

EL SENTIDO MÍSTICO DE LA CONCIENCIA PLANETARIA

Faustino TEIXEIRA

NOTA: Este artículo forma parte del
“Número colectivo latinoamericano sobre ecología”
programado por 13 revistas teológicas del Continente para 2010, por iniciativa y servicio de la
«[Comisión Teológica Latinoamericana](#)» de la [ASETT/EATWOT](#),
como gesto simbólico de apoyo a la Causa de la urgencia ecológica planetaria.
Publicado originalmente en: Pedro A, RIBEIRO DE OLIVEIRA y José Carlos de SOUZA (orgs.),
Consciência planetária e religião, Paulinas - PUCMINAS,
São Paulo/Belo Horizonte 2009, pp. 211-221.

“A aquel que ama apasionadamente a Jesús,
escondido en las fuerzas que hacen crecer a la Tierra,
la Tierra, maternalmente, lo levantará en sus brazos gigantescos,
y lo hará contemplar el rostro de Dios”.
(Teilhard de Chardin)

Como indica Leonardo Boff, el retomar la dimensión espiritual de la vida humana tal vez sea una de las transformaciones culturales más significativas del siglo XXI¹. Se trata de la conciencia de que el ser humano no es solamente parte del universo material, sino también espíritu que se integra al Todo, como ente “religado a todas las cosas”, y que lanza interrogantes fundamentales sobre el sentido de la historia y del destino humano. Uno de los grandes desafíos de nuestro tiempo tiene que ver con la conciencia planetaria: cómo encontrar un camino civilizacional que sea capaz de incluirlo todo, incluso a la naturaleza; un camino que posibilite el enriquecimiento de la comprensión de lo humano, que abarque no sólo la relación con nosotros mismos y con los otros, sino también la relación con el cosmos, que es nuestro lugar de nacimiento. Nada más nocivo que continuar alimentando la idea moderna de la autocentralidad del ser humano, con las problemáticas implicaciones de su relación de dominio sobre la naturaleza. El momento actual exige una nueva sensibilidad.

Comenzamos a percibir que nos destruimos a nosotros mismos con esa actitud. Comenzamos a entender que el mundo es nuestro hogar, en el que nacemos y estamos viviendo, y que merece protección. Mejor: la naturaleza merece respeto y escucha, una ‘escucha poética’, pues tiene valor en sí misma. Una ‘nueva alianza’ entre ella y nosotros debe ser establecida (Prigogine y Stengers), en vez de aquella en que ‘el ser humano es señor y dueño del mundo’ (Descartes)².

¹ Leonardo BOFF. *Do iceberg à Arca de Noé*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002, p. 117.

² Adolphe GESCHÉ. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 5.

El sentido místico de la conciencia planetaria convoca al ser humano a una nueva dinámica de relaciones, que debe afectar al ver, a la escucha y a la alianza con el Todo. Podemos hablar también de acogida: ser capaz de acoger al otro y a la realidad envolvente. Esto requiere mucha humildad, y superar las arrogancias identitarias, lo que conlleva una nueva forma de situarse en el mundo, marcada por la “delicadeza espiritual”, por la simpatía, la cortesía y la recuperación del sentido de admiración. Rompiendo con la lógica prometeica, que busca controlar y explicarlo todo, hay que re-aprender el ritmo de la inmanencia, que conlleva humildad y apertura, o sea, saberse instalar silenciosamente “en el pálpito de la contingencia”³.

1. La mística y el amor por el Todo

La experiencia mística incluye siempre la dinámica de una relación. En la perspectiva abierta por pensadores cristianos clásicos, como J. Maritain y Louis Gardet, la mística trasluce un “conocimiento experimental de las profundidades de Dios”, o la “experiencia deleitable de lo absoluto”⁴. En ella se da el encuentro del sujeto con el Otro, entendido como Misterio mayor. Pero hoy hay que rescatar un sentido más “terrenal” de la mística, que comporta una percepción cuidadosa de lo cotidiano, de forma que se logre desentrañar la dimensión misteriosa que habita el ser humano y toda la creación. En sintonía con la perspectiva abierta por Panikkar, hay que entender la mística como “experiencia de la vida”, o como “experiencia integral de la realidad”⁵. La mística no es una experiencia ultramundana, desencarnada y separada de las alegrías y dolores del mundo, ni un mero atributo de una “aristocracia espiritual”, sino un rasgo o característica del ser humano en general, que es capaz de penetrar en los meandros de la realidad y captar el canto de las cosas.

