

EL «CRISTO TOTAL» DESDE EL OBJETIVO MÍSTICO O HISTÓRICO DEL PRIMER ENCUENTRO

ENRIQUE BORREGO

Desde un punto de vista teórico, una adecuada presentación de Cristo al hombre humanista, científico, literato o filósofo, al que podemos suponer alejado del cristianismo, pero atraído hacia él, al menos intelectualmente, por algún tipo de intuición o experiencia, tendría que ser lo suficientemente ajustada en pensamiento y lenguaje como para facilitarle el acceso a los contenidos de la fe desde su propia reflexión y ámbito cultural. No se le debería oponer ya de entrada dificultades innecesarias a causa de creencias no fundamentales, a ingerencias ideológicas o entornos literarios decadentes, no caracterizados ya por la primera frescura y espontaneidad de la experiencia cristiana originaria.

Pero más importante que la presentación teórica del cristianismo es la comunicación de vivencias genuinamente cristianas que propicien en este posible *catecúmeno* una actitud expectante, como una predisposición a encontrarse ante un acontecimiento inusitado: que el Jesús de la historia cristiana se le presentase como un ser transhistórico, actualmente vivo como si hubiera atravesado los siglos, acumulándolos, y cuya actitud fuese interpelante; un Jesús viejísimo por los años vividos y a la vez nuevo por la acumulación y creación continua de vida. Es cierto que la aparición de Cristo de hace dos mil años pertenece a la categoría de los hechos contingentes de la historia, lo cual quiere decir que no sería imposible, por su propia naturaleza, que volviese a producirse una nueva revelación de Dios a través de una semejante o distinta «encarnación». Pero nadie espera este tipo de *repetición*. Suena incluso a escándalo afirmar la posibilidad *real* de que Cristo venga de nuevo. Las circunstancias que rodean este fundamental acontecimiento de la historia humana, las palabras dichas en torno a él y las más estimadas interpretaciones de los teólogos o el «sentir» de la Iglesia, nos obligan a desechar una hipótesis semejante. Desde la perspectiva filosófico-histórica de un investigador interesado por lo que podríamos llamar «el tema Jesús» esta posibilidad no sería, desde luego, planteada. Pero si este hipotético

desconocedor del cristianismo se sintiese provocado por una determinada intuición o vivencia a cuestionarse la existencia de Jesús, trascendería posiblemente la mera constatación proporcionada por los métodos históricos de que existió un tal personaje que desencadenó unos procesos determinados en la historia, ineludibles hoy para cualquier juicio filosófico, sociocultural o político del desarrollo de Occidente. Esta trascendencia significa ante todo que no le bastaría conocer la existencia de un personaje lejano. Enseguida constataría que no es ésa la imagen que posee de él la comunidad cristiana. Los documentos literarios y la realidad histórica subsiguiente, el cristianismo con sus claroscuros, le descubrirían que existen innegables experiencias personales y colectivas que parecen implicar una existencia mística, transhistórica, de un Jesús que sigue presente y actuante en la historia y, consiguientemente, que es posible un encuentro personal con él. Esto sugiere, como mínimo, el análisis de la experiencia histórica que está detrás de esta «realidad mística», aunque en principio el filósofo desconocedor del tema «Jesús» redujese esta realidad, tal vez, al más modesto nivel de la «creencia».

Sin embargo, no es posible sintetizar las distintas experiencias que tuvieron lugar a raíz del acontecimiento de la Encarnación. De todas formas, para un investigador no creyente que accediese por primera vez al estudio del tema «Jesús», el primer objetivo no podría ser una experiencia religiosa personal, sino un proyecto de investigación histórica sobre algo sucedido en el pasado inicialmente pero subsistente a lo largo de los siglos en nuestra cultura occidental, llamada precisamente «cristiana». Para el investigador no creyente que, en un supuesto desconocimiento del personaje Jesús, accediese al tema por primera vez, el estudio de la Sagrada Escritura debería representar una fuente imprescindible para conocer el significado transhistórico o metahistórico que se le dio desde los tiempos helénicos a la figura de Jesús, como conjunción de hecho histórico y trascendencia de lo divino. Podría ser este estudio seguramente el más eficaz para la comprensión histórica de lo que los cristianos creyeron y que motivó determinados e importantes rumbos en el encadenamiento de los hechos y en el devenir de la cultura. Luego habría que añadir otras lecturas, con los más importantes elementos de la historia de Occidente, que implicasen de alguna forma lo cristiano; esto sería muy complejo pero necesario para entender lo que hasta ahora ha venido siendo, o ha llegado a ser, el contenido de la idea «Jesucristo», el contenido histórico, religioso, cultural, etc. de este nombre en cuanto concepto puramente teórico y en cuanto concepto que refleja una determinada experiencia para los cristianos actuales. Al margen de esto, bastaría considerar que el Cristo de la historia es también un personaje literario; aunque no poseemos escritos suyos, sí provocó una literatura, una «filosofía» o forma de ver las cosas, a parte de provocar un formidable movimiento religioso que fue necesariamente, dada su

importancia, un elemento altamente transformador de la sociedad. A tenor de esta realidad literaria podemos hoy constatar que, aun en el caso de que el personaje Jesús fuese estimado por el no creyente como un mero reformador religioso, siempre quedarían sus ideas, igual que las de Sócrates, como válidamente interpelantes a la hora de intentar desde nuestro tiempo una interpretación ética de la vida; todo ello bastaría para justificar una concepción del tiempo cristiano de la historia. Y, desde luego, habría algo peculiar e ineludible que el supuesto lector no creyente tendría que afrontar como un reto singular a su intento hermenéutico: la idea que tenía de sí mismo en relación con lo divino este personaje que fue decisivo para provocar una nueva era histórica.

