

MÍSTICOS Y PROFETAS

Místicos y profetas son dos identidades clásicas de la fenomenología religiosa. Una, más introvertida; otra, más extrovertida. Una, más preocupada en conseguir la unión con Dios; otra, volcada toda ella en la meta de hacer realidad el cumplimiento de la voluntad de Dios en el aquí y ahora. Una, más proclive a la fuga mundi y a la alienación; otra, más tendente a imponer sus esquemas y a la intolerancia y al fundamentalismo. Sólo una sabia conjunción de una y otra identidad puede forjar una identidad religiosa auténticamente de Dios y auténticamente del hombre. El místico está llamado a comprometerse con la historia de la Iglesia y de su tiempo. El profeta está llamado a transmitir la palabra de Dios y a tener una experiencia de El, que le acredite. El camino de lo auténtico se encuentra en el “y”: no se trata tanto de ser místico “o” profeta, sino de ser místico “y” profeta.

Místicos y profetas: dos identidades religiosas, Proyección 48 (2001) 339-366

IDENTIDAD E IDENTIFICACIÓN: SUS RELACIONES DINÁMICAS

Son numerosos los estudios que evidencian la íntima relación existente entre el hecho religioso y la construcción de la identidad personal o colectiva. Es mi propósito invocar en este momento dos tipos de identidades religiosas, la de los místicos y los profetas, con el objeto de mostrar que constituyen dos vertientes esenciales de toda identidad configurada por la religión. Partamos para ello primeramente de unas reflexiones genéricas sobre los procesos de la identidad.

Según Freud, cada *Yo* se inicia y se consolida a lo largo de su historia a partir y a través de los vínculos que, en la identificación con los otros, van forjando un cuerpo de perfiles y tonalidades singulares. Tras la identificación primaria, anterior a la formación del *Yo*, en la que lo deseado se incorpora haciéndole formar parte de la propia realidad, las identificaciones posteriores van consolidando la formación de ese *Yo*. Con posterioridad, el *Ideal del Yo* se irá formando también a través de las asimilaciones que se realizan de aspectos parciales o totales de los modelos del entorno.

La identidad personal ha de entenderse como el resultado de un proceso de múltiples identificaciones previas por las que los otros llegaron a convertirse en partes de uno mismo. Son estas identificaciones con determinados valores, normas, ideales, modelos, etc., en los que vamos reconociéndonos, los que acaban construyendo eso que denominamos «identidad». Ella es la expresión de una tendencia inconsciente a establecer una continuidad en la experiencia subjetiva, así como a conferir un sentimiento de unidad y de integración en la multiplicidad y dispersión de las previas identificaciones que se fueron llevando a cabo. La conciencia de sí resulta del conjunto de los procesos sociales en los cuales el individuo se inserta y a través de los cuales se va constituyendo. Por otra parte, ese grupo social reconoce al individuo como uno de sus miembros y le concede un lugar en su entramado particular.

Pero la identidad, como proceso vivo y siempre inacabado, no se constituye desde una

plena pasividad por parte del sujeto. Cuenta también como factor esencial la propia decisión en ir dando forma y estilo, «estilo personal» a ese material que la vida ha ido configurando en cada uno. Construcción de sí mismo, pues, en la que articulamos nuestro querer, nuestra decisión y nuestra aspiración ideal con lo que a través de los otros se fue sedimentando en nuestro interior. Finalmente, la identidad nos posibilita decir y decirnos a nosotros mismos «soy yo», diferenciarnos de los otros y narrarnos, contarnos, ante ese otro para ser por él reconocidos y comprendidos. De ese modo, la identidad se presenta también como un campo de fuerzas, de luchas, a veces de conflictos, en los que se va trenzando el carácter con la disciplina. Un proceso vivo que no se ve nunca concluido sino con la propia muerte. Tan sólo con ella lograríamos llegar a la perfecta y acabada identidad. Místicos y profetas fueron ambos testigos privilegiados de estos modos de construcción personal y reveladores, cada uno a su manera, de dos dimensiones básicas de la identidad religiosa.

