

Experiencia cristiana mística y contemporaneidad

Jesús Manuel García

UNIVERSIDAD PONTIFICIA SALESIANA

ROMA

RESUMEN En un contexto cultural como el nuestro, donde la mística convive con formas de religiosidad confusa e indeterminada, conviene recuperar la identidad de la experiencia mística cristiana como particular experiencia de fe de aquellos hombres y mujeres que viven la presencia de Dios, gracias a la percepción en el alma de una especial y específica moción del Espíritu Santo, en manera casi experimental y directa. Precisamente porque están abiertos a la contemplación del misterio de Cristo, los místicos cristianos no huyen del mundo sino que viven y transforman lo cotidiano inmersos en la trascendencia.

PALABRAS CLAVE Experiencia cristiana, misterio, mística cristiana, contemporaneidad, contemplación.

SUMMARY *In a cultural context like ours, mysticism coexists with unclear and imprecise forms of religiosity. For this reason we ought to get back to the real identity of the Christian mystical experience as a personal Faith experience of men and women who live in God's Presence. This lived experience springs from an experimental and direct grasping by the soul of a special and specific grace of the Holy Spirit. Precisely because they are open to contemplating the Mystery of Christ, Christian mystics do not try to escape from the world; they live and transform daily life by being absorbed in the Transcendental Lord.*

KEYWORDS *Christian Experience, Mystery, Christian Mysticism, Today's World, Contemplation.*

En una época como la nuestra, sometida al imperio de las nuevas tecnologías y en la que fácilmente predomina la cultura de la globalización y del individualismo racionalista¹, y al mismo tiempo se advierte un difuso

1 Cf. R. ZAS FRIZ DE COLI, *Teologia della Vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore* (Cinisello Balsamo 2010), en particular el primer capítulo sobre el "Contesto socio-religioso post-cristiano. La globalizzazione dell'individualismo", 9-38.

relativismo teórico-práctico y la invasiva inundación del nihilismo², no faltan signos de despertar religioso, que también conviven con formas de vaga religiosidad y nuevos cultos esotéricos, que ponen en crisis la categoría de una vida espiritual fundamentada en la relación con la trascendencia³.

Paradójicamente en este clima cultural “postmoderno”, en el que la razón y las fuertes pertenencias han perdido credibilidad, temas como solidaridad, voluntariado, no violencia, paz, tolerancia, felicidad, respeto a la vida, búsqueda de sentido... vuelven a ser actuales más que en el pasado⁴. El silencio, la contemplación, la interioridad, la ascesis, la lucha de liberación, el diálogo interreligioso, la misma mística son valores en auge hoy, no sólo en el ámbito religioso, sino también en el antropológico y cultural. “El siglo XXI –escribe Jean Vernet, en el prólogo de una reciente publicación– está caracterizado por un retorno de la espiritualidad. La demanda espiritual, muy lejos de ser obsoleta, resurge hasta el punto de que los observadores más diversos se encuentran en la frase atribuida a André Malraux: “El siglo XXI, o será místico o no será”⁵. Y K. Rahner, a la luz de esta recuperación de los valores, proyectándose hacia el futuro, dice que “el hombre religioso del futuro deberá ser un místico, es decir, uno que ha experimentado alguna cosa, o no será en absoluto religioso”⁶.

Sin embargo debemos reconocer que la constatación de este amplio y difuso interés por la espiritualidad en general, y por la mística en particular, aparece todavía más bien confusa e indeterminada. De aquí la necesidad,

2 Cf. U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani* (Milano 2007).

3 Cf. N. VALENTINI, “Un lembo della corporeità raggianti”, en: Id. (ed.), *Una spiritualità per il tempo presente* (Bologna 2002) 5-20; G. GIORDAN (ed.), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo* (Milano 2006); V. VIDE, “Senderos de trascendencia en tiempos de increencia”: *Revista de Espiritualidad* 72 (2013) 343-363; R. ZAS FRIZ DE COL, “La silenziosa rivoluzione antiescatologica”: *La Civiltà Cattolica* 165/3 (2014) 3937, 32-47.

4 Cf. L. BOFF, *Spiritualità per un altro mondo possibile. Ospitalità – convivenza – convivialità* (Brescia 2009); A. SPADARO, *Svolta di respiro. Spiritualità della vita contemporanea* (Milano 2010); Th. VERDON, *Bellezza e vita. La spiritualità nell'arte contemporanea* (Milano 2011); F. ASTI, *I sentieri dell'interiorità. Approcci interculturali e interdisciplinari all'esperienza di Dio* (Roma 2015).

5 J. VERNETTE, *Il XXI secolo o sarà mistico o non sarà* (Roma 2005) 5.

6 Cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. VII (Einsiedeln 1976) 22. Sobre la fe como experiencia: S. ROS GARCÍA, *La experiencia de Dios en mitad de la vida* (Madrid 2007); M. PARADISO, *Esperienza, Fede, conoscenza per vivere la Fede nel nostro tempo* (Assisi 2012); Id., *Fenomenologia della fede. Indagine analitico/sintetica sulla Fede, per un nuovo umanesimo* (Assisi 2014). Mi propuesta de teología espiritual está centrada también en la categoría de la experiencia espiritual cristiana: J. M. GARCÍA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarità* (Roma 2013).

también para la teología y, sobre todo, para la pastoral, de realizar una especie de purificación, para volver a proponer hoy una seria reconsideración de la mística cristiana en el tentativo de reconducirla –si tuviese necesidad– a la auténtica experiencia espiritual cristiana, centrada en la vida nueva en Cristo, fuente y vigor de toda espiritualidad.

Respondiendo al título del artículo me centro, en un primer momento, en la descripción de la experiencia mística cristiana: breve recorrido histórico, naturaleza y características. En la segunda parte, me pregunto acerca de la existencia y la identificación de los místicos cristianos en nuestra sociedad contemporánea

I. HITOS HISTÓRICOS DE LA MÍSTICA CRISTIANA

En realidad, el significado originario del término procede de la época griega. Para los antiguos, “mystikós” era todo aquello que tenía que ver con los “misterios”, es decir, las ceremonias religiosas secretas, un culto esotérico al que no se admitía a nadie sin haber pasado por unos ritos de iniciación⁷.

La intervención de L. Bouyer fue sin duda la mayor aportación para el descubrimiento de las raíces propiamente cristianas de la Mística. En su primer ensayo sobre el tema, publicado en 1949⁸, demostró que el concepto de la mística cristiana nace propiamente en el corazón del Nuevo Testamento y, más precisamente, en la reflexión paulina sobre el misterio de Cristo. La mística se explica solo a la luz de lo que es el misterio cristiano. Por consiguiente, propiamente hablando, solo a la mística cristiana le corresponde el nombre de “mística”.

Según E. Ancilli⁹, los textos cristianos en los que el término “mystikós” se orienta a designar un significado propiamente religioso y doctrinal lo encontramos sobre todo en la Liturgia eucarística. Solo más tarde se pueden encontrar textos en el campo de la literatura espiritual.

7 Cf. L. BOUYER, “Mysterion”: *La Vie Spirituelle. Supplément* 6 (1952) 177-212.

8 Id., “Mystique. Essai sur l’histoire d’un mot”: *La Vie Spirituelle. Supplément* 3 (1949) 3-23.

9 Cf. E. ANCILLI, “La mística: alla ricerca di una definizione”, en: E. ANCILLI – M. PAPAIOZZI (eds.), *La mística. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol. I (Roma 1984) 17-40.