Pero, en realidad, no es prácticamente posible que exista este supuesto investigador tan ajeno e ignorante del tema «Jesús» y tan ajeno a las vicisitudes del movimiento cristiano actual que tenga que acometer su investigación desde esta perspectiva puramente inquisitiva que he descrito. Cualquiera de nosotros, con tal de que haya nacido hace algunas décadas, ha tenido ya distintas experiencias religiosas en las que ha entrado la figura de Jesús más o menos profundamente. Pienso que es todavía casi imposible encontrar en nuestra cultura un ateo adulto que en su infancia no haya tenido este contacto o influencia por parte de la familia, escuela o, simplemente, de la realidad sociocultural circundante a la que no puede haberse sustraído. El mínimo conocimiento que existe entre los hombres de nuestro mundo cercano llega al menos a relacionar la persona de Jesús con la divinidad, aun en el supuesto de que ni siquiera se admita esta relación, o incluso su existencia histórica. Por consiguiente, no puede afirmarse que un intelectual, o al menos persona instruida, se acerque por primera vez al tema «Jesús» de una forma totalmente objetiva y desinteresada como la que se supone en un historiador de temas poco investigados de la antigüedad; muy al contrario, el encuentro «cultural» con el tema «Jesús» tendría, sin duda, referencias emocionales, recuerdos de la infancia o de otras situaciones espirituales ya olvidadas o sólo latentes, a punto de asomarse a la superficie de lejanas culpabilidades, represiones o ensoñaciones sublimadoras. Jesús no puede ser hoy por hoy sólo un tema de la antigüedad, ni para el filósofo ni para el historiador no cristianos; la atracción que siente el intelectual no cristiano difícilmente puede limitarse a una curiosidad puramente temática, sin relación alguna a vivencias personales. Tampoco un sociólogo puede estudiar con la objetividad de la mera curiosidad intelectual un tema contemporáneo en el que necesariamente están implicadas unas opciones selectivas, una ideología determinada. Pues bien, el estudio del tema «Jesús» es un asunto contemporáneo desde el punto de mira religioso, sociológico, literario, etc.; implica ideologías y suscita adhesiones o rechazos. Esto se entiende sobre todo del intelectual familiarizado con la filosofía; en muchos casos, ya desde antiguo, los filósofos tuvieron una educación

religiosa y ellos mismos recuerdan a veces en su obra alguna experiencia personal. Tenemos los testimonios incluso de filósofos hostiles a la idea y significación de Jesús, como Nietzsche, hijo de un pastor luterano y nieto, tanto por parte de padre como de madre, de pastores luteranos y profesores de teología. Él mismo llegó a iniciar los estudios de teología y durante los estudios secundarios fue el mejor alumno de religión, según los testimonios contemporáneos. Su experiencia religiosa juvenil estuvo muy por encima de las despectivas alusiones que hizo más tarde a ellas¹. Con el tiempo llegó a decir de Jesús que era «un pobre ser tan insatisfecho e insaciable de amor que tuvo que inventar el infierno para mandar a él a quienes no lo *querían* amar»². Aparte de la anécdota biográfica de los filósofos, el estudioso contemporáneo de la filosofía encuentra con frecuencia una fuerte implicación del cristianismo en la visión del mundo de algunos de los personajes más significativos del pensamiento moderno; esto se entiende plenamente de obras como la de Hegel o Kierkegaard, pero también se encuentran relaciones de diverso grado con lo religioso en otros filósofos, como Husserl³, Dilthey, Heidegger, Scheler o Bergson⁴. Por otra parte, los planteamientos de Feuerbach y Marx suponen referencias constantes a lo religioso, aparte de sus vicisitudes personales⁵. Tampoco, en otros muchos casos menos obvios, podrá apenas el intelectual de nuestro tiempo eludir las alusiones a lo

¹ *Ecce Homo*, Madrid 1984, 62. Compárese con lo que dice años antes (*Jungchriften, Gesammelte Werke*, Musarion Ausgabe, München 1922-29, I, 254), texto del que no conozco traducción española. Pueden verse algunos textos en E. BORREGO, *Lo religioso como conflicto en los escritos de Nietzsche*: Proyección 43 (1996) 206-209.

² *Más allá del bien y del mal*, Madrid 1984, 232; cf. pp. 233ss.

³ Husserl recibió el impacto de Jesús hasta el punto de afirmar, según el testimonio de J. M. Österreicher: «sé que una vez que lo abra [el Nuevo Testamento] y lo lea, abandonaría la filosofía» (J. M. ÖSTERREICHER, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Madrid 1961, 89). En esta obra puede encontrarse alguna información sobre la relación de filósofos contemporáneos con lo religioso, difíciles de encontrar en español.

⁴ Son conocidas las crisis religiosas de Max Scheler o las concepciones diltheyanas del mundo. Heidegger inició también estudios teológicos con miras al sacerdocio y Bergson, como se sabe, estuvo muy próximo del cristianismo. Habría que contar, por supuesto, con los filósofos claramente cristianos como Blondel, Marcel o Maritain.

⁵ Respecto a Feuerbach, no es posible seguir la evolución de su crítica a Hegel y a la religión sin atender a su trayectoria, también inicialmente teológica, pero que tras el rechazo sufrido por parte de las autoridades universitarias y su consiguiente marginación, se dirige hacia su materialismo peculiar. Marx tiene también en su historia personal un «primer encuentro» con lo cristiano, sin duda traumatizado por las condiciones humillantes que anularon la libertad religiosa de su familia, judía, que fue obligada por el estado prusiano a hacerse cristiana. Él fue bautizado a los siete años. Así lo dejó escrito en su adolescencia: «El hombre tiene que rechazar esta amenaza de un Dios que anula». Nadie podrá negar que esta experiencia haya influido en su concepción de la alienación religiosa, aparte, por supuesto, de elementos objetivos de crítica.

religioso que ha de encontrar forzosamente a lo largo de sus lecturas. Desde que empezó la filosofía a desprenderse de la teología, y cuando una vez desprendida de ella se alejó, a veces hasta el ateísmo, la alusión valorativa o crítica a la religión es constante y, en concreto, la alusión al cristianismo. Desde la crítica «edificante» de Kant o la agresiva de Hume, hasta la ponderada reflexión de Horkheimer⁶. Prescindo de ponderar la implicación del cristianismo en la historia literaria, política o social, por ser más conocida aún que su implicación en la filosofía. En este sentido decía que el hombre actual no puede acceder teóricamente al conocimiento del Jesús histórico desde el desconocimiento total. Tampoco puede prescindir de las determinaciones que este personaje (suponiéndolo desconocido) ha motivado en la historia de los hombres y de las relaciones que ha suscitado tanto a escala individual como colectiva. .

