

# Mística de la compasión: mística de ojos abiertos. Proposiciones sobre la mística jesuánica\*

---

**José Ignacio González Faus**  
**San Cugat del Vallés, Barcelona,**  
**Centro de Reflexión Teológica,**  
**San Salvador.**

Deja ya esa salmodia, ese canturreo, ese pasar y repasar rosarios. ¿A quién adoras en ese oscuro rincón solitario del templo cerrado? Abre tus ojos y ve que tu Dios no está ante ti. Dios está donde el labrador cava la tierra dura, donde el picapedrero pica la piedra, está con ellos en el sol y en la lluvia, lleno de polvo el vestido. ¡Quítate ese manto sagrado y baja con tu Dios a ese terruño polvoriento! ¿Libertad? ¿Dónde quieres encontrar libertad? ¿No se ha atado él mismo lleno de alegría a la creación? ¡Sí, él está atado a todos nosotros para siempre! ¡Sal de tus éxtasis, déjate ya de flores y de incienso! ¿Qué importa que tus ropas se manchen o se andrajén? ¡Ve a su encuentro, ponte a su lado y trabaja, y que sude tu frente! (Rabindranath Tagore, *La ofrenda lírica* XI).

Nuestra relación con Dios no es una relación "religiosa" con el ser más alto, más poderoso y mejor que podamos imaginar —lo cual no es una auténtica trascendencia—, sino que nuestra relación con Dios es una nueva vida en el "ser para los demás", en la participación del ser de Jesús. (D. Bonhoeffer, el 10.VIII.1944).

---

\* Ponencia tenida en el "Foro sobre el hecho religioso", organizado por el Instituto "Fe y Secularidad" de Madrid, en septiembre de 1998.

## Introducción

Voy a comenzar explicando en forma de proposiciones sencillas qué es lo que entiendo por mística, en la línea de la antigua *declaratio terminorum* de la filosofía escolástica.

Lo que llamamos mística no es un estado, sino una experiencia (la palabra mística es adjetivo). Se trata de una experiencia cuyo objeto no puede ser definido, pero podría ser designado como aquello que es "Lo Real y totalmente *Inaccesible*". Y que, por tanto, no se produce por los caminos *normales* que tiene el hombre de acceso a su entorno; ni se identifica con las otras formas experienciales, "connaturales", del conocimiento posible.

Se trata, por tanto, de una experiencia *recibida* (no obtenida), *transitoria*, *indecible* (porque Lo Inaccesible sigue siendo tal); y de una cualidad *superior* a todas las formas de "acceso" que tiene el hombre.

En ese sentido, mística no es sin más igual a "experiencia religiosa" o espiritual, pero está en esa misma línea, y puede ser descrita como la *intensificación hasta grados extraordinarios de esa "experiencia espiritual"*.

Ahora bien, nuestra curiosidad surge porque, en los testimonios de la historia humana, sobre todo de las religiones, se afirma que ese tipo de experiencias *ha sido dado algunas veces* y a algunas personas. Hasta el punto de que es posible estudiar y sistematizar un poco los rasgos de esa experiencia mística.

¿Son ciertos esos testimonios y los hechos a que aluden? Y *¿qué valor tienen* —religioso o antropológico? Esta me parece ser la cuestión central. Y quienes no hemos tenido esas experiencias no podemos responder a ella experimentalmente<sup>1</sup>. A lo más, podremos buscar la respuesta analizando el contenido y las descripciones de esas experiencias.

Pues bien, analizando un poco esos testimonios, apuntaría yo, con temor y temblor, *ciertas características que parecen ser comunes* en ellos.

### 1. Un esquema formal constante

En primer lugar, la experiencia mística está caracterizada *siempre* por un serio factor negativo. Da lo mismo que se la llame "noche oscura" o "apofatismo"<sup>2</sup>, o bien muerte del yo o supresión del deseo<sup>3</sup>. Da lo mismo que se hable de la "mentira del yo"<sup>4</sup>, o de "Nada", o de sensación de "abandono" en la falta de fundamento...

1. Es una pregunta similar a la que se hace sobre las apariciones del resucitado.
2. En la línea de la teología negativa del Pseudodionisio o de Nicolás de Cusa.
3. Formulaciones de carácter oriental, pero que podrían encontrarse en Fenelón y en el llamado "quietismo", o en la *Entwesung* (des-esenciarse) de algunos místicos alemanes.
4. También de colorido oriental, pero en la línea del apofatismo ya citado.

Los nombres carecen ahora de importancia (ya hemos indicado que la experiencia es inefable). Lo importante es que ese elemento negativo va siempre unido a otro elemento positivo. Se puede hablar aquí de "unión"<sup>5</sup> o de iluminación o nirvana<sup>6</sup>, o de fusión con el todo y de "paz" (*shanti*)... Pero se trata de una experiencia de positividad inimaginable e inaccesible.

En segundo lugar, hay que destacar también la íntima relación entre los dos factores anteriores, positivo y negativo. Tan íntima que a veces no sólo el uno lleva hasta el otro, sino que "produce" al otro. Con el lenguaje de Juan de la Cruz cabe hablar no sólo de noche "que guía" (lo cual sería más fácil de aceptar), sino de noche que "une". Y esto en una misma estrofa del poema. Esta íntima relación se mantiene, a pesar de las variantes culturales y lingüísticas en las que necesariamente tendrá que expresarse la mística, ya que la hemos definido como experiencia "de lo absolutamente Indecible".

