augural encuentro dialogante entre Dios y el hombre, simbólicamente sugerido en la 'Tienda del Encuentro', inaugura una categoría antropológica específica -el encuentro- que abre la posibilidad de una hermenéutica del hecho místico que trascenderá sus propios umbrales

³ Vid. Riego de Moine, I.: *El Sí a Dios en tiempos de poca fe*. Ed. Emmanuel Mounier Argentina, Córdoba 2007, pp. 93-96.

⁴ Hadhadj, F.: *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*. Ed. Nuevo Inicio, Granada 2009, p. 253.

⁵ Evdokimov, P.: *El amor loco de Dios*. Ed. Narcea, Madrid 1990, p. 29.

para introducirse en el discurso filosófico contemporáneo del personalismo, como se puede apreciar desde Martin Buber, el precursor del pensamiento dialógico alemán, en adelante.

“La palabra básica Yo-Tú sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. Pero la reunión y la fusión en orden al ser entero nunca pueden realizarse desde mí, aunque nunca pueden darse sin mí. Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro”⁶.

Profundizando este camino del encuentro, el Nuevo Testamento traerá la novedad absoluta de un Dios que se hominiza-humaniza (se hace *homo, humus, humilis*), que se ‘abaja’ en la persona de Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, de modo que la encarnación del Hijo, con su muerte y resurrección, supondrá el encuentro absoluto con la humanidad en el rostro de cada hombre. Jesús es la Palabra divina que se hace existencia humana para salvar al existente humano del pecado y de la muerte. La palabra de Dios se entretiene con su silencio místico, porque la muerte en la cruz es presencia plenificadora del Verbo encarnado, pero también ausencia, silencio, dolor y vacío. Nada más místico que ese todo y esa nada aliados en misteriosa sinfonía. “Entrar en el misterio de Cristo es entrar en la nube del no saber, donde uno encuentra al Padre en la oscuridad y le habla como habla con un amigo. Entrar en el misterio de Cristo es entrar en la Trinidad, donde, identificados con Jesús y llenos del Espíritu, somos uno con el Padre”⁷.

Maestro de vida y maestro de mística, el Cristo ha explicitado con su vida y su muerte la siempre latente raigambre mística de la naturaleza humana, que impulsa al hombre desde el alba de los tiempos a buscar la experiencia primordial que consume la *religatio* (re-ligación, religión) con el Padre, su Fuente eterna. Con su vida y con su muerte hechas magisterio, es Jesús la figura que encarna al místico por antonomasia en el Nuevo Testamento. Precisamente en Jesús, todo Dios y todo hombre, y desde la inasible perplejidad de su misterio, se consume en armónica tensión el *maximus* de humanidad con el *maximus* de divinidad. Dicho more silogístico: la condición de ‘misticidad’ es un *propium* del ser humano, Jesús es verdaderamente humano, por tanto Jesús es verdaderamente místico. Pero siendo su humanidad la plenificación (*maximus*) de lo humano, consumará también el *maximus* del carácter místico. Leamos a san Pablo en su Epístola a los Filipenses:

“Tened entre vosotros los mismos sentimientos de Cristo: El cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre” (*Flp* 2, 5-9).

Jesús, al despojarse de sí mismo, se vació absolutamente dándose por amor; se hizo nada clavada su humanidad en el máximo despojo de lo humano, la muerte. Y no tuvo cualquier muerte sino la peor, la más humillante para un judío que es rechazado por los suyos, la que vació hasta su última gota de sangre: la muerte de cruz. Así, el Hijo de Dios, con su magisterio místico, nos ha enseñado a los hijos de Dios a imitar su ejemplo, a vaciarnos hasta quedar desnudos ante la propia nada, tal cual Él lo hizo en la cruz. Lo cual sucede a diario en la humanidad -obsta dar ejemplos- aunque esa desposesión no se haya buscado.