MÍSTICOS Y PROFETAS: DOS IDENTIDADES BÁSICAS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

La identidad religiosa también se constituye como resultado de esa compleja historia de identificaciones y contra-identificaciones y de ese empeño personal por conferir un sentido a la propia existencia. También ella es el resultado de un pasado del que siempre somos testigos y de un proyecto de futuro que, de modo particularmente característico, imprime su sello en la construcción de este tipo de identidad. Pocas dimensiones humanas, en efecto, se prestan a recoger y aunar las necesidades, deseos, fijaciones y conflictos de nuestro pasado más antiguo con las aspiraciones de futuro, de novedad y cambio y de realización utópica final, como lo intenta llevar a cabo la experiencia religiosa. Por recoger los términos en los que se expresó Paul Ricoeur, a propósito de su ensayo sobre Freud, lo arqueológico y lo teleológico encuentran en el símbolo religioso un lugar paradigmático en el que articularse.

Los modos en los que los referentes religiosos pueden incorporarse mediante la identificación, y elaborarse posteriormente de modo personal, pueden ser muy diversos. Y las identidades religiosas, por ello, poseyendo todas en común un modo u otro de religación con lo sagrado, pueden diversificarse en una tipología no siempre de fácil y rigurosa delimitación. El sacerdote, el chamán y el hechicero, el reformador, el monje y el eremita, el santo y el mártir, el maestro y el teólogo, el fundador, el místico o el profeta son personajes religiosos que la fenomenología de lo sagrado ha diferenciado entre los más significativos. Pero, dentro de ese conjunto multiforme, se ha intentado también delimitar cuáles serían los que de modo paradigmático representarían mejor las dimensiones más esenciales de la experiencia religiosa. La tarea no resulta nada fácil.

Entre los intentos realizados por la fenomenología de la religión, no cabe duda que resulta particularmente significativa la de F. Heiler, que diferencia dos orientaciones fundamentales de la experiencia religiosa, la mística y la profética. Esta tipología encontró aceptación entre numerosos investigadores y parece presentar particulares sintonías con la óptica psicodinámica.

LA IDENTIDAD MÍSTICA

La experiencia mística, cualquiera que sea su expresión e incluso considerando la posibilidad de una experiencia mística meramente profana, parece tener como objetivo esencial la búsqueda de una unión que rompe los límites del *Yo* y, de ese modo, se sumerge en una realidad vivida como plenificante. La experiencia mística parece guardar en su seno un intento de recuperación de los orígenes mismos de la existencia, aquéllos en los que no existía aún la distancia ni la diferencia que nos constituye como sujetos. Si el místico posee la capacidad para asumir la imposibilidad de que tal aspiración llegue a realizarse plenamente, será una cuestión importante a la hora de diferenciar la auténtica experiencia mística de la del pseudomístico o iluminado.

El corte del cordón umbilical nos convirtió a todos en «seres separados». Aquella separación física, biológica, que tuvo lugar el mismo día de nuestro nacimiento, necesitará de unos largos y complejos procesos psíquicos para llegar a ser integrada, garantizando nuestra constitución como sujetos, seres con una identidad propia y específica en cada uno. Nunca esa separación llegará a eliminar la sed de los orígenes, en la búsqueda de un encuentro que venga a satisfacer unos primitivos deseos de unión fusional. Somos seres separados, en una perpetua búsqueda de unión que, últimamente, remite a la primitiva y ya por siempre imposible fusión de los orígenes.

En ese tipo de experiencia unitiva, latente en el trasfondo de la vivencia mística, sólo existe la realidad del objeto amado y encontrado. El mundo exterior se desvanece por ello y la unión, que aspiraría finalmente a romper todo límite, parece remitir a una totalidad primera, anterior a la separación que, sin embargo, se muestra ya como imposible. La experiencia mística es esencialmente vínculo, relación, contacto amoroso con una realidad inmensamente valorada y concebida como el centro secreto más íntimo de la existencia y como fuente permanente de la misma. Ya desde el análisis efectuado por Freud, la mirada del psicoanalista tendió a remitirse a los primeros estadios de la vida para comprender del mejor modo lo que allí se le mostraba. La primera relación con lo materno apareció muy pronto como la clave fundamental para entender ese particular estado de conciencia.