Quizás quepa aquí otra caracterización cultural que yo formularía así. En el oriente cristiano, la dialéctica presentada (de negatividad-positividad) se formula más bien en términos de conocimiento-no cognoscente (en Gregorio de Nisa o en la teología mística del Pseudodionisio, pero también en "la nube del no saber" del anónimo inglés). En el occidente cristiano se formuló en términos más "activos" ("cauterio suave" o "dolor gozoso"<sup>7</sup>). Mientras que en el oriente asiático, no cristiano, quizá se formula más en términos de realidad-irreal (maya, sansara, advaita).

Sugiero esto como una aproximación global, como una mancha de color que no sé si es del todo exacta, pero que marca la diferencia entre lo inefable de la experiencia y lo condicionado de sus formulaciones. Podrán cambiar las mediaciones culturales (más burguesas, más intimistas, más sociales...), pero el esquema permanece.

Por último, la mística aparece así *como el intento, ¡el don!, imposible de aunar la total inaccesibilidad de lo Trascendente, que llamamos Dios, con su acceso casi inmediato*. Pero eso no impide, sino que más bien implica (dada la total indecibilidad de su objeto) que esta experiencia puede hallar *formulaciones que brotan de tres tipos de esquemas globales previos*:

5. A veces brotada de la misma negatividad anterior: "oh noche que juntaste"...
6. Que en sí mismo es una experiencia positiva y no negativa como se la malentiende en muchas críticas occidentales.
7. Santa Teresa, en las *Moradas*, da como señal cierta de que es Dios lo que se experimenta, ese "dolor sabroso" o "ser herida sabrosísimamente". Y comenta: "porque jamás el demonio debe dar pena sabrosa como ésta; podrá él dar el sabor y el deleite que parezca espiritual; más juntar pena, y tanta, con quietud y gusto del alma, no es de su facultad. En cambio Dios, como gran fuego de amor, quema como si una centella toca al alma, pero como es fuego de amor, es sabroso" (6a., c. 2, nn 2-4 y 6).

- a) de esquemas precisamente teístas (caso del budismo, por ejemplo),
- b) de esquemas teístas, pero precisamente personales (mar, totalidad, sumergirse..., como es el caso de muchas formulaciones de la mística hindú),
- c) de esquemas propios de un teísmo personalista.

Me limito ahora a enumerar esos marcos expresivos sin más comentario. Lo que me parece importante es señalar que la experiencia mística puede no ser explícitamente teísta, mientras que no puede carecer de eso a que aluden la "noche" o el "vaciamiento"<sup>8</sup>. Y que sus formulaciones con la palabra "Dios" son tales porque han nacido ya en una cultura teísta.

Para un creyente en el Dios de Jesús esto no debería constituir problema puesto que, para él, es cierto que todo hombre se relaciona con Dios aunque sea anónimamente y sin saberlo<sup>9</sup>.

Más aún, creo que la afirmación anterior tampoco debería ser problemática para nadie. En mi opinión, también en el no creyente cabe un tipo de experiencia "premistica" o "espiritual", allí donde el hombre es capaz de bajar hasta la más profunda intimidad de su ser, y de escuchar esa dimensión. Es cierto que no se trata de una experiencia frecuente, puesto que hoy vivimos, respecto a la profundidad de nuestro ser, como los miles de gentes que, en la playa, parecen escuchar mil ruidos (transistores, gritos, anuncios por altavoces...) menos el sonido del mar —único valioso de aquel contexto. O que, en la montaña, perciben sonidos de *moto-cross* o conversaciones de excursionistas, que quizás les impiden escuchar esa voz del silencio, que es allí la más elocuente. Pero no obstante, a todo ser humano puede ser accesible alguna vez esa experiencia del descenso a lo más profundo de su ser, que me atrevería a describir como compuesta de un triple ingrediente: angustia, anhelo y paz. Angustia por el contraste fácilmente perceptible entre lo ilimitado de esa profundidad y lo limitado y pequeño de nuestra finitud (quizás por eso la experiencia de la profundidad asusta de entrada); anhelo porque nuestra dimensión más profunda tiene algo de llamada o de aquello que san Agustín definía como el *irrequietum cor*, el corazón inquieto hasta que descansa en la Plenitud. Y paz: esa paz que es común a casi todos los lenguajes relacionados con la mística o con la experiencia religio-

8. Y que, en estos casos, tenderá a ser concebido de una manera más "platónica", como un vaciarse "del cuerpo", que posibilita la unión con el todo.

9. No es ahora el momento de fundamentar más este punto que, en su tratamiento bíblico, puede remitirnos a Mt 25, 31ss (muchas veces se ha dicho que éste no es simplemente un texto sobre los hambrientos o los sedientos, sino un texto sobre Dios), y en un plan más sistemático podría remitirnos a todo lo que M. Blondel estudia sobre la referencia a Dios ínsita en la acción humana (ver, por ejemplo, Xavier Morlans, *La experiencia de Dios en la acción social*, Barcelona, 1998).

sa. Notemos cómo también aquí se percibe esa dialéctica de negatividad y positividad ya comentada.

## 2. Algunas reflexiones teológicas sobre este esquema

Tres observaciones me sugiere este intento de caracterización general.