Es verdad que el término “mystikós” no se encuentra en la Sagrada Escritura. El Nuevo Testamento y los libros griegos del Antiguo usan con frecuencia palabras como “mysterion”, que la Vulgata tradujo con “sacramentum”, y que se incorporan enseguida al vocabulario del cristianismo primitivo. Por eso entre los cristianos de los primeros tiempos se da una cierta identidad no solo terminológica sino también teológica, entre “místico” y “sacramental”: el conjunto de aquello que se refiere a Dios y a su designio de salvación se conoce precisamente a través de los sacramentos celebrados en la comunidad cristiana. Y desde aquí el término se abre a una nueva acepción, el significado sacramental del término “mística”. Para algunos autores que siguen esta perspectiva, la mística debe constituir el punto de convergencia de la fe cristiana, de la teología y de la espiritualidad: la fe cristiana es mística; la espiritualidad es mística; la teología es mística. La mística, además, es el punto de convergencia de la fe cristiana, de la espiritualidad y de la teología por su referencia esencial al “misterio” fundante, acogido en la fe, contemplado en la historia, experimentado en la vida y reflexionado en la teología. En ella se asegura la circularidad entre la *fides quae* y la *fides qua* en la que el misterio revelado alcanza su plena expresión. Esta orientación responde no solo a la dinámica interna de la fe, de la espiritualidad y de la teología sino también a aquella “difusa exigencia de espiritualidad” que el hombre contemporáneo experimenta y se concreta en una “profunda aspiración” mística, llamada a caracterizar el cristianismo del futuro¹⁰.

Después de la llegada del cristianismo el término “mystikós” tuvo una suerte análoga a la de su afín “mysterion”. La palabra “mysterion”, presente en los sinópticos para designar la realidad del reino de Dios escondida a las muchedumbres y revelada a los elegidos (cf. Mc 4,11; Mt 13,11; Lc 9,10) adquiere en san Pablo un lugar central para designar toda la compleja realidad salvífica de Cristo que culmina en el misterio pascual. Para Pablo el “misterio” consiste en el eterno designio del Padre que quiere recapitular todas las cosas en Cristo (cf. *Ef* 1,9-10). En Cristo, con su venida, este designio se realiza y a la vez se revela a los hombres para que puedan participar en él (cf. *Col* 1,25-27). La encarnación de Cristo, su muerte y resurrección, han dado a la humanidad

10 Cf. C. GARCÍA, *Mística, Misterio y Teología. Historiografía y criteriología de la mística* (Burgos 2003) 46. Recientemente también las obras citadas de Zas Friz de Col y de Asti siguen esta misma orientación.

la posibilidad de entrar en una relación nueva con Dios: renacer en Cristo y participar en su misma gloria.

Las concepciones trazadas en el Nuevo Testamento serán profundizadas más tarde y desarrolladas por los Padres de la Iglesia, que llaman “místico” a aquello que tiene relación con los santos misterios¹¹, pues éstos son ceremonias religiosas en las que un profano no puede participar; necesita una iniciación, el bautismo. Además, estos ritos son una afirmación de doctrinas inaccesibles a la razón humana.

Los Padres de la Iglesia, junto al significado bíblico y sacramental, ponen en evidencia el significado espiritual. Este “sentido” trasciende el sentido literal y directo del texto. Se le llama también sentido “figurado”, “simbólico”, “típico”, “escatológico”¹².

En este aspecto el término “mystikós” se refiere a realidades no solo escondidas y misteriosas, sino pertenecientes a un ámbito particular del mundo sobrenatural: “los secretos de la gracia en las almas”. Se llama “mística” a toda comunicación sobrenatural con Dios: la fe que acoge su palabra, la esperanza y el amor dirigidos a Dios mismo, la gracia que nos hace partícipes de su vida. En este sentido podemos hablar de “vida mística”.

11 Ya Ignacio de Antioquía usa el término “misterio” esencialmente en su acepción paulina, es decir, referido a Cristo. En su Carta a los Efesios 3,10, encontramos el preanuncio de la tendencia posterior a llamar “misterio” a las verdades particulares de la fe. Justino Mártir es el primero entre los Padres que menciona juntos los misterios paganos y los cristianos. Estos últimos son los acontecimientos y las palabras del Antiguo Testamento que tienden hacia Cristo, hacia su cumplimiento, que es el mismo Cristo, el Misterio por excelencia. La aportación decisiva para el desarrollo de la concepción de la mística cristiana procede sin duda de la escuela alejandrina.

Según Clemente de Alejandría la mística es sobre todo la iniciación doctrinal cristiana en la que se revela al hombre el plan salvífico de Dios en Cristo. El verdadero conocimiento de Dios, o sea, la verdadera gnosis, puede ser adquirida mediante la contemplación de este misterio en el amor, que es la primera de toda la fuerza unificadora, pero comporta también un componente cognoscitivo. A semejanza al hombre a Dios lo da a conocer por aquello de que “lo semejante busca a lo semejante”. A Clemente Alejandrino debemos también el concepto de “interpretación mística” de las sagradas Escrituras como interpretación que desvela el misterio de Cristo escondido ya en las figuras del Antiguo Testamento.

12 El adjetivo “místico” es usado por Orígenes referido a lo que realmente podemos llamar el sentido espiritual de la Escritura, que ha de descubrirse siempre referido a Cristo, el sumo misterio. Tal exégesis mística presupone que quien la practica tenga un conocimiento de Cristo mediante la iniciación y una vida impregnada de la liturgia y la meditación. La experiencia espiritual personal es como “la condición sine qua non” de la exégesis mística. Esto hace que Orígenes amplíe a veces el uso del adjetivo “místico” y lo aplique también a la experiencia espiritual misma. Esta será la línea de desarrollo que desembocará en nuestra concepción de “mística”. Sobre este argumento, entre tanta bibliografía, es fundamental la obra de H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, 2 vol. (Roma 1972).

Ente los autores medievales merece especial atención Bernardo de Claraval. A él le debemos la sin duda más brillante exposición de la unión con Dios por la vía del amor. Sus escritos han contribuido a difundir el deseo de la vida contemplativa y por lo mismo al crecimiento del interés por la doctrina mística.

Terminada la época patristica, además de los grandes contemplativos, surgirán también los teóricos de la experiencia mística, como los del monasterio de San Víctor, que han sido el canal principal por el que la mística dionisiana pasó a los grandes escolásticos de la Edad Media (Tomás de Aquino y Buenaventura de Bagnoregio) y a los místicos ingleses (R. Rolle, Anónimo de *The Cloud of the Unknowing*, etc.) y a los prestigiosos autores nórdicos (Eckhart, Tauler, Ruysbroeck, etc.).

En la época de la Reforma, debido sin duda también al difícil recurso a las fuentes habituales de la espiritualidad de los Padres como la Escritura y la Liturgia, la reflexión sobre la vida espiritual se concentra, cada vez más, en la dimensión psicológica de la vida mística y en las experiencias espirituales personales.

La mística y la contemplación cristiana, lo mismo como experiencia religiosa que como interpretación doctrinal, alcanzan su cima en los grandes místicos españoles: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Ellos analizan sus propios estados de ánimo con tal lucidez y penetración que se imponen como paradigma a cualquier otra experiencia contemplativa: sus distinciones, clasificaciones e interpretaciones psico-teológicas se han convertido en una especie de canon de la vida mística. Son hasta nuestros días los maestros más prestigiosos de la experiencia mística. Los análisis y descripciones psicológicas de Teresa son reconocidas universalmente como de primer orden; no menos valiosas son las de Juan de la Cruz, acompañadas de una interpretación teológica que lo sitúa en el culmen de una verdadera sistematización de la experiencia mística.