El verdadero místico no está nunca desplazado de su tiempo, sino que es alguien animado por un “desaforado amor por el Todo”. Su experiencia del misterio ocurre en el corazón de la realidad, en atención continua a las pequeñas señales de lo cotidiano, en un intento incesante por adentrarse cada vez más en su espesura⁶. Como mostró con pertinencia y sabiduría el místico jesuita Teilhard de Chardin: “La pureza no está en la separación, sino en una penetración más profunda del Universo”⁷. Hay que tener “una simpatía irresistible por todo aquello que se mueve en la materia oscura”⁸. Los grandes espirituales y santos son reconocidos en su grandeza no porque escaparon de los desafíos de su tiempo, sino por la “manera en que vivieron plenamente esa vida común, e hicieron que ella descubriese todas sus virtualidades”⁹. Singulares místicos como el Maestro Eckhart (1260-1327), estuvieron animados por una sensibilidad particular de saber captar a Dios en todas las cosas, y en todo tiempo y en todo lugar. El verdadero espacio de encuentro con el Misterio no es lo extraordinario, sino lo ordinario, lo cotidiano del día a día. El cielo se hace presente “en cada punto de la creación, de la misma manera como Dios es, en cierto modo, la omnipresente filigrana de todas las cosas”¹⁰.

³ Ibidem, p 46.

⁴ Jacques MARITAIN. *Les degrés du savoir*. 5 ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1946, p. 489-490; Louis GARDET. *La mystique*. Paris: PUF, 1970, p. 5.

⁵ Raimon PANIKKAR. *L’esperienza della vita. La mística*. Milano: Jaca Book, 2005, pp. 15, 42, 57 y 175; Id. *Mística Pienezza di vita*. Milano: Jaca Book, 2008 (Opera Omnia v. I/1).

⁶ Maria ZAMBRANO. *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Trotta, 2007, pp. 127 y 129.

⁷ Pierre TEILHARD DE CHARDIN. *Hymne de l’univers*. Paris: Seuil, 1962, p. 67

⁸ Ibidem, p. 19.

⁹ Adolphe GESCHÉ. *O cosmo*, p. 55.

¹⁰ Alois M. HAAS. *Introduzione a Meister Eckhart*. Fiesole: Nardini, 1997, pp. 113-114 (ver también pp. 22 y 26); Leonardo BOFF (Org.). *Mestre Eckhart. A mística de Ser e de não Ter*. Petrópolis: Vozes, 1983, pp. 42-43.

2. La diafanía de Dios en el Universo

En su preciosa obra mística, *El medio divino*, Teilhard de Chardin señaló que “el gran misterio del cristianismo no es exactamente la Aparición sino la Transparencia de Dios en el Universo”¹¹. A la luz de la perspectiva mística cristiana, todo el universo viene “bañado de una luz interna que le intensifica el relieve, la estructura y las profundidades”¹². No hay cómo escapar de esta diafanía divina, que a todos envuelve y se trasparenta en el misterio de la creación. El ser humano vive sumergido en ese “medio divino”, aunque no siempre se da cuenta de ello. Para ser capaz de ver a Dios en todas las cosas es necesaria una “educación de los ojos”¹³. De hecho, “para quien que sabe ver, nada es profano en este mundo”¹⁴. Basta romper con el círculo de la superficialidad y de la apariencia, ir más allá del ritmo de los nombres y formas, para ser capaz de desvelar lo divino que se trasparenta por todas partes: “alrededor de nosotros, a derecha e izquierda, atrás y adelante, abajo y arriba”¹⁵. Es el misterio divino siempre-ya-ahí asediando, penetrando y modelando el ritmo de la creación. De manera osada, Teilhard reconoce el potencial espiritual de la materia e indica que es sumergiéndose en su centro como el ser humano es introducido “en el corazón mismo de aquello que es”, y como alcanza la experiencia de Dios:

Báñate en la Materia, hijo del Hombre. ¡Sumérgete en ella, allí donde ella es más violenta y más profunda! ¡Lucha en su corriente y bebe su ola! ¡Fue ella quien en otra hora acunó tu inconsciencia. Es ella quien te levantará hasta Dios!¹⁶