1) Si pasamos ahora de la generalidad de las reflexiones anteriores al lenguaje específicamente cristiano, lo que acabamos de exponer puede hallar correspondencia con dos conocidas expresiones de la tradición cristiana: el bíblico "nadie puede ver a Dios sin morir", que debe ser tomado muy en serio. Pero también, el añadido que le hará después san Ireneo a esa frase: nadie puede ver a Dios sin morir, pero "los hombres verán a Dios... y vivirán hechos inmortales por la visión" (IV, 20, 6). La condición del hombre creatura respecto de Dios se ha cambiado aquí por la iniciativa graciosa de Dios en Jesucristo.

En los textos cristianos ese cambio es escatológico. Pero, como todo lo que el cristianismo afirma de la escatología, *ese cambio "marca" a esta historia*. Aquí podría encontrar su fundamentación lo que decíamos en la introducción sobre la mística como fenómeno "recibido e inasequible" y por eso ocasional (una experiencia y no un estado, hemos dicho).

Esa anticipación de la *visio Dei* en la experiencia mística nunca podrá ser *totalmente* inmediata (se habla con frecuencia de una "inmediatez mediada"), y acontece además en un hombre todavía "mortal". El conjunto de estos datos permite comprender toda la extrañeza inherente al fenómeno de la mística.

Por eso, no será extraño tampoco, si la inmediatez del Dios "abrasador" comporta ciertas experiencias como "de muerte" para nuestro ser limitado. Aquí puede encontrar una buena razón el elemento de negatividad que antes decíamos, y también las investigaciones psiquiátricas sobre la relación entre mística y trastornos psicológicos: bien sea en la línea de la depresión, o de la epilepsia, etc.<sup>10</sup>. No entro en esto ni en las clasificaciones que se hacen. Sólo afirmo que

---

10. Dostoiévsky ha descrito en *El idiota* una experiencia de la epilepsia que todo el mundo interpreta como autobiográfica y que vale la pena recordar aquí. "En plena crisis de angustia, de opresión, de atontamiento, le parecía que de repente le ardía el cerebro y que todas las fuerzas vitales de su ser adquirían un ímpetu prodigioso. En aquellos momentos, fugacísimos, el sentido, la conciencia de la vida se multiplicaban en él. El corazón y el espíritu se le iluminaban con una claridad cegadora. Toda su agitación, sus dudas, sus angustias, culminaban en una gran serenidad hecha de alegría, de armonía, de esperanza que le llevaba al total conocimiento, a la comprensión de la causa final, al minuto sublime. Pero aquellos momentos radiantes, aquellos relámpagos de intuición, presagiaban el instante decisivo que precedía al ataque". Aquí el factor negativo no es sólo previo, sino también consecuente al positivo. (Ver la cita comentada en J. Alvarez, *Mística y depresión*, Madrid, 1997, p. 76.

no me resulta incoherente: *el hombre no puede acercarse al sol sin quemarse de alguna manera.*

2) Pero hay quizá otra razón importante para el elemento negativo de la mística con que comenzaba nuestra descripción del fenómeno. Digamos que no hay sólo una razón de "purificación" inevitable o de "trascendencia" de la santidad de Dios (resultado de lo que he llamado "acercarse al sol"), sino además una razón de "pedagogía". Los fenómenos de negatividad acontecen para que el hombre no busque los elementos positivos *por sí mismos*, instrumentalizando así algo tan sagrado como la santidad de Dios. La tradición cristiana hablaba, en este sentido, de una "gula espiritual"<sup>11</sup>, que se definía como "buscar los consue- los de Dios en lugar del Dios de los consue- los", y yo mismo describí en otra ocasión cómo confundir "el santo gozo del amor con el sospechoso amor del goce". Todo ello se percibe como una manipulación de Dios. Y en el extremo de este desorden cabe citar los casos a que aludo en otro escrito, que llevaba el mismo título que éste, de la búsqueda de experiencias místicas a base del consu- mo de drogas<sup>12</sup>.

3) El dato anterior me parece fundamental para *desautorizar, de entrada y con cierta radicalidad, todos los afanes de una mística buscada por sí misma.* En contra de lo que parece, no hay ahí nada de religiosidad, sino más bien una perversión de la religiosidad. Es curioso, y ya conocido, cómo todos los místicos desautorizan sistemáticamente cualquier clase de fenómenos "extraordinarios" que —si se producían en ellos— era contra su voluntad y a más no poder, y que para ellos no son lo fundamental de su experiencia.

En este sentido, creo que el cristiano debe ser muy suspicaz contra cierta ilusión por la mística, como la que se da actualmente después de tanto fracaso en tantos campos, y que evoca el refrán antiguo del diablo que "harto de carne

11. De golosina espiritual habla Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, II, 7 (en la edición de la BAC de 1982, p. 143).

