CAPITULO XVI Balthazar,

Puntos Centrales de la Fe, BAC 1985

**UBICACIÓN DE LA MÍSTICA CRISTIANA** *\**

1. OJEADA A LA BIBLIA

Cualquiera que esté un poco familiarizado con el tema, sabe que entramos en un laberinto, por no decir que pi­samos un campo minado. La simple yuxtaposición de los términos «mística» y «cristiano» desencadena una discu­sión interminable. Como uno de ellos se emplea como sus­tantivo y el otro como adjetivo, se diría que hay ya un concepto general formado de lo que es la mística, y que la «mística cristiana es una especie dentro del concepto más general de mística. Y las consecuencias están a la vista. Los fenómenos de la vida cristiana subjetiva, que estamos habituados a valorarlos en grande, caen automáticamente bajo la competencia de la ciencia de las religiones y lo pe­culiar e intransferible de lo cristiano queda acotado, en el mejor de los casos, en el campo objetivo del dogma y de la institución.

Para evitar tamaños saltos en las conclusiones, vamos a proceder paso a paso. Comencemos por observar que el término «místico» no es usual en la Biblia y que en el Nuevo Testamento ni siquiera aparece. En el Antiguo Testamento se emplea una vez la palabra *mystes,* al socaire del Libro de la Sabiduría, de tenor helenista (12,6), para fustigar con el lenguaje de las religiones de misterios poste­riores a los imitadores de los vergonzantes cultos cananeos, «devoradores de entrañas en banquetes de carne humana, a estos *iniciados* en orgías sangrientas».

En otro pasaje, hablando de la sabiduría divina, que po­see a Dios y es la «hacedora de todo», se dice que «está

\* Pneuma und Institution. *Skizzen zur Theologie* IV (Einsiedeln 1974) p.298-344.

312 *M. Vida cristiana*

iniciada *(mystis)* en la ciencia de Dios» (8,4). Tanto este pasaje como el anterior tuvieron nula influencia literaria. en la tradición posterior, mientras se hizo corriente el adje­tivo *mystikós* para designar lo relacionado con el «misterio». El sustantivo *mysterion* se encuentra ya en los LXX (cf. Th. W., IV 809ss), significando un «secreto» humano, por ejemplo, los designios o planes secretos del rey (Tob 12,7.11; Jt 2,2), los secretos bélicos (2 Mac 13,21), los se­cretos de un amigo (Sir 22,22; 27,16s.21), que no son para airearlos en público. Por primera vez, le da Daniel el sen­tido de un «misterio escatológico, o sea, de un anuncio ve­lado de hechos futuros, determinados por Dios, cuya reve­lación e interpretación están exclusivamente reservadas a Dios y a los inspirados por Dios» (cf. Dan 2,28.29.47).

Este sentido se generalizará en la literatura apocalíptica; pero en los pasajes, centrales del Nuevo Testamento, en Pablo, se concreta en el misterio de Cristo, predeterminado por Dios Padre antes de la creación del mundo, reservado oculto antes de los *eones* y revelado ahora, en el fin de los tiempos, por el Apóstol (1 Cor 2,6-16; Ef 3; Col 1), si bien esta revelación, o apocalipsis, no le priva de su carácter oculto y misterioso, pues lo oculto se manifiesta como es, oculto, y para los impíos, para los obcecados, para «los que carecen de los ojos de la fe», es invisible como reve­lado.

Se requiere una actitud especial, de fe y de humildad, para penetrar en «las riquezas de la gloria» de Dios, «para conocer con todos los santos la altura, anchura y extensión y el amor de Dios, que sobrepuja todo conocimiento» (Ef 3,16.18s). Tiené que haber algo previamente dado por Dios para corresponder subjetivamente, de modo gradual, al misterio objetivamente revelado. Es lo que se dice en el único pasaje de los Sinópticos donde aparece el «misterio»: «A vosotros os he dado conocer los misterios del reino de los cielos» (Mt 13,11; Lc 8,10; Mc 4,11) .

Bien se ve que el don de gracia aludido es la fe viva otorgada por Dios, que se le comunica a los bautizados y a los fervorosos cristianos. Lo que se añada luego dentro de la actitud cristiana general de la recta aceptación del mis‑

*C.16. Ubicación de la mística cristiana 313*

terio objetivo, como diferenciándola —por ejemplo, las cosas que Pablo pone bajo el epígrafe «carismas» (máxime los carismas de tipo especial, como «el don de lenguas», «profecías», etc.), o los fenómenos mismos que con gran reserva cuenta de su propia persona, «el arrobamiento al tercer cielo» (2 Cor 12,4)—, todas estas añadiduras, repe­timos, entran de primeras en un gran paréntesis.