Como bien cantó el salmista, “la tierra está llena del amor de Yavé” (Sl 33,5). Esa alegría es celebrada por los cielos y firmamentos, que proclaman la gloria de esa presencia (Sl 19,2; Sl 148; Dn 3,57s). Ese misterio divino que a todos envuelve es simultáneamente, inmanente y trascendente. Por un lado, es “incomparablemente próximo y tangible”, actuando en todas las fuerzas del Universo; por otro, “esquiva el abrazo, retirándose siempre más lejos, en dirección a las escarpaduras de lo desconocido”¹⁷. Se trata de un misterio protegido como reserva de gratuidad, que se mantiene permanentemente como don: es “el eterno descubrimiento y el eterno crecimiento”¹⁸. Pero, curiosamente, puede ser alcanzado, por aproximación, cuando se navega en el sentido de la profundidad, en dirección al “escondrijo más secreto de nosotros mismos”, en el centro más íntimo, en el “abismo profundo” de donde irradia todo poder de acción¹⁹.

Para una mirada superficial e ingenua, esa percepción profunda del misterio de Dios en todas las cosas del mundo queda calificada como panteísta. Se trata de un equívoco que pronto se disipa cuando se profundiza la perspectiva de la dinámica que envuelve la inmanencia y la trascendencia de Dios en el mundo. Incluso cuando el místico habla de la íntima unión sellada en el amor, queda resguardada la diferencia. Tratando de esa cuestión, el clásico pensador de la escuela de Kyoto, Keiji Nishitani, señala:

Decir que Dios es omnipresente implica la posibilidad de encontrar a Dios en todas partes en el mundo. Esto no es panteísmo en el sentido normal del término, pues no indica que el mundo es Dios o que Dios es la vida inmanente en el mismo mundo, sino que un Dios absolutamente trascendente es, en cuanto tal, absolutamente inmanente²⁰.

¹¹ Pierre TEILHARD DE CHARDIN. *O meio divino*. Lisboa: Presença, s/d, p. 150.

¹² *Ibidem*, p. 149.

¹³ *Ibidem*, p. 43.

¹⁴ *Ibidem*, p. 66.

¹⁵ *Ibidem*, p. 127.

¹⁶ Pierre TEILHARD DE CHARDIN. *Hymne de l'univers*, pp. 67-68 (también p. 72).

¹⁷ Pierre TEILHARD DE CHARDIN. *O meio divino*, pp. 128-129.

¹⁸ *Ibidem*, p. 160.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 80-82.

²⁰ Keiji NISHITANI. *La religione e il nulla*. Roma: Città Nuova, 2004, p. 73.

En la tradición mística del sufismo, y en particular en la obra de Ibn 'Arabi (1165-1240), el misterio de Dios –*wujūd*, ilimitado– puede ser captado a través de dos términos clave presentes en la terminología teológica del Islam tradicional: *tanẓīh* y *tasbīh*. El primer término *tanẓīh*, viene del verbo árabe *nazzaha*, que significa “proteger algo de cualquier contaminación”. El término es utilizado para señalar la trascendencia y la incomparabilidad esencial de Dios: su distancia con respecto a toda criatura. El segundo término, *tasbīh*, procede del verbo *sabbaha*, que significa “hacer o considerar algo similar a otra cosa”. Es un término que expresa la proximidad de Dios con su creación, su comparabilidad con las cosas existentes. Así, Dios viene expresado en su doble polaridad: es, por un lado, radicalmente trascendente, pero por otro, también inmanente²¹. El acercamiento a Dios, entendido como lo Real (*al-Haqq*), no puede darse cuando se privilegia exclusivamente uno de esos dos polos. Ibn 'Arabi se sirvió de la historia coránica de Noé (*Nūh*) y los “idólatras” para mostrar que no se puede captar lo Real cuando se exclusiviza, ya sea su lado trascendente, ya sea su lado inmanente. Su misterio es simultáneamente trascendente e inmanente. Tanto los “idólatras” como Noé se equivocaron en su aproximación al Misterio. Los “idólatras” por vincular lo Real con los objetos físicos de su adoración (inmanentización), y Noé por vincular lo Real con lo trascendente. Los primeros se equivocaron por no considerar la dimensión trascendente de lo Real y el segundo por negar su dimensión inmanente²².

