

La mística que cambia la mirada y el corazón. Dimensión “performativa”

CIRO GARCÍA, OCD

La mística no es sólo un tema teológico central en la historia de la espiritualidad; es también uno de los retos de nuestra cultura y de la antropología religiosa. Efectivamente, por una parte, nuestra cultura actual paradójicamente, pese al fenómeno de la secularización, se muestra sensible al fenómeno místico que pertenece al núcleo esencial de toda religiosidad. Por otra parte, la antropología religiosa considera la mística como elemento esencial para la comprensión del ser humano y para la realización de una vida en plenitud, porque el ser humano se realiza en las relaciones interpersonales y finalmente en la relación con el Tú absoluto, que es Dios, el Todo, el Absoluto, lo Divino, el Espíritu, el Tao, el Brahman.

La mística es un fenómeno complejo, que abarca diversas realidades y que comprende expresiones muy variadas, tanto desde el punto de vista cultural y literario, como religioso y teológico. Así lo ponen de relieve numerosos estudios del siglo XX, particularmente de las últimas décadas.

Todos conocemos la llamada “cuestión mística” que ocupó la reflexión teológica de la primera mitad del siglo pasado, desde una perspectiva más bien cerrada, de escuela. Conocemos igualmente los nuevos planteamientos posconciliares de la segunda mitad del siglo, desde una perspectiva más abierta al diálogo intercultural e interreligioso¹. Este es el marco en que nos movemos. Tomaremos como punto de referencia el Congreso Internacional sobre la Mística, celebrado en Alemania en 2003, a comienzos de este milenio, donde se trazó una amplia panorámica de la mística con prospectivas de futuro.

¹ Para cubrir en cierto modo la amplia trayectoria mística de los últimos años, permitásenos referirnos a nuestros propios estudios, donde el lector encontrará abundante documentación: C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Studium, Madrid, 1971; Id., *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Monte Carmelo, Burgos, 2002; Id., *La mística del Carmelo*, Monte Carmelo, Burgos, 2002; Id., *Mística, misterio y teología*, Lección inaugural del curso académico 2003-2004, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos, 2003; Id., *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y Síntesis*, Monte Carmelo, Burgos, 2004; Id., *Mística y profecía. Un estilo de vida y “nuevos areópagos”*, UISG, Roma, 7 mayo 2010; Id., *En la fuerza del Espíritu: La espiritualidad cristiana*, en: *¡Abba! Enciclopedia del cristianismo contemporáneo en España y Latinoamérica*, Monte Carmelo, Burgos, 2011, p. 668-711.

Para enmarcar nuestro tema recojo aquí las conclusiones de este Congreso, resumidas en las siguientes orientaciones abiertas a una exploración:

“a) Continuar clarificando el concepto de mística. b) Nuevas estructuras teológicas de la experiencia mística. c) La urgencia de una verdadera mistagogía. d) Los nuevos contextos de la experiencia mística, que piden un discernimiento con nuevas categorías. e) Recuperar y valorar el carácter profético de la mística”.²

El conjunto de estas perspectivas dice relación sin duda a los nuevos planteamientos de la mística. Pero voy a ceñirme a algunos aspectos fundamentales, que formulo en los términos siguientes: Previa una descripción de la fenomenología, que abarca también la mística de las otras religiones (1), describo a grandes rasgos la experiencia mística (2), trato de esbozar algunos caminos de la experiencia hoy (3), y me centro en el núcleo de mi exposición: el valor transformativo o “performativo” de la mística; es la mística que cambia la mirada y el corazón (4). Concluyo con algunas orientaciones de carácter pedagógico o mistagógico (5).

Me atrevería a decir que estos son los términos en que actualmente se estudia la mística, tratando de ir más allá de los planteamientos tradicionales, pero sin perderlos de vista. El replanteamiento de la mística hoy converge en los puntos que hemos señalado y que pretendemos desarrollar: es el paso de la excesiva racionalización y conceptualización de la mística hacia una comprensión, en la que lo “importante no es pensar mucho sino amar mucho”³; es una comprensión que implica la transformación de la mirada (mirada contemplativa) y del corazón (contemplación amorosa); es un cambio profundo del ser humano obra del amor (el amor es el que transforma); esta transformación requiere una pedagogía (o mistagogía) según los diversos caminos de experiencia mística.

