

EN TORNO A LA MISTICA Y SUS FENOMENOS

Armando LOPEZ CASTRO

Universidad de León

Departamento de Filología Hispánica

(Resumen en español)

La reducción a la unidad es sustancia de la tradición mística. Los raptos y visiones acompañan a la experiencia mística, pero no son constitutivos de ella. Más allá de los raptos visionarios, la mística se fundamenta en la simple y abisal experiencia de la unidad. El contacto directo entre el individuo y dios, característica básica de la experiencia mística, refleja la experiencia de la unidad en el origen.

(Resumen en inglés)

Reduction to the unit is substance of the mystical tradition. Raptures and visions accompany the mystical experience but the are not constituents of it. Further on from the visionary raptures, the mystical is based on the simple and abysmal experience of the unit. The direct contact between the individual and God, a basic characteristic of the mystical experience, reflects the experience of the unit in the beginning.

(Palabras claves)

Experiencia mística —Reducción a la unidad— Aproximación al origen.

No hay palabra que en los tiempos modernos se haya tan mal interpretado como la palabra MISTICA. Se nos habla de mística de paz y mística de guerra, de mística económica o científica, lo que en rigor no tiene sentido. Ahora bien, el término mística posee un sentido muy concreto. Responde a una actitud del espíritu, a una elevación del alma toda. En su esencia, el estado místico consiste en una vibración espiritual y en una aspiración a trascender lo conceptual para captar lo divino por el conocimiento y el amor: así, lo divino penetra en lo más íntimo del alma y transforma la personalidad en sus modos de pensar, de obrar y de sentir.

Pero para llegar a la unión transformadora debe el místico salvar muchas

etapas: "En este camino siempre se ha de caminar para llegar, lo cual es ir siempre quitando querer, no sustentándolos; y si no se acaban todos de quitar, no se acaba de llegar", dice Juan de la Cruz en la SUBIDA DEL MONTE CARMELO (I, 11). La contemplación de lo divino no es, por tanto, algo pasivo, sino el supremo ejercicio de la vida espiritual y así la mística resulta inseparable de la ascética.

Más que como exposición teórica, la vida mística se presenta como algo vivido, experimentado, sentido en lo más profundo de la conciencia. Cada hecho místico es una experiencia, un suceso, EIN ERLEBNIS, cuya trama viva y dinámica está en perpetuo desarrollo. La vida de la experiencia mística no tiene nada plasmado por completo. Muy al contrario, su principio director mantiene en una incesante evolución, la cual se detiene sólo cuando el místico ha llegado a su unión con Dios. Por otra parte, la experiencia mística dista de ser accesible a todo el mundo. Hay santos que no la han podido realizar, mientras otros se hallan sumergidos naturalmente en ella, a ejemplo de Juan de la Cruz.

Las gracias místicas deben merecerse por largos esfuerzos, por un verdadero combate espiritual: la ASCESIS. La técnica ascética supone, pues, un esfuerzo de depuración, de eliminación de todo lo que quedase demasiado ligado a los sentidos, a las imágenes, a los recuerdos y a las percepciones. Como Juan de la Cruz enseña "hay que sumergirse en un vacío universal en relación con lo creado".¹

No es tampoco el raciocinio el que lleva el camino real de la mística, sino la fe. Lo esencial es creer, es decir, dejarse ir, "salir sin ser notada"; crear la noche de los sentidos a la que seguirá la "tiniebla oscura", la noche del espíritu.

Gracias al desasimiento de lo que es sensible, el alma en su desnudez puede abrirse a la "verdad del conocimiento y al conocimiento de la verdad"².

Ahora bien, esta meditación voluntaria y dirigida al conocimiento no debe ser un obstáculo para la oración de quietud, por completo pasiva, expectación del amor divino. Encontramos aquí la idea del ágape espontáneo, no motivado, absolutamente gratuito y que forma la esencia misma del amor cristiano, es decir, el más generoso y el más elevado³.