Hay que subrayar, no obstante, que el misterio de lo Real o del Todo se experimenta en el ámbito de la inmanencia. Pero se necesita atención para percibir ese “punto luminoso” que actúa y permanece dentro de todo lo que es real. No sin razón, filósofos contemporáneos, como André Comte-Sponville, hablan de la “imanencia”, para expresar ese sumergirse en el Todo, que traduce simultáneamente la fuerza de la inmanencia y la abertura a la inmensidad. No sólo los religiosos están habilitados para percibir y captar la novedad de la eternidad que habita en la vida cotidiana. El potencial de deslumbramiento y admiración delante del Todo se da también entre aquellos que excluyen la religión de su vida, pero que pueden estar animados, y en alto grado, por cualidades esenciales del espíritu. La espiritualidad, como viene mostrando Dalai Lama, implica la actuación de esas cualidades esenciales, como el amor, la compasión y la tolerancia, que irradian una esencial atmósfera de felicidad. El filósofo Comte-Sponville manifiesta su sintonía con espiritualidades que facultan la apertura del ser humano al mundo, a los otros, o sea, a la realidad del Todo. Se trata de una espiritualidad que no encierra al individuo en sí mismo, sino que lo incita a “habitar el universo”²³.

Al reconocer esa diafanía de Dios en el universo, el ser humano despierta a la presencia del misterio en todo lugar. Se trata del misterio que hace que las montañas salten “como carneros y las colinas como corderos” (Sl 114,4). No hay cómo reflexionar sobre el misterio de Dios y de lo humano sin “escuchar al mundo. El ser humano no está solo alabando a Dios. Alabarlo es unirse a todas las cosas en su himno a Él. Nuestra comunión con la naturaleza es una comunión de alabanza. Todos los seres alaban a Dios. Vivimos en una comunidad de alabanza”²⁴.

3. La conciencia y atención cosmoteándricas

Para expresar esa íntima relación que envuelve el cosmos, Dios y lo humano en una única aventura espiritual, Raimon Panikkar acuñó la expresión “intuición cosmoteándrica”. Fue el recurso que encontró para enriquecer el teandrista de la tradición cristiana occidental con la apertura cósmica de la tradición ortodoxa. La novedad está en la introducción del cosmos, del mundo, de la materia, hasta entonces preteridos en la espiritualidad cristiana tradicional -y muchas veces identificados con el mal-. El cosmos, Dios y el ser humano son tres dimensiones constitutivas de lo real: “Una dimensión de infinito y libertad que denominamos divino; una dimensión de conciencia, que denominamos humana; y una dimensión corporal o material que

²¹ Toshihiko IZUTSU. *Sufismo y taoísmo*. 2 ed. Madrid: Siruela, 2004 (Ibn 'Arabi v. 1), pp. 63-64.

²² IBN 'ARABI. *Le livre des chatons des sagesses*. Beyrouth: Al-Bouraq, 1997, p. 116-119.

²³ André COMTE-SPONVILLE. *O espírito do ateísmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 136-137 y 182-183; DALAI LAMA. *Uma ética para o novo milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, pp. 32-33.

²⁴ Abraham J. HESCHEL. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Paulinas, 1975, p. 128.

denominamos cosmos”²⁵. Es la interpenetración de estas tres dimensiones lo que imposibilita reducir la experiencia de Dios a lo que es puramente immanente o trascendente. Se trata de una aventura sustantivamente relacional, que faculta acceder a la complejidad de la experiencia mística²⁶.

La experiencia cosmoteándrica demanda una atención particular a lo cotidiano. Hay aquí una rica sintonía con la experiencia zen budista, para la que “el corazón cotidiano es el camino”²⁷. En la visión de uno de los grandes pensadores de la tradición zen, Daisetz Teitaro Suzuki, la verdad no está desplazada del tiempo; se revela en las “cosas concretas” de la vida cotidiana. Es en la vida común donde acontece la mística:

El Zen entrena sistemáticamente al pensamiento para ver eso. Abre los ojos del ser humano al gran misterio que diariamente es representado. Ensancha el corazón para que abarque la eternidad del tiempo y el infinito del espacio en cada palpitación, y nos hace vivir en el mundo como si estuviésemos andando en el Jardín del Edén”²⁸.