Prescindiendo todavía de su eventual carácter sano o patológico, lo que esta orientación psicoanalítica puso de relieve es que la experiencia del místico no puede comprenderse sin tener en consideración esos primeros estadios del desarrollo en los que se configura la relación con el objeto materno. Es ahí donde encontraríamos la clave fundamental para comprender la relación de objeto que mantiene el místico con su Dios. Así pues, desde este punto de vista, habría que afirmar que quien no se pudo sentir radicalmente confiado y abandonado en unos brazos maternos, difícilmente podrá experimentar en el futuro una confianza y un abandono placentero en la realidad creída de Dios, lo Uno o lo Absoluto. Antiguos terrores habidos también en esa primera relación impregnarán igualmente las representaciones religiosas, sean bajo la figuración de dioses o de demonios.

Si la experiencia mística encuentra como sustento las vivencias primeras de unión con la totalidad materna, se comprenderá entonces que el espacio simbólico que mejor la representa sea el de la celda. Es un espacio íntimo, tan sólo accesible desde el

apartamiento de los estímulos externos, donde se realiza esa experiencia íntima de encuentro. La realidad externa, en todo caso, si se halla presente, participaría tan sólo a modo de soporte, estímulo o invitación para encontrar al Otro en la más honda interioridad. Es allá, en lo más profundo del propio ser donde la experiencia se realiza. Toda la realidad, la de la naturaleza y la de la historia, han de quedar así emplazadas a modo de peldaño o de puente intermedio para que se haga posible el acceso al que se encuentra más allá y que tan sólo en el más acá de uno mismo se hace perceptible.

Desde aquí se acierta también a comprender el papel que la dimensión femenina juega en la identidad mística. Dimensión femenina que con frecuencia se ha dejado ver de modo explícito en los textos de los grandes místicos, bien sea en la descripción de experiencias en las que se resaltan los componentes femeninos de la divinidad, como en la adopción de una posición femenina respecto a Dios, con independencia de que esta posición sea adoptada por hombres o mujeres y, desde luego, desde una total independencia de la cuestión de géneros o de orientación psico-sexual.

Desde una perspectiva psicoanalítica, se puede fácilmente comprender que las primeras vinculaciones con lo materno se hagan presentes en la experiencia y en la identidad del místico. En las primeras vinculaciones afectivas se produce un enlace con el objeto que acaba configurando la primera identidad del sujeto. Es la *identificación primaria* que, en palabras de Freud, constituye la forma más primitiva de enlace a otra persona y debe ser considerada como anterior a toda elección de objeto o reconocimiento de éste como fuente de placer. Todo ello se lleva a cabo con total independencia del género masculino o femenino del sujeto. Más adelante, se sea niño o niña, el individuo se verá obligado a separarse de la madre como condición para acceder al género y al reconocimiento de la diferencia. Permanecerán para siempre, sin embargo, tanto en el hombre como en la mujer, unas identificaciones con lo materno femenino, que en el caso del místico parecen quedar canalizadas en su especial vinculación con lo sagrado.

Evidentemente, la relación establecida entre el deseo de Dios y las primeras vinculaciones afectivas con la imaginaria totalidad de lo materno plantea de inmediato serias interrogaciones sobre el valor de las experiencias místicas, sobre su carácter de mera derivación de un deseo infantil y sobre sus posibles dimensiones patológicas. La respuesta a estos interrogantes, sin embargo, no se podrá llevar a cabo sin plantearse previamente la necesaria transformación a la que debe someterse el deseo a partir de la intervención del símbolo paterno.

Es a través de él como podrá abrirse paso la intersubjetividad, allí donde antes tan sólo existía la omnipotencia devastadora del narcisismo infantil, que reduce al mutismo toda posible alteridad. El modo en que se haya podido llevar a cabo la incorporación del símbolo paterno, la capacidad, por tanto, que se haya ido adquiriendo en la aceptación de la distancia y de la diferencia, marcarán indefectiblemente la cualidad de todo encuentro y de toda comunicación posterior. También con Dios. Y a propósito de la experiencia mística habría, por tanto, que acordar que sólo cuando dicha experiencia se presenta como una superación de una mera búsqueda fusional con lo materno podrá convertirse en una vía de acceso al Otro. La experiencia mística, más allá de la necesidad, podrá surgir como una posibilidad del deseo. Mostrará la marca de la función paterna plenamente establecida en la aceptación de la distancia y la diferencia con el objeto amado. A esto no

acertó el alumbrado o iluminado que, en una aspiración exclusiva a fusionarse con la totalidad, ignora la separación que nos constituye y que posibilita el auténtico encuentro con la alteridad. Por eso, el iluminado se niega a reconocer la ausencia, el silencio y la ocultación del Otro. Necesita de una presencia ininterrumpida que imaginariamente se crea, que le absorbe y, por eso mismo, le incapacita también para establecer auténticos lazos y vínculos con la realidad de su entorno.