Por esa oración concedida gratuitamente el místico llega "al conocimiento experimental de Dios", lo que quiere decir que Dios es sentido, "tocado" y asimismo "gustado". Desde una mística cristiana, la intimidad del conoci-

1. Véase el estudio de Jean Baruzi sobre la "experiencia abisal" en *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924.

2. Jean Wehrlé: *La vie et la doctrine de Saint Jean de la Croix*, en "Qu'est-ce que la mystique?", Bloud et Gay, Paris, 1921.

3. Véase Anders Nygden de Lund: *La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, en "Eros et Agapé", Aubier, Paris, 1931.

miento se ve en relación con lo corpóreo, por eso Teresa de Avila escribe claramente: "Nosotros no somos ángeles, si no tenemos cuerpo"⁴.

Como de Dios no hay en esta vida experiencia directa, ya que para intuirlo como lo intuyen los bienaventurados, se necesita el auxilio sobrenatural llamado por los teólogos LUMEN GLORIAE, la oración no puede ser abolida, pues gusta el espíritu de manifestarse en ella. De manera que el sentimiento que se saca de esa oración no puede expresarse por palabras, porque es inefable. Mística y poesía convergen en el silencio que sobrepasa al lenguaje⁵.

Bien lo había sentido Angela de Foligno cuando declaraba al leer el texto que había dictado: "Pero no reconozco en absoluto en estas palabras lo que he querido expresar", y asimismo el P. Surin cuando confesaba la imposibilidad de hacer apreciar el saber de Dios como el gusto de una fruta, porque uno y otro no se podían percibir más que por experiencia directa.

Illuminada por Dios, pasa el alma de la oración de recogimiento a la oración de unión, certidumbre de la presencia, y de ésta al éxtasis, cuyo grado extremo se acusa por el arrobamiento del espíritu.

Lo que caracteriza el estado de éxtasis es el dormecimiento y luego la aniquilación de las funciones de conciencia de la persona. La distinción entre el yo y el mundo sensible desaparece casi por completo, puesto que "el alma jamás ha estado tan despierta para las cosas de Dios". Todo lo que puede abarcar la afectividad está invadido por un profundo gozo: el de la presencia de Dios en lo más íntimo de sí y de su unidad con El. A lo largo de estos estados de éxtasis es cuando se dan visiones de la imaginación o del entendimiento y el sujeto se halla favorecido con locuciones y visiones que Juan de la Cruz llama "sustanciales", porque son a la vez sentimiento y sostén de una actividad creadora: pensamientos y obras.

El éxtasis sorprende, pues, al alma, bien después de una oración, bien en un momento en que no está ocupada por la plegaria. Pero más brusco aún se presenta el vuelo del espíritu, el arrobamiento. Este se precipita con tal violencia que el místico se halla como desamparado. En efecto, después del éxtasis el entendimiento percibe la distancia que lo separa de Dios. El placer de lo divino es sustituido por el dolor de una ausencia. Y, finalmente, el arrobamiento deja al organismo en un estado de extremo cansancio.⁶

Con frecuencia el místico pide a Dios que le libre de esos éxtasis que le agotan y pueden ser, a veces, materia de escándalo cuando se repiten o se producen en público. A lo que el verdadero místico aspira no es a esos transportes que le sacuden, sino a la unión espiritual con Dios.

4. Véase el ensayo de J.A. Valente "Teresa de Avila o la aventura corpórea del espíritu", en *La piedra y el centro*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 29-36.

5. Para el problema de la inefabilidad de la experiencia mística sigue siendo indispensable el ensayo de Jorge Guillén, "Lenguaje insuficiente: San Juan de la Cruz o lo inefable místico", en *Lenguaje y poesía*", Madrid, Alianza, 1961, pp. 73-111.