Lo mismo comprobamos en el campo de los escritos joánicos, cuando se refiere a la contemplación viva del miste­rio de Cristo en la fe —en el caso de la sentencia Jn 1,51: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y ba­jar sobre el Hijo del hombre»— y cuando habla, en Ap 1,10, del éxtasis y de la gran voz oída. Ninguno de los dos casos es homologable con la visión que tuvieron los tres discípulos elegidos en el Tabor, que a su vez no es tan sin­gular que no tenga ninguna analogía con la visión de los numerosos milagros del Señor, que compartieron todos los discípulos y el pueblo mismo, milagros en los que, según la doctrina joánica, el Señor «revela su gloria, y los discípulos creyeron en él» (Jn 2,11).

La tónica del Nuevo Testamento está en las coorde­nadas revelación-fe. En cierta medida cabe distinguir las formas subjetivas, en que la fe sale al encuentro de la reve­lación; pero el acento no recae sobre los aspectos subje­tivos ni observamos intereses «psicológicos».

En la Patrística y en la Edad Media es frecuentísimo el uso del adjetivo *mystikós,* siempre directamente dependiente del sustantivo *mysterion* en el sentido objetivo general de la economía salvífica, dispuesta y revelada en Cristo y lle­vada adelante en la Iglesia de Cristo. En la exégesis bí­blica creyente, como la estructuró clásicamente Orígenes, a través del sentido literal, superficial y accesible a todos, in­cluidos los paganos, se penetra en la zona donde se revela el misterio de Cristo, que es también el de la Iglesia como cuerpo de Cristo y el de los cristianos como miembros de Cristo. Es el sentido «misterioso», «místico», que puede llamarse también «pneumático», espiritual, porque con él se abre uno subjetiva y objetivamente a la verdad en el Es­píritu Santo, y «alegórico», porque implica el paso del sen‑

314 *III. Vida cristiana*

tido antiguo, literal, al nuevo, espiritual (o cristológico) I.
También la liturgia se apoderó muy especialmente de la
palabra, y el adjetivo *mysticus* sufrió una verdadera inflación, aplicándose a todo lo que tenía alguna relación con el sacramento del altar 2. Este uso abundante no nos interesa aquí, evidentemente, sino en cuanto delata todavía más —o con mayor vigor— el sentido objetivo del adjetivo, su persistente dependencia del misterio, que adquiere en la eucaristía una actualidad peculiar para la Iglesia y para la vida cristiana.

Con lo dicho bastará para distanciar desde un principio el término «mística», no atestiguado por la Sagrada Escri­tura, y el significado que puede tener en el ámbito cris­tiano, de lo que suele connotar en el ámbito de la psicolo­gía de la religión, o de la historia de las religiones y en la filosofía de la religión.

2. POSIBLES RELACIONES ENTRE LA MÍSTICA EN GENERAL
Y LA MÍSTICA CRISTIANA

Aunque el sentido que la psicología de la religión acos­tumbra a dar al término «mística» sea bastante difuso, pone el acento en lo subjetivo. Según una definición em­pleada muy frecuentemente, incluso en el ámbito cristiano, es «mística» una *cognitio Dei* (o bien *Divini) experimentalis,* una vivencia de Dios o de lo divino, no nocional, sino exis­tencial. Aceptando esta definición como base heurística, puede servirnos para describir los diversos ajustes del pen­sar teológico cristiano sobre semejante posibilidad de expe­rimentar lo divino, tomada como fenómeno de la historia religiosa universal. Y para ello hemos de tomar el concepto de teología cristiana en sentido suficientemente estricto

Cf. HENRI DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftaerstdndnis des Origenes* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1968) p.129ss. 169-232,234: Jesús habla «místicamente», los hechos del Evangelio tienen «una envergadura mística», etc. p.245-257: El misterio cristiano.

2 HENRI DE LUBAC, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche im Mittelalter* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1969) p.69ss.