1. Fenomenología mística

El estudio del fenómeno místico es indispensable para conocer el fenómeno religioso e incluso para llegar al fondo del fenómeno humano; asimismo es necesario para comprender la mística cristiana y el despertar religioso actual, pese al contexto de un mundo secularizado.

² *Sentieri illuminati dallo Spirito. Atti del Congresso internazionale di mistica*, Abbazia di Münsterschwarzach, Edizioni OCD, Roma, 2006, p. 595-596. Puede verse una amplia exposición en: C. GARCÍA, *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y Síntesis*, Monte Carmelo, Burgos, 2004.

³ TERESA DE JESÚS, *Castillo Interior*, 4,1,7.

1.1. El resurgir del fenómeno místico

El interés actual cada vez más difuso por la mística constituye uno de los fenómenos culturales más llamativos de nuestro tiempo. Juan Pablo II, en su carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* (2001), se interroga sobre este fenómeno: «¿No es acaso un “signo de los tiempos” el que hoy, a pesar de los vastos procesos de secularización, se detecte una *difusa exigencia de espiritualidad*, que en gran parte se manifiesta precisamente en una renovada necesidad de orar?»⁴.

La simple constatación bibliográfica de numerosos estudios sobre la mística pone de manifiesto la amplitud del fenómeno⁵. El fenómeno

⁴ TMI, 33a. El Papa habla de esta «difusa exigencia de espiritualidad» de los tiempos modernos, vinculándola a la gran tradición mística cristiana, en la que destaca el testimonio de los místicos del Carmelo: «¿Cómo no recordar aquí, entre tantos testimonios espléndidos, la doctrina de san Juan de la Cruz y de santa Teresa de Jesús» (*Ibid.* 33b). En parecidos términos y en repetidas ocasiones se pronuncia Benedicto XVI (cf. *Mensaje para la JMJ*, Río de Janeiro 2013).

⁵ «Negli ultimi anni, non c'è rivista, casa editrice, giornale che non abbia pubblicato articoli, libri, recensioni, antologie su questa materia riservata una volta a pochissimi iniziati e trascurata perfino nei corsi di studi ecclesiastici»: G. MUCCI, «La mística come crocevia del postmoderno», *La Civiltà Cattolica* 153 (2002.IV), 3-12. La bibliografía es abundante. Para orientar la investigación, recojo algunos títulos en orden alfabético: *La mística e le mistiche. Il “nucleo” delle grandi religioni e discipline spirituali*, San Paolo, Milano 1996; «“Toute théologie est mystique”», Vladimir Lossky, *théologien orthodoxe*, *La Vie Spirituelle* 79 (1999) 27-108; «La experiencia cristiana», *Communio* 18 (1996) 177-396; *La mística en el siglo XXI*, Madrid 2002, pp. 203-230; *Visage de Dieu, visages de l'homme. La vie spirituelle dans le monde contemporain*, Editions Parole et Silence, Venasque, 2003; *Esperienza mística e pensiero filosofico*. Atti del Colloquio “Filosofía e Mística”, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003; *La interioridad: un paradigma emergente*, PPC, Madrid, 2004; *Teología e mística in dialogo con le scienze umane*, (Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard), Roma, 25-26 novembre 2005; *Seminario Internazionale. “El fenómeno Místico: Estudio Interdisciplinar”* (Centro Internacional de Estudios Místicos, Ávila 2004), Trotta, Madrid, 2005; *Mística y Sociedad en Diálogo: la experiencia interior y las normas de convivencia* (Congreso Internacional, Ávila, 21-23 octubre 2005); T. ALVAREZ, «Mística y mistagogía», en: *Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma 2001, 735-743; B. ARMINJON, «La voie mystique est-elle ouverte à tous?», *Christus* 36 (1989) 171-181; P. BENUTO - L. PIERA - J.L. BARCENILLA, (eds), *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid, 2001; K. BERGER, *¿Qué es la espiritualidad bíblica? Fuentes de la mística cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2000; L. BORRIELLO, (dir.), *Diccionario de la mística*, San Pablo, Madrid, 2002; ID., (dir.), *La mística palabra por palabra (500 voces de la A a la Z)*, Monte Carmelo, Burgos 2008; ID., *Esperienza mística e Teologia mística*, LEV, 2009; J. CAILOT, «La mystique dans les religions. Le christianisme exposé», *Christus* 41 (1994) 147-156; J. CASTELLANO, «Mística e religioni: l'incontro fra le religioni attraverso la mística», en: *Il fenomeno religioso oggi*, Urbaniana, Roma, 2002, p. 467-478; T. CATALÀ, «La experiencia de Dios hoy», *Confer* 46 (2007) 129-142; M. DE CERTEAU, «L'expérience spirituelle», *Christus* 17 (1970) 488-498; C. GARCÍA, *Mística, misterio y teología*, Facultad de Teología, Burgos, 2003; ID., *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y Síntesis*, Monte Carmelo, Burgos, 2004; ID., «Cammini di “esperienza” di Dio oggi», en: *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, p. 143-164; B. GONZÁLEZ BUELTA, “Ver o perecer”. *Mística de ojos abiertos*, Sal Terrae, Santander, 2006⁴; A. GRÜN, *Aprirsi al mistero. Mística e contemplazione*, Grubaudi, Milano, 2009; ID., *La mística*, Sal Terrae, Santander, 2012; GUMPPER, STÉPHANE, «Mystique(s)», *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*, Bayard, Paris, 2013, p. 259-266; A. HERBERT, (ed.), *Esperienza e Spiritualità. Miscellanea in onore di Ch. Bernard*, Pomel, Roma, 1995;