6. Véase E. Delacroix, *Les grandes mystiques chrétiens*, Alcan, Paris, 1938.

No hay ningún gran místico auténtico que se haya engañado sobre el valor que conviene dar a esas gracias: "Esos deleites sensibles son confituras que Dios da a nuestras almas infantiles para atraerlas a Si", decía Francisco de Asís. Más severos se muestran Teresa de Avila y Juan de la Cruz. A lo largo de su obra Teresa de Avila pone en guardia a sus monjas contra el peligro de complacerse en delicias, goces, de los que no se puede estar seguro que vengan todos de Dios. Y en la sexta relación, dada en marzo de 1576 al P. Rodrigo Alvarez, expone los sentimientos de que su espíritu está penetrado: "A pesar de las afirmaciones de sus directores, ella jamás creyó de manera que lo pudiera afirmar con juramento que aquellas cosas venían de Dios. La más humilde y la más mortificada será también la más elevada en espiritualidad". Y Juan de la Cruz, en la SUBIDA DEL MONTE CARMELO (Libro II, cap. XI), "Es preciso saber que si todos estos efectos que pueden producirse en los sentidos corporales tienen a Dios como autor, jamás se les debe mirar con seguridad y aceptarlos; más bien hay que huirlos por completo sin ni siquiera averiguar si proceden de principio bueno o malo".

Ambos textos bastan para demostrar que el carácter esencial del auténtico místico es ser humilde, sumiso y pasivo ante Dios, que le infunde sus gracias.

Esta pasividad, que hace del místico "el humilde del sin sentido", es rastreable tanto en la mística occidental como en la oriental. Como recuerda Vladimiro Lossky, la ruptura de Occidente con Oriente no arranca sino de la mitad del siglo XI. Lo anterior constituye un tesoro común. Hay, por tanto, semejanzas y diferencias entre ambas místicas⁷.

Rudolf Otto ha señalado a este respecto el paralelismo que presenta la desnudez absoluta, seca o simple, que se produce en la obra del Maestro Eckhart, con la de Sankara, el doctor de la no-dualidad y del "Vedānta puro"⁸.

Lo mismo que la mística occidental, la mística de las iglesias cristianas de Oriente tiene por principio la unificación del hombre con Dios, pues Dios está esencialmente representado por la Trinidad. Serán herederos de la luz perfecta y de la Trinidad los que se unan al ESPIRITU TOTAL.

A ejemplo de la mística católica, esa unión debe realizarse por el conocimiento (la GNOSIS) y por el amor. Sin una conciencia de todos los avances, de todos los esfuerzos de la mente, la ascesis no es más que ilusoria: "La vida sin la GNOSIS no tiene ningún valor", señala San Doroteo.⁹

Así, pues, en la mística oriental, la vida espiritual jamás es inconsciente, porque se basa en el "sentido de la vida eterna" y el de "las realidades secretas". La cesación no es signo de inconsciencia, sino de un vacío cons-

7. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944.

8. R. OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Payot, Paris, 1951.

9. Para una exposición de la GNOSIS como conciencia personal, véase el estudio de Henri-Charles Puech, *En torno a la Gnosis*, 1, Madrid, Madrid, Taurus, 1982.

ciente. Para llegar a esta unión de lo imperfecto con lo perfecto se nos ofrece un medio: la plegaria. La oración es base de la vida mística. En casi todos los contextos religiosos, desde el Zen hasta los ritos afro-cubanos, el estado de oración ha sido descrito no como un hablar, sino como una cesación del hablar, como un estado en el que uno ha dejado de hablar para dejar paso a la palabra, es decir, para que la palabra hable en uno. La oración es, pues, una etapa hacia la unión, en donde cesan las ataduras y la mente está en estado de quietud, de silencio o de éxtasis.

Sin embargo, para alcanzar la cima, el MONTE DE PERFECCION, debe el místico liberarse de todo lo que se conoce, y Dionisio Aeropagita compara la ascensión mística a la subida de Moisés al Sinaí para descubrir allí a Dios; de manera que la mente se halla sumida en el curso de su ascesis en "divinas tinieblas" y el buscar a Dios empieza en una especie de noche moral.