Pero es, sobre todo, en el empeño transformador de la sociedad y de la Iglesia particular que les había tocado vivir, donde la identidad mística se diferencia más netamente de la del iluminado y en donde encuentra su mejor punto de intersección con la identidad del profeta.

LA IDENTIDAD PROFÉTICA

Pero si el sentido de pertenencia a una comunidad y el compromiso histórico con ella autentifica a la experiencia mística, en el caso de la identidad profética ese compromiso social adquiere el carácter de contenido nuclear en su estructura. El profeta es, esencialmente, quien oye una palabra que proviene de la divinidad y se ve obligado, frecuentemente a su pesar, a transmitirla en el grupo social en el que le tocó vivir. El profeta es el portavoz de un mensaje divino que se hace necesario transmitir mediante una acción transformadora y salvífica.

El profeta no expresa sólo la presencia envolvente del Otro que caracteriza a la vivencia de unión mística. En su particular experiencia, ese Otro pronuncia una palabra para ser dicha, revela un mensaje que ha de ser transmitido a la comunidad en la que él se inserta. El profeta se convierte así en el portavoz de una locución que le viene de fuera para ser pronunciada. La divinidad irrumpe y se hace con la persona del profeta, no tanto para comunicarse con él en la intimidad, sino para hacerle pronunciar su palabra salvífica. El profeta, por eso, no habla de su propia cosecha. Subraya siempre el origen divino de su mensaje: *«Así dice el Señor»*, *“esto me hizo ver el Señor”*, *«oráculo del Señor»*, son fórmulas consagradas que expresan la conciencia que tiene de ser un mero transmisor de la palabra oída. Y al mismo tiempo, la palabra transmitida conlleva siempre la exigencia de una acción transformadora de la historia. El profeta, como se deja ver de modo paradigmático en la figura de Moisés, es el hombre de la acción, más exactamente de la liberación. De modo particularmente relevante, aunque no único, en el profetismo de Israel la palabra de Dios se hace presente no sólo como intérprete de la historia, sino también como creadora de la misma.

Pero el profeta no es tan sólo un sujeto que oye una palabra que pasivamente transmite a los demás. Es portavoz, pero es un portavoz que previamente ha pronunciado también una palabra de respuesta y que, a veces, muy a su pesar, asume de modo personal una misión terrible a desempeñar. De ese modo, el profeta elabora su propia identidad en la respuesta a la palabra que ha escuchado.

Su *Yo* se constituye y se define por la posición que adopta de responder a una palabra que le viene de fuera. El profeta es un sujeto que constituye su identidad como ser llamado y

convocado. Es un *Yo* que responde, un *Yo*, por tanto, en relación, opuesto radicalmente al sentido de la *hybris* filosófica de un *Yo* absoluto, fuera de relación y de escucha. La palabra del Otro instauro la identidad misma del enviado, frecuentemente llamado por su nombre y autenticado en su misión profética.

Si en la experiencia y la identidad del místico no es difícil rastrear los componentes de las primeras relaciones materno-filiales, tampoco lo es en la experiencia e identidad profética rastrear los componentes de las relaciones paterno-filiales. Explícitamente, Dios aparece en el discurso de los profetas como imagen y figura del esposo y del padre. Esposo del pueblo que hay que reconducir y padre también de ese mismo pueblo y del profeta que habla en su nombre. El espacio simbólico de la identidad profética no será, por tanto, el del espacio íntimo y recogido de la celda, como en el caso de la experiencia mística. Su espacio paradigmático será el de la plaza: allí donde transcurre la vida social, en ese entramado de relaciones interpersonales tejido por la vida política, económica y cultural. Es el espacio de la historia y de su devenir donde la palabra paterna de Dios le encamina y le misiona. Como atinadamente lo expresó el fenomenólogo G. Van der Leeuw, *la madre crea la vida, el padre la historia*.