12. Ver "Mística del éxtasis y mística de la misericordia", en *El factor cristiano*, Estella, 1994, pp. 139-154. Que esto no es exclusivo de la mística teísta, lo muestra el texto siguiente de un especialista en Zen. "En el Zen, el que alcanza cierta experiencia de iluminación, contempla un mundo completamente nuevo por primera vez y durante algún tiempo permanece en lo excitante de la novedad, de la maravilla, el brillo de esta nueva perspectiva... Subsiste un cierto apego a la 'experiencia de la ilumina- ción', y se comprende... Pero si no se controla, esto puede llevar fácilmente a lo que se conoce como 'enfermedad Zen', el exceso de entusiasmo por las expresiones y demás parafernalia de tono zenista, a la vez que una inclinación fuera de lo usual a hablar del Zen... o en exceso de celo en 'convertir' a otros al Zen. O lo que es peor: quizá sucumba uno sin darse cuenta a la tentación del orgullo, porque 'uno ha tenido una experiencia que los demás no han tenido' y de forma ostentosa empieza a hacer alarde de este hecho" (R. Habito, *Liberación total. El Zen y la cuestión social*, Madrid, 1990, p. 66). Como se ve, "genio y figura" humanos... hasta en la mística.

se metió a fraile". Sin embargo, tampoco basta con desautorizar genéricamente ese interés actual por la mística, sino que es preciso enmarcarlo y comprenderlo históricamente, para aprender de él una triple lección.

Es cierto que el cristiano ha de rezar humildemente como el salmista: "Tu rostro busco, Señor, no me escondas Tu rostro" (Sal 26). Es innegable también que la experiencia espiritual es hoy imprescindible para acceder o sostener la fe, en un mundo sin aquellos apoyos ni arropamientos sociológicos que antaño llegaban hasta a "sustituir" la decisión creyente<sup>13</sup>. Y debemos reconocer también que el lenguaje oficial de la Iglesia anda hoy, por desgracia, terriblemente privado de esa experiencia espiritual, lo que lo convierte en un simple moralismo, carente a la vez de "profecía" y de "sabiduría".

Pero todo eso es algo muy distinto del afán por la mística. Con un juego de palabras que he utilizado muchas veces, me gusta decir que Dios "es suelo pero no consuelo" (por lo general, al menos). Porque en la relación con El hay un elemento de respeto, de obediencia, de fidelidad hasta la muerte, o de lo que Jon Sobrino describe como "dejar a Dios ser Dios", que es fundamental en la trayectoria creyente.

Quede claro, pues que la "experiencia mística" (por ejemplo, la experiencia de Simone Weil a que aludiré luego), como plenificación de la experiencia espiritual (creyente) *no puede ser buscada ni puede ser el resultado de una búsqueda*. Y si se produjera de esta manera, podemos afirmar que no es Dios lo que allí se ha experimentado.

La desconfianza tradicional de la Iglesia frente a la mística tiene, en este punto, su razón de ser, aunque haya que reconocer que se llevó a cabo bastante mal, arrancando mucho trigo junto con la cizaña, sobre todo en la España de la segunda mitad del XVI. Y aunque haya que sospechar que la jerarquía católica teme muchas veces a la "mística" no por un cuidado sobre la verdadera experiencia de Dios, sino por un temor a que el Espíritu "sople donde quiere", y cree todos los problemas que ha creado muchas veces la mística (no sólo la heterodoxa, sino a veces más la ortodoxa).

Y he aquí que esta reflexión nos proporciona una plataforma fundamental para describir lo que sería más típico de la mística cristiana. Intentemos verlo.

### 3. La mística de Jesús

Voy a formularlo también en forma de una tesis que desarrollaré después.

---

13. Este es, en mi opinión, el sentido de la frase de K. Rahner tantas veces citada: el cristiano del siglo XXI será un místico o no será cristiano.

*La mística jesuánica* (que para nosotros los seguidores y creyentes es la única cristiana) es una mística de "ojos abiertos" y de la misericordia (frente a otras posibles místicas —o pretensiones místicas— de ojos cerrados y del mero éxtasis). Por decirlo con las palabras de Bonhoeffer que encabezaban este escrito: es una participación en el ser de Jesús. En este sentido, la mística cristiana introduce un elemento nuevo no sólo en los factores 1 y 2 antes citado (negatividad y positividad), sino luego de ellos.

Para entender esta tesis creo útil retomar una distinción que en años pasados tuvo bastante peso en la teología cristiana, y hoy vuelve a ser olvidada: me refiero a la distinción entre "religión" y "fe", pero a condición de que no se confunda esa distinción con la diferencia entre las otras religiones de la tierra y el cristianismo (que era quizás el peligro de K. Barth). Para evitar eso, dejo la exposición barthiana y me atengo a la de Bonhoeffer, quien, en sus cartas desde la cárcel de Tegel: (a) propugna una interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos"; (b) compara la religión (respecto del cristianismo) con la circuncisión judía: posible, pero innecesaria; (c) califica la religión como "metafísica e individualismo"<sup>14</sup>.

Este es el punto que me interesa más, porque en esos dos calificativos se da algo no propiamente cristiano, sino fruto de la helenización del cristianismo: la metafísica como marco último de la relación Dios-hombre procede de la conversión del *logos* hebreo (*dabar* que además de palabra es acción y relación personal) en el *logos* griego: la razón última de las cosas, etc. Y el individualismo, propia de una relación "sacrificial" o de intercambio con los dioses, típica de la mitología griega (y en este caso también de buena parte del Antiguo Testamento): la divinidad es la causa de todo y el hombre tiene que ver cómo se la congracia.

1) Pues bien, desde esta distinción releamos la palabra del evangelio que, en otros lugares he calificado como la revolución religiosa de Jesús: "misericordia quiero y no religión" ("sacrificio", pero en sentido vertical, no horizontal). La frase viene del Antiguo Testamento, y quiere decir que Jesús "se decanta", por así decir, por una línea del Antiguo Testamento que es la de los profetas (precisamente, los escritos en que hay mayor mística de todo el Antiguo Testamento).