Para la mística oriental, los estados activos y pasivos son estados de pecado. Los éxtasis, los arrobamientos, son estados que convienen a los inexpertos. Lejos de buscar el éxtasis, el hombre en oración debe guardarse de atribuir a la divinidad una imagen cualquiera. "Queriendo ver el rostro del Padre celestial —dice San Nilo de Sinaí— no te esfuerces en distinguir durante tu oración alguna imagen o figura". Sin ninguna mediación, el místico canta directamente la experiencia de la unión, no su representación. Por eso, Juan Clímaco exclama: "Has herido mi corazón, oh amor, y mi corazón no puede sufrir tus llamas; avanzo cantándote". Esta expansión poética se acerca a su vez a la de San Juan de la Cruz.

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!

Hay, por tanto, rasgos comunes entre ambas místicas, pero también diferencias. Hay, en primer lugar, una ausencia de señales estigmáticas (llagas, efusiones de sangre...) en los místicos cristianos de Oriente. El profesor Jorge Wunderle, lo explica así: "Los místicos orientales adoran la grandeza, la majestad, el esplendor de Dios en la Santísima Trinidad y no consideran como nosotros todo lo que hay de dolorosamente punzante en una meditación sobre la Pasión de Jesús. Podría decirse que si la mística de Oriente está más despojada de lo sensible, más intelectualizada y es más filosófica, la mística de Occidente se presenta más rica en sentimientos, más profunda, más conmovedora, más total¹⁰.

El arte confirma también una sensibilidad distinta: las representaciones de Cristo son numerosas en el arte bizantino, ampliamente extendido en los países eslavos, pero no descubrimos en él el dolor que se desprende de nuestros calvarios, de nuestros crucifijos o de las pinturas realistas de los europeos

10. J. WUNDERLE: *Zur Psychologie der Stigmatisation*, Paderborn, 1938.

nórdicos. No se siente, frente al Crucificado, la compasión y el sufrimiento compartido. Lo que domina es la grandeza, el esplendor, la majestad del Crucificado.

Hay en la mística un goce que está más allá de ella misma, que se trasluce en los acompañamientos. Pero lo que importa es esto: ¿Se disuelve la unidad en los accidentes?. Todos los teorizantes de la mística describen el éxtasis y los arrobamientos como la prolongación de estados ya específicamente caracterizados: la oración de recogimiento o de quietud y la oración de unión. No existen límites claros entre la oración de unión, el éxtasis y el arrobamiento o vuelo de la mente. La oración de unión es un estado discontinuo. Por el contrario, el éxtasis se especifica por la pérdida de la conciencia personal. Dice Teresa de Avila: "En ese grado de oración, me ha sucedido alguna vez encontrarme de tal modo fuera de mí que ignoraba si la gloria de que se me había llenado era una realidad o un sueño"¹¹.

Si el estado extático se hace más profundo sobreviene entonces el arrobamiento, el vuelo de la mente. Más brusco y más rápido que el éxtasis, el arrobamiento se lleva al alma y al organismo lejos del mundo. En efecto, el organismo está como muerto e imposibilitado de actuar. Añade Santa Teresa en la VIDA: "En el grado superior, no se ve, no se oye, no se siente nada. La conciencia de uno mismo puede incluso perderse, por eso dura poco tiempo".

¿Cuáles serían, pues, los caracteres particulares del verdadero éxtasis?. Si en el desmayo natural la vida mental se suspende, jamás está tan despierta la mente como en el éxtasis místico. Además, el éxtasis nunca es voluntario. Se impone y es imposible oponerse a él. Por último, en el éxtasis el sujeto tiene la certeza absoluta de que Dios está presente.

Hay un verdadero éxtasis natural, que han sentido numerosos poetas y filósofos, en el que el espíritu se separa del cuerpo para tomar contacto directo con el universo de las cosas vivas e inanimadas, el espíritu penetra y comprende la esencia misma del mundo. En un poema de las BALADAS LIRICAS de William Wordsworth, en donde las ruinas de la abadía de Tintern evocan los recuerdos que ligan al poeta con el hermoso valle de Wyl y que tanta huella dejaron en su vida moral, hay un buen ejemplo de lo extático natural.