A partir del siglo XVIII, bajo el influjo del iluminismo y en un contexto de secularización cada vez más acentuado, la doctrina mística entra en un periodo de crisis profunda. El concepto de "mística" comienza a ser aplicado a experiencias espirituales de otras culturas y religiones, lo que contribuye a una separación más profunda de la doctrina mística del conjunto del misterio cristiano. Las experiencias místicas más intensas son interpretadas de los más variados modos. Muchas veces se les niega su carácter auténticamente sobrenatural y su originalidad cristiana. Solo a finales del siglo XIX y en la primera

mitad del XX, con el redescubrimiento de las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas, la doctrina mística, gracias al llamado “movimiento místico”¹³, vuelve a ser considerada como uno de los elementos esenciales de la vida cristiana en cuanto interiorización, por parte del creyente, del don del amor de Dios, por medio de Cristo, en el Espíritu Santo.

II. SIGNIFICADO ANTROPOLÓGICO DE LA MÍSTICA HOY

Una simple mirada a la numerosa Bibliografía sobre la experiencia mística en contexto cultural hodierno muestra claramente la extensión del fenómeno¹⁴, que supera los límites de la espiritualidad y de la teología¹⁵.

13 Sobre el “movimiento místico” la publicación más completa es la de C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de Teología Espiritual* (Madrid 1971). Una edición más reciente: *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas* (Burgos 2002). Se vea también M. BELDA – J. SESÉ, *La cuestión mística. Estudio histórico-teológico de una controversia* (Pamplona 1998).

14 “En los últimos años no hay revista, ni casa editorial, ni periódico que no haya publicado artículos, libros, recensiones, antología de textos sobre esta materia reservada hasta hace poco a los escasísimos expertos y hasta marginada en los programas de los Estudios Eclesiásticos”: G. MUCCI, “La mística come crocevia del post-moderno” en: *La Civiltà cattolica* 4 (2002) 3-12.

15 Se puede ver, por ejemplo, J. MOLTSMANN, “Théologie de l’expérience mystique”: *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses* 59 (1979) 1-18; C. KELLER, “Approche de la mystique”: *Revue de Théologie et de Philosophie* 118 (1986) 281-289; F. ASTI, “Per una lettura critica dell’esperienza mística”: *Asprenas* 42 (1995) 523-538; R. FAESEN, “What is a mystical Experience? History and Interpretation”: *Louvain Studies* 23 (1998) 220-245; M. HENRY, “How Christian is Christian Mysticism?": *Irish Theological Quarterly* 64 (1999) 29-54; G. BERTI, *Dizionario dei mistici* (Milano 1999); J. MARTÍN VELASCO, *Il fenomeno místico. Vol. I: Antropologia, culture e religioni* (Milano 2001); W. JOHNSTON, *Teologia mística. La scienza dell’amore* (Roma 2001); Id., *Mística para una nuova era. De la teología dogmática a la conversión del corazón* (Bilbao 2003); J. MARTÍN VELASCO, *Il fenomeno místico. Vol. II: Struttura del fenomeno místico e contemporaneità* (Milano 2003); Ch. A. BERNARD, *Teologia mística* (Cinisello Balsamo 2005); Id., *Teologia della vita mística. Fondamenti, dinamiche, mezzi* (Città del Vaticano 2009); L. BORRIELLO, *Esperienza mística e teologia mística* (Città del Vaticano 2009); M. BLONDEL, *Che cos’è la mística?* (Brescia 2011); J. M. GARCÍA (ed.), *Mistici nello Spirito e contemporaneità* (Roma 2014); R. ZAS FRIZ DE COLI, *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale* (Roma 2015).

En las publicaciones se advierte con facilidad que la mística se ha convertido en centro de interés bajo diferentes puntos de vista, como el filosófico¹⁶, lingüístico¹⁷, cultural¹⁸, antropológico¹⁹, interreligioso²⁰, ecuménico²¹, político²².

Hay un aspecto que parece unificar toda esta literatura tan amplia y variada: el recurso al término “mística” no tanto en sentido técnico y explícito, para indicar una experiencia de la relación con la divinidad en el que prevalece la dimensión de pasividad y de gratuidad, cuanto para evocar una dimensión “alternativa” a las que caracterizan la cultura y la sociedad contemporánea. Es una búsqueda de una relación con lo divino que supera los límites de cada una de las religiones particulares, y favorece una experiencia religiosa que puede ser común a todas aunque sea más indeterminada; una reflexión que se aleja de los excesos racionalistas de buena parte de la filosofía post-cartesiana; una consideración del misterio cristiano que trata de superar los límites de una teología considerada excesivamente intelectualista y deductiva; una orientación de la vida libre del dominio de la ciencia y de la técnica y de los daños que a veces provocan; una propuesta de organización de la sociedad que privilegia la dimensión profética y utópica respecto a los vínculos y compromisos de la política. En suma, “místico”, parece indicar aquello que es deseable para

-
- 16 Cf. Y. FLOUCAT, “Réflexions philosophiques sur l’expérience mystique”: *Revue Thomiste* 80 (1980) 13-56; J. V. APCZYNSKY, “Mysticism and Epistemologie”: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 14 (1985) 193-205; J. COLETTE, *Mystique et Philosophie*, en “Revue des Sciences Philosophiques et *Théologiques* 70 (1986) 329-347; “Mística e Speculazione filosofica”: *Rivista di Asceca e Mística* 70 (1986) 2-3, 141-356; *Esperienza mistica e pensiero filosofico. Atti del colloquio “Filosofia e mistica” (Roma 6-7 dicembre 2001)* (Città del Vaticano 2003).
- 17 Cf. M. DE CERTEAU, “Mistique au XVIIe siècle. Le problème du langage mystique”: *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. de Lubac*, II (Paris 1964); *Id.*, *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982 (trad. it.: *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, [Bologna 1987]); M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici* (Brescia 21990); F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche* (Città del Vaticano 2003); *Id.*, *I sentieri dell’interiorità. Approcci interculturali e interdisciplinari all’esperienza di Dio* (Roma 2015).
- 18 Cf. M. DE CERTEAU, “Cultura e spiritualidad”: *Concilium* 2 (1966) 181-208; S. ROS GARCÍA, “Mística y nueva era de la humanidad: legitimación cultural de la mística”: *Teresianum* 40 (1989) 551-572.
- 19 Cf. J. MARTIN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado* II (Madrid 1999).
- 20 Cf. J. KRISTO, “The Interpretation of Religious Experience. What do Mystics intend when they talk about their experience?”: *The Journal of Religion* 62 (1982) 21-38; *La mistica e le mistiche. Il nucleo delle grandi religioni e discipline spirituali* (Cinisello Balsamo 1996).
- 21 Cf. C. GARCÍA, *Mística en diálogo. Congreso internacional de Mística. Selección y síntesis* (Burgos 2004); *Sentieri illuminati dallo Spirito* (Roma 2006).
- 22 Cf. M. DE CERTEAU, *Politica e mistica* (Milano 1975); L. BOFF – F. BELLO, *Mistica e Spiritualità* (Assisi 1995); P. M. ZULEHNER, “Mystik und Politik”: *Geist und Leben* 143 (1989) 260-366.

la vida del hombre, deseable sobre todo como “alternativa” a algunos límites de la experiencia actual o capaz de “integrar” aquello que en esa experiencia resulta parcial e insatisfactorio²³.