El Dios de los profetas, también como la figura del padre, representa la exigencia, la ley, la exhortación o la acusación e, incluso, el castigo. Es un Dios que enuncia una palabra (el *dabar*) que crea, engendra y organiza el mundo y la historia. Simultáneamente, el mismo Dios, tal como acontece también en la figura del padre, se presenta como el modelo que debe conformar la identidad de su pueblo, reconocido así con la identidad de hijo. Toda una dimensión esencialmente superyoica y paterna (aunque en alguna ocasión se nos muestre también con inequívocos rasgos maternos, como en Is 49,15) se deja ver así con una insoslayable relevancia en la representación de Dios que nos muestran los profetas.

Al mismo tiempo, ese Dios esencialmente masculino y paterno, a diferencia del de la representación mística, moviliza actitudes y comportamientos nítidamente ligados a los componentes masculinos de la personalidad. Y si estos componentes masculinos (como los femeninos) pueden manifestarse tanto en hombres como en mujeres es cierto que la identidad profética, históricamente, se ha visto ligada preferentemente a un mundo de varones.

Pero no podemos olvidar tampoco que si se pueden manifestar grandes ambigüedades en las representaciones maternas que sustentan la experiencia mística, también la ambigüedad se puede traslucir en el caso de las representaciones paternas que laten tras las identidades proféticas. Distinguir profetas de pseudoprofetas (como a los místicos de los iluminados) ha sido siempre por ello una cuestión ardua, pero siempre obligada a lo largo de toda la historia.

No deja de resultar significativo en este sentido la evolución que, dentro de la historia de Israel, se advierte desde el profetismo inicial hasta el de los grandes profetas del llamado siglo de oro (VIII a C.), con figuras como Amós, Oseas, Isaías o Miqueas. Es manifiesta la evolución que va desde un profetismo inicial que esencialmente revela la búsqueda de una seguridad personal mediante la magia o la adivinación del futuro, hasta el encuentro con una responsabilidad histórica, comprometida con la colectividad, que caracteriza al

profetismo posterior. La preocupación por la justicia, por el establecimiento de una sociedad digna de Dios y de sus hijos, los seres humanos, van conquistando así el centro del profetismo judío y del antiguo Oriente próximo. Fácilmente se puede discernir el proceso que va conduciendo desde una concepción profética centrada en la adivinación y la magia hasta el diálogo, la colaboración y el compromiso moral. El profetismo bíblico evoluciona desde el desciframiento de enigmas hasta el descubrimiento de una misión (J. L. Sicre). La renuncia a los sentimientos infantiles de omnipotencia, el acceso a una estructura dialógica, la orientación hacia una realidad histórica y contingente, parecen mostrar así la diferente representación paterna que preside el auténtico profetismo, tan diferente por ello del carácter imaginario y pre-edípico que late en las figuras de adivinos, magos y falsos profetas.

Estamos lejos de esa parodia del profeta que es el fanático y que engulle a la divinidad, considerándose a sí mismo, no como portavoz de la misma, sino como la misma voz del Absoluto. El profeta, a diferencia del fanático, sabe que Dios le precede y vive por ello atento a su palabra de la que, como hemos visto, es tan sólo su transmisor. Conoce y acepta su diferencia con Dios y no se identifica nunca con la totalidad que Él representa. Por eso también su violencia se diferencia de la del fanático. Por grande que ésta pueda ser (recordemos las terribles amenazas y acusaciones de un profeta como Amós) el profeta dejará siempre un lugar para la esperanza. Destruye y arrasa para volver a edificar o plantar. Porque el profeta articula su relación a la verdad como mediación de un Padre en favor de sus hijos, nunca como autodefensa de su propia inflación narcisista, como en el caso del fanático.

Igualmente, el profeta pone de manifiesto una representación de Dios como padre muy diferente también de la que podemos reconocer en el leguleyo, o en quien podríamos denominar «sacrificante», en contraposición al sacerdote u «oferente». Leguleyos y sacrificantes, anclados en su ambivalencia de amor-odio frente a lo paterno, construyen necesariamente un Dios que se les opone y frente al cual no cabe sino una relación de rebelión permanente o de perpetua sumisión. Es una relación marcada por ese subterráneo «o tú o yo» edípico, que impone una espiritualidad de constante (y costosa) afirmación de lo divino como necesaria negación (y nunca aceptada) de lo humano. El sacrificante no devora la divinidad como el fanático, ni se pierde en ella como el alumbrado. Vive en una permanente oscilación, en la que alternativamente sucumbe o el todo de la divinidad o la propia totalidad soñada. Y desde esta ambivalencia, la agresividad y la culpa impregnan su interioridad. Una agresividad que se desplaza y se oculta bajo el ritual del sacrificio, como lugar donde, simultáneamente, anuda el odio al otro y la vuelta de ese odio contra sí mismo bajo la forma de culpa. La mortificación (*mortem facere*) preside la experiencia religiosa del sacrificante. «Tú eres, yo no soy» parece proclamar en su ritual o en su ascesis. «En reconocimiento de ello me ofrezco y me destruyo simbólicamente en el don presentado y sacrificialmente destruido». La espiritualidad queda impregnada por una magnificación y sacralización del dolor. Es la hora de Simón el estilita.