Esta atención a lo cotidiano y al sentimiento de lo real son posibilidades bien plausibles en la vida de cada uno, y ocurren en situaciones que pueden ser banales. Es lo que describe Nishitani, al comentar un pasaje del libro de Dostoiévski, *Memorias de la casa de los muertos*, donde el autor relata una experiencia singular de apertura al misterio a partir del impacto emocional del paisaje circundante: el despertar al “mundo preñado de Dios”. El impacto de la realidad puede ser diferente para cada persona, dependiendo de la situación particular en que vive y de la dinámica de atención que la anima. Situaciones o experiencias cotidianas pueden tornarse “punto focal” de una concentración inusitada e intensa, despertando la atención para un sentimiento de lo real que escapa a una mirada superficial. Algo que activa y despierta “el profundo sentimiento de la realidad de las cosas cotidianas”²⁹.

El espíritu alerta y la dinámica de la atención son trazos fundamentales de la sensibilidad oriental. Es la profunda “consciencia cotidiana” que impulsa el reconocimiento metódico y sistemático del arquero zen y la posibilidad de estirar el arco espiritualmente y acertar en el blanco³⁰. Es el “espíritu de lo cotidiano” que consolida el estado del espíritu esencial del samurai en su arte marcial: el desarrollo de un mirar con discernimiento, capaz de gran atención a las pequeñas cosas³¹. La sabiduría zen procede de una forma peculiar: no tiene interés por prescripciones o consideraciones teóricas. Lo que ella suscita es apenas una atención desarmada a lo real, tal como ello se manifiesta, o sea, la experiencia inmediata de ser eventualmente tocado por las cosas y percibir su canto³². El lenguaje zen está penetrado por lo abierto ilimitado, donde nada puede ser claramente patente, para que la admiración encuentre cabida. En base a un pasaje del evangelio de Mateo, el pensador Shizuteru Ueda, señala que la perspectiva zen es mucho más indicativa que imperativa. En el mencionado pasaje se dice:

²⁵ Raimon PANIKKAR. *Entre Dieu et le cosmos*. Paris: Albin Michel, 1998, pp. 133-135 (aquí p. 135). Ver también: Paul KNITTER. *Introduzione alle teologie delle religioni*. Brescia: Queriniana, 2005, pp. 254-257

²⁶ En esa perspectiva se puede entender el clásico verso de Angelus Silesius: “Sei que sem mim Deus não pode um momento viver. Se eu nada me tornar, ele deve por certo morrer”: *Il pellegrino cherubico*. 3 ed. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2004, p. 108 (I,8). Ver también, p. 154 (I,275): “Homem, tudo te ama! Tudo te rodeia: Tudo recorre a ti para chegar até Deus”.

²⁷ Masumi SHIBATA. *Passe sans porte*. Paris: Villain et Belhomme, 1968, p. 79 (en otra traducción: “el espíritu de lo cotidiano es el camino”).

²⁸ Daisetz Teitaro SUZUKI. *Introdução ao zen-budismo*. São Paulo: Pensamento, 1999, p. 66.

²⁹ Keiji NISHITANI. *La religione e il nulla*, pp. 38-40.

³⁰ Eugen HERRIGEL. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. São Paulo: Pensamento, 1978.

³¹ William Scott WILSON. *O samurai. A vida de Miyamoto Musashi*. São Paulo: Estação Liberdade, 2006, pp. 160 y 173.

³² Shizuteru UEDA. *Zen e filosofia*. Palermo: L'epos, 2006, pp. 206-208.

“Miren las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni guardan en bodegas, y el Padre celestial las alimenta (...). Miren cómo crecen las flores del campo, que no trabajan, ni tejen. Y yo les aseguro que Salomón, en el esplendor de su gloria, no se vistió como una de esas flores (Mt 6,26-29).

Como indica Ueda, un maestro zen procedería de forma distinta a la descrita por el evangelista. Diría simplemente: “Miren las aves del cielo. Miren las flores del campo”, sin añadir descripción alguna. No hay mejor enseñanza que el dato vivo de la presencia de las aves y de las flores. La simple y delicada evidencia, presentada a la mirada, es suficiente para quebrar el atrincheramiento del sujeto en el restringido mundo del yo y lanzarlo al decisivo desafío de retomar la verdadera vida³³.