...That blessed mood

In which the burthen of the mystery

In which the heavy and weary weight

Of all this unintelligible world

Is lightened: that serene and blessed mood

In which the affections gently lead us on

Until, the breath of this corporeal frame

And even the motion of our human blood

11. Léanse los capítulos IV, XVII, XXII, XXV, XXVIII y XXIX de la VIDA; las MORADAS SEXTAS, capítulos II, III, IV y XI; y LAS RELACIONES.

Almost suspended, we are laid asleep
In body, and become a living soul
While with an eye made quiet by the power
Of harmony, and the deep power of joy,
We see into the life of things.

(...Este éxtasis bendito
por el que la carga tan pesada y tan dolorosa
de todo este incomprensible universo
se hace más ligera; este éxtasis sereno y bendito
por el que nuestros afectos nos llevan
hasta que el hábito de nuestro cuerpo
y aun la circulación de nuestra sangre
estén casi suspendidos, mientras
que nuestro cuerpo extendido está amodorrado,
mientras que nuestra alma está bien viva;
entonces con una mirada que se ha hecho serena
por el poder de la armonía
y la fuerza profunda de la alegría,
penetramos incluso en la vida de las cosas).

Estado singular donde, como en el éxtasis místico, todo sentimiento del cuerpo parece en suspenso, mientras la mente jamás ha estado más viva, ni mejor en contacto con las cosas del espíritu.

Lo propio del fenómeno místico es su imprevisibilidad, el estar despojado de toda exterioridad. El sujeto oye y ve con un oído u ojo interior y está convencido de que lo que ve y oye es obra de otro que no es él mismo.

Teresa de Avila insiste a menudo en sus obras sobre las audiciones o visiones corporales, señalando en qué se diferencian de las "imaginarias" y de las "intelectuales". Y Juan de la Cruz nos enseña que las "frases sucesivas", que corresponden a las frases y a las visiones imaginarias, se producen en la interioridad: "cuando un espíritu entra dentro de sí mismo y se dedica a contemplar alguna verdad absorbiéndose en ello, habla por sí mismo consigo mismo y se responde como si un hombre hablase con otro hombre"¹².

Las frases o visiones intelectuales se presentan sin imágenes, es decir, despojadas de todo elemento sensible. Tienen lugar en lo íntimo del alma y hacen comprender intuitivamente la hondura de un misterio. Frente a las frases formales, las intuitivas requieren la abolición del discurso para manifestarse, son PALABRAS SUSTANCIALES por formarse en lo interior. Palabra ininteligible, que niega el lenguaje utilitario y apunta a un entender del no entender. De este entender incomprensiblemente, INTELLIGERE IMCOMPREHENSIBILITER, habla Nicolás de Cusa y Juan de la Cruz en las **COPLAS SOBRE UN ÉXTASIS DE HARTA CONTEMPLACION**

12. SUBIDA DEL MONTE CARMELO, Libro II, caps. XXVIII y XXIX.

entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo
toda ciencia trascendiendo.

De acuerdo con la experiencia mística, situada esencialmente en esta interioridad, las visiones, locuciones y audiciones no deberían entenderse como expresión de mecanismos sobrenaturales, sino más bien como obra de Dios en el alma. Es Dios mismo quien escribe en lo interior. La expresión de la unión amorosa sería "el estilo de Dios", si atendemos al primer capítulo de las MEDITACIONES SOBRE LOS CANTARES que escribió Teresa de Avila.

La palabra interior transmite el espíritu; la formal, la exterior, lo representa. Juan de la Cruz las distingue claramente en los capítulos 29 y 32 de la SUBIDA DEL MONTE CARMELO.

Como enseñan los tratados de mística, la estigmatización puede aplicarse al alma o al cuerpo. Sobre la realidad de la estigmatización espiritual, tenemos el testimonio de San Pablo: "Realmente, que no me creen más dificultades, llevo en mi cuerpo los estigmas de Cristo". Y Juan de la Cruz, en la segunda estrofa de la LLAMA DE AMOR VIVA, nos hace entrar en lo más íntimo de sí.

¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llama!
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado
que a vida eterna sabe
y toda deuda paga!
Matando, muerte en vida la has trocado.

También Santa Teresa, en una de sus poesías, localiza esa herida en lo más íntimo.

En lo más profundo de mi corazón
sentí un golpe repentino:
el dardo era divino
pues grandes maravillas realizó;
de golpe quedé herida,
y aunque la herida sea mortal
y cause un dolor sin igual
es una muerte que da vida.

De estos textos se deduce que la verdadera estigmatización es la del alma más bien que la del cuerpo; que las heridas corporales valen solamente en la medida en que han sido precedidas y acompañadas por esa "punta aguda que penetra la sustancia del espíritu", de la que habla Juan de la Cruz.

La experiencia mística ocupa cada día un lugar mayor porque sus contenidos rebasan el marco cristiano. "Al místico —ha escrito María Zambrano—

el cristianismo le ha sobrevivido. La cuestión de la mística no coincide con la cuestión cristiana"¹³.

Concebida como estado religioso, la experiencia mística es también aprehensión intelectual de lo divino; de modo que el análisis descubre en ella dos elementos: uno sensible de tipo afectivo y el otro cognoscitivo de tipo intelectual. Por eso, en la mística, se mezclan casi de un modo inseparable el conocimiento y el amor.

Sin embargo, la experiencia mística no es un don gratuito. Debe merecerse y conquistarse mediante un esfuerzo perseverante: la ascesis, es decir, una lucha cuyo final no es más que la victoria sobre nuestras inclinaciones humanas. Los fenómenos que la acompañan hacen ver también el proceso de toda aventura mística: SALIDA-UNION-RETORNO. Pues, el alma que ha buscado a Dios y se ha unido a él, debe regresar con la experiencia de la iluminación.

La palabra EXPERIENCIA significa ir a través de, llegar hasta el final y así poner fin al asunto. La experiencia no aparece sino al final de un proceso. La búsqueda de la unión, fundamento de la experiencia mística, implica una simplificación en el viaje transformador del alma.

Al final del viaje, lo que le queda a la experiencia una vez que se la ha liberado de toda determinación, es la nada, anterior al no y a la negación. Paradójicamente, la nada es la posibilidad de que haya algo, pues no se puede tener algo sin nada, de manera que llegaríamos a conocer a Dios a través del desconocimiento y a pensarlo desde el abismo de lo no-pensable ("Abismo de la infinita disimilitud", decía el maestro Eckhart).

Tal vez el origen de este lenguaje negativo haya que buscarlo en aquel pensamiento místico que, desde la *Theologia Mystica* del Seudo-Dionisio, se ha mantenido dentro del cristianismo bajo las formas de una teología negativa. Surge así una mística del peregrinaje, ya desde Plotino, en la que el ponerse "fuera de sí", el vaciarse de todo contenido, condiciona la unión posterior. Olvidar todo lo inessential es, por tanto, pecararse de lo esencial, abrirse a lo real, a lo originario¹⁴.

El origen es lo absoluto, lo único. Aproximación al origen, aproximación a la realidad última, de la que la experiencia mística participa. Sólo desde esta aproximación al origen, que nos lleva a trascender el nivel de lo simbólico y a dar nombre a lo que no tiene nombre, habría que entender la experien-

13. María Zambrano: "San Juan de la Cruz: De la noche oscura a la más clara mística", publicado en la revista SUR, Buenos Aires, 1939 y reproducido en *los intelectuales en el drama de España*, Madrid, Hispamerca, 1977.