Si hasta el presente se hubiesen desconocido en absoluto los Evangelios y alguien hubiese descubierto recientemente estos escritos entre otros objetos de la antigüedad, en Qumran, por ejemplo, éstos suscitarían sin duda un gran interés literario e histórico; para un historiador de las religiones el hallazgo supondría un documento de primer orden para el estudio de la antigüedad. Pero el personaje central de estos escritos, el antiguo profeta Jesús, no podría salir de su enclave en el pasado ni interpelar al hombre de hoy como lo haría alguien vivo, actual y presente. Tampoco sería especialmente relevante la autocalificación del personaje como ser divino, ni la creencia de sus seguidores en su divinidad. Es decir, si hubiésemos descubierto en la actualidad los primeros datos válidos para la historicidad del Nuevo Testamento y para afirmar rotundamente la existencia misma de Jesús, este descubrimiento tendría una importancia meramente histórica y cultural. Nosotros seríamos lectores lejanos de los acontecimientos descritos en tales códices recién encontrados. Seguramente nos asombraríamos de la calidad de la doctrina de este desconocido personaje, o de su grandeza y relevancia personal, pero nuestra lectura, interesante e incluso apasionada, no nos provocaría a la mayoría una pregunta suficientemente inquietante sobre la posibilidad de que estos libros constituyesen una revelación de Dios a través de Jesús dirigida a los hombres de todos los tiempos y ahora a nosotros. Ello quiere decir que es necesario contar con la historia anterior a Jesús, que supone la experiencia secular del antiguo Israel y explica la recepción que sus contemporáneos hacen de su

⁶ Cf. Su crítica del cristianismo, en el que frecuentemente se centra la que hace de la religión en general, es una continua referencia a la historia de la Iglesia, de sus ideales y sus claroscuros. Véase al respecto y a modo de ampliación de lo que diremos más adelante: MAX HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Gesammelte Schriften, 6 (ed. Fischer), Frankfurt am Main 1991, 101-102; *Historia, Metafísica y escepticismo*, Madrid 1982, 86ss). Es esclarecedor el estudio de J. A. ESTRADA, *La teoría crítica de Max Horkheimer*, Universidad de Granada 1990, 88ss.

mensaje, y con la historia de los siglos posteriores de cristianismo, en cuanto el historiador puede descubrir en ellos la acumulación y continuidad de aquella primera recepción y las razones históricas, sociológicas y religiosas de esta fuerte tradición cultural. Aun así, el Jesús resultante de este estudio no sería todavía el Jesús de la historia en el sentido total, faltaría la dimensión más importante que el investigador del tema habría ya constatado: el personaje ha sido dado a conocer fundamentalmente por hombres que han *creído* en su relación con lo divino y, de la misma manera, su permanencia relevante en la historia se ha realizado a partir de la *experiencia* continuada de su presencia y acción «mística»⁷, y esto por encima de vicisitudes económicas, políticas, culturales. Hoy los cristianos espirituales presentan el «tema Jesús» como una experiencia profunda, personal y colectiva. Nos están diciendo que es imposible acceder al tema si no se entiende la dimensión «mística» de la realidad que nos proponen. Algunos se esfuerzan en distinguir esta realidad de la compleja institución que aglutina también elementos negativos y opacos ante el hipotético e interesado investigador ateo; éste debería tener acceso a tal experiencia, debería constatar, al menos, su existencia, su fuerza, para entender quién es Jesús según lo presentan hombres de experiencias luminosas y atractivas. Nuestro investigador, parece ser, tendría que adentrarse en la realidad radical de la comunidad creyente. Todo ello nos conduce a la relación con lo divino que lleva consigo el «tema Jesús».

Lo novedoso es un «encuentro»

Justamente esta relación con lo divino, conocida hoy generalmente, que presenta para nosotros el tema «Jesús» fue también en los primeros tiempos el punto principal de toda inicial exposición (catequética) cristológica: hacer conocer a los hombres que Jesús era el enviado del Padre y que venía a traerles la salvación prometida durante siglos por los profetas, los cuales se tenían como portavoces del Dios eterno. Todos los elementos estaban claros para los contemporáneos de Jesús, creyentes del Antiguo Testamento, menos la consecuencia que se quería sacar de ellos en la predicación apostólica. Estaba claro que Dios era una realidad incontestable, señor del mundo, que había prometido la salvación a su pueblo en una nueva y mejor alianza que la que hiciese primeramente con Abrahán, y que enviaría un gran profeta. Pero no estaba claro de ninguna forma que este profeta fuese Jesús y menos aún que este profeta enviado por Dios fuese,

⁷ Con el término «místico» connoto únicamente la dimensión espiritual profunda, misteriosa, correlato siempre de una forma peculiar de percepción o intuición. Más adelante se esclarecerá este término que usaré en referencia a la expresión paulina «cuerpo místico» y a la naturaleza sacramental o misteriosa y, por lo mismo, indefinible de la comunidad eclesial.

él mismo, Dios. Luego, cuando la predicación del Evangelio se extiende a otros pueblos –los «paganos», que vivían fuera del ámbito de la fe de Israel– la presentación de Cristo se hace forzosamente de otra forma; menos ligada a la historia particular del pueblo judío, más teológica, que es algo como decir más necesitada de una explicitación radical, más elemental pero a la vez más profunda y elevada. Algo de esto se puede entrever en la obra escrita de san Pablo o san Juan en comparación con la de los sinópticos. Pero siempre, en los primeros tiempos, la predicación reviste el carácter de testimonio desde el que se cuenta una experiencia personal y colectiva. Se respira todavía en el ambiente la presencia física de aquel hombre y por todas partes se oye hablar de las maravillas que hizo; y esta conciencia de su presencia convirtió en algo cierto para el futuro inmediato su realidad histórica, de la que no se hace, por consiguiente, problema alguno en mucho tiempo, al menos de una forma generalizada o que ocupe planos importantes de la predicación. Es, sin embargo, una predicación «noticia», «evangelio», y el que tiene acceso a esa noticia no sabía antes nada, o a lo sumo había oído algo «nuevo», con lo que no contaba o que no esperaba, algo más bien sorprendente, que venía a irrumpir en su vida trastornándola, es decir, volviéndola hacia otros lugares de la experiencia vital y otras perspectivas distintas a las presentes. De ninguna manera la noticia «Jesús» se refería entonces a algo sucedido en el pasado remoto, ya incorporado a la cultura, familiar en los conceptos sobre la vida y la muerte; la «noticia» lo era en el pleno sentido de la palabra, era «nueva» y aspiraba a hacerse importante como descubrimiento y como respuesta a cuestiones relativas a la identidad del hombre, a su rol en el mundo y a las expectativas de futuro; en resumen, la noticia modificaba todos los parámetros conocidos a la hora de hacer la interpretación de la historia total del hombre.