Notemos la enorme tendencia a que esta "fe" en la misericordia se convierta en "religión", porque necesita institucionalizarse. Ya en el Antiguo Testamento bíblico lo que había comenzado como una experiencia de misericordia (y por tanto, de liberación) se institucionaliza como "religión". Pero Israel no salió de Egipto para dar culto a Yahvé, sino para crear un pueblo nuevo. Igual pasó luego de Jesús: la resurrección como experiencia de vida plena y para todos —como

---

14. Carta del 5 de mayo de 1944.

humanidad nueva—, se institucionaliza como religión: después de Constantino, Dios sigue siendo una palabra muy usada —por supuesto—, pero Jesús pierde contenido: sólo es una especie de sinónimo o de giro para designar a Dios, pero sin dar ningún contenido a esa designación. Y siempre, la religiosización de la liberación y de la vida acaba mermando a ésta: el pueblo del Antiguo Testamento crea nuevas opresiones y la Iglesia del Nuevo Testamento olvida la misericordia al religiosizarse. Esta inercia debe estar profundamente enraizada en la densidad de la historia humana. Pero por eso es necesario reaccionar constantemente contra ella.

2) Un papel semejante al de esta frase de Mateo, lo juega en Lucas la escena inicial de la sinagoga y la reacción que en ella se produce. Jesús ha leído el texto de Isaías que habla de anunciar la libertad a los oprimidos, el consuelo a los afligidos y la buena noticia a los pobres; y anuncia que eso se cumple en él, excluyendo la alusión isaiana al “día de la venganza”. La reacción popular se maravilla “de las palabras *de gracia* que han salido de su boca” (Lc 4, 22). La gracia juega aquí el papel de la misericordia, en la frase comentada de Mateo, y suscita admiración porque, al ser palabras de gracia, ya no se limitan a solos “los buenos” y eliminan la necesidad de la venganza. Jesús anuncia un mesianismo de los pobres, en lugar de un mesianismo “de los buenos”, y esto provoca su rechazo por los suyos<sup>15</sup>.

3) Y esta misma idea se reflexiona luego en la cristología del cuarto evangelio que yo encuentro construida como una especie de triángulo, cuyo vértice es Dios, y los ángulos de la base son el cristocentrismo radical y el amor a los hermanos, también radicalizado, hasta el punto de que se convierte en contenido de toda la moral. La “obra de Dios en Cristo”, que Pablo llamará “recapitulación” (Ef 1, 14), consiste para Juan en que si nos amamos hemos *conocido* a Dios y Dios está en nosotros (1Jn, *passim*). La encarnación es la razón de ser de esa especie de “coincidencia hipostática” entre el amor a Dios y el amor a los hombres. Y toda pretensión de una universalidad de Cristo, que olvide el sentido recapitulador de esa universalidad, por el que Dios puede salirme al encuentro “en Jesucristo”, sí, pero más allá de Jesús de Nazaret, será siempre inevitablemente totalitaria<sup>16</sup>.

En este sentido se comprende por qué he definido en otros lugares al cristianismo como el movimiento que tiene lugar cuando el hombre dirige hacia Dios

15. Este mismo anuncio de un mesianismo de los pobres frente a un mesianismo de “los justos” contiene la respuesta de Jesús al Bautista, según la versión de Mt 11, 2ss por la fusión entre el oráculo mesiánico de Is 35 y la buena noticia para los pobres de Is 61.

16. En este sentido, creo que cabe una intelección válida de la fórmula que —de mil modos diversos— se repite hoy en oriente: que Jesús es el Cristo, pero Cristo no es (sólo) Jesús. Es el mismo sentido en que Barth afirmaba que “Cristo resucitado es todavía futuro para sí mismo”.

su “eros religioso” (tras una primera purificación de lo que la Biblia llama “carnal”) y Dios le dice que redirija ese impulso hacia los hombres<sup>17</sup>. Esta es la gran revolución que hace el cristianismo en la religiosidad humana, casi todavía inédita, pero muy bien expresada en el canto de la liturgia antigua: *ubi caritas et amor, Deus ibi est*.

Y si la mística es una intensificación hasta grados extraordinarios de la experiencia religiosa, la mística cristiana ha de ser una intensificación de esta experiencia espiritual hasta grados extraordinarios. Aquí está la mística que Metz llama “de ojos abiertos”, o la conversión de la mística “del éxtasis” en mística “de la misericordia”. Permítaseme una vuelta al Nuevo Testamento para mostrar eso.

#### 4. El “éxtasis” cristiano

Quizá la palabra que en el Nuevo Testamento estaría más cerca de ese “éxtasis” místico sería el verbo *agalliaomai*, que suele traducirse como exultar o ser arrebatado de gozo. Retomo aquí lo que escribí en otro momento<sup>18</sup>.

1. En primer lugar, el verbo se dice de la experiencia espiritual de Jesús, en una de las pocas veces en que los evangelios dejan entrever un sentimiento suyo: Jesús “se extasió de gozo” (Lc 10, 21). “Y para sorpresa nuestra, el objeto de esa exultación mística de Jesús no viene dado por su relación *inmediata* con el Padre, sino por esa misericordia del Padre que se comunica a los pequeños y se esconde a los poderosos” (p. 150).