*C.16. Ubicación de la mística cristiana 315*

como para no olvidar las peculiaridades de la revelación cristiana (y bíblica en general) frente a otras presuntas re­velaciones religiosas. Teniendo en cuenta estos prolegó­menos, podemos distinguir tres tipos de reajuste.

1. Los fenómenos de la mística cristiana y extracristiana son comparables, al menos en buena parte. No sólo los fenó­menos externos, como el arrobamiento de la percepción sensible normal, la levitación, la irradiación luminosa, etc. 3,

sino también las experiencias internas, formas de dilatación de la conciencia, cardiognosis, contactos presuntos o reales de la esfera divina, pueden describirse con las mismas pala­bras o con términos análogos. Así, pues, cabe suponer que las experiencias místicas, aun las relacionadas con el carácter peculiar de la revelación cristiana, son, como tales, de estruc­tura parecida y que en la misma medida, consecuentemente, la mística cristiana entra bajo el concepto general de mística usado en la ciencia de la religión.

1. Frente a esta tesis tenemos otra, según la cual no tie­nen punto de comparación la mística cristiana y la no cris­tiana. Dos variantes ofrece esta tesis. Según la primera, mística auténtica sólo hay una, la cristiana. Según la se­gunda, la mística nada tiene que ver con la experiencia cristiana. Las dos variantes son el anverso y el reverso de la misma medalla. Basándose en una oposición de teoría (de la antigüedad, que no pasó de «una especulación árida, estéril, sin alma») y de amor (cristiano, que se deja alcanzar por el Dios cercano), Alois Mager 4 llega a una distinción de estados anímicos asequibles por la técnica y por la industria personal, y estados anímicos productos ex­clusivos de la gracia de Dios. A estos últimos hay que re­servarles el adjetivo «místico» en su sentido genuino.

Friedrich Heiler opta, en cambio, porque se reserve la «mística» para el ámbito extracristiano, porque el cristiano está regido por el principio de la «profecía» 5. Avanzan en

S HERBERT THURSTON, S. I., *Die korperlichen Begleiterscheinungen del Mys­tik* (Ráber, Lucerna 1956).

4 *ALots* MAGER, *Mystik als Lehre und Leben* (Innsbruck 1934); ID., *Mystik als selische Wirklichkeit* (Graz 1946).

5 *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersu­chung* (Munich 1920).

318 *M. Vida cristiana*

Pues bien, todos estos fenómenos no dicen identidad, sino analogía, porque hay diferencias fundamentales entre el clima vital de la Biblia y el de otros mundos místicos. Los pobres de espíritu, los que lloran, los perseguidos son proclamados bienaventurados en la Biblia, no los «sabios y prudentes» (a los que el Padre que está en los cielos «se lo oculta»), que conocen todas las técnicas para labrarse su escala espiritual desde la tierra al cielo. Nunca encon­tramos en el comportamiento de Jesús ni en las indica­ciones que da a sus discípulos la menor huella de técnicas para «inmersiones profundas», y menos todavía estímulos para buscar o desear «experiencias» religiosas singulares. Por eso, cabía esperar a priori que, por grandes que sean las semejanzas, mayores son las desemejanzas entre la mís­tica cristiana y no cristiana.

3. MÍSTICA Y MISTOLOGÍA

Sin embargo, la desemejanza objetiva de la mística cris­tiana respecto a las demás místicas puede encubrirse —fatídicamente!— bajo un lenguaje y unos conceptos bien co­nocidos, que generalizan las ideas por las buenas.

Es sabido que los enunciados de la fe cristiana en la teo­logía y en los concilios de los primeros siglos pasaron del mundo cultural semita al helenista entre controversias acé­rrimas, a fin de que fueran asequibles a la *ecumene* de en­tonces. Para ello, más de un concepto o término griego y latino fueron sometidos al crisol de la crítica para que fue­ran receptáculos de las novedades cristianas. Pues bien, igualmente la experiencia de la fe cristiana debió y pudo, efectivamente, meterse en la red conceptual de la mística helenista, tan desarrollada y acabada en muchos aspectos, para hacer valer sus propias exigencias y vivencias más ín­timas bajo ropaje ajeno. Casi toda la historia de la mística occidental está marcada por esta diástasis entre forma y fondo, sumamente desconcertante. Las excepciones son poco menos que nulas: el *Pastor,* de Hermas, Pacomio, Or­siese, los monjes irlandeses, Hildegarda, lady Juliana, Ca‑

*C.16. Ubicación de la mística cristiana* 319

talina de Siena, las místicas de Helfta... En contraste, ¡qué influencia tan poderosa tuvieron los Alejandrinos, los Capadocios, Evagrio, Agustín, el Areopagita! Son éstos los que en todo caso dominan sin barreras toda la teoría de la mística hasta el presente 12.