Hoy, naturalmente, por más que en la literatura teológica y en la predicación pastoral se sigan usando los mismos términos apostólicos en lo que, por hondas razones, se sigue llamando «anuncio», y se siga hablando de la «buena noticia» como si ésta acabase de ser comunicada por primera vez, e incluso se busque emular la emoción de la sorpresa, lo cierto es que lo novedoso en el anuncio o presentación de los misterios cristianos no pasará de ser un mero entorno litúrgico, un juego cultural o pedagógico⁸. Para que hoy se dé esa circunstancia de noticia verdaderamente novedosa tiene que suceder algo; un descubrimiento, una forma de encuentro en el que una figura histórica se convierta en alguien vivo e interpelante, en definitiva, tendrá que producirse una conversión. La situación en

⁸ Así se refleja constantemente en la liturgia. Ejemplo sobresaliente lo tenemos en la bella celebración de la resurrección de Cristo, en la noche del sábado santo.

que se hallan muchos de los que desean un verdadero encuentro religioso con el Cristo de la fe, es decir, el que se implica en lo divino y en lo divino respecto al hombre, es el resultado de ciertas experiencias anteriores que pueden muy bien no haber pasado de una relación elemental, como la que generalmente se tiene en la infancia, supuesta la educación cristiana. En la mayoría de los casos esta relación se hizo muy pronto rutinaria, superficial, justo en momentos trascendentales para el desarrollo de la personalidad religiosa, como la adolescencia y primera juventud. Se podría decir que en muchos casos Cristo, o la idea de Cristo como personalidad divina salvadora y protectora, vino a llenar el rincón de los fantasmas ocultos de la conciencia, la región de los más hondos miedos y los deseos elementales de supervivencia, o la necesidad de superar el abismo informe de la muerte; y todo esto sin tal vez un conocimiento de las peculiaridades realmente cristianas de la historia de la salvación. En estos casos el «ente divino Jesús» hace el papel que ha desempeñado largamente la religión en general, dando forma a lo trascendente, familiarizando una determinada imagen de la muerte y del destino más allá de ella.

Pero, como apuntábamos antes, también es posible tener noticia de personas espirituales que tienen una relación peculiar con un Jesús presente en su personal experiencia de lo divino, experiencia que podría clasificarse en innumerables niveles según la evolución cultural, espiritual e incluso mística de estas personas. A partir de uno de estos niveles, sabemos que surge un conocimiento, también peculiar, y una consecuente relación de «amistad» y «amor» específicos, lo que a su vez «eleva» este conocimiento, como vienen afirmando los escritores espirituales desde los primeros siglos cristianos⁹. Se puede hablar entonces de un «encuentro» con Dios; y en este marco, un marco ya claramente de fe, si se tiene noticia adecuada de la revelación cristiana, se da también un conocimiento y relación con una «persona» a la vez histórica y metahistórica, lejana en el tiempo y a la vez presente. Una persona a la que antes no se conocía, al menos no se conocía como ahora, de la que sólo se había oído hablar. Eso sí sería una novedad, una circunstancia que dividiría la historia de mis experiencias importantes en *antes* y *después*.

⁹ Son numerosas las incidencias de los escritores antiguos en esta «doctrina» identificada con la afirmación plotiniana de que el conocimiento mismo proviene del amor (E V, 6, 5, 8-9) o exige la previa purificación del alma. En ello abunda Filón, al distinguir —como los Padres neoplatónicos— el conocimiento racional de otro «superior» (cf. *Legum allegoriae*, III, 99-100, ed. L. Cohn, Berolini 1896, 135). La gnosis cristiana tampoco fue ajena a esta «peculiaridad» del conocimiento de fe, como vemos en Orígenes (*De principiis* I, 1, 9, ed. Crouzel-Simonetti, Paris 1978-84, cf. 294-298). Pueden verse a este respecto numerosos pasajes de Gregorio de Nisa, como *De vita Moysi*, VII, I, 39, 6ss, (Gregorii Nysseni Opera, ed. de W. Jaeger, 1964); *In inscriptiones psalmodum*, (GNO) V, 44, 1-2.

Naturalmente, todo ello es posible a diversos niveles. Es posible que este «encuentro» sobreviva al cabo de los años en la memoria como un hermoso recuerdo. Es también posible que dicha experiencia no cambie nada, que no progrese en mi historia personal o que progrese en una línea menos esencial; esto sucede si no se ha tenido en algún momento una fuerte experiencia religiosa –podría decirse mística si no se entiende el término específicamente– en la que la realidad e incluso la presencia de Jesús se hagan indiscutibles. Una experiencia que sea a la vez un descubrimiento de la «presencia latente» de experiencias anteriores, ya antiguas y como desaparecidas, o muy pálidas, a causa del olvido o de la relegación a esferas y etapas infantiles. También se puede descubrir que esas experiencias están ahí, en un fondo consistente pero no aflorado del todo a la conciencia en sus verdaderas dimensiones. Aun sin esto, puede suceder que una experiencia completamente nueva, es decir, que no sea consecuencia conocida de situaciones religiosas pasadas, etc., provoque esa realidad y presencia.

Fuera de cualquier situación espiritual abierta a la posibilidad de tal realidad y presencia no es posible tampoco el conocimiento del tema «Jesús» más allá del acontecimiento histórico y de los aspectos socioculturales que ha implicado. Desde esta perspectiva, el lenguaje místico que alude a relaciones personales con la divinidad, aparecerá como la «jerga» particular que expresa el universo de imágenes de un lenguaje religioso concreto. Evidentemente, todo ese lenguaje religioso sobre el amor ha de aparecer al menos como una determinada experiencia posible ante un investigador de la cultura cristiana, aunque éste no sea cristiano, incluso no religioso en absoluto. De lo contrario este lenguaje será incomprensible. Fácilmente será clasificado entre los productos de los distintos fanatismos o deformaciones psíquicas que se amparan en la presión ideológica de las religiones. Pero el que no se encuentre en este extremo de «incredulidad» o de crítica cerrada, podrá sin duda comprender que este lenguaje existe más allá de lugares comunes y mixtificaciones y que entenderá estimable el hecho de que sea el lenguaje propio de grandes pensadores y hombres espirituales, una realidad y una constante histórica en ciertas minorías de las que no se puede prescindir. Nos encontramos ante un lenguaje de experiencia, como el de la expresión artística, por ejemplo. Esta experiencia podrá tener caracteres secundarios muy distintos, desde los clásicos andamiajes de la mística platónica de los antiguos alejandrinos hasta la personalísima y concreta expresión de algunos contemplativos sencillos de la vida de Cristo, nada filósofos y alguno ni siquiera culto¹⁰. Pero con algún esfuerzo este modo de expresión mística podrá ser identificado por implicar