LA IRRUPCIÓN DE LO «OTRO» Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD

Místicos y profetas, en sus distintas vertientes de la identidad religiosa, poseen algo en común: ambos son testigos de la irrupción de un Otro que les trasciende y en cuyo contacto se transforman, modificando y estructurando su identidad personal.

El místico experimenta un Otro que irrumpe en él desde lo más hondo de su interioridad. Ese Otro da lugar a la vivencia de un «exceso», de una «ebriedad», que presta a la experiencia mística ese carácter de inefabilidad y que, por ello mismo, tan sólo se hace traducible como poema, como canto, como llanto, como grito o, como en el caso de Ignacio de Loyola, como «loquela», balbuceo prelingüístico en forma de afásica enunciación de lo que le sobreviene, sin que sepa muy bien de dónde. Irrupción de un Otro que produce un estado excepcional de tal intensidad afectiva que da lugar a un apartamiento del resto de la realidad y a una cierta incapacidad para percibir e interesarse por el resto de lo real. Quien mejor lo expresó fue Juan de la Cruz, que pudo decir: «Ya no guardo ganado/ ni ya tengo otro oficio/ que ya sólo en amar es mi ejercicio... Diréis que me he perdido/ que, andando enamorada/ me hice perdidiza y fui ganada».

También el profeta se ve invadido por la presencia de un Otro que irrumpe en su vida provocando un trastocamiento profundo de su ser y de su actuar. A diferencia del místico, el profeta no describe esta visita del Otro como emergiendo de su misma interioridad. Lo hace, más bien, como referencia a una voz que le viene de fuera. Una voz inesperada, sorprendente y, por lo general, inquietante. No se caracteriza, esencialmente, como en la experiencia mística, por una tonalidad afectiva y amorosa. Más bien, aparece como palabra que invoca, exige y llama a la realización de una difícil empresa: ¡Ay de mí, estoy perdido! Yo, hombre de labios ímpuros... he visto con mis ojos al Rey y Señor de los ejércitos (Os 6, 5), ¡Ay, Señor mío! Mira que no sé hablar, que soy un muchacho (Jr 1, 6).

Pero tanto místicos como profetas, a pesar del diferente modo de irrupción que el Otro hace en sus vidas, ambos desencadenan por igual el recelo, la resistencia y el rechazo de quienes se relacionan con ellos. La radicalidad de ese Otro que ellos manifiestan en sus vidas, cuestiona de modo diferente, pero con la misma intensidad, los esquemas y referencias de los que le acompañan.

El místico inquieta a la institución religiosa en la que, sin embargo, él se siente y a la que se empeña en pertenecer. Su experiencia de Dios sobrepasa de tal modo las construcciones teológicas habituales que necesariamente cuestiona los esquemas celosamente preservados por la ortodoxia oficial. También el místico da testimonio del hecho de que, para acceder a ese Otro, es obligado un despojo total de las propias mediaciones, que la institución tiende tan fácilmente a absolutizar. Sabe que ese Otro con quien ha entrado en contacto está más allá de toda teología y de todo magisterio, *pues es Dios* –como dice Juan de la Cruz– *inaccesible y escondido*. Por ello, la institución fácilmente se pone en guardia ante esa Nada a la que, últimamente, nos remite el místico. “Ruego a Dios que me vacíe de Dios”. Sabía lo que decía Maestro Eckhart cuando así rezaba