El término “mística” ha llegado a invadir hasta el mundo de los que se declaran *agnósticos* o incluso *ateos*. Muchos de los que viven y testimonian una experiencia espiritual, no la refieren espontánea y directamente a una tradición religiosa. Se trata de hombres y mujeres sin credo y sin iglesia, pero ricos en experiencias humanas, de relación, profesionales, sentimentales, que buscan dar un sentido a su vida. Se habla de *espiritualidades o místicas laicas* en las que la trascendencia abandona los cielos y la esfera de lo teológico-ético para sumergirse en las relaciones horizontales y humanitarias²⁴. No sin motivo esta tendencia fundamental se caracteriza como una “nueva espiritualidad” o como una religiosidad “sin religión” o “sin Dios”²⁵.

Constatamos, pues, junto a la revaloración de la espiritualidad y de la mística²⁶, una “espiritualidad” preocupada por la armonía y el “buen vivir” y una “mística” sin una referencia externa al individuo. En estos casos, tanto el término “mística”, como la expresión más extensa de “espiritualidad” tienen un espacio semántico de enorme extensión, sumamente vital, rico y complejo, no ya reservado al ámbito cristiano, sino universal, capaz de crear armonía en lo creado y de dar sentido a la vivencia religiosa del hombre. Siguiendo esta orientación, la “vida mística”, en su sentido antropológico fundamental y universal, se identifica con una determinada actitud del hombre en afrontar la

23 Cf. C. STERCAL, “Spiritualità, esperienza e mistica”: *Teologia* 26 (2001) 439.

24 Cf. cap. VII “Una spiritualità laica per il terzo millennio”, de J. VERNETTE, 173-197.

25 Cito algunas obras significativas que afrontan el diálogo entre la “espiritualidad/mística cristiana” y la “espiritualidad laica”: Cf. L. FERRY, *L'homme Dieu ou le sens de la vie* (Paris 1996); *¿Qué es una vida realizada?* (Barcelona 2003); J. MARTÍN VELASCO, “La noción de espiritualidad en la situación contemporánea”: *Arbor* (2003) 175, 613-628; D. TACEY, *The Spiritual Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality* (Hove-New York 2004); A. NOLAN, *Jesús hoy. Una espiritualidad de libertad radical* (Santander 2007); A. COMTE - SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio* (Milano 2007); A. DE BOTTON, *Religión para ateos* (Barcelona 2012); R. DWORKIN, *Religione senza Dio* (Bologna 2013).

26 En la cuarta página del *Dizionario di mistica*, los autores escriben: “La mística conoce oggi una nuova stagione. C'è, infatti, nei suoi confronti un crescente interesse sia in ambito cattolico che in quello laico. Soprattutto le nuove generazioni sembrano particolarmente coinvolte in questo *revival* della mística sul piano prettamente esperienziale” (L. BORRIELLO, página de copertina).

finitud y la radicalidad de la existencia humana, haciendo referencia a ciertos valores profundos y vitales que le animan a pensar, a sentir y actuar²⁷.

Nos encontramos, por tanto, ante un primer significado antropológico de la palabra “mística”, ligado a nuestra condición humana, al anhelo religioso presente en todo ser humano, que parece responder al profundo requerimiento del ser humano de encontrar y de establecer las relaciones de las que tiene necesidad para realizar su propia existencia en plenitud. Bajo este aspecto, la mística llega a ser un área que contiene todo lo que es asociable no sólo a la religión y a la trascendencia, sino también al deseo de bienestar. La misma estructura del espíritu humano, en efecto, en los diversos individuos, resulta fundamento de una vida espiritual que presenta aspectos análogos en las diversas situaciones culturales y religiosas. En este sentido la preocupación del místico es lograr una vida cada vez más rica y más auténticamente humana²⁸.

Este enfoque de la vida mística como “manera particular de afrontar la condición humana” hace más fácil el diálogo ecuménico e interreligioso, pero no es suficiente per describir la mística cristiana. Intentaré pues describir, en modo sintético, la particularidad de la experiencia mística cristiana.

III. EXPERIENCIA CRISTIANA Y EXPERIENCIA MÍSTICA

No podemos explicar la mística fuera del cuadro radical de la fe cristiana. La experiencia mística expresa la fe y es regulada por la fe. El místico es, ante todo, un cristiano que vive la misma fe de otros cristianos, aunque sea con modalidades y resonancias propias.

Superado el concepto exageradamente psicológico de la mística que comenzó en el siglo XVI y pulido el concepto exclusivamente teológico proclamado por Stolz en 1935²⁹, se trata hoy de precisar en qué consiste la modalidad propia de la vivencia de fe del místico. Para ello no es suficiente

27 S.M. SCHNEIDERS, “Spirituality in the Academy” en: AMERICAN ACADEMY OF RELIGION, *Modern Christian Spirituality, Methodological and Historical Essays* (Atlanta 1990) 18.

28 Cf. S.M. SCHNEIDERS, “Spirituality in the Academy”: *Theological Studies* 50 (1989) 676-697.

29 Cf. A. STOLZ, *Teologia della mística* (Brescia 1940), reeditado con el título *La scala del Paradiso* (Brescia 1979). Cf. también GABRIEL DE SANTA MARIA MAGDALENA – G. OGGIONI, “Teologia della mística”, en: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* I (Milano 1957) 1017-1068.

el estudio del organismo sobrenatural del cristiano y su funcionamiento. Es preciso considerar también su participación en los misterios y en las realidades divinas: la palabra de Dios, los sacramentos, la Iglesia, la liturgia...

Algunos autores han intentado resolver el problema con una distinción: teológicamente, la experiencia cristiana y la experiencia mística se diferencian solo en grado. La gracia es el elemento común a las dos, desarrollado en la mística, más o menos germinal en la experiencia religiosa. Psicológicamente la experiencia del místico es específicamente distinta de la experiencia del cristiano común. La experiencia mística aparece al alma como algo específicamente nuevo, como experiencia del misterio. Esta teoría presenta bien la cuestión, pero sería más exacto hablar de una diferencia accidental de gracias o comunicaciones divinas que desembocan en una experiencia mística específicamente diferente de la ordinaria.

La experiencia cristiana ordinaria y la experiencia mística no se diferencian por la realidad experimentada sino por el modo de experimentarla. Las realidades sobrenaturales son iguales para todos, si bien no todos las asimilan y perciben de la misma manera. La vida divina, la Trinidad, Cristo, los Sacramentos, la Sagrada Escritura... son las fuentes de la vida espiritual, lo mismo de la ordinaria que de la mística. La diferencia se encuentra en el diferente modo de vivir estas realidades. En este sentido, podemos ya esbozar al menos tres significados del término "místico".

Místico es aquella persona que vive una "experiencia cristiana ordinaria", es decir: "cierra los ojos y la boca" (de la raíz *my-*) para contemplar el misterio de Jesucristo³⁰. Con el mismo vocablo nos referimos también al beato Ruusbroec, a san Juan de la Cruz, a santa Teresa de Jesús... los cuales perciben la presencia inmediata de Dios, gozan de un nivel de conocimiento y viven un estado de simplificación-unificación diverso de la experiencia cristiana ordinaria. Todavía existe una tercera categoría de hombres y mujeres a los cuales Dios concede la gracia de "dones extraordinarios" como las visiones, los éxtasis místicos, el don de la profecía...³¹ En todo caso, podemos describir la experiencia mística como la conciencia que la persona tiene de la gracia:

30 Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, "Mistici nello Spirito. Senso e non senso dell'espressione", en: J. M. GARCÍA (ed.), *Mistici nello Spirito e contemporaneità* (Roma 2014) 27-41.