¹⁰ Antes de sus estudios por las universidades europeas, Ignacio de Loyola puede ser un exponente del personalismo del lenguaje místico, aunque ello no quiere decir que no influyeran en él las lecturas espirituales hechas durante su enfermedad.

ordinariamente una conversión o vuelta del espíritu hacia Dios. Para el estudioso de la literatura mística debe ser relativamente familiar este hecho espiritual que, desde un análisis fenomenológico, aparece como una nueva «situación existencial». Desde este punto de vista, *el modo de ser cristiano* tendría que aparecer como la realidad entitativa más importante para dar a conocer el tema «Jesús». Acercarse a un grupo de cristianos tendría que ser algo así como entrar en una dinámica viva, inquietante, contagiosa, o como ser admitido en un grupo activista dedicado a la «construcción del Reino». La idea de Jesús se hace así novedosa otra vez, y se implica en la vida del que la entiende.

El Cristo total

Sin una reflexión sobre el crecimiento temporal del Cristo completo no es posible, me parece, una visión de la vida verdaderamente cristocéntrica. Lo que en un momento pudo ser una doctrina de minorías, la visión paulina del Cristo eclesial –como «cuerpo místico» y como crecimiento hacia el «Cristo total»– ahora debería mostrarse como doctrina fundamental o *cosmovisión*. Y sobre todo para un intelectual científico o filósofo, la idea paulina del «Cristo místico» debería sustentar la *teoría utópica cristiana* o la fenomenología de la *experiencia de ser cristiano*, haciendo de este análisis y de la invitación a la experiencia de fe la presentación por defecto del hecho social cristiano. La cultura extendida universalmente admite la posible comprensión de la intimidad religiosa y de la presencia de lo misterioso. El hombre de la ciencia de nuestro tiempo se ha acostumbrado al rigor del análisis que no le permite aventurar hipótesis sino en su mero valor provisional. Este hombre disciplinado no acepta los saltos de una lógica abstracta pero respeta la experiencia en cualquiera de sus manifestaciones válidas (lo que, naturalmente, supone posibilidad de análisis de tal validez). La experiencia religiosa puede basarse válidamente en lo más entrañablemente humano; cuando ésta se presenta como la continuidad histórica de una realidad mística colectiva debe llegar también a las cotas de credibilidad deseables mediante el esclarecimiento teórico y la comunicación vital de su *modo de ser*. Ante el no cristiano que se interesa por el tema «Jesús» aparece así como importante elemento de comprensión la teoría del «Cristo místico». Con ella superará las duras condiciones empíricas, de carácter social, ético y político fundamentalmente, que impone la historia de la Iglesia.

El Cristo místico que nos presenta S. Pablo implica también una teoría del hombre y constituye una definición de la «utopía» cristiana, término éste menos usado en la teología pero inteligible por sí mismo y coherente con la terminología

filosófica al uso¹¹. El lector del apóstol ha de caer en la cuenta de que se habla aquí de «restauración de todas las cosas», de una nueva comprensión antropológica que se sigue inmediatamente del descubrimiento de la inmensa acción transformadora que es más bien como una «nueva creación»¹². El estudioso de la idea «Jesús», tiene ahora que contar con la teología paulina y, en general, con todo lo que se pueda descubrir en los escritos apostólicos como referente a una comprensión de Jesús. Sin tener en cuenta todas las aportaciones que formaron la inicial idea «Jesús» o «Cristo» no se tiene acceso a su autenticidad originaria, pues la idea «Jesús» inicialmente se identifica con el conjunto de estas aportaciones del Nuevo Testamento. Pero he aquí que la primera teología neotestamentaria responde a una determinada percepción del personaje histórico, como se está diciendo desde hace años en los medios especializados y es reconocible fácilmente por el historiador. El estudioso no cristiano puede admitir perfectamente que esta percepción se presenta como experiencia profunda que ha transformado radicalmente las vidas de los primeros cristianos. El estudioso no cristiano tiene que comprender que se trata, ya inicialmente, de una experiencia religiosa. Esto quiere decir que no se puede desligar el desarrollo de la idea «Jesús», la exposición teórica de esta idea, de las vivencias iniciales que la han producido. Jesús aparece, pues, desde el principio como un objeto del pensamiento religioso. Entender quién es Jesús parece implicar también la comprensión de la experiencia tenida por los apóstoles y las ideas que constituyen su «teoría». Es importante comprender la versión paulina del «cuerpo místico» para adquirir una idea adecuada de Jesús como personaje histórico¹³, pues los que contaron sus acciones o describieron su forma de pensar y las cosas que dijo son los mismos que lo tenían por divino y se comunicaban místicamente con él. Los exegetas han hablado así del «Cristo de la fe» y lo quieren oponer al de la historia en un deseo de extraer de los hechos un mínimo objetivo. Pero eso no es posible o, al menos, no fácil para la comprensión del tema «Jesús», para la comprensión como «encuentro»; ni siquiera es deseable

¹¹ Las expresiones «economía de salvación» o «plan salvífico», etc., ofrecerían también alguna dificultad para una mente que se supone ajena al cristianismo, por las implicaciones teológicas que conllevan; implican inicialmente una aceptación de la autenticidad de la revelación bíblica. En cambio la palabra «utopía» responde en primer plano a un sentir y pensar del hombre sobre su propia vida y la de la humanidad; esta utopía puede ser un resultado experiencial religioso, un postulado existencial, o el mero deseo, ideal o posibilidad de ser. En el mundo sugestivo de Teilhard de Chardin, se interpreta la *economía de la salvación* como *divinización* (*El medio divino*, Primera parte, 2, 3).

¹² Cf. 2 Cor 5, 17.