místico dice relación a diferentes formas de experiencia, que remiten como a su contenido, término y raíz, al “Misterio” o a esa Presencia originante de la absoluta trascendencia íntimamente presente en el centro mismo de la persona. La forma prototípica de esta experiencia no es sólo la contemplación, sino lo que algunos teólogos, filósofos de la religión y estudiosos de la espiritualidad llaman la experiencia de Dios en medio de la vida y K. Rahner ha llamado la “mística de la cotidianidad”.

Hoy se habla de una nueva hermenéutica mística, encarnada en la realidad histórica y que pasa por la sanación del “divorcio entre teología y mística”, superando la racionalización de la ciencia teológica y el receso de la fe cristiana. Ello implica una comprensión mística basada en estos elementos (J. Sudbrack): Dios como fundamento de todas las cosas (*creatio continua*), unión con el Todo (*mística de la unión*), purificación de la fe por la participación en la muerte de Jesucristo (*mística del sufrimiento*), encontrar a Dios en todas las cosas (*mística de la cotidianidad*). Esta comprensión mística ensancha el horizonte teológico y experiencial. Testimonia también la posibilidad de vivir la experiencia religiosa en un contexto secularizado como el nuestro⁶. Se dice que todos llevamos dentro un mis-

M. HUOT DE LONGCHAMP, *Mystique*, en *Dictionnaire critique de théologie*, Puf, Paris, 2002, p. 778-784; VILLAGIS JÄGER, *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*, DDB, Bilbao, 2005; W. JOHNSTON, *Mística para una nueva era. De la teología dogmática a la conversión del corazón*, Desclee, Bilbao 2003; ID., *Fuego y luz. Mística y Teología*, EDE, Madrid, 2009; C.-A. KELLER, *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, Paris, 1996; C. LANGLOIS, «Sciences religieuses», en : *Dictionnaire des faits religieux*, Puf, Paris, 2010, 1138-1144; M. LAUDI, *Misticismo cristiano en oriente y occidente. Las enseñanzas de los maestros*, Desclee, Bilbao, 2003; J. LE BRUN, «Spiritualité», en : *Dictionnaire des faits religieux*, Puf, Paris, 2010, p. 1186-1189; PH. LÉCRIVAIN, «Comme à tâtons... Les nouveaux paysages de la mystique», *Christus* 41 (1994) 136-145; J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Madrid, 1999; ID., *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, 1995; ID., *Testigos de la experiencia de la fe*, Narcea, Madrid, 2001; T. MATURA, «Les chemins de “l’expérience” de Dieu», *Vie consacrée* 6 (2002) 403-414; DOM P. MIQUEL, *Mystique et discernement*, Beauchesne, Paris 1997; G. MUCCI, «La mística como crocevia del posmoderno», *La Civiltà Cattolica* 153 (2002) 3-12; G. MEIATTINI, “Sentire cum Christo”. *La teologia dell’esperienza cristiana nell’opera di H.U. von Balthasar*, PUG, Roma, 1998; J. MORALES, *La experiencia de Dios*, Rialp, Madrid, 2007; S. PAINADATH, «Awaken the Mystic in the Church», *Vidyajyoti* 59 (1995) 815-821, (*SelTeol* 143 (1997) 211-216); R. PANIKKAR, *Mistica, pienezza di vita*, Jaka Book, Milano, 2008; B. PITAUD, «La mystique chrétienne», *Christus* 41 (1994) 167-179; J. RODIER, «¿Mística o compromiso? o ¿mística y compromiso?», *Frontera* 19 (2001) 27-40; R. ZAS FRIZ DE COL, «Verso una nuova teologia mística? L’emergere di una tendenza attuale nella teologia spirituale», *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 587-607; S. ROS GARCÍA, «La seducción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz», en: *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2002; S. SALMANN, *Mistica*, Dizionario San Paolo, Roma, 2002, 1026-135; I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di K. Rahner*, Queriniana, Brescia, 1997; F. TRÉMOLIÈRES, «Mystique/Mysticisme», in: *Dictionnaire des faits religieux*, Puf, Paris, 2010, 770-779; L. TRINIDAD, «“Experiencia de Dios” en la vida cotidiana», *Proyección* 217 (2005) 159-173; J. VERNETTE, *Le siècle XXI^e sera mystique ou ne sera pas*, Puf, Paris, 2002; H. VORGRIMLER, *Karl Rahner: Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Sal Terrae, Santander, 2004.