2. Precisamente por eso, el verbo se dice también de los cristianos y seguidores de Jesús.

En primer lugar, de María en el canto del Magnificat, que es para Lucas el himno de la identidad cristiana, y por eso está puesto en labios de la llena de gracia: ésta exulta de gozo (Lc 1, 47), porque Dios ha mirado su bajeza o su humillación<sup>19</sup>. Y lo ha hecho porque es un Dios que derriba del trono a los poderosos, enaltece a los humildes y colma de bienes a los hambrientos, etc. Estos son los contenidos de la mística mariana.

Más increíble todavía: Jesús —según Mateo— inculca esa actitud a los suyos para el momento en que sean perseguidos por tener hambre y sed de justicia y ser misericordiosos, etc. En ese día: ¡alborócese!<sup>20</sup>.

17. Ver por ejemplo el capítulo “¿Qué es el cristianismo?” en la obra *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid, 1998. Allí intento mostrar cómo desde esa trasposición puede recuperarse toda la dogmática cristiana.

18. “Mística del éxtasis y mística de la misericordia”, citado anteriormente. A él se refieren las citas de páginas que siguen.

19. No su humildad, según una traducción ascética no infrecuente en años pasados.

20. *Agalliasthe*. Lucas esta vez usa sólo el verbo *chairiô* (gócense: Lc 6, 23), que es algo más suave.

Vuelvo a citar: “Y en consonancia con lo anterior, la catequesis de la Primera Carta de Pedro presenta esa misma exultación como algo que se ‘revela’ al compartir la pasión de Cristo (4, 13): precisamente por eso, el autor de la carta constata que sus lectores ‘exultan de gozo a pesar de las tristezas que soportan’ (1, 6, con sorprendente y casi contradictoria formulación: *agallias the lypethentes*<sup>21</sup>), y que ese gozo se da “aunque todavía no se ve al Señor más que en la fe” (1, 8)” (p. 151).

3. Jesús, María y los cristianos. Todos ellos remitidos por el mismo verbo a Dios, a quien la carta de Judas define como “el que puede manteneros *inmaculados en la exultación* delante de su Gloria (Jud 24). Y vuelvo a citar:

Quizá cabría decir también que todo lo expuesto no es más que una paráfrasis de las bienaventuranzas y de su desconcertante dialéctica. Porque, en realidad, todas las bienaventuranzas de Jesús podrían caber en esta sola: dichosos los que aman misericordiosamente la justicia. Quienes amen así son los que se volverán pobres, los que serán sufridos, los que llorarán, los que tendrán hambre y sed de justicia y serán perseguidos por causa de ella, los que incluso acabarán por tener un corazón limpio...

De acuerdo con esto cabría decir que los que buscan simplemente una “mística del éxtasis” a pesar del tono religioso o hasta piadoso de su demanda, quizá no hacen más que invertir las bienaventuranzas de Jesús. Lo cual, por supuesto, es humanamente muy comprensible y hasta necesario en algunos niveles. Pero aquí lo único que debatíamos es si eso merece el nombre de específicamente *cristiano* (pp. 151-152).

## 5. Una testigo

Quiero analizar ahora, como confirmación de lo anterior, el testimonio de Simone Weil. La radicalidad de su compromiso con los desheredados y con la justicia no necesita ser evocada. Es también más o menos sabido que Simone aseguraba, además, haber culminado su trayectoria hacia Cristo con una experiencia de carácter místico que, como escribe su biógrafa, resulta más sorprendente en ella, dado su tremendo racionalismo, y dado que, cuando fue sujeto de esa experiencia, desconocía todo lo referente a la mística (que comenzó a leer a partir de entonces)<sup>22</sup>.

21. “Ustedes se regocijan afligidos”, que puede evocar el “dolor sabroso” de santa Teresa ya citado.

22. “En mis razonamientos sobre la indisolubilidad del problema de Dios, no había previsto la posibilidad de algo como esto, de un contacto real, aquí abajo, de persona a persona, entre un ser humano y Dios. Había oído hablar vagamente de cosas de este tipo, pero nunca había creído que realmente sucedieran... En los *Fioretti* como en los evangelios, las historias de aparición me provocaban rechazo más que otra cosa.

Pues bien, la trayectoria de Simone tiene estos tres pasos.

Su primera identificación (aún más bien implícita) con el cristianismo tiene lugar después del año en la fábrica. Simone ha quedado tan destrozada que ella misma confesará que, desde entonces, cuando alguien la trataba sin brutalidad, tenía la sensación inevitable de que allí había un error. En este estado de ánimo, la llevan sus padres de vacaciones a Portugal, y allí, en un pueblo perdido de la costa atlántica, tiene lugar la famosa escena en la que, viendo a las mujeres de los pescadores en una procesión y oyendo sus cantos, "tuve la certeza de que el cristianismo es la religión de todos los esclavos de la tierra... y yo entre ellos".