¹³ Con frecuencia me refiero con esta expresión la «Jesús histórico», «personaje histórico» y otras semejantes a la necesidad de comprender la realidad de Jesús, no sólo existente una vez en la historia, sino existiendo *a través de la historia* con la existencia mística que describe san Pablo.

la separación del Jesús histórico y del Jesús de la fe si lo que deseamos es entender la idea «Jesús» que entendieron los que escribieron de él, es decir, su experiencia vivida en compañía de Jesús, en el caso de los doce, o su proceso en la relación mística con él, su propia transformación interior y su progresión en el conocimiento, en el descubrimiento que fueron haciendo de él. Así se explica que un día pueda hablar Pablo, en un lenguaje místico, del cuerpo total de la Iglesia, cuya cabeza es Cristo. Esto le está diciendo al lector no cristiano que una institución antigua que aglutinó a millones de hombres y que subsiste en el presente se considera a sí misma el misterio realizado –sacramentum– de una peculiar unidad mística no comprensible desde fuera de la vivencia desde la que habla. Esto le inclinará también al lector no cristiano a entender la trascendencia que pretende la Iglesia respecto a cualquier nacionalismo, y algunas expresiones como la «nueva raza de los hijos de Dios», el nuevo «pueblo de Dios», o que Cristo se haga vida en nosotros, plenificándonos (Ef 2, 5), y otras semejantes, como la luminosa teoría de la «noogénesis», de Teilhard de Chardin¹⁴.

Conciencia histórica

Pero a estos rasgos universales, que constituyen una forma de entender teológicamente la conciencia de historia del creyente, hay que añadir un nuevo elemento que aporta el tiempo mismo de la historia y que responde a la cuestión que se plantearía el historiador, filósofo o sociólogo que tuviese acceso a este conocimiento del hecho cristiano: el conjunto de hombres cuya experiencia semejante les hace sentirse –para algunos, *ser*– «cuerpo místico», se ha desarrollado tomando una conciencia de sí mismo y de su momento en el tiempo total. Eso quiere decir que la Iglesia de hoy es respecto a la de los primeros siglos como el adulto respecto a su propia infancia. Siendo el mismo, es completamente nuevo, no por sustitución de elementos esenciales sino por desarrollo vital. No se trata de la continua sustitución biológica de las células ni de la acción transformante de la experiencia histórica y cultural. Es el «yo» que crece y pasa a través de todo lo que cambia en sí mismo. Tomar conciencia de esta cambiante realidad de la Iglesia-sacramento es indispensable para un adecuado conocimiento de Cristo. Efectivamente, el Cristo total y místico no es sólo el hecho esencial de la redención sino la plenitud de la vida que ha ido creciendo en la historia. El Cristo metahistórico no puede entenderse sin atender a las más concretas realidades históricas; pero la expresión «Cristo total» podría ser entendida, por una mente

¹⁴ Aquí podría desarrollarse, sin demasiada extrapolación, el concepto de «noosfera», inicialmente teilhardiano, para describir el nivel de la nueva especie, nacida del «philum» humano, místicamente evolucionada, según la reflexión que seguiré más adelante.

abierta a lo místico, como la percepción de un acontecer *metahistórico*, para lo cual se tendrían que haber establecido previamente conceptos tales como «historia empírica» (cuando ésta se basa en noticias conectadas en algún momento con la experiencia de la humanidad) e «historia metaempírica», noética, espiritual o mística, la cual, sin dejar de ser real su objeto, se basaría en percepciones especiales. ¿Cómo podrían entenderse sin estas percepciones conceptos como «historia de la salvación», «cuerpo místico», «Iglesia sacramento», etc.?

Todo esto nos permite afirmar que la fisonomía de Cristo es percibida siempre con matices distintos, según el momento de evolución, el talante mental y la perspectiva cultural (teológica, filosófica) del que percibe. No significa sólo que en la Edad Media se contemplase una cristología muy distintamente matizada (conceptualizada) de la que aprendemos en la actualidad; no es sólo que evolucione el grado de conocimiento o la sensibilidad religiosa; es que la realidad, la historia transcurrida desde la Edad Media hasta hoy, ha modificado por sí misma los parámetros de comprensión del tema «Jesús». El conocimiento teológico no transforma por sí mismo la percepción del Cristo místico; más bien es expresión de las intrínsecas transformaciones vitales de esta percepción. Si en la Edad Media no se veía al Cristo total místicamente creciendo en el proceso de liberación de los pueblos, hoy no es posible entender el «Cristo total» sin la realidad hiriente de la marginación de la que se hizo eco la *teología de la liberación*. Es decir, la historia ha provocado alteraciones místicas. La percepción antigua del «cuerpo místico», sin ser propiamente solipsista, no había ahondado en el profundo horror de la pobreza sin fronteras, sin atisbo de esperanza posible; ni en la responsabilidad colectiva de los pueblos; sin dejar de ser auténtica era inacabada; hoy aquella limitada concepción no sería auténtica; aunque por lúcida que sea, seguirá siempre inacabada. De ahí que la teología teórica de nuestro tiempo debe estar atenta a la percepción de los espirituales, de los más sensibles perceptores del «Cristo místico» del momento presente. Si la experiencia cristiana de la Edad Media percibe y se expresa de una forma distinta de la actual, entonces podemos decir que el «Cristo total», que es la presencia real del amor, es distinto, se expresa distintamente y puede resultar «otro». Cualquiera puede notar que la visión del mundo que sustentaba en otro tiempo la creencia en la divinidad de Jesús ha cambiado considerablemente, como ha cambiado el mensaje social de la Iglesia o la ética sexual; ha cambiado la sensibilidad y la capacidad y forma de *percibir* y eso es lo que produce una expresión cultural específica o una forma de orar o una forma de proclamar la propia identidad de la Iglesia. De ahí la lógica encarnación cultural de la dogmática cristiana. Por eso fue un error querer asegurar la fidelidad a la revelación bíblica manteniendo la misma *cosmovisión* de los antiguos, la misma descripción del universo, la misma filosofía. En realidad, poco contaba en algunas épocas la originalidad de cada percepción mística desde