Irene Behn 13 distingue entre la mística como experien­cia originaria y la mistología (o bien mistografia) coma re­flexión sobre la experiencia originaria a base de conceptos y categorías doctrinales (hay libros que han podido escri­birse incluso sin la experiencia originaria). Esta distinción es indispensable y podía añadirse todavía la mistagogía, que sería la iniciación teórica y práctica en la experiencia mística bajo la dirección de los que han vivido esta expe­riencia.

La diástasis entre la experiencia y su verbalización re­flexiva se observa en la historia de Occidente desde la pre­ponderante influencia de la mistología de Platón y de sus discípulos, hasta Plotino y Proclo, sin olvidar la de Filón y de la Estoa, sobre los clásicos de la mistología cristiana, como Clemente, Evagrio, Diadoco, Dionisio, Ambrosio, Agustín, Máximo, Gregorio Magno, Escoto Eriúgena, los Victorinos, Buenaventura, los místicos renanos, los grandes místicos hispanos, los ingleses como Canfield, los franceses como Fénelon. Términos elementales, como *teeoría-contemplatio, apex mentis-scintilla animae* (centella, ápice, hontanar del alma), *apatheia-indifferentia-abandono,* y el esquema *purificación­iluminación-unión* dominan todo el campo.

Pero del trasfondo histórico surge el problema. ¿Hay un lenguaje adecuado, un sistema conceptual válido, de la ex­periencia mística, o es su objeto esencialmente inefable? Y si este problema parece a primera vista conjugar por igual la mística cristiana y la no cristiana —como si fuera indiferente verter la mística cristiana en cualesquiera moldes conceptuales prefabricados—, resulta que una con-

12 El ensayo reciente de síntesis de AUGUST BRUNNER *(Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik,* Echter 1972) es un testimonio de lo que decimos, lo mismo que, a su modo, el librito muy estimable de YvES RAGUIN, *Chemins de la contemplation* (París, Desclée de Brouwer, 1969).

13 *Spanische Mystik* (Patmos, Düsseldorf 1957).

322 III. *Vida cristiana*

templativo» al místico cristiano. Otras designaciones co­munes a la mística cristiana y no cristiana son *spiritualis* (ya como «recogimiento» en la mente de lo disperso en la materia; ya como disposición para el Espíritu Santo (cf. Pablo: *pneumatikós* en oposición a *sarkikós, psyjikós); interior* (Pablo y Plotino hablan del hombre interior, y la tradición sigue hasta Novalis: «Hacia el interior discurre el camino misterioso»).

1. En la «contemplación» no se supera todavía la con­traposición sujeto-objeto, en el «estar-dentro-de-sí» implica todavía los límites del propio «ser». Por eso, tras el estadio de la *praxis* de desprendimiento de sí y de la teoría, que ilumina, viene el tercer paso, la aspiración a la «unión», donde se rebasan los límites y se entra en la zona que la mistología designa con una acumulación de «super-predi­cados». Sobresustancial, sobreesencial *(hiperousios, supraes­sentialis),* sobredivino (Gregorio de Nisa, Eckart: en cuanto Dios entra en la relación sujeto-objeto con aquel a quien se revela), etc. Tenemos así completa la escala o sistema de tres grados, elaborada por el neoplatonismo, asumida por la mistología cristiana como concepto central e incluso in­corporada a las *Sumas* de la gran escolástica 15
2. En virtud de esta transcendencia, toda mística ado­lece de la tensión «unión-reflexión» y, congruentemente, entre «experiencia y lenguaje». La palabra, como el con­cepto, queda referida más allá de su esfera, en un éxtasis que distingue a los enunciados místicos, incluso en la