La sabiduría zen marcó a místicos cristianos singulares, como el trapense Thomas Merton, para el que el camino zen tocaba la vida en su propio centro. Mediante el influjo de la meditación budista, supo percibir la importancia fundamental de la atención a las pequeñas señales de lo cotidiano. Al contrario que la tradición cartesiana, que señalaba que en primer lugar estaba el ser en el mundo, en estado de atención: *sum, ergo cogito*. Para él:

El zen es la percepción plena del dinamismo y de la espontaneidad de la vida, y por eso no puede ser aprendido por la simple introspección, y mucho menos por los sueños (...). Exige atención absoluta y esfuerzo real. Sin embargo, esa atención se da, no a una teoría o a una verdad abstracta, sino a la vida en su realidad concreta y existencial, y a todo instante³⁴.

Thomas Merton aplicó ese espíritu zen en su experiencia de trapense. Como maestro de novicios en la Abadía de Gethsemani (EUA), realizó ese espíritu, en la forma de entender y enseñar el sentido de la vida contemplativa. En línea de sintonía con la sabiduría zen, captó el significado real de una vida contemplativa inserta en el tiempo. Decía que “la vida contemplativa era simplemente vivir, como el pez en el agua”. Señalaba también que la vida espiritual no podía estar separada de ningún interés humano. Realizó su trayectoria de buscador en esa atmósfera de atención a lo real, plenamente consciente de la presencia permanente de Dios en todo canto³⁵.

4. La experiencia de la profundidad y la dilatación del corazón

Un dato interesante que se encuentra en los escritos de místicos importantes como Eckhart, Tauler, Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, es la relación entre la profundidad de la experiencia espiritual y la dinámica del amor solidario. En uno de sus sermones alemanes, Eckhart sublima la importancia de la “limpia humildad” como condición de acceso a lo “profundo de Dios”. Señala que “cuanto más el alma llega al fondo y a lo más íntimo de su ser, tanto más la fuerza divina se derrama plenamente en ella y opera veladamente para revelar grandes obras...”³⁶. Eso significa que cuanto más el ser humano penetra su mundo interior, es más capaz de percibir la belleza de todas las cosas, en una libertad espiritual que es única. El resultado más efectivo de esa interiorización es la tónica del amor. En otro sermón, él dice que “cuando el alma con amor fluye totalmente en Dios, ella no sabe nada que no sea de amor”³⁷. También Tauler, en uno de sus sermones, indica que allí donde “el valle es más profundo es donde el agua corre de forma más abundante”³⁸.

En base a la reflexión del Maestro Eckarth se puede concluir que el camino del desprendimiento es condición esencial para el encuentro con la realidad en su densidad verdadera. No hay contradicción o tensión

³³ Ibidem, pp. 207-208.

³⁴ Thomas MERTON. *Místicos e mestres zen*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p. 236. Ver también: Id. *Zen e as aves da rapina*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1972, pp. 34,39 y 66.

³⁵ Ernesto CARDENAL. *Vida perdida. Memórias I*. Madrid: Trotta, 2005, pp. 144 y 187

³⁶ Mestre ECKHART. *Sermões alemães 1*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 297 (Sermão 54 a).

³⁷ Mestre ECKHART. *Sermões alemães 2*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 67 (Sermão 71). Ver la semejanza con el pasaje del Cantar de los Cantares 2,4 y Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz (Canción XXVI).

³⁸ Giovanni TAULERO. *I sermoni*. Milano: Paoline, 1997, pp. 418-419 (Sermão 45). Ver también: TERESA DE JESUS. *Obras completas*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 484 (Castelo Interior – Quartas Moradas 3,9).

entre la experiencia interior y la adhesión a la belleza cósmica. Son experiencias que se implican mutuamente. Cuando las “cosas” son descubiertas en Dios, pasan a ser apasionadamente amadas en su grandeza. Según Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière, dos estudiosos de Eckhart, el desprendimiento verdadero no provoca una “extinción de las cosas”, sino su “recentramiento”. La dinámica del desprendimiento no lleva a la fuga del mundo, sino al involucramiento de todas las cosas, por connaturalidad. El ser desprendido, es alguien “capaz de amor, es humilde y misericordioso”³⁹. En el clásico sermón sobre el pasaje de Lucas (10,38-40), Eckhart encuentra en Marta un ejemplo de desprendimiento. En su visión, ella era alguien que consiguió ejercitar radicalmente el fondo del alma, en su esencialidad. El lector del evangelio capta la operatividad de Marta. Se trata de una acción marcada por la libertad de alguien que está “junto a las cosas”, y al mismo tiempo libre con respecto a las mismas. En la visión de Marta, el encuentro con Dios pasa por el mundo y por la vida. Estar “esencialmente” delante de Dios, es estar inserto en la vida, es poseer “la vida de manera esencial”⁴⁰.