el momento en que se superponía sobre ella la exclusividad de los valores aportados por un planteamiento teórico. La originalidad de la percepción personal de un Cristo vivo quedaba frecuentemente bajo sospecha, debilitada por la vigilancia y por la presión «oficialista» de los tribunales. Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, sobreviven a estas situaciones no sin dejar huellas en sus escritos. Como resultado de esta actitud, todavía presente, el intelectual no creyente encuentra hoy difícil descubrir la realidad profunda de la experiencia cristiana. Su incipiente investigación tropieza pronto con la complejidad doctrinal que atraviesa dos milenios de historia. Si es aficionado a la filosofía, puede llegar a apasionarse por la dialéctica de la evolución dogmática a partir principalmente de los sistemas de ideas que estaban vigentes en los momentos fundacionales. El investigador de lo cristiano encontrará dificultades si lo que busca es más bien una historia de la vivencia del Cristo místico, una filosofía de la experiencia cristiana; una filosofía que ahora ya no sería un sistema de ideas, una doctrina, un sustituto de la teoría teológica, sino el intento de comunicación de la cosmovisión creyente¹⁵. Si nos fuese asequible la historia evolutiva de tal cosmovisión, avalada por el reconocimiento «profético» de profundos creyentes, el encuentro espiritual con la vivencia cristiana se haría más fácil, orientaría más directamente hacia la comprensión del tema «Jesús» y a identificarlo, tal vez, con el Cristo místico y entrar así en los conceptos de la teología metahistórica. Al menos, en el caso de quedarse en la periferia de la fe, el estudioso del tema «Jesús» podría experimentar una cierta predisposición a aceptar una fenomenología del proceso de comprensión tanto del Jesús de la historia como del Cristo místico. El estudio de la evolución histórica del cristianismo como experiencia de una realidad mística es, pues, elemental para la comprensión adecuada de lo cristiano.

Naturalmente, me baso en la necesidad de una conciencia histórica. A algunos intelectuales de nuestro tiempo les resulta indispensable un esclarecimiento del pasado hecho desde el presente. Conocer el progreso del conocimiento y vivencia del Cristo místico nos hará entender qué es hoy para los creyentes más valiosos, que puedan ofrecer un poder de convicción. No es, por supuesto, que el progreso

¹⁵ Es el caso de P. Teilhard de Chardin a quien no se le ha juzgado desde su percepción del «Cristo total» («Cristo-Omega»), sino desde los planteamientos teóricos de la teología, cuyo lenguaje es, lógicamente, mucho más estricto. Sin embargo, para algunos intelectuales, en su fase de simples buscadores, ha sido la lectura de su obra el mejor acercamiento al cristianismo. Títulos significativos, entre muchos, para ver su manera particular de expresar la realidad mística del mundo «cristificado» son, después de su gran obra cristológica *El medio divino*, los siguientes: *Algunas consideraciones sobre la esencia del cristianismo* (1939); *Nota sobre la unión física entre la humanidad de Cristo y los fieles en el curso de la santificación* (1919 o 1920); *Cristianismo y evolución* (1945).

histórico de la Iglesia permita decir que en la actualidad se vive el Cristo místico más plenamente que en cualquier época anterior. Ello supondría una atrevida comparación que requeriría un estudio imposible de llevar a cabo. Pero sí se puede afirmar que la historia del Cristo realizado en el mundo, la historia verdadera de la Iglesia llamada «invisible», pero la más real, tiene bastantes aspectos comunes con la historia del individuo: el individuo no es sólo un presente con conciencia de un pasado y tendiendo a lo por venir. Hoy nos resulta familiar la idea de que el individuo *es todo su pasado* integrado en cada momento presente. La conciencia es siempre presente y en este tiempo de indicativo se realiza la vida. Pero la vida posee un «estar siendo ahora» y un «haber sido». Sólo que este «haber sido» no es algo definitivamente acabado, ya que permanece integrado en el propio «estar siendo ahora»; el pasado vivido determina al que está siendo ahora en su mismo «estar siendo», lo determina como un «estar siendo éste» precisamente y no otro; y también lo determina en su «estar siendo así», es decir, en el modo de ser que resulta de las experiencias acumuladas, de la dinámica de su evolución, etc. Es decir, la vida vivida hasta ahora le da una individuación, una forma de ser que ya no es abstracta y general. Así el presente individual es una plenitud en cuanto último momento de todo lo pasado, lo vivido, lo que hasta ahora «ha sido» el individuo. Del mismo modo, a partir de esta dinámica del espíritu es posible entender la idea de un Cristo en evolución. En cada momento la Iglesia está recogiendo la herencia del pasado, vive el resultado de una historia determinada de realización del Cristo místico en la totalidad de los cristianos. Esta historia tiene vicisitudes porque está encarnada en la vida.

Pero el estudioso no cristiano ha de percibir en su investigación el énfasis que ponemos en describir a la Iglesia en términos místicos con anterioridad a toda descripción empírica, social, institucional o jurídica. Por ello insisto en la proyección fenomenológica del individuo sobre la Iglesia «cuerpo místico». La iglesia podría presentarse como el «estar siendo ahora» de tal forma que realiza en sí y asume todo el pasado, tanto a nivel empírico, que es el conjunto de los hechos de la historia, como a nivel místico que es la historia más honda, invisible y difícil de percibir de las experiencias acumuladas del vivir cristiano: el amor crecido, la construcción cada vez más fuerte y definitiva de la perspectiva utópica cristiana, la realización *real* del Cristo en la historia. Esta realidad llevaría consigo necesariamente asumir plenamente los «agujeros negros» dentro del propio «haber sido», y también los agujeros del presente allí donde hay injusticia y desamor; estos agujeros son como «desrealizaciones» del Cristo total, paralizaciones de su dialéctica mística. En el presente temporal del «ser eclesial» que forma el conjunto de creyentes a través de todos los tiempos de la historia se encuentra ya realizado todo un pasado de comunión eclesial o de dispersión. Todos los acontecimientos del pasado nos afectan como «cuerpo místico» o unidad que va más allá de la

pertenencia a una institución. La persona que quiere darse a conocer en toda su verdad tiende a *contar* su vida; es una forma de ser consciente de la necesidad de incorporar su pasado para decir con exactitud *qué es ahora* en realidad. Esta es también la forma en que tendría que ser mostrado el «Cristo místico» o Iglesia invisible al no creyente; o más bien es la forma en que debería manifestarse al mundo; tendría que ser éste el verdadero rostro empíricamente visible de la Iglesia.

Contar la vida de la Iglesia no significa aquí, naturalmente, hacer una formal revisión de toda la historia de estos veinte siglos¹⁶ sino presentar la forma habitual cristiana de ser creyente; las principales vicisitudes que ha tenido esta forma de vida en su comprensión del Cristo histórico y las distintas «edades» de la vivencia colectiva del Cristo místico, los modelos paradigmáticos de algunos creyentes (los santos especialmente luminosos) y el estado actual del gran grupo cristiano y de las distintas sensibilidades, si las hay, de entender hoy la comunión en el Cristo total.