⁶ Como exponente de este fenómeno, véase: J. M. VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, 1999. Para un estudio más actualizado, teniendo en cuenta la mística cristiana y la mística de las otras religiones, como la judía, la islámica, véase: «Mística», en: P. EICHER (ed.), *I*

tico, como todos llevamos dentro un pequeño buda, que encarna las necesidades y deseos más profundos, que busca el sentido de la vida, que aspira a un futuro de cambio y de novedad; a la realización utópica final.

1.2. Mística y religión

En todas las religiones se da un “elemento místico”, entendido como un “conocimiento experimental e inmediato de Dios, en oposición al conocimiento puramente racional, elaborado a base de conceptos generales que caracteriza a la teología especulativa”. Es un elemento interior de cada una de las religiones: hindú, budista, taoísta, judía, musulmana y cristiana. Aunque cada una presenta sus propias características, hay muchos puntos de convergencia que remiten a la trascendencia y son fuente de profunda religiosidad. Las diversas tradiciones religiosas encuentran, por otra parte, en la mística el fundamento de un fecundo diálogo interreligioso.

Para fijar algunos puntos de este diálogo, recojo aquí algunas de las conclusiones sobre la mística comparada del Congreso Internacional de

concetti fondamentali della teologia, vol. 3, Queriniana, Brescia, 2008, p. 118-157. También sobre este tema es abundante la bibliografía. Recojo en orden alfabético algunos títulos: «Spiritualità per il terzo millennio», *Credere oggi* 117 (2000) 3-104; *Quale spiritualità per il terzo millennio?* Ise, Venezia, 2000; «Il dialogo interreligioso e il concetto della teologia», *Teologia* 27 (2002) 497-507; *La interioridad: un paradigma emergente*, PPC, Madrid, 2004; A. N. TERRIN, «Risveglio religioso. Nuove forme dilaganti di religiosità», *Credere oggi* 11 (1991) 5-24 (*SelTeol* 126 (1993) 127-136); «Il “New Age”: un reto para el cristianismo», *Ibid.*, p. 141-146 (*Civiltà Cattolica* 142 (1991/IV) 541-552); M. ANGLARÈS, «La religion du New Age», *Christus* 39 (1992) 8-17; A. AVILA, (ed.), *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios*, Homenaje a Juan Martín Velasco, evd, Estella (Navarra), 2005; R. BERZOSA, «¿Vuelve lo religioso? Apuntes desde un marco de referencia socio-cultural», *Surge* 50 (1992) 44-63; ID., «“New Age”: Un nuevo reto a la teología», *Lumen* 41 (1992) 266-280; V. BRADY, «Postmodernism and the Spiritual Life», *The Way* 36 (1996) 179-187, (*SelTeol* 143 (1997) 218-222); J. CASTELLANO, «Mística e religioni: L’incontro fra le religioni attraverso la mística», en: *Il fenomeno religioso oggi*, Urbaniana, Roma, 2002, p. 467-478; J. CAILLOT, «La mystique dans les religions. Le christianisme exposé», *Christus* 41 (1994) 147-156; M. DHAVAMONY, *Ecumenical Theology of World Religions*, EPU, Roma, 2003; B. GONZÁLEZ BUELTA, *Caminar sobre las aguas. Nueva cultura, mística y ascética*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2010; J. C. GIL, «Lo religioso y espiritual en la New Age», *Religión y Cultura* 41 (1995) 51-69; G. MAGNANI, *Religione e religioni: il monoteismo*, EPU, Roma, 2001; J. MELLONI RIBAS, *El uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander, 2003; L. OVIEDO TORRÓ, «Un religioso retorno de lo sagrado», *Razón y Fe* 251 (2005) 497-512; R. PANIKKAR, «La visión cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio», *SelTeol* 