De todo lo cual se infiere con claridad que la clave de la mística cristiana reside nada más y nada menos que en el amor. Sin el amor ningún discurso místico tendría sentido, ninguna dialéctica que busque la kénosis para alcanzar el todo tendría valor. Lo reafirma el evangelista Juan: “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para el que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (*Jn* 3, 6). El gran aporte del cristianismo a esta mirada que buscar ver más allá, consiste precisamente en salvar para siempre el orden del amor -*ordo amoris*- que rescata la razón cálida agapeizada (la racionalidad revestida del ágape) y vertida en la lógica del amor. Pero lo dignísimo de destacar es que esa posibilidad es real y realizable hoy -en el discurso quizás con menos fuerza que en la vivencia-, gracias a la insumisión de los místicos a los patrones todopoderosos de la razón fría, soberbia, calculadora y devoradora, y su consecuente sumisión al *ordo amoris* fundamental en la plenitud de su libertad⁸.

La del amor es de suyo una lógica sublime e inquietante. Es el corazón que se rinde ante el advenimiento del Tú, ya divino ya humano, y se convence sin ambages: si desfallecemos de sed ante el ofrecimiento del amor humano, ¿cómo no desfallecer ante la gratuidad desbordante del amor divino? La evidencia no deja dudas: la vivencia de los místicos hecha discurso no es

⁶ Buber, M.: *Yo y Tú*. Ed. Caparrós, Colección Esprit, Nº 1, 3ª edición, Madrid 1998, p. 18.

⁷ Johnston, W.: *El ciervo vulnerado. El místico cristiano hoy*. Ed. Paulinas, Madrid 1986, p. 22.

⁸ Vid. Riego de Moine, I.: “El ‘ordo amoris’ como principio inspirador del pensamiento personalista”. En *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*. Pontificio Seminario Mayor San Rafael, Valparaíso, Chile. ISSN 0717-4675, nº 20, Septiembre/2009, pp. 267-286.

más que el testimonio incontrovertible de este desfallecimiento del corazón humano ante el divino, de su enamoramiento, sin más. Y es en la intimidad, en ese *interior intimo meo*, como reza la palabra de Agustín de Hipona, donde se juega hasta el estremecimiento esta lógica del amor a Dios. Nada puede sustituir a esa lógica amorosa, a esa racionalidad que se abisma en los dictámenes del cor-razón, porque nada constituye más esencialmente a la palabra viva de la mística que ese *logos* transido del *ágape* griego, pero elevado a la *charitas* cristiana.

“Gracias, mi Señor, por ser aquel que precisa y preciosamente eres: el Amor de mis amores. Así reza el creyente enamorado (¿y cómo podría el creyente no erguirse enamorado?). Se equivoca de nombre -lamentabilísimo error, error capital porque es error de la cabeza y del corazón- quien en nombre de Dios acoge en su pecho algo que no sea amor. Y porque a Dios sólo le acomoda un nombre, *Ágape*, acierta en su invocación al Dios verdadero aquel que verdadea en el amor”⁹.

Por lo tanto, ninguna otra lógica salvo la del amor podría legitimar una hermenéutica como la que pretendemos: una que habilite recorrer el puente, ya existente aunque todavía en penumbras, entre el discurso místico y el discurso personalista. Aún corriendo con todos los riesgos filosóficos que esta apuesta supone, no debemos echarnos atrás ante el desafío. Para lo cual se impone como *conditio sine qua non* una conversión de la racionalidad convencionalmente aceptada que implique un permitirnos recuperar el *logos* agapeizado y comunicante, abierto, relacional e instaurador de confianza, que discurre en los términos de la razón cálida¹⁰, dialógica y profética a la vez, porque sabe comunicar lo pensado con lo amado y con ello lo que salva, realidades intrínsecamente unas e inseparables de suyo.

III. La huella de Santa Teresa de Jesús

No hay itinerario místico sin la inhabitación del Tú divino urgido por la respuesta amorosa humana. Porque, según la revelación cristiana, antes de cualquier amor humano, Dios es el primer enamorado del hombre: “Él nos amó primero” (1 Jn 4,10). Pero el encuentro que busca el místico con Dios es también el encuentro más profundo consigo mismo. Buscar y amar a Dios es buscarse, y buscándome busco a ese Dios que me buscó y amó primero. Así lo pensó y lo vivió Santa Teresa de Jesús, maestra de místicos si la hay, expresión de lo cual

es esta inolvidable poesía dictada en la profundidad de su corazón místico:

“Alma, buscarte has en Mí,
y a Mí buscarme has en ti.
.....
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”¹¹.