Asumir de esta forma el pasado es *distinguir*, por otra parte, entre la realización del Cristo total como realidad mística y la realidad histórica que constituye la cara visible del desarrollo de esa realidad en el tiempo. Distinguir no quiere decir independizar. Distinguimos cuando decimos que la realidad mística del Cristo total es siempre una plenitud en sí misma, cosa que no es la Iglesia física en cualquiera de sus «momentos» históricos; pero no podemos independizar esa plenitud del Cristo total de la mediocridad, la insolidaridad o la injusticia que en un momento dado pueda vivir una comunidad cristiana. Es más, estos estados negativos de una comunidad afectan al conjunto de ella y al grado de realidad de su comunión mística, que puede incluso desaparecer en un tiempo concreto de la Iglesia y replegarse a la particular vivencia de algunos individuos o grupos de una comunidad cristiana concreta. Frecuentemente, la idealización que se ha hecho de la santidad de la Iglesia no ha sido entendida. De ahí que haya constituido un motivo de orgullo colectivo en ámbitos eclesiásticos de cierta mediocridad espiritual. En todo caso, la santidad de la Iglesia es una referencia a la misteriosidad misma de la comunión con Cristo.

Por ello, hay que decir que ese «cuerpo místico» que forma la Iglesia, aunque es misteriosamente perfecto (Iglesia sacramento), desde su condición histórica no está aún realizado plenamente. Existe un «progreso», pues, en la formación del Cristo total; este progreso no es rectilíneo, como no lo es el progreso de la vida. El modo como afectan a la Iglesia las circunstancias de la vida es muy parecido

¹⁶ Aunque un intelectual que intente acceder a la Iglesia debe estudiar esta historia durante su período catecumenal.

al impacto que producen éstas en la vida de los individuos. Algunas de ellas provocan constantemente nuestra respuesta y contribuyen así al entramado de nuestra historia. No son, por consiguiente, meras anécdotas exteriores a nuestra vivencias más íntimas sino elementos transformantes, de crecimiento y maduración o de recesos destructivos. Piénsese, por ejemplo, cómo la ciencia transforma las concepciones del mundo, la violencia y la envidia destruyen, el amor eleva el espíritu, el hambre crónica depaupera el cuerpo y la mente, humilla y embrutece.

En la vida de la Iglesia se da también transformaciones correlativas a las características de su entorno y en esta correlación se realiza como vida emergente. Desde un ámbito teihardiano es posible comprender que cada nueva conquista del orden del espíritu matiza en general la capacidad receptora de la Iglesia hacia un conocimiento más pleno de sí misma y que cuando el universo espiritual avanza en su conjunto por nuevos campos del conocimiento hacia una mayor conciencia de la unidad y cohesión y se prepara así para nuevos estratos, cada vez más elevados, de la evolución total, influye también en el crecimiento del pensamiento cristiano, pues le ayuda a tomar conciencia de la unidad de todo y de la certera dirección que impulsa a las fuerzas vitales hacia un centro único y final. Incluso las mismas conquistas de la ciencia en el orden material son circunstancias que robustecen las conexiones espirituales de la comunión eclesial, pues todo lo que sea desentrañar la estructura del ser y de la vida desemboca finalmente en un esclarecimiento del orden universal, base de la única cosmorámica adecuada a la exigencia del hombre de la fe. El Cuerpo místico de Cristo crece cuando se dan nuevas formas de amor: tales son las nuevas posibilidades de entusiasmo y adoración en la tarea de construir y perfeccionar el mundo, en la nueva conciencia de servicio a la humanidad desde el fondo de un laboratorio, en el empeño de los hombres de reconstruir la historia total de la materia y de la vida. Son también nuevas formas en las que puede crecer la cohesión mística del «Cristo total». Cuando el mundo amplía su conciencia crece el espacio de las fuerzas espirituales en dirección del «pleroma» Cristo.

La Iglesia participa, pues, en cuanto que tiene vida propia, de la misma dinámica temporal del individuo. Se puede decir que el hecho místico de que un cristiano sea un «ser eclesial» y que su actividad sea eclesial, surge de la comunicatividad mística de Cristo con todos los que poseen ese «ser eclesial». Según esto, se puede decir que el «Cristo eclesial» de hoy, es decir, el conjunto que en la actualidad forma el espíritu humano unido a Cristo a través de todos los tiempos de la historia, tiene siempre un presente temporal en el que se encuentra ya realizado el pasado de la Iglesia; esto quiere decir que sentirse hoy Iglesia lleva consigo asumir la herencia de santidad y pecado del conjunto de la comunidad cristiana del pasado. Pero el Cristo eclesial tiene una característica esencial en su «estar siendo ahora» sobre el «estar siendo ahora» del individuo: en éste el

presente lleva integrado el pasado y esta síntesis mira al futuro sin poseer nada de él que no sea una mera posibilidad. En cambio, el «Cristo eclesial» posee ya místicamente el futuro; se va realizando temporalmente y a la vez está realizado ya. Se dan cita aquí dos realidades: la histórica, que es temporal, y la metahistórica, atemporal, en el sentido de que es virtualmente presente. Con esto quiero decir que junto con esta herencia del pasado, el cristianismo debe seguir ofreciendo su utopía de salvación, independientemente de lo mal que pueda estar caminando hacia ella en el momento de su oferta. Pero esta conciencia le obliga a presentarse ante el no cristiano con humildad, a no basar su ofrecimiento utópico en lo ya realizado sino en lo por venir y con la única garantía de la fe en la palabra conservada desde los tiempos de Jesús. Obliga también a una continua revisión del proceso de «incorporación al Cristo místico», lo que incluye una estrategia de corrección y proyecto, una antropología y una sociología siempre en desarrollo, que hagan verosímil la oferta. Todo esto constituye la dificultad y, a la vez, la grandiosidad de la utopía cristiana. En consecuencia, lo primero que debiera aparecer ante los ojos de nuestro hipotético desconocedor del tema «Jesús», tras un adecuado acercamiento histórico, es que el cristianismo es fundamentalmente una mística, que parte de una mística, y que incluso como religión de masas es en gran medida la consecuencia social de la irradiación de esta mística.