14. Esta apertura, esta confianza en lo real, está en la raíz de toda mística. Pues lo real supone tener en cuenta un más allá de la experiencia y un más allá del lenguaje, todas las dificultades y fracasos que ese esfuerzo de aproximación al origen sustancialmente conlleva. "Aproximación al origen y aproximación a lo místico son, entonces, una misma cosa", dice Salvador Pániker, *Aproximación al origen*, Kairós, Barcelona, 5.ª ed., 1989, p. 339.

cia mística, que descubre que lo no pensable, lo innombrable, es lo verdaderamente real y que, por ello mismo, se sitúa paradójicamente en los límites del lenguaje. Subyace así el dominio de lo absoluto, que en última instancia remite al dominio del origen, contrapartida de lo finito. Se trata de descubrir, por vía de un lenguaje negativo, que el origen es lo no-decible, el silencio o la liberación. Aboliendo todo límite, reaparece el origen como inmanencia. Lo que deriva del origen es el nombre olvidado del dios, lo inexpresable, lo real más allá de las formas simbólicas. Lo característico de la experiencia mística es la inmediatez de lo real, utilizando las metáforas y los símbolos para llenar el vacío entre los dominios de la realidad trascendente. Evelyn Underhill escribe: "El místico no puede prescindir del símbolo o la imagen, aunque sean inadecuados para su visión, porque su experiencia tiene que ser expresada si quiere ser comunicada, y su realidad es inexpresable a partir de algún indicio o paralelismo que pueda estimular la intuición inactiva del lector"¹⁵.

De todas estas metáforas y símbolos, que van mucho más allá del dominio artístico y hunden sus raíces en la psique, ninguno tan importante como el del fuego interior que purifica. La purificación a través del fuego interior, presente en la literatura religiosa y en los mitos sagrados, aparece en los místicos como un proceso de transformación y unión. Pues el alma, purificada por el fuego de Dios, se transforma y se une más profundamente a él. Este fuego interior, que quema las envolturas que cubren el alma, es algo real, que está dentro de cada ser y que lleva al lenguaje paradójico de San Juan de la Cruz: "Oh quemadura que quema para curar, oh más que agradable herida". Aquí se habla del fuego como verdadera experiencia interior y transformadora. El fuego destruye para crear y es la fuerza de la vida orgánica según la conocida sentencia de Heráclito: "Todo se convierte en fuego, y del fuego, todo nace". Para el místico, el fuego es el elemento transformador por excelencia. Su lenguaje habla directamente de la unión con lo divino, de una experiencia transformadora de la cual no se puede hablar (MISTICA viene del griego MUEIN, "estar silencioso"). Esta experiencia transformadora, sea de la unión con el Tao o con Dios, es una metáfora de lo sagrado, inherente a la conciencia de estar el hombre en el mundo. Los conceptos de conversión, renacimiento, trascendencia, metamorfosis, que tan a menudo se manejan para hablar de la mística, no son más que formas de la experiencia religiosa, a la que el misticismo pertenece. Surgido en épocas de crisis históricas, el misticismo toma conciencia del abismo existente entre el hombre y Dios e intenta recuperar el origen, la antigua unidad que la religión ha destruido. De este modo, la necesidad de abismarse hasta llegar al punto extremo de la interioridad, a "lo más árido y profundo" del alma, es la que permite al místico experimentar la inmensidad divina desde la nada o el silencio. En el silencio el alma llega al centro de la

15. Evelyn Underhill, *Mysticism*, New American Library, Nueva York, 1955, p. 79.

palabra. Esta irrupción de la palabra en la interioridad del yo es lo que distingue la mística de la ascesis y lo que aproxima la mística a la poesía, formando un todo indivisible. Y es que la poesía ha sido, en todo tiempo, el verbo hecho carne. Mas vivir según la carne es vivir en la dispersión, que reclama la unidad. Debido a esta dispersión o ausencia del amor, necesita la palabra convertirse a la unidad perdida del origen.

Al aura prodigiosa de que suele ir acompañada la experiencia mística, las gracias *gratis datas*, le ha sobrevenido la realidad esencial de la unidad, que es el fundamento de la poesía. Como ella, la mística nace de la oscuridad y acaba en la luz. Queda en ambas experiencias, por el reconocimiento y reunión del lenguaje, la marcha en profundidad hacia la palabra primordial o del origen.