15 Cf. TOMAS DE AQUINO, *S. th. I-II* q.61 a.5, donde aduce un esquema de cuatro miembros, construido por Plotino *(Enn.* 1,2.7) y tomado de Macrobio. El tema de la «sobreesencialidad», que volvió a surgir en la Francia del siglo XVII (en parte por la identificación del Areopagina con el santo nacional francés Saint-Denis), pasa en forma secularizada de Fé­nelon al idealismo alemán y a la problemática del sujeto hipercategorial absoluto (cf. ROBERT SPAEMANN, *Reflexion und Sßontaneitüt. Studien über Féne­lon* [Kohlhammer, Stuttgart 1963]. En el siglo xx se revalúa de nuevo en la corriente que busca la superación del neokantismo y emprendida por Joseph Maréchal y sus «discípulos» (G. Siewerth, M. Müller, B. Welte, K. Rahner, J. Lotze), El gran proyecto de Maréchal *(Le point de départ de la métaphysique)* se inspira claramente en el problema de la unión mística *(Études sur la psychologie des mystiques, I* [1924]; t. II, 1937). No hace falta decir que Marx, Hegel y el mesianismo judío dan la forma final a la mística secu­lariza

*C.16. Ubicación de la mística cristiana* 323

forma poética, de toda otra dicción poética. La paradoja que caracteriza al fenómeno místico caracteriza también su expresión: e; que está unido con Dios vuela y reposa de consuno (Gregorio de Nisa), su conocimiento es «ignoran­cia docta» (Agustín, Nicolás de Cusa), «vive en noche de luz» (Dionisio, Juan de la Cruz), en *immanis quies* (Dioni­sio), etc. Los comentario en prosa de Juan de la Cruz a sus poesías (cf. el prólogo al *Cántico)* vienen a ser, frente a la elocución versificada, una especie de *understatement* resig­nado, que pone de manifiesto negativamente el núcleo inasequible.

7. A pesar de todo, cabe una comparación. Falta en al­gunos grandes místicos no cristianos (Buda, Plotino), pero tiene una amplia base no cristiana (en las religiones del Oriente Próximo, en Egipto, en la *gnosis)* y aparece en el Antiguo Testamento (Oseas, la escuela de Isaías, el libro de la Sabiduría), y especialmente en el Nuevo y en la Pa­trística (comentarios al Cantar de los Cantares): la imagen de las «nupcias sagradas» como suprema expresión de la unión suprema. Tras la neta línea divisoria del Antiguo Testamento entre los esponsales de Yahveh-Israel y los ritos sexuales y hierogamias paganas, la unión en Cristo de Dios y la humanidad está muy por encima de todo lo sexual. La esposa del Cantar de los Cantares es primaria­mente la Iglesia, y los individuos participan de esta unión arquetípica sólo en cuanto se hacen cristianamente *anima ecclesiastica* (Orígenes). Más tarde, en la temprana Edad Media, será María el arquetipo concreto de la Iglesia-Es­posa. El influjo de las *syzigías* gnósticas sobre ciertos pa­sajes del Nuevo Testamento (sobre todo en la Carta a los Efesios) 16 es incontestable, aunque nada esencial.

En estos siete puntos parece que la estructura común a la mística cristiana y no cristiana, y, por ende, a las res­pectivas mistologías, frisa los límites de la univocidad. Se diría que el concepto general de religión, propio de la cien­cia y filosofa religiosas, vence a la teología cristiana. De

16 HEINRICH SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Patmos, Düsseldorf 1957), especialmente p.264-276.

326 *M. Vida cristiana*

3. En este camino vige la máxima decisiva de que la medida de la perfección no es la *experiencia* de la unión con Dios (etapa suprema del movimiento ascensional), sino la *obediencia,* que en la vivencia misma del abandono de Dios puede estar tan unida con Dios como la experiencia de unión. Mientras el Jesús sinóptico lanza en la cruz el grito del abandono divino, el joánico dice: «Mirad, llega la hora, y ha llegado ya... Todos vosotros me abandonaréis. Pero aun entonces no estoy solo, el Padre está conmigo» (Jn 16,32). Lo mismo está, pues, en el abandono con él que en la unión sentida.

Al cristiano que avanza por el camino del Maestro no se le prometen experiencias (místicas) de Dios. El siervo ha de estar contento cuando le va como al Señor (Mt 10,25) *y* desear, más bien, como meta final de su carrera terrena, una configuración con el Maestro crucificado (la promesa a Pedro: Jn 21,18s). Y ello no a base de un sistema de etapas o grados materialmente calculable de antemano, porque la Iglesia, y el cristiano en ella, es conformada al destino total de Cristo: concrucificada, consepultada, con- resucitada, coascendida (según palabras de Pablo).