Como acertadamente puso de manifiesto Michel de Certeau, el lenguaje del místico se sitúa en el orden de la enunciación, es decir, como relación al Otro o a los otros. Un orden diferente del de la institución (religiosa o de cualquier otro tipo) que necesariamente utiliza un lenguaje situado en el relación a las cosas. La enunciación supone la asimilación de la lengua por un «yo» que se sitúa de cara a un «otro». Hay en él una prioridad del decir, del propio decir, sobre lo dicho. Su verdad no se puede buscar, por tanto, fuera, en la adecuación a ninguna realidad externa. Tan sólo encuentra verdad en la relación a sí mismo, como en el caso del analizado a lo largo de su proceso analítico. “Lleváis toda la verdad esencial en vosotros”, señalaba Maestro Eckhart. El lenguaje del místico, como el del poeta o el analizado, no posee la garantía de ninguna institución. Es *el volo*, el *quiero*, que escapa a cualquier tipo de control social. Y por ello crea el recelo y la resistencia tan fácilmente y en ocasiones también desencadena la persecución. Tanto más cuanto que la misma institución ejercita su obligada función paterna desde una identificación omnipotente con un padre *imaginario idealizado* que, lejos de favorecer su función en la apertura a los otros, lo que pretende es encerrar en un juego de espejos. Entonces, el místico se ve obligado a explicarse ante la institución. Y no siempre logró hacerse comprender.

Más dura es, en este sentido, la experiencia de los profetas. Están llamados a la denuncia explícita, en la plaza, en el templo o frente a palacio, de las instituciones sociales, religiosas o políticas. Y a partir de su experiencia del Otro aciertan a ver en ellas lo que a los ojos de los demás se escapa. Con frecuencia escandalizan. En casos como el de Jeremías su aislamiento llega a ser completo. Se ve sólo contra todos. ¡Hombre de pleitos y de contiendas con todo el mundo! (Jr 15, 10). Objeto de burlas para el pueblo, se ve expuesto al sarcasmo, al desprecio y al odio de los demás.

Particularmente, los grandes profetas bíblicos del siglo VIII (Amós, Oseas, Isaías y Miqueas) suponen un paso decisivo desde una posición reformista del profetismo anterior hasta la ruptura total con las grandes instituciones sociales. No sólo los reyes y dirigentes políticos serán denunciados. También respecto al templo, el culto y el sacerdocio los profetas mantuvieron posiciones terriblemente críticas, aunque, en algunos casos, ellos mismos formaron parte de esas instituciones y trabajaron por salvaguardarlas en su sentido más puro, denunciando con toda crudeza su apartamiento de los caminos de Dios. El culto vacío, la manipulación de Dios, la falta de ética y de justicia constituyeron siempre un núcleo central del mensaje de los grandes profetas en todas las grandes formaciones religiosas. La administración de justicia, el comercio, la esclavitud, el latifundismo, el lujo y la riqueza son cuestionados desde un concepto de Dios en el que la exigencia ética se hace prioritaria sobre el culto, el ritual, el sacrificio o la penitencia.

Místicos y profetas, pues, con distintas modalidades son testigos de la irrupción de un Otro que les trasciende y en cuyo contacto se transforman y cuya manifestación ante los otros suscita la resistencia y el rechazo. El místico recibe esa visita como vínculo amoroso, el profeta como exigencia ética. Ambos, sin embargo, están poniendo de relieve de ese modo vertientes esenciales de la identidad religiosa y ambos también, por esa misma razón, dejan ver en lo más hondo de su experiencia, con mayor o menor acentuación, ambas dimensiones. No hay mística sin profetismo, como no es posible la profecía sin una experiencia mística previa.

MÍSTICOS Y PROFETAS HOY

Las figuras de los místicos y de los profetas parecen remitirnos a otros tiempos. Tiempos de efervescencia religiosa como las de la Reforma y Contrarreforma o tiempos bíblicos para los profetas. Nuestro mundo de hoy, sin embargo, parece ajeno a estas grandes figuras e identidades religiosas.

No obstante, si efectivamente mística y profecía responden a dos dimensiones básicas de la experiencia religiosa y exponentes ambas de las fuentes maternas y paternas que están en el origen de la misma, nos vemos obligados a pensar que dichas dimensiones siguen presentes en nuestros días, en la medida en que sigue presente la irrupción del Otro en cualquiera experiencia religiosa.