Para Teresa no hay buscarse que no sea buscar a Dios: lo místico se funde en lo antropológico para dar fe de la reciprocidad absoluta y casi indecible entre el alma y Dios. La personalista y mística Edith Stein nos confirma esta idéntica convicción: “Esta es la verdad que se encuentra cuando se llega hasta el fondo en el propio interior. Cuando el alma se conoce a sí misma, reconoce a Dios dentro de ella. Y conocer qué es y lo que hay en ella sólo es posible por la luz divina”¹². Reciprocidad y reconocimiento que se transforman en la más estricta intimidad. Dios en mi intimidad, Dios en mi centro..., ¿cómo es eso posible?, ¿cómo su infinitud cabría en mi finitud? Su único misterio es el misterio del amor, porque esta intimidad sólo se consume en el amor y sólo consiste en amor. Su lógica es demoledora y la conocemos por la vivencia del amar y ser amados: ella admite la paradoja de estar en el corazón de quien me ama sin dejar de ser yo quien soy, y, recíprocamente, de acoger en mí a la persona amada dejando intacta su unicidad personal. Por eso decía Emmanuel Mounier exhortando a la humildad que exige esta realidad única y difícil de expresar: “Llevar a Dios sin poder ser Dios es quizás la aceptación primera que se le pide al hombre”¹³. No en vano, Stein y Mounier, autores señeros del pensamiento personalista, fueron lectores admirables de la mística castellana.

Con su mística hecha poesía y desde la absoluta orfandad de categorías místico-lingüísticas, “sorprende constatar en Teresa de Jesús esa intuición magistral -debida a su vivencia mística- de la constitutiva relacionalidad de la persona (en su caso, yo humano y tú divino) que siglos después desarrollará la antropología personalista y dialógica de forma sistemática, tanto en

⁹ Díaz, C.: *Apología de la fe inteligente*. Ed. D.D.B., Bilbao 1998, p. 139.

¹⁰ Vid. Díaz, C.: *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos*. Ed. Escolar y Mayo, Madrid 2010.

¹¹ Santa Teresa de Jesús: *Poesía 8*, en *Obras Completas*. Ed. Monte Carmelo, 7a edic., Burgos 1994. p. 1334. El poema glosa el lema ‘búscame en ti, búscate en Mí’, que en las Navidades de 1576 motivó el famoso ‘vejamen’, en el que participó también el propio san Juan de la Cruz.

¹² Stein, E.: *Estructura de la persona humana*. Ed. B.A.C., Madrid 1998, p. 20.

¹³ Mounier, E.: *Personalismo y cristianismo*. Ed. Sígueme, Salamanca 2002, p. 586.

su vertiente judía como cristiana”¹⁴. Así, la mística de Ávila, como nadie en la historia del pensamiento, se adelantó en siglos y en profundidad al lenguaje de las antropologías personalistas y dialógicas del siglo XX que beberán como en su fuente de la insuperable obra *Yo y Tú* del pensador judío Martin Buber. En él la palabra básica ‘Yo-Tú’ parece tender puentes hermenéuticos entre el lenguaje de la mística y el lenguaje de la filosofía que intenta apresar la esencialidad de lo humano. Escuchemos hablar a Buber: “La palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación”¹⁵. “Pero ¿cómo podríamos nosotros integrar lo extralingüístico en el mundo de la palabra básica? En cada una de las esferas avistamos la orla del Tú eterno gracias a todo lo que se nos va haciendo presente, en todo ello percibimos un soplo que llega de Él, en cada Tú dirigimos la palabra a lo eterno, en cada esfera su manera”¹⁶. Y prosigue más adelante: “Los sentimientos habitan en el ser humano; pero el ser humano habita en su amor. Esto no es metáfora, sino la realidad: el amor no se adhiere al Yo como si tuviese al Tú sólo como ‘contenido’, como objeto, sino que está *entre* Yo y Tú”¹⁷.