Cuándo uno de estos aspectos y cuándo otro deban des­tacar en la vida de un cristiano y de la Iglesia, no está en manos del hombre, sino en el designio y disposición del querer del Padre, único que «sabe el momento y la hora», y sabe también el tiempo y la duración de una época, por ejemplo, de tinieblas.

Es insoslayable en este punto criticar los diversos esquematismos de la mistología cristiana. Contra una vasta co­rriente de la mística de la Iglesia oriental hay que objetar que el Tabor es sólo un episodio en la vida de Jesús, en el que además se habla sobre la pasión inminente (Lc 9,31), y que, por lo mismo, no cabe considerar la contemplación de «la luz del Tabor» como la cima del camino místico. Pero es también imposible aplicar el esquema de las «tres vías» espirituales —purgativa, iluminativa, unitiva— como lo hace entre otros muchos Juan de la Cruz, o sea, como si cuanto se experimente «en la noche oscura del alma y del espíritu» estuviera simplemente «ordenado a la purifica‑

*C.16. Ubicación de la mística cristiana* 327

ción, como si la intención primaria de Dios fuese en este estado de padecimiento el alma, su desprendimiento de todas las cosas terrenas y el acrisolamiento de sus motiva­ciones más hondas, cuando Dios busca ante todo la obra de Cristo, en la que cada miembro debe insertarse a su modo personal.

La idea que hasta no ha mucho imperaba en algunos con­ventos del Carmelo y según la cual un alma verdaderamente perfecta tenía que morir en un éxtasis de amor, es absurda. Mirando, en efecto, las cosas desde la cruz, parece al menos tan aceptable que, como la priora del *Dialogue des Carmélites,* pueda uno morirse en un éxtasis de angustia, horrendo y «nada edificante» para los circunstantes. Teresa de Lisieux supo mucho de la flaqueza e insuficiencia de semejantes es­quemas. Jamás tiene el cristiano la cruz tras sí. Jamás puede saber si Dios no quiere volver a amanecer al filo de la noche oscura.

El esquematismo neoplatónico es individualista, mien­tras en el cristianismo priman siempre la representación vicaria y la «comunión de los santos». La imagen más elo­cuente de Teresita del Niño Jesús es «la pelota» que debe ser el hombre para el niño Jesús, que la tira lejos, la re­coge, la aprieta contra su corazón y que puede también pincharse o quedar abandonada en el suelo.

4. Ahora bien, si la disponibilidad así configurada es el ideal de la perfección cristiana, la valoración y ubicación de la mística sufren un cambio absoluto. Queda relativi­zada como experiencia extraordinaria de Dios. O, para ser más exactos, hay que hacer otra distinción que es ya co­rriente en la mistología desde Tomás de Aquino, pero que los mistólogos cristianos la valoran diversamente. Vamos a referir, primero, la distinción de Tomás, sacando luego las consecuencias, para llegar, finalmente, a una definición de la mística cristiana.

*a)* El cristiano que vive una fe viva, amante y esperan­zada, y es fiel a las mociones del Espíritu, experimentará en su camino de seguimiento a Cristo que los dones del Espíritu Santo se le desarrollan y que va adquiriendo con ellos una especie de conocimiento espiritual de las cosas de

328 *III. Vida cristiana*

Dios, que en la tradición (sobre todo en Bernardo y sus se­guidores) se estima íntimamente unido con el don de la sa­biduría *(sapientia,* de *sapere:* gustar).

Cosa muy diferente son las visiones, las voces, los toques extraordinarios que se comunican en la Biblia a los pro­fetas, a Pablo, a Esteban, al vidente del Apocalipsis, y que en la historia de la Iglesia han recibido también otros, como el *Pastor* de Hermas, el discípulo de Orígenes, Grego­rio el Taumaturgo, quien refiere cómo vio a María y al apóstol Juan y cómo María le ordenó a Juan que esclare­ciera a Gregorio sobre la fe ortodoxa. Tamañas gracias y otras, sin duda, hay que meterlas en la lista de carismas de Pablo, como el don de lenguas *y* la profecía.