31 He desarrollado este argumento en GARCÍA, *Teologia spirituale*, 450-464.

“No es místico aquel en el que la gracia actúa, sino aquel que tiene conciencia de que la gracia actúa en él”³².

IV. MÍSTICOS CRISTIANOS

Cuando hablamos en general de los “místicos cristianos”, en realidad nos referimos no a todos los cristianos que, por el hecho de ser bautizados, participan de la vida nueva de Cristo resucitado³³, –*primer significado del término místico*– sino que hacemos referencia a aquellas personas que viven una experiencia de Dios presente e infinito, provocada en el alma por una especial y particular moción del Espíritu Santo (*segunda significado*). Esta “percepción casi-experimental y directa de Dios presente” causa en el alma un especial conocimiento³⁴, diverso de aquel obtenido solo a través de la mediación de los conceptos. La persona que experimenta y la cosa experimentada están en contacto directo, sin interferencias y sin necesidad de deducciones. Esta experiencia, en su grado más perfecto, se llama comunión.

En la comunión interpersonal la presencia divina es la realidad que más ennoblece y honra al hombre abriéndole horizontes insospechados. Es Dios mismo que infunde en el místico una especial moción mediante la cual su voluntad es unida íntimamente a Dios y el entendimiento es iluminado y capacitado para percibir su inefable presencia. Se trata pues de una experiencia en la que el místico, atraído por la presencia divina, tiene la experiencia de la más profunda unificación y simplificación: cuanto más avanza la experiencia mística tanto más simple y unido es su percibir con todo su ser. Es absorbido integralmente en un mecanismo absolutamente simple, más allá de la conceptualización de toda idea, y más allá de toda imaginación³⁵. Se trata de

32 Cf. J. LECLERCO, *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle. Jean de Fécamp* (Paris 1946) 103.

33 Cf. Rm 6,4; Col 2,12.

34 Cf. Las Actas del Congreso internacional de Mística: *Sentieri illuminati dallo Spirito* (Roma 2006). Asimismo Las Actas del Simposio tenido en Roma por los Amigos del P. Bernard: M. G. Muzi (ed.), “Teología mística”, en: *Teología mística in dialogo con le scienze umane* (Milano 2008).

35 JUAN DE LA CRUZ, 1 S 13,4; 1 N 10,4; LI B 3,33-35; CB 15,22.

“una inconmensurable y oscura inteligencia divina”³⁶, a través de la cual se “entiende” más que con el ejercicio del razonamiento³⁷.

El gran teólogo alemán Karl Rahner describe, en modo magistral, lo que el místico experimenta cuando se deja “poseer” por Dios: “Pero, ¿qué me has puesto en el alma cuando me creaste que yo de ti y de mí solo sé que tú eres el eterno misterio de mi vida? Terrible misterio del hombre que pertenece a ti, Dios mío, que eres el incomprendible”. Y queriendo establecer un coloquio con Dios, Rahner se entrega no tanto a las cosas que ha podido aprender en los estudios universitarios sino a la sabiduría del amor.

Solo aquello que se ha vivido, experimentado y sufrido es un saber que no termina, como una ilusión, en hastío o en olvido, antes llena el corazón con la prudente sabiduría de la experiencia amorosa. No aquello que sé pensar, sino lo que vivo y sufro satisface mi espíritu y mi corazón. Y todo docto saber es solo una insignificante ayuda para abrir el alma a la experiencia de la vida, única en la que hay verdadera sabiduría. Bendita tu misericordia, ¡oh Dios infinito!, que yo no solo tengo palabras y conceptos de ti, sino que te he encontrado en mi experiencia, en mi vida, en mis sufrimientos. Porque Tú eres la primera y la última experiencia de mi vida. Tú, que no eres un concepto, ni tu nombre nos lo hemos inventado nosotros... Tú me has asido, no soy yo quien te ha captado; tú has transformado mi ser hasta sus últimas raíces, en su más íntima fuente; me has introducido en su íntima fuente; me has introducido en la comunión de tu ser y de tu vida; te me has dado a mí; te me has dado a ti mismo, no solo una pálida, lejana noticia de ti en palabras humanas. Y yo ya no puedo olvidarte nunca jamás, porque tú te has convertido en el centro más íntimo de mi ser³⁸.

Dejándonos guiar por la experiencia de los místicos cristianos más eminentes, podemos describir ahora algunas características fundamentales de la mística cristiana.

36 *Id.*, CB 15,22.

37 TERESA DE JESÚS, V 15,7.

38 K. RAHNER, *Tu sei il silenzio: meditazioni teologiche* (Brescia 1969) 32.

1. LA EXPERIENCIA MÍSTICA TRANSFORMANTE

Una característica importante de la experiencia mística es la de ser “transformante” en el sentido de que la iniciativa es de Otro y la relación que nace hace que el que es llamado adquiera los perfiles de aquel que se hace presente. Aquel que tiene la iniciativa y se hace presente provoca, en esta experiencia singular, que se asuma su propio perfil. Se trata, como lo expresa hermosamente Jacques Maritain, de “la experiencia frutiva del Absoluto”³⁹.

El sujeto es asumido totalmente en su unidad profunda en esa que es llamada la experiencia “del centro más profundo de mi alma”.⁴⁰ O, como dice Juan de la Cruz, dirigiéndose a su Amado: “Entrégate, pues, ya de vero, dándote todo al todo de mi alma, porque toda ella tenga a ti todo”⁴¹. Cuando se tiene la experiencia de la presencia de Dios, las facultades del alma son atraídas, progresiva e irresistiblemente, hacia lo profundo, sufren un “abis-mamiento”; son, como diría Ruusbroec, “introtraídas” (inghetroken), dejando de actuar indistintamente en la multiplicidad y siendo un dinamismo único, movido por Dios. Bajo tal acción divina llega un momento en que el místico se da cuenta de que no puede ya hacer nada más y que todo depende de la libre iniciativa de Dios.

2. LA PASIVIDAD-ACTIVIDAD EN LA EXPERIENCIA MÍSTICA

A diferencia de la experiencia experimental el hombre no puede procurarse la experiencia mística con su propia actividad. Es todo un don, una oferta, superando de ordinario cualquier expectativa del hombre. Es Dios mismo el que se da. La persona no puede resistirse a este don ni hacerlo más intenso. Pero la pasividad mística no es ausencia total de la actividad del

39 J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere* (Brescia 1974) 307; en español: *Distinguir para unir o los grados del saber* (Buenos Aires 1968).

40 “Dios dilata el alma y la hace capaz de contenerlo todo” (TERESA DE JESÚS, 4 M 3, 9).

41 JUAN DE LA CRUZ, CB 6, 6. Para ver la importancia de este aspecto en la obra de san Juan de la Cruz basta abrir las Concordancias de sus escritos en la palabra “todo”, que aparece 2774 veces, siendo la cuarta palabra más usada, multiplicando por 8 los usos de la palabra “nada”, con la que se ha querido a veces identificar el núcleo de su doctrina. Análoga sorpresa causa la comparación de otros dos términos, amor (1806 veces) y “noche” (424 veces).

sujeto. Lo profundo del creyente es extraordinariamente activo. Pero es una actividad hecha toda de acogida, de escucha, de asimilación, de obediencia.