125 (1993) 63-72; D. RACCA, «Il dialogo interreligioso nel magistero dopo il Concilio Vaticano II», *Rassegna di Teologia* 43 (2002) 511-537; G. DE ROSA, «Il sufismo», *La Civiltà Cattolica* 154 (2003-III) 454-466; C. SARRIAS, «La “Nueva Era” (New Age): ¿nueva religión para una nueva humanidad? Reflexiones críticas», en: *Sal Terrae* 80 (1992) 659-674; J. L. SANCHEZ NOGALES, «Nuevos movimientos religiosos alternativos», *Estudios Eclesiásticos* 69 (1994) 41-61; ID., «De la religión a la espiritualidad», *Proyección* 42 (1995) 51-69; ID. (ed.), *La experiencia de Dios*, Biblioteca Teológica Granadina, Facultad de Teología, Granada 2001; WAALIMAN, K., *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Peeters, Leuven, 2002 (it.: *La Spiritualità. Forme, Fondamenti, Metodi*, Queriniana, Brescia 2007; esp: *Espiritualidad: Formas, Fundamentos y Métodos*, Sígueme, Salamanca, 2011).

Mística, en la Abadía de Münsterschwarzach (Alemania), punto de arranque de nuestra exposición⁷.

La tradición mística judía se halla polarizada en torno a la *Torá*, la *Kabbala* y el *Hasidismo*. La *Torá*, fuente primordial de inspiración de la religiosidad judía, representa una interiorización de la ley, semejante a la que se produce en la revelación cristiana por la fuerza del Espíritu. La *Kabbala* designa la corriente en la que las tendencias místicas del judaísmo hallaron una expresión viva y lograron una difusión fecunda de su patrimonio religioso, entre los siglos XII y XVII. Es la mística sistematizada, semejante a la que se llevó a cabo en la tradición cristiana occidental de la época moderna. El Hasidismo moderno se produce como reacción a la situación de alejamiento a la que se ve abocado el sujeto de la religión institucional; se caracteriza como la mística de la interioridad o una forma de religión experiencial reflexiva, pasando por el interior del sujeto, por la profundidad de su ser y la profundidad de todo lo que existe, hasta llegar a la experiencia de la realidad divina concebida como unidad de todas las cosas.

El *sufismo* representa una corriente mística en el interior del islamismo, caracterizada por el ideal de intenso conocimiento amoroso de Dios, de posibilidad de abismamiento en su misterio, por el método sistemático de la unión íntima, experimental con Dios. El sufismo, que alcanza su edad de oro en los siglos VII y XI con una importante prolongación literaria en los siglos XIV-XV, ha estado siempre enfrentado a la religión oficial del islamismo. Busca la unión extática entendida como “aniquilación o anonadamiento del alma” que se absorbe en Dios perdiendo en él su propia personalidad. Como religión posterior al judaísmo y al cristianismo, se inspira en muchas de sus tradiciones místicas y permanece abierta al diálogo con las otras religiones, partiendo de su comprensión de la “Religión primordial” o “unidad trascendental de las religiones”.

Otra de las grandes corrientes místicas de la historia es el *hinduismo*, con especial arraigo en la India, la “tierra de los místicos”. La preocupación principal de la mística en la India, ante el problema existencial del dolor y el sufrimiento, es la liberación de la persona humana, su total transformación, como fruto de la experiencia mística. La diversidad de escuelas que existen tienen este denominador común. En esta búsqueda de liberación se tiene en cuenta la persona humana dotada