¿Conoció Buber a Teresa? No lo sabemos, pero parece incierto suponerlo. Lo cierto y asombroso -o quizás nos asombre lo que todavía no entendemos del todo- son las coincidencias entre una mística cristiana y un pensador judío: ambos coinciden en concibir al hombre y a Dios como celosos guardianes de un destino común que sólo se consume y personaliza en el encuentro interpersonal, en esa presencia que es mirada de un ‘yo’ a un ‘tú’ y, por ende, del ‘Tú’ a un ‘yo’. El amor se presenta sin preámbulos como meta y camino que nos invita al encuentro ‘rostro a rostro’, y sólo desde este hontanar amoroso se puede habitar con hondura el tiempo de la palabra, no sólo de la palabra mística: cuando la palabra se hace rostro humano refleja especularmente del rostro divino.

La lógica del amor no es otra que la lógica de la persona cuando ella se sitúa ante un ‘tú’, sea hombre, sea Dios. Lógica que, como hemos visto, no puede eludir la mística: si el esquema relacional básico de toda mística es el encuentro posible entre el ‘yo’ humano y el ‘Tú’ di-

◆ Sólo la condición relacional inscripta en la realidad personal -principio básico del personalismo- puede justificar esta meditación encarnada supuesta en la experiencia mística, pues ella subsume al hombre completo que, desde su propia realidad incompleta y anhelante, sale de sí para extraversarse hacia la realidad divina, trascendiéndose para centrarse y perdiéndose para ganarse.

vino, entonces, no puede ser otro el lugar y el argumento desde el cual afirmamos la impronta de lo místico en el discurso personalista. Ella radica en la relación yo-y-tú trasuntada en un encuentro personal. Sólo la condición relacional inscripta en la realidad personal -principio básico del personalismo- puede justificar esta meditación encarnada supuesta en la experiencia mística, pues ella subsume al hombre completo que, desde su propia realidad incompleta y anhelante, sale de sí para extraversarse hacia la realidad divina, trascendiéndose para centrarse y perdiéndose para ganarse. Pero nadie como Juan de la Cruz caló tan

hondamente en esta dialéctica esencial de la nada y el todo, del perder para ganar, del dejar de ser para ser.

IV. San Juan de la Cruz en la mirada de Emmanuel Mounier

Si se pudiera hacer una audaz síntesis del impresionante legado literario, antropológico y teológico del excelso místico castellano san Juan de la Cruz, diríamos que toda su doctrina está contenida en esta sentencia inmortal: “A la tarde te examinarás en el amor”¹⁸. Ella, haciendo acopio de su genialidad poética, nos advierte que al final del camino vital sólo una cosa importará: cuánto y cómo hemos amado. La esfera del amor incardinada en el *ordo amoris* es para él, como para los grandes maestros de la espiritualidad cristiana, el centro de la vida del hombre y la sustancia de su religiosidad. Pero ese amor tiene su fuente personal en el Dios Trinitario que hiere profundamente el alma humana con su deseo de ser amada: es el deseo unitivo del místico que se expresa metafóricamente en la ‘llama de amor viva’: “¡Oh llama de amor viva, /que tiernamente hieres /de mi alma el más profundo centro!”¹⁹. Este deseo abismal que constituye al hombre, del que los demás son sustitutos deficientes y engañosos, tiene su origen en la desproporción e incapacidad humanas para encontrar la adecuación entre su finitud menesterosa y la infinitud misteriosa que lo llama, por ser más de lo que se es y no poder coincidir en ese más allá de uno mismo. De ahí la tensión del místico hacia el Dios que lo colma. Por eso, el motor de su itinerario místico será el amor-deseo en que consiste este fondo del alma que buscará purificarse

14 Riego de Moine, I.: *De la mística que dice a la persona*. Ed. Fundación Mounier, Colección Persona nº 23, Madrid 2007, p. 62.

15 Buber, M.: *Yo y Tú*, cit., p.13.

16 Ibid., p.14.

17 Ibid., p.21.

18 San Juan de la Cruz: *Dichos de luz y amor*, 57. En *Obras Completas*. Ed. Apostolado de la Prensa. Madrid 1966.

19 San Juan de la Cruz: *Llama de amor viva*, 1, 4.

para finalmente extasiarse y gozarse en Dios, el objeto de sus ansias²⁰. Pero sólo a través del camino escarpado del propio desasimiento, del vacío y 'las nada's de sí, se podrá vislumbrar y gozar de la antesala de ese todo anhelado, como bien lo reseña su poesía más conocida:

"Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada"²¹.