Cuando se lee la Vida de santa Teresa se percibe esta actitud de pasividad cuando, en la descripción del “sueño de las potencias”, en el cuarto modo de regar el jardín, escribe: “Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras:

- o con sacar agua de un pozo que es a nuestro gran trabajo;
- o con noria y arcaduces, que se saca con un torno (yo lo he sacado algunas veces), es a menos trabajo que estotro y sácase más agua;
- o de un río o arroyo, esto se riega muy mejor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo y es a menos trabajo mucho del hortelano;
- o con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mejor que todo lo que queda dicho”⁴².

Como sucede con la lluvia, en la experiencia mística el sujeto se encuentra con algo que irrumpe en su vida y cuya aparición no depende de él⁴³. Esta es la pasividad mística que significa que el místico “padece” esta atención, que no es él quien la produce. Pasividad no en el sentido de “inactividad” sino de clara percepción de la presencia de alguien ante el cual se es “puesto en atención”. No es, pues sinónimo, de ociosidad o renuncia a cualquier uso de las propias facultades, ni tampoco de inercia o automatismo. Precisamente esta es la línea roja que separa la experiencia mística de su distorsión representada por la renuncia o el quietismo de los iluminados. Para llegar a acoger el “todo” –nos dirá san Juan de la Cruz– es necesario que la persona trabaje para conseguir la “nada”:

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

42 TERESA DE JESÚS, V 11, 7.

43 Cf. JUAN DE LA CRUZ, 1 N 10; 2 S 13.

no quieras saber algo en nada...
 Para venir a lo que no eres,
 has de ir por donde no eres⁴⁴.

3. LIBERTAD Y GRATUIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Esta percepción de pasividad puede ser más o menos fuerte según y en la medida que se tiene conciencia de que la acción que a ella le sigue se debe a la propia iniciativa o que parece suplantar del todo esa iniciativa. Sin embargo de ordinario no excluye la libertad. El místico no es un autómatas, es consciente de que puede resistir a la moción divina al menos por lo que se refiere a la esencia de esa comunicación. Porque en aspectos secundarios o accesorios la libertad puede quedar suprimida, como por ejemplo, en los casos de éxtasis, de levitación, y otros.

La misma contemplación no excluye el ejercicio de la libertad, al contrario, en la pasividad mística obtenemos la máxima realización de la libertad, una realización que se transforma en celebración gozosa puesto que se eleva a la vida misma de Dios: “El estado de esta divina unión consiste en tener el alma, según la voluntad, con tal transformación en la voluntad de Dios, de manera que no hay en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios”⁴⁵.

La experiencia mística, como, por lo demás, toda experiencia de la fe, exige siempre una obediencia, no es nunca un proceso automático. También el místico debe obedecer a la gracia, debe ser dócil a la gracia que lo llama. Por tanto la libertad siempre será interpelada. Por eso es un amor transformante. Una altísima síntesis.

Examinando las cosas más atentamente, la pasividad mística constituye la máxima celebración de la libertad. La acción del hombre es tanto más suya por cuanto la recibe totalmente de la acción divina. No se trata de dos fuerzas contrarias que se oponen y neutralizan mutuamente, sino de la acogida a la manera humana de una iniciativa, de un don, de una gracia de Dios. Un principio de la vida mística es, por tanto, que la verdadera libertad comienza

44 *ib.*, 1 § 13,11.

45 *ib.*, 2 § 11,2.

cuando el hombre, liberado de la sujeción a las criaturas y a sí mismo, se hace apto para dejarse transformar por Dios. Solo entonces se pone, o comienza a ponerse, en sintonía plena con el acto mediante el cual Dios lo crea, lo santifica y lo llena de bienaventuranza.

De la pasividad brota la gratuidad de la experiencia mística. El místico sabe perfectamente que es incapaz de conseguirla por sus propias fuerzas. Aunque tenga que disponerse a ella mediante una vida moral alta y generosa él no puede reclamar ningún derecho a una tal invasión consciente de la vida divina. Dios permanece soberanamente libre en el don de sí. Él se comunica al que quiere, como quiere y cuando quiere.

4. PASIVIDAD MÍSTICA Y EXPERIENCIA INMEDIATA

La experiencia mística no es un conocimiento deducido por la percepción de los sentidos, o de la imaginación, o de la representación de nuestras ideas sino que “el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado”⁴⁶. Todo se manifiesta en lo más profundo del ser y “es percibido netamente como procedente de un Otro”, advertirá estupefacto y preciso Dag Hammarskjeld en su diario de 1953, a propósito de su primera experiencia mística. No sabía entonces que estaba formulando una doctrina ya establecida por los místicos como norma fundamental de toda experiencia mística.

“No quieras enviarme ya mensajero/ que no saben decirme/ lo que quiero”, escribe Juan de la Cruz en el *Cántico espiritual*, en la sexta estrofa. Se trata de una forma de conocimiento diferente de la que se puede obtener por medio de la percepción, de la comprensión y del amor propios de la conciencia ordinaria. Por esto, según los místicos, solo el que hace este tipo de experiencia, estará en grado de entenderla. Como repite Ruysbroeck: “Lo comprendemos pasivamente porque es superior a todas nuestras operaciones, lo recibimos allí donde Él actúa. Allí lo poseemos y lo recibimos, por encima de nuestras operaciones. Y así poseemos a Dios de manera incomprensible, en el recibirlo, en el no poseerlo”.

46 *Id.*, 2 S 26,5; CB, 19,4; LI B 2,8.

5. LA INEFABILIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Inefable no significa que la experiencia pueda prescindir del lenguaje, puesto que la experiencia es humanamente realizable solo en el lenguaje. Invocar la inefabilidad significa que el místico expresa no tanto algo que ha visto sino algo que no sabe decir. El mismo Juan de Cruz, en la explicación a su *Llama de amor viva*, manifiesta que el “¡Oh!” de la admiración es el modo mejor de expresarse para comunicar las canciones que hace el alma en la íntima unión con Dios. O mejor, significa que la presencia evasiva suscita en el místico el deseo de ver de cerca, de ver claramente aquello que la huella dejada por su paso deja solo entrever: “Acaba ya si quieres/ rompe la tela de este dulce encuentro”⁴⁷. Es la queja que surge de la conciencia de la propia finitud de la que no se puede evadir, pero a la que no puede resignarse. La inefabilidad no se refiere, pues, a la falta de información sobre la presencia, de la que el místico dispone mucho más de lo que él sabe expresar. Es la expresión de la conciencia de la insuficiencia, del límite del lenguaje que, en este estadio de la vida humana, es la única forma dada para superarlo. El místico ve las cosas familiares bajo una nueva luz y, una vez vistas, se halla frente a la tarea de decir a los demás lo que ha sucedido y de guiarlos hacia la luz.

Los místicos, a la vez que se proclaman incapaces de comunicar lo que ellos viven, sienten la necesidad de expresar lo que han vivido y ponerlo a disposición de los otros, convencidos de que éstos, aunque no la hayan experimentado, lograrán comprender alguna cosa de la descripción que ellos hacen e, interpretando su experiencia, se sentirán empujados a disponerse a ella. Lo hacen, normalmente, sirviéndose de figuras, comparaciones y semejanzas⁴⁸.

V. MÍSTICOS CRISTIANOS Y CULTURA CONTEMPORÁNEA

Descrita la naturaleza y algunas de las características más importantes de la experiencia mística cristiana, pretendo ahora radicar la experiencia mística cristiana en la vida del hombre contemporáneo. Me pregunto: En un

47 *Ib.*, Ll estrofa 1.