Sólo después viene la experiencia de Asís, en 1937, que tiene lugar a continuación de su estancia en la guerra de España y de la grave quemadura en la pierna, que la obligó a regresar. En Asís, el espectáculo de la belleza y la serenidad de la naturaleza provocó que "algo más fuerte que yo hizo que me arrodillara por primera vez en mi vida"<sup>23</sup>. Es importante subrayar que la mística de la misericordia no excluye todo lo que cabe de arrobamiento en la experiencia de la belleza. Sólo lo sitúa en un contexto más amplio y menos exclusivamente positivo, a la vez que impide que se la desgañe de ahí. Y la clave de ello está en la palabra que usa Simone al explicarlo: ella no habla de belleza ni de serenidad, sino de pureza ("incomparable maravilla de pureza"). La belleza como pureza se convierte siempre en llamada, en exigencia, perfectamente compatible con la identificación con los desheredados, que no es sino otra forma de pureza. Es una concepción de la belleza radicalmente distinta de su uso postmoderno, que sólo ve en ella un consuelo (engañoso quizás, pero ¡qué importa eso si funciona!) contra la brutalidad de lo real.

Después de estas dos experiencias, Simone está en la disposición que ella misma describe en su carta a Bernanos: no se considera católica, pero nada de lo católico le es ya ajeno; y "a veces me digo que, con sólo que a la puerta de la Iglesia hubiera un cartel diciendo que se prohibía la entrada a todo aquel que tuviera un sueldo superior a una determinada cantidad, me convertiría"<sup>24</sup>.

Y, en este contexto anímico tiene lugar la experiencia mística, tras la semana Santa de 1938, pasada en Solesmes. Leyendo un poema religioso sobre el amor "Cristo se hizo presente y me tomó". Apenas hay más explicación, pero la poca que hay vale la pena: "en este súbito apoderamiento de mi ser por Cristo, ni los sentidos ni la imaginación tuvieron nada que ver; sólo sentí *a través del sufrir-*

---

Nunca había leído a los místicos". Incluso añade que durante todo ese proceso no ha rezado nunca, por miedo al poder de sugestión de la oración (*A la espera de Dios*, pp. 41-42). Al hablar de su biografía, aludo a la monumental obra de su íntima amiga S. Petrement, que por fin ha aparecido entre nosotros.

23. *Espera de Dios*, pp. 40-41.

24. *Ecrits historiques et politiques*, París, 1960, p. 220.

*miento* la presencia de un amor semejante al que se observa en la sonrisa de un rostro amado". Con esta otra aclaración: "una presencia más personal, más cierta, más real que la de un ser humano"<sup>25</sup>.

No interesan ahora las consecuencias biográficas de esta experiencia o, en concreto, el problema de su (no) entrada en la Iglesia y de su (hipotético) bautizo final. Aunque no me resisto a citar al menos esta importante observación, que creo poder suscribir: "de dos personas sin experiencia de Dios, aquella que le niega es quizá la que más cerca está de El"<sup>26</sup>. Pero lo que interesa es la trayectoria que lleva a la experiencia mística y que arranca de la identificación con los esclavos de la tierra.

Luego Dios podrá apoderarse, de mil formas diversas y nuevas, de quienes decide darse de esa manera misteriosa. El hombre no puede hacer nada para conseguir esa donación. Pero, si quiere estar en la línea que se orienta hacia ella (aunque no pueda conseguirla), ésas serían para mí las indicaciones a darle.

Y todo esto puedo corroborarlo con un testimonio personal. Yo no he tenido experiencias místicas, por supuesto. Pero hemos dicho aquí que la mística era la intensificación, hasta grados extraordinarios, de una experiencia espiritual. Y sí que me atrevo a decir, por testimonio propio y de algunos compañeros, que en eso que hoy llamamos la opción radical por los pobres se contiene algo muy semejante a aquel "dolor sabroso" de que hablaba santa Teresa, o a esa presencia del amor, sentida a través del sufrimiento (de que hablaba S. Weil), y a aquella exultación en la tristeza de que hablaba la carta de Pedro.

La opción por los pobres comporta casi inevitablemente estos tres dolores: la derrota por un lado, la desautorización por otro, y una serie de empobrecimientos personales.

Por el momento, al menos, los esclavos van a seguir siendo esclavos, y cosecharán derrotas como las de esta hora histórica, en la que un contrato basura ya es un privilegio social. El que esté de su parte sólo conseguirá verse tratado de comunista o tercermundista, de ateo implícito, de ignorante (no sabrá economía o será un mero "periodista"), de falta de amor a la Iglesia, o de "perfecto idiota". Y podrá recoger las mil persecuciones por el reino de que hablaban las bienaventuranzas. Por otra parte, esa misma opción le irá prohibiendo a uno cada vez más cosas legítimas de la vida... Basta con evocar la trayectoria de muchos teólogos de la liberación, para no alargar este párrafo.

---

25. *Espera de Dios*, p. 42. *Pensamientos desordenados*, p. 58. La frase de esta última obra está enmarcada por estas otras dos: "Durante todo esto [el tiempo anterior] ni siquiera la misma palabra 'Dios' tenía lugar alguno en mis pensamientos"... Pero "desde ese instante el nombre de Dios y el de Cristo se han mezclado de forma cada vez más irresistible en mis pensamientos".

26. *La gravedad y la gracia*, p. 151.

Pero en medio de esta tristeza sobrenada siempre un gozo inexplicable, que no viene de ellos (si son "pobres" es porque no tienen nada que dar, aunque paradójicamente uno tenga que agradecerles muchas cosas), y que se parece a la exultación de Jesús en el texto de Lucas que hemos citado: si optan por los pobres se entristecerán cuando el mundo se alegre, pero —aquí viene la paradoja— "su congoja se tomará en gozo, y su gozo no les será quitado" (cfr. Jn 20, 22).