Fue esta dialéctica del deseo que nos traspasa en lo más hondo la que sedujo vivamente a Emmanuel Mounier, padre del personalismo contemporáneo, porque vio en ella el nudo antropológico vital a cuyo través se podía entender mejor la angustia del hombre contemporáneo, tironeado entre las voces discordantes del siglo XX: el individualismo y el colectivismo, el capitalismo burgués y el marxismo, el nihilismo y una cristianidad que calificó de 'difunta', pues éstas no sabían darle respuestas de esperanza a la necesidad de ser hombres y mujeres anclados en lo infinito. Así escribía en *Personalismo y cristianismo*: "En él (el afrontamiento cristiano) el hombre bordea el vértigo de una nada real, y no ya mítica; la anulación de todo ser ante el infinito, que es la sustancia profética del mensaje de San Juan de la Cruz. (...) *Nada, nada, nada, nada*, san Juan de la Cruz repite rabiosamente esta palabra, como si rompiese un ídolo. Lanza a este fuego devorador del amor no solamente las ligaduras sensibles del alma extraviada, sino los gozos y las apropiaciones espirituales del alma que busca en los bienes del cielo unas satisfacciones de criatura"²². Las típicas ideas místicas de vacío, nada, abandono, adquieren en Mounier un cariz especial que las transformará y elevará a las categorías personalistas de *debilidad, pobreza, entrega de sí, compromiso, disponibilidad, afrontamiento*, y que pasarán a conformar las claves hermenéuticas de su lectura personalista del ser humano. Tomó sencillamente de Juan de la Cruz su lema fundamental: 'para venir a serlo todo no quieras ser algo en nada', que instaba al hombre a anonadarse, a entrar en el misterio de su propia nada para así hacer emerger a ese todo de humanidad trascendida y personalizada que no es posible sin el previo vacío de sí, sin la previa pobreza. "*Cupio disolvi et esse tecum*, dice Juan de la Cruz a Cristo. Ser disuelto hasta los huesos y luego ser"²³.

La persona es para Mounier ambigüedad fundamental, paradoja viva: "Recogiéndose para encontrarse, luego exponiéndose para enriquecerse y volverse a encontrar, recogiendo de nuevo en la desposesión, la vida personal, sístole, diástole, es la búsqueda proseguida hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y jamás realizada"²⁴. Somos seres de paradoja, nos centramos, nos conquistamos, desplegándonos en lo otro y en los otros, pero también perdiéndonos para encontrarnos porque la condición del despliegue de la persona es el desposeerse permanente donde el ego se despolariza destruyendo el egocentrismo y construyendo la alteridad del encuentro personal y comunitario. Por eso nos definimos por el maravilloso 'salir de sí': "la persona es un 'adentro' que tiene necesidad del 'afuera'. La palabra existir indica por su prefijo que ser es abrirse, expresarse"²⁵. De análogo modo, el 'hacia Dios' del místico expresa el arcano 'salir de sí' para ir al encuentro del Otro divino y singular, inscripto en su deseo como impulso de salvación. Al igual que la mística sanjuanista, el personalismo también busca salvar al hombre, no sólo engolosinar su conciencia con un discurso exquisito. "(El personalismo) -afirma Mounier- no se desarrollará solamente sobre el plano de la conciencia, sino, en toda su amplitud, sobre el esfuerzo humano por humanizar la humanidad"²⁶.

Pero ningún esfuerzo en este sentido será viable si antes no consolidamos la hermenéutica de la persona desde la economía del don y la gratuidad de ser, único remedio al individualismo egolátrico que nos destruye. Para lo cual deberemos esforzarnos por alojar el discurso en el seno del testimonio, único lugar que nos avala como pensadores coherentes. Porque las fuerzas vivas del impulso personal se ven en el esfuerzo cotidiano de vivir en el valor y en la virtud, y sus fuentes son precisamente éstas: la generosidad y la gratuidad, la entrega sin medida y sin esperanza de restitución. "La economía de la persona es una economía de don y no de compensación o cálculo. La generosidad disuelve la opacidad y anula la soledad del sujeto, incluso cuando no reciba respuesta"²⁷. Es que la persona participa como ningún otro ser del *actus essendi* de que hablaban los medievales, del 'acto de ser' que consiste precisamente en ser donado; se trata del don sobreabundante de la realidad que es presencia donada y convoca al hombre en cada tramo de su vida a la libre entrega de sí.