48 *Ib.*, CB prólogo 1.

mundo dominado por la técnica y por la racionalidad, ¿cómo recuperar la dimensión del misterio escondido y, sin embargo, siempre presente? ¿Cómo vivir la propia laicidad en una sociedad secularizada que corroe, en un cierto modo, las perspectivas de trascendencia y parece sucumbir a una mentalidad pragmática, extraña a la lógica del Evangelio?⁴⁹

Como nos enseña Papa Francisco, con sus palabras y con sus gestos, es necesario evitar el narcisismo teológico autoreferencial y egocéntrico. Tenemos que dejarnos guiar por el Espíritu para acoger los elementos de bondad que brotan en el mundo y para saber proponer un modelo de vida diverso, capaz de responder a los desafíos que el momento histórico y social nos presenta hoy⁵⁰. En esta operación tenemos que confiar en aquellos hombres y mujeres que, con su vida, demuestran que las cosas pueden ser entendidas, contempladas y cambiadas de otra forma, según el espíritu del Evangelio: estamos hablando de los “místicos cristianos en el Espíritu”.

La cultura mediática contemporánea, que parece huérfana de trascendencia⁵¹, intenta colonizar la vida de las personas obligándonos al lamento y al grito desesperado de aquellos que no encuentran una razón válida para esperar que las cosas puedan cambiar. En este contexto, más que de complejos y articulados programas políticos –necesarios, por otra parte, para organizar nuestra vida social– tenemos necesidad de personas que encarnen aquellos valores en los que dicen creer; que sean capaces de caminar contracorriente; personas alternativas, que no caigan fácilmente a la tentación de adecuarse al *establishment* impuestos por el sistema o por las modas del mercado; personas apasionadas de Dios, “des-centradas” porque es otro que guía su existencia⁵²; hombres y mujeres que no sólo vivan la intimidad con el Señor, sino que logren traducir esta vivencia teologal en dinámicas sociales rebosantes de amor y de misericordia hacia el mundo y hacia la humanidad⁵³; cristianos y cristianas que,

49 Cf. J. M. MARDONES, *La transformación de la religión* (Madrid 2005).

50 Cf. M. C. LUCCHETTI BINGEMER, “Mística e santità. Genio e pratica dell’amore”, en: M. C. LUCCHETTI BINGEMER – A. TORRES QUEIRUGA – J. SOBRINO (eds.), “Ripensare la santità”: *Concilium* 49 (2013) 3, 102-120.

51 Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, “La silenziosa rivoluzione antiscatologica”: *La Civiltà Cattolica* 165/3 (2014) 3937, 32-47.

52 “El creyente no es arrogante; al contrario, la verdad le hace humilde, sabiendo que, más que poseerla él, es ella la que le abraza y le posee. En lugar de hacernos intolerantes, la seguridad de la fe nos pone en camino y hace posible el testimonio y el diálogo con todos” (PAPA FRANCISCO, Carta encíclica *Lumen fidei* 34 [29 de junio de 2013]).

53 “La encarnación, es decir, el hecho de que el Hijo de Dios haya venido en nuestra carne y haya compartido nuestras alegrías y nuestras penas, nuestros logros y nuestros fracasos, hasta el grito de la cruz, viviendo todo desde el amor y la fidelidad

suspendidos entre el cielo y la tierra, salven su alma asumiendo con valentía las realidades profanas y laicas de las cuales está impregnada nuestra jornada; personas que, como santa Teresa de Jesús, de la cual estamos celebrando el V Centenario de su nacimiento, sean capaces de conjugar las “cumbres” de la contemplación de los misterios divinos con el servicio y la humanización de las condiciones habituales de las gentes de su tiempo y de nuestro tiempo; lo “sagrado” con lo “profano”; los “pucheros” con las conversaciones entre “serafines”⁵⁴.

Tenemos necesidad de “místicos cristianos en el Espíritu” que vivan la cotidianidad sumergidos en la trascendencia: “No ruego que los quites del mundo, sino que los guardes del mal. No son del mundo, como tampoco yo soy del mundo” (Jn 17,15-16). No se trata, por tanto, de huir del mundo, sino de servirlo obrando siempre el bien:

Y créanme –dice Teresa de Jesús en el libro de las *Fundaciones*– que no es el largo tiempo el que aprovecha el alma en la oración, que, cuando le emplea tan bien en obras, gran ayuda es, para que en muy poco espacio tenga mejor disposición para encender el amor, que en muchas horas de consideración (F 5,17)⁵⁵.

Místicos cristianos no cerrados en el neoplatonismo de las ideas o sumergidos en los acontecimientos extraordinarios de la vida, sino místicos “con los ojos abiertos” a todo lo que acontece en el mundo⁵⁶: personas que

al *Abbá*, da testimonio del increíble amor que Dios tiene por cada hombre, del valor inestimable que le concede. Por eso, cada uno de nosotros está llamado a hacer suya la mirada y la opción de amor de Jesús, a entrar en su forma de ser, de pensar y de obrar” (“Carta del Papa Francisco a Eugenio Scalfari”: *Repubblica* [11 settembre 2013]).

54 Una breve presentación a su obra en: J. M. GARCÍA, *Teresa a través de sus obras* (Madrid 2015). Se vea la síntesis de J. CASTELLANO CERVERA, “Teología espiritual”, en: G. CANOBBIO – P. CODA (eds.), *La teología del XX secolo. Un bilancio*. III: *Prospettive pratiche* (Roma 2003) 195-321, en particular: “Una rilettura della mistica cristiana per oggi”, 307-313.

55 Y Gracián había anotado al margen: “Es buen consejo para todos los que estén ocupados en obras de caridad”.

56 Cf. METZ utiliza esta expresión para indicar la unión entre la experiencia de Dios, bíblicamente inspirada, y la percepción intensa del sufrimiento del prójimo (cf. J. B. METZ, *Por una mística de los ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad* [Barcelona 2013]: “La fe cristiana es, a no dudarlo, una fe buscadora de justicia. Ciertamente, los cristianos deben ser místicos, pero no exclusivamente en el sentido de una experiencia individual espiritual, sino en el de una experiencia de solidaridad espiritual. Han de ser ‘místicos de ojos abiertos’. [...] Son ojos bien abiertos [...] los que nos hacen volver a sufrir por el dolor de los demás: los que nos instan a sublevarnos contra el sinsentido del dolor inocente e injusto; los que suscitan en nosotros hambre y sed de justicia, de una justicia para todos”).

habiendo contemplado el misterio “con los ojos cerrados”, logran leer en profundidad los acontecimientos alegres y sufridos de la vida⁵⁷; hombres y mujeres para los cuales, como dice papa Francisco, Dios primerea⁵⁸, porque plasmados y transformados por el Espíritu de la Palabra vivida en la vida cotidiana. Para ellos la mística cristiana es el principio inspirador de su propia existencia: ninguna realidad es profana porque Dios está presente en cada rincón de su existencia.

Los místicos “con los ojos abiertos” descubren la verdad última de las cosas y perciben que toda realidad está habitada por Dios. Esta verdad, revelada por Jesús y descubierta, vivida y transmitida por los místicos, nos recuerda, ante todo, que Dios es Padre de infinita bondad y de misericordia⁵⁹. Se trata de una verdad que brota de su propia experiencia vivida y que se impone como un ideal por el cual luchar e incluso dar la vida⁶⁰.

La lección de los místicos es clara: Dios nos pide no tanto verlo cara a cara, sino dejarnos ver por Él, aunque sea sin lograr verlo⁶¹. Es un Dios que no se concede a nosotros como espectáculo, sino como presencia escondida y al mismo tiempo cercana. A imitación de la vida mística de Jesús y de la participación en el misterio pascual de Cristo, los místicos son testigos de las revelaciones y de los silencios de Dios, de los momentos de gloria y de las noches oscuras de los sentidos y del espíritu.