Porque ya no se trata de la lógica reacción humana ante una irracionalidad sociológica o ante una injusticia ética indignante: se trata de un misterioso encuentro con el Dios de Jesús, con el Dios crucificado, con el que, en Jesús, quedó a merced del hombre y "se hizo pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza" (2Cor 8, 9), pero ha dejado su huella en la dignidad inacallable del pobre y en la gratuidad de una apuesta por ellos, que históricamente parece absurda. Todo esto, evidentemente, no suprimirá la necesidad de las mediaciones históricas ni la posibilidad de cometer errores en ellas; pero sí dará una razón invencible para seguir buscándolas.

Esto es lo que hace que, ante el fracaso innegable de la pasada opción por los pobres (en el cual no entra solamente la oscura noche de este mundo, sino nuestra propia infidelidad y nuestra capacidad para tergiversar tantas veces hasta lo mejor), la reacción no deba ser hoy la que ahora parece estar de moda: abandonar aquel impulso ético en busca de algún remanso místico, sino más bien esta otra: *descubrir la innegable veta mística que subyace a aquella opción*, impidiéndole ser fruto de un mero imperativo ético (y por ello, fuente de un posible fariseísmo). De lo contrario debería decir que, en mi opinión, quizá encontremos algo que parezca mística, pero quizá también nos iremos saliendo del cristianismo.

## Conclusión

Creo que esto puede ser todo. Y lo que me queda por decir funcionaría como respuesta a algunas posibles objeciones.

1) ¿Lo que hemos expuesto es algo muy minoritario? Evidentemente. Pero en el cristianismo todo es minoritario, y cuando lo humano es llevado hasta su radicalidad más misteriosa se vuelve también minoritario. Dejando ahora toda la teología de la relación entre los pocos y los muchos en la tradición bíblica, sí cabe añadir que eso minoritario es la intensificación hasta grados "místicos" de lo que acabo de exponer. Pero en el otro nivel, de lo que sería la experiencia espiritual creyente, creo que lo dicho es el abc del cristianismo.

2) Para mí, la objeción más fuerte podría venir del oriente y de su profunda experiencia del carácter ilusorio de esta realidad, que es como el anverso de la experiencia de la unidad con Dios, del *advaita*. Creo conocer un poco esa experiencia, y recuerdo el día en que H. Le Saux (conocido como el svami Abhishik-tananda) escribe aterrado en su diario: "¿La experiencia del hinduismo es verda-

dera!". Todo ello parece contradecir de manera bien radical esa entidad que el cristianismo (y nuestro occidente con él o desde él) concede a la realidad y a la historia. Creo que se pueden responder dos cosas.

En primer lugar, en el mismo cristianismo occidental existen formulaciones de experiencias semejantes a aquélla: la famosa distinción de Nieremberg entre "lo temporal y lo eterno", que a Ortega le parecía digna de la zorra de la fábula, la oración litúrgica que pedía *terrena despiciere et amare caelestia*, o la misma indiferencia ignaciana ante "las parejas" (o *dvandvas*: frío-calor, hambre, sed) que parece tomada de la *Gita* o de los *Upanishads*... Lo único que ocurrió es que esas enseñanzas se usaron no como un modo de oración, sino sólo para apartar a los cristianos de la construcción de la historia, mientras por otro lado, los papas seguían siendo monarcas y poblando Roma de palacios y monumentos con el nombre de cada cual... *in memoriam aeternam*.

Pero, en segundo lugar, ésa no es la "última" palabra sobre la realidad: ya en el oriente apunta mucho más que a desvalorizar la realidad, a desvalorizar la *vinculación del yo a esa realidad*. Esa es la suprema ilusión. Pero además, al menos en el cristianismo, esa realidad ilusoria está bañada por la mirada de Dios, que le da gratuitamente una consistencia y una densidad teofánica que, en sí misma, quizá no tiene: "cuando Tú me mirabas, tu gracia en mí tus ojos imprimían... y en eso merecían los míos adorar lo que en Ti veían". Estos versos de Juan de la Cruz no tienen sólo una lectura particular, individual, sino que —al igual que en el Magnificat— esa lectura individual se fundamenta en una lectura universal.

Desde aquí, toda la mística "horizontal" que he intentado sugerir está bañada por una gratuidad radical, la gratuidad del amor de Dios, que la libera de ser fruto del orgullo prometeico o del voluntarismo humano. Es consciente de su enorme precariedad, pero puede repetir el famoso verso de Quevedo (mucho más inmortal que los monumentos de los papas en Roma): "polvo serán, más polvo enamorado"<sup>27</sup>.

---

27. Como sencilla confirmación de esto, el mismo autor de *La nube del no saber* corrigió más tarde alguna de sus posturas en ese libro no porque su vaciamiento fuera una operación meramente mental, sino porque era demasiado autocentrado y olvidaba el amor a los hermanos. Y el citado H. Le Saux, comentando su experiencia del *advaita*, escribe un día: "¿de qué me sirve decir 'Uno' con el pensamiento si digo 'dos' con mi vida. No decir 'dos' con la vida, eso es el amor", *cfr. La montée au fond du coeur*, París, 1986, p. 329.