No puede ser otro el fundamento de una ontología relacional como la que propone el personalismo,

20 Cfr. Riego de Moine, I.: *De la mística que dice a la persona*, cit., p. 72.

21 *Subida al Monte Carmelo*, I, 13.

22 Mounier, E.: *Personalismo y cristianismo*, cit., pp. 558-559.

23 *Ibid.*, p.560.

24 Mounier, E.: *El personalismo*. En *El personalismo. Antología esencial*. Ed. Sígueme, Salamanca 2002, p.714.

25 *Ibid.*, p.716.

26 *Ibid.*, p. 678.

27 *Ibid.*, pp.700-701.

asentado su discurso en la comprensión del ser personal como intencionalidad filica o amorosa. Por el amor, la ontología (don existente) se convierte en donatología (don donado), pues ve a la persona como don amoroso que debe multiplicar y desparramar a su alrededor²⁸. Asido a esta convicción fundamental, Emmanuel Mounier replica su mirada al místico de la Cruz diciendo con firmeza: "sólo se posee aquello a lo que uno se entrega, y en ciertos casos no es paradójico decir que sólo se posee lo que se da"²⁹. Y en esa entrega de sí consiste la capacidad y la virtud de amar, que es invitación y nunca exigencia, aunque sí urgencia generadora de felicidad. Quien responde amando libera a quien ama y lo confirma en lo que es. "El acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: amo luego el ser es y la vida vale (la pena de ser vivida)"³⁰. En otras palabras, no cabe hablar de la persona más que desde la óptica del amor, siendo éste su orden intrínseco, su principio, su norma y su fin último. Esa mirada sustantiva es la que Mounier ha desarrollado inspirado en este inagotable prólogo místico, y nosotros debemos continuar y profundizar.

V. La impronta mística imposible de soslayar

Conscientes de nuestra pobreza al pretender mostrar en tan restringido espacio lo de suyo complejo y profundo, hemos intentado bosquejar un paralelo mínimo entre las intuiciones básicas de san Juan y santa Teresa y la sustancia del personalismo de Emmanuel Mounier precedido por el discurso buberiano, desde la percepción común -más vivenciada en los místicos y más pensada en los personalistas- del hecho relacional amoroso y recíproco entre un tú y un yo, como dato primario de los mentados discursos.

Como verdaderos adelantados, los místicos no tuvieron prejuicio alguno a la hora de incorporar la relación a su discurso obedeciendo al dictado de su vivencia, mientras que la filosofía demoró siglos en aceptar, como lo ha dicho Buber inigualablemente, que "la recíproca relación esencial entre dos existencias significa una posibilidad básica del ser" y que "el ser humano, precisamente por entrar en esa relación, se revela como tal ser humano"³¹. Por tanto, para quien quiera profundi-

zar con rigor y seriedad en sus fundamentos, la impronta mística en el desarrollo del pensamiento personalista parece imposible de soslayar. De ahí en más, con matices y desniveles, la riqueza lingüística, conceptual y profética con la que nos topamos en los diversos discursos puede rozar el ámbito de lo insondable. Pero sólo desde allí habremos de trabajar con solidez.

Parados en este cruce de caminos, el desafío hermenéutico para la investigación personalista actual es enorme y consiste precisamente en detenerse vivamente en esos umbrales, sutiles y humildes, y aprender a escuchar. Porque es ahí donde el silencio del místico parece querer hablar a la elocuencia del filósofo, donde el decir inefable ante Dios se entreteje con el decir menesteroso sobre el hombre, donde la humildad que prologa la gratuidad advendrá a la tierra del filósofo de las manos abiertas al cielo del místico.



28 Cfr. Díaz, C.: *Decir la persona*. Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona nº 13, Madrid 2004, pp. 55.56.

29 Mounier, E.: *Revolución personalista y comunitaria*. En *El personalismo. Antología esencial*, cit., p.194.

30 Mounier, E.: *El personalismo*, cit., pp.701-702.

31 Buber, M.: "Para la historia del principio dialógico". En *El camino del ser humano y otros escritos*. Fundación Mounier, Colección Persona nº 11, Madrid 2003, p. 119.