En la conciencia existe una estructura dialogal de encuentro, de llamada y de respuesta y es, en este sentido y de modo fundamental, principio de individuación, fuente de identidad, más que causa de juicio y acusación. Y desde esta misma perspectiva, el superyo freudiano, introducido en la conciencia a través de las identificaciones (sedimentadas, olvidadas, reprimidas) con las figuras parentales y ancestrales es acogido por el «sí mismo», sin confundirse sin más con él. De ese modo, en la articulación entre la autonomía de la conciencia y la simbólica de la fe, se constituye la condición moderna del «sujeto convocado» por su propia «alma profética», tal como Hamlet lo expresó *O my prophetic soul! Presupongo ser tres pensamientos en mí*, afirmaba por su parte Ignacio de Loyola en una genial intuición, precursora sin duda de estos modernos planteamientos. Existen en mí, efectivamente, pensamientos que, ajenos a los de *mi mera libertad y querer*, me vienen de fuera. Me vienen de fuera de mi *Yo*, siendo por otra parte realidades pertenecientes a mi más profunda interioridad, pues son pensamientos que se encuentran *en mí*. Y, según los planteamientos ignacianos, será en la escucha y respuesta que vaya dando a esas voces y pensamientos que, aunque estando en mi interior «me vienen de fuera», como se irá constituyendo mi propia identidad ética y religiosa.

Es un hecho constatable el renacimiento actual de las experiencias místicas, así como del estudio e interés por las mismas desde el campo de las ciencias humanas. Uno de los aspectos más destacables de estos estudios radica en deshacer el prejuicio existente de que la mística constituía un fenómeno antiintelectual y antiracional. Las investigaciones interdisciplinarias muestran que la mística compagina sin especial dificultad el intelecto y la afectividad, la razón y la sensibilidad, la experiencia y la reflexión, la facultad de pensar y de amar. En esta nueva revalorización de la experiencia mística, se subraya también su dimensión utópica, con lo cual se la ubica en el corazón mismo de la historia y no al margen de ella. No para acomodarse pasivamente a los dictados de la sociedad, sino para subvertirlos desde su misma raíz. Así también se evidencia hoy la necesaria dimensión profética de la experiencia mística.

Tampoco faltan en la actualidad los movimientos proféticos de distinto signo. Particularmente, resultaría injusto olvidar la tierra de América Latina tan fértil en místicos como en profetas. En ella –se dijo– sólo existen dos alternativas válidas: la de la mística o la de la metrallita. Si entendemos, pues, lo de la metrallita como se puede y se

debe, en tanto metáfora de palabra profética que señala con el dedo, acusa y denuncia, descubriremos que son muchos los hombres y mujeres que eligieron esas alternativas en estas tierras en las que nos encontramos. Algunos de los más relevantes viven aún entre nosotros. Otros sufrieron la suerte de los profetas y fueron asesinados. Entre los vivos acuden a la memoria figuras como las de Pedro Casaldáliga, obispo profeta, desde dentro mismo de la institución y del templo, como también poeta y místico en su canto al Dios de la vida y de los pobres. O Ernesto Cardenal que fue profeta «en palacio», en el ejercicio del poder político, como lo sigue siendo desde la profética renuncia a ese mismo poder y, simultáneamente, poeta y místico que bucea al Otro desde la pequeñez del pobre y desde la grandeza del Señor del Cosmos y de sus infinitas estrellas. Profetisa es Rigoberta Men-chú, como voz de las víctimas y de las culturas indígenas marginadas. Profeta fue Monseñor Oscar Romero denunciando al nuevo imperio que oprimía y asesinaba a El Salvador, su pueblo. Asesinado de bala murió, cuando, en experiencia mística, hacía memoria en la Eucaristía de su profeta y Señor Jesús. Profeta nacido en tierras argentinas fue Mons. Angelelli, hombre que en su fidelidad a la Iglesia del Vaticano II fue objeto de duras polémicas en su decidida y valiente entrega a la gente sencilla de la Rioja. Testigo de Jesús con su muerte, se le negó incluso el reconocimiento del martirio. Como tampoco podemos olvidar a Ignacio Ellacuría y a sus compañeros jesuitas que, un 16 de noviembre de 1989, cayeron salvajemente asesinados por las balas de un ejército mercenario de ese poder que tan valientemente habían denunciado. Todos ellos y tantos otros hombres y mujeres nos hacen sentir que la América Latina de nuestros días es como una tierra sagrada donde el Otro muestra, como en pocas partes del mundo, su rostro de madre que ama y crea la vida y de padre que llama y crea la historia.

Condensó: GERMAN AUTE