Eckhart es un místico que alaba la actividad práctica de la vida cotidiana, cuyo gran ejemplo ha encontrado en Marta. Pero el modo como Marta ejerce esa actividad es apuntalado por una gran libertad, que sólo puede encontrarse en alguien que despertó radicalmente a su verdadera naturaleza, y que ejercitó el fondo del alma, acercándose al misterio de la Deidad. El despojamiento vivido por Marta, es el resultado de una profundización de la “subjetividad que emerge de la muerte absoluta del ego (...) y del puro vínculo de unidad con Dios”⁴¹. Tal despojamiento (*abgeschiedenheit*) no lleva a la “deserción de las cosas, sino a la posesión de sí en la libertad con respecto a las cosas”, que es también libertad con respecto a todas las determinaciones particulares⁴².

Conclusión

Nada más urgente en el tiempo actual que la afirmación de una nueva alianza a favor del rescate de la Tierra y de la salvaguarda de la creación. Se trata de una elección que es nuestra: “formar una alianza mundial para cuidar la Tierra y unos de los otros, o arriesgar nuestra destrucción y la de la diversidad de la vida”⁴³. Ese cuidado planetario esencial tiene fundamento en la mística inter-religiosa. El respeto a la naturaleza es un desdoblamiento evidente de toda perspectiva mística, pues ella misma, en su belleza, refleja los rastros de Dios⁴⁴, o del Misterio mayor, sin nombre. Los místicos hablan del misterio inaccesible de Dios, de la imposibilidad de su comprensión en el tiempo. Apuntan a la posibilidad de captar su fragancia en ese espacio de la contingencia. El capadocio, Gregorio de Nissa, habla del “perfume difuso” de la naturaleza divina en la creación: todo el universo es portador de ese aroma que traduce el misterio de la Vida⁴⁵. La tradición mística ortodoxa habla de *filocalia*, que literalmente significa “amor por la belleza”. La oración hesicasta tiene como objetivo esencial despertar esa “sensibilidad a la presencia de Dios en todas las cosas”⁴⁶. Toda mística auténtica busca revelar una nueva mirada sobre el mundo, o mejor todavía, captar el otro mundo que habita ese mundo. Se abre con ello, la posibilidad de ver el mundo transfigurado, de ver “la llama de las cosas”, y rescatar el “cuerpo energético de la Tierra”. De ahí la importancia fundamental de reafirmar el sentido místico de la conciencia planetaria.

Faustino TEIXEIRA. Universidad Federal Juiz de Fora, Brasil.

³⁹ Mestre ECKHART. *Sobre o desprendimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. XXIII y XXIV (Introducción de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière).

⁴⁰ Mestre ECKHART. *Sermões alemães 2*, pp. 128 y 133 (Sermão 86)

⁴¹ Keiji NISHITANI. *La religione e il nulla*, p. 100.

⁴² Gwendoline JARCZYK & Pierre-Jean LABARRIÈRE. *Le vocabulaire de Maître Eckhart*. Paris: Ellipses, 2001, pp. 14-15.

⁴³ A Carta da Terra. En: Leonardo BOFF. *Do iceberg à Arca de Noé*, p. 149.

⁴⁴ SANTO AGOSTINHO. Confissões X,6,9. En: *Os pensadores VI*. São Paulo: Victor Civitta, 1973, pp. 198-199.

⁴⁵ GREGORIO DI NISSA. *Omelia sul cantico dei cantici*. 2 ed. Roma: Città Nuova, 1996, pp. 51-52 (Omelia I).

⁴⁶ Jean-Yves LELOUP. Prefácio. *Relatos de um peregrino russo*. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 13,17 y 29.