*d)* En cuanto a esta importante distinción, añade Tomás de Aquino 18 que la segunda clase de gracias, las carismáticas, pueden recibirlas también, como *gratiae gratis datae,* los pecadores, cual la recibió el pagano Balaán, ya que no suponen el estado de gracia. Este añadido de Tomás nos parece bíblicamente poco fundado. Se podría objetar, por ejemplo, por qué Isaías, cuando contempla la gloria de Dios en el templo y se siente «perdido» («¡Ay de mí que estoy perdido, pues soy un hombre de labios impuros!»), tiene que ser purificado con la brasa que tomó uno de los serafines con tenazas de sobre el altar. Y la sos­pecha se vuelve todavía más acuciante de si, más o menos conscientemente, oculta esta devaluación de las visiones carismáticas la devaluación (neoplatónica y budista) de todas las visiones sensibles e imaginarias, por estar presuntamente. ligadas todavía a la materia, cosas que los con­templativos deben superar y hasta rechazar absolutamente.

Esto es lo que pensaba al menos un espiritualista como Evagrio, del Ponto. De la misma opinión fueron un Eckart y un Juan de la Cruz, que largamente se extiende sobre el terna. 1,ógicamente, debieran haber catalogado todas las imágenes del Apocalipsis entre las manifestaciones de grado ltiístico inferior e incluso estimar como simple inicia-

S°13, e toda la discusión, cf. mi *Comentario a las cuestiones de la Summa Theologica Ila-Ilae.* p.171-181, en 3 t., de la ed. alemana-latina (Heidelberg y Graz 1954).

ción en lo puramente espiritual todo el orden de la encar­nación, el Evangelio con sus parábolas, relatos y hechos populares. Esto sería, desde luego, incurrir en el gnosti­cismo y no pensar cristianamente.

*C.16. Ubicación de la mística cristiana 329*

Por eso, en cuanto a los fenómenos carismáticos, no de­biera argumentarse a base de casos límites, sino reconocer más bien que estas gracias, otorgadas según Pablo para mayor bien de la comunidad eclesial, hay que recibirlas con espíritu eclesial vivo, con fe, esperanza, caridad y espí­ritu de obediencia, para poder comunicarlas acertada­mente. Un espíritu no debidamente purificado por el amor será reacio a recibir las visiones otorgadas por Dios, tales cuales se las otorga, y las comunicará luego en su materia­lidad, falseando total o parcialmente su sentido originario. Las imágenes de la vida divina no pueden comunicarse «mecánicamente». Tiene que tener su profundo sentido que la visión conclusiva de la Biblia, el Apocalipsis, fuera familiar al Discípulo amado (o al menos proviniera de su entorno).

*c)* Una vez de desbrozado así el terreno, casi no de­biera ser ya un problema qué es lo que entendemos por «mística cristiana». Algunos, como Butler en *Western Mysti­cism* [Misticismo occidental] 19, o Saudreau, querían que se llamara «mística cristiana» al desarrollo *normal* de la vida cristiana en el Espíritu Santo, de suerte que los fenómenos carismáticos extraordinarios no fueran degradados a epifenómenos de cierta etapa del desarrollo o a cosas que pue­den faltar por completo o hay que superarlas en los grados más altos de la perfección. Otros, como Poulain o Richtstátter, preferían, por el contrario, echar una línea divisoria tajante entre la vida de fe normal del cristiano fervoroso y las experiencias extraordinarias, que acapararían el adje­tivo «místico».

Así se discutió, por ejemplo, si Agustín fue un místico o no. Según la primera definición, tuvo que serlo sin reme­dio; según la segunda, no lo habría sido probablemente. Pero casi siempre va la cuestión más allá de la mera termi‑

19 (Londres 11927).

330 *M. Vida cristiana*

nología, porque algunos místicos tienen la tendencia —por ejemplo, en apreciación de muchos sería prototipica Teresa de Avila— a presentar las experiencias personales y singularísimas como los grados superiores del camino «normal» cristiano a Dios (para estimular a otros a seguir la misma senda, que fácilmente se sienten luego frustrados al no lle­gar a la meta sin saber en qué han fallado), llegando in­cluso a estilizar su propio camino personalísimo e irrepeti­ble como el «modelo único» de «la experiencia cristiana de Dios», como ocurre con Evagrio, Eckart y Juan de la Cruz.

5. A la vista de esto conviene recordar una vez más lo dicho en el párrafo 4, a saber, que donde la «disponibili­dad» cristiana ocupa la cima, la «experiencia» queda en lugar más bajo, en el valle: la ubicación de la mística sufre así un cambio radical. Alguna razón tienen los malhu­mores de Gogarten cuando arremete contra «manías vivencialistas» 20. Por otra parte, en esta desvalorización de la mística hay que cuidarse de caer en los extremos de la teo­logía dialéctica, porque el Dios que ha reconciliado el mundo consigo en Cristo, es el mismo que creó y confirió la libertad a sus criaturas para buscarle «como palpándole a tientas y poder encontrarle» (Act 17,27). Aunque el cris­tianismo cruza con los libres designios de Dios todas las empresas rectilíneas humanas de «palpar a tientas y en­contrar», no quiebra las fundamentales. Por eso diremos que no es posible desliar perfectamente la madeja de una mística no cristiana buscadora de Dios y la de una mística cristiana del Dios que se brinda.

6. CRITERIOS CRISTIANOS

Para seguir el camino de Dios en cristiano, hay que ate­nerse a los criterios siguientes.

1) La medida que se le tomará al cristiano (al hombre en general) en el juicio de Dios, será la de su amor a Dios

*1O Die religiüse Entscheidnng* (1921) p.55,63.

*C.16. Ubicación de la mística cristiana* 331

y al prójimo y no los grados de su experiencia religiosa. Bienaventurados son los pobres de espíritu, los mismos que en la vida cotidiana social cumplen «la voluntad del Padre que está en los cielos» (Mt 7,21). Desde luego, tam­bién a éstos se les recomienda la oración personal «en la camarilla», pero no encontramos en el Evangelio recomen­daciones sobre la meditación de tinte *transcendental.* Pablo no evalúa ni devalúa los carismas. Son tareas de los indivi­duos en pro de la comunidad, que no sitúan precisamente a los dotados con ellas en ningún grado de perfección superior. El «camino» a través o por encima de ellas es para iodos el mismo (1 Cor 12,31): la caridad, que perma­nece mientras todo lo demás pasa (1 Cor 13,8s).

1. El amor cristiano toma los colores concretos del ca­mino de Cristo. Por este camino se puede llegar a las más diversas formas y grados intensivos de experiencia. Pero la intensidad de la experiencia no es criterio. La pureza de los sentimientos es la norma y puede manifestarse por igual en la ortopraxia o acción en el mundo y en la con­templación. La historia de la mística cristiana sabe de mís­ticas que han vivido con la máxima intensidad la pasión de Cristo. Pero ¿cuánto había en esta intensidad de autén­tico, de exaltación subjetiva y hasta de ambición de de­sempeñar un rol excepcional?
2. Queda todavía el problema básico entre el Dios inefable (en la mística extracristiana) y su autoelocución (en la mística cristiana). Dos consideraciones teológicas al respecto.

*a)* Si es verdad que el Dios bíblico no es mudo, sin pa­labra, y se expresa en la palabra, definitivamente en el Verbo encarnado, tócanos, sin embargo, preguntar qué es lo que viene a nuestro encuentro en esa palabra. Es el abismo insondable y absoluto del amor divino, que, preci­samente en su condescendencia y abajamiento para hacér­nosle comprensible, resulta tanto más incomprensible. Cuanto más se nos acerca Dios, tanto más inaprehensible nos parece, no abstractamente, sino concretamente. Cristo como Palabra es la revelación de la libérrima soberanía de Dios, la antítesis de una gramática que se estudia de pe a

334 *II I. Vida cristiana*

1. El primado del misterio, frente al que se espera como respuesta la plena disponibilidad de la fe, vivida ex­perimentalmente o no.
2. La experiencia personal, que todo cristiano que vive su fe tendrá indefectiblemente, de alguna manera, del mis­terio de la cruz y de la resurrección de Cristo y del envío del Espíritu.

3. Finalmente, para utilidad de los demás y aparte de toda diferencia cualitativa, las experiencias especiales otor­gadas a los individuos, que, para bien administrarlas, re­quieren gran rectitud de intención y no constituyen por sí criterio de dicha rectitud.

Teniendo en cuenta estas tres dimensiones de la mística cristiana, son fáciles los criterios para juzgar las técnicas extracristianas para las experiencias místicas en cuanto a su valor moral, así como para sopesar los fallos en que ha incurrido un gran sector de la mistología cristiana al «ex­trañar» lo genuino de la experiencia cristiana en formas de pensamiento y lenguaje poco adecuadas.