57 Cf. A. SPADARO, “Intervista a Papa Francesco”: *Civiltà Cattolica* 164 (2013) 3918, 474.

58 *Ibid.*, 469.

59 Cf. Carta del Papa Francisco a Eugenio Scalfari.

60 Bruno Secondin propone algunos modelos contemporáneos que, en medio de las tinieblas de la noche, han encontrado y ofrecido una luz de esperanza: Dietrich Bohoefffer, Massimiliano Kolbe, Titus Brandsma, Edith Stein, Etty Hillesum, Maria Jurevna Skobtsova... (B. SECONDIN, “I mistici nostri contemporanei”, en: GARCÍA, *Mistici nello Spirito*, 219-222).

61 Nel “De Visione”, Nicola Cusano esprimere l’oscurità e la luminosità dell’itinerario credente, in una preghiera: “Ti vedo nel giardino del paradiso, e non so che cosa vedo, perché non vedo nulla di visibile. E so solo che so di non sapere che cosa vedo, e di non poterlo sapere mai [...]. Chi ascende oltre il fine, non entra nell’indeterminato, nel confuso, nell’ignoranza e nell’oscurità, che sono la confusione intellettuale? L’intelletto dovrà allora farsi ignorante e stare nell’ombra, se vorrà vederti. Ma che cosa è, mio Dio, l’intelletto unito all’ignoranza, se non la dotta ignoranza?” (N. CUSANO, “La visione di Dio”, en: *Opere filosofiche* [Torino 1972] 569-670).

VI. A MANERA DE CONCLUSIÓN:

¿EN DÓNDE ESTÁN HOY LOS MÍSTICOS CRISTIANOS?

Parfraseando a un cantautor español de los años 70, Ricardo Cantalapiedra, me pregunto: ¿Dónde están los místicos? ¿Dónde podemos encontrar hoy a aquellos hombres y mujeres que, en el pasado, nos dieron las esperanzas y fuerzas para andar? ¿Existen todavía hoy hombres y mujeres capaces de ofrecer una alternativa diversa, más humana, más ecológica, más “altamente” cristiana, respecto a aquella que impone el mercado? ¿En dónde encontrar hoy a aquellas personas que arriesgan su vida, su tiempo, su dinero y su prestigio en favor de los pobres? ¿Dónde encontrar esos hombres y mujeres que con coherencia, transparencia y simplicidad proclaman, con su vida, las novedades del Evangelio e indican un modo de vivir más humano y más responsable?

Proclama el libro de la Sabiduría 1,7: “El espíritu del Señor llena la tierra”. Esta afirmación bíblica y conciliar nos ayuda a ver la presencia del Espíritu, con modalidades diversas, en todas las realidades, de cualquier tipo que sean. Dice K. Rahner: “Dios con su gracia llega incluso allá donde no ha sido erigida todavía ninguna casa a Dios..., también en la vida del cristiano, Dios puede ser encontrado allí donde la vida del hombre sea vivida con alegría, naturalidad, seriedad y valentía”⁶².

Sin negar, por tanto, que algunos lugares tradicionales como la oración, los sacramentos, la palabra de Dios, la liturgia..., son aquellos más adaptados a la experiencia mística, nos preguntamos si no existan otros. En los años 90 escribía el carmelitano Augusto Guerra:

Limitar los lugares de la experiencia a aquellos que hemos llamado lugares clásicos, significa volver a una espiritualidad típicamente monástica medieval, como modelo de toda espiritualidad; conduce a desentenderse de la vida real; condenando a los cristianos normales, que continúan a ser considerados inferiores a aquellos cristianos de la élite; supone limitar la experiencia a una experiencia de intervalos;

62 K. RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual*, vol. VII (Madrid 1969) 28.

en síntesis, no estar atentos a los impulsos del Espíritu, que guía no solo la Iglesia sino también el mundo...⁶³.

Quizá si queremos reconstruir el hombre nuevo y el hombre total, del cual nos habla san Pablo, tenemos necesidad de explorar otras zonas donde el Espíritu dona vida

porque podría suceder que los lugares tradicionales hubieran perdido energía y que sea necesario trazar nuevos senderos, quizá más largos, para recuperar de modo adecuado a nuestro tiempo el sentir y la verdad de aquellos lugares oscurecidos y envejecidos por el paso corrosivo del tiempo y de la historia⁶⁴. Se trata por tanto de recuperar la experiencia mística en su relación con la vida; relación que está a la base de lo que entendemos hoy por experiencia⁶⁵.

¡Los místicos cristianos existen hoy! No son una leyenda del pasado. Son hombres y mujeres de nuestro tiempo que viven en “la ciudades, en los campos, en medio de nosotros...”. Por desgracia son anónimos a la inmensa mayoría de la gente. A los medios de comunicación no interesa su actuación, porque su vida es simple y normal; no suscitan admiración y no son reconocidos como super-héroes mediáticos. Los místicos existen, nos provocan y nos invitan a buscar siempre la esencialidad de la existencia cristiana, que es amor de Dios creído, acogido y recambiado. Son personas, como nosotros, que nos ayudan a reconocer las huellas del divino en los signos, a veces contradictorios y ambivalentes, de la vida cotidiana; hombres y mujeres capaces de desvelarnos el mensaje divino dentro de los acontecimientos humanos; personas que acogen las inspiraciones del Espíritu y logran hacer una lectura sabia de la vida; personas coherentes que logran hacer transparente el misterio que contemplan y que nos ofrecen nuevos senderos para poder entrar, también nosotros, en el indescifrable misterio divino.

63 A. GUERRA, “Natura e luoghi dell’esperienza spirituale”, en: B. SECONDINI – T. GOFFI (eds.), *Corso di Spiritualità. Esperienza - sistematica - proiezioni* (Brescia 1989) 25-55; aquí 43-44.

64 LL. DUCH, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea* (Madrid 1979) 64.

65 La experiencia es definida como “la vida humana y las lecciones que implican el ejercicio de la misma” (J. MARTÍN VELASCO, “Valor teológico de la experiencia humana”, en: *La religión de nuestro tiempo* [Salamanca 1978] 247); o como “el ejercicio de la vida” (X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo* [Salamanca 1981] 27).

Lejos de un espiritualismo vacío, la mística cristiana tiene pues que transformarse en vida de esperanza para el mundo. El místico cristiano no puede ignorar las formas éticas de la responsabilidad, de la realización del bien en la experiencia práctica, del ejercicio individual y comunitario de las virtudes con su incidencia en la vida social y política. Con razón Ricoeur afirma “podrá sobrevivir solo la espiritualidad que tenga cuenta de la responsabilidad del hombre, que dé sentido a la existencia material, al mundo técnico y, en general, a la historia. Deberá morir, en cambio, la espiritualidad evasiva, la espiritualidad dualista”⁶⁶. Tenemos necesidad de una mística que alimente la vida de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sin que tengan que huir del mundo para ser “místicos”, sino que quieran vivir el cotidiano inmersos en la transcendencia: “Pues ¡ea, hijas mías!, –dice Teresa a sus monjas– no haya desconsuelo cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores; entended que si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor ayudándoos en lo interior y exterior” (F 5,8).

66 P. RICOEUR, “Tâches de l’éducateur politique”: *Esprit* 33 (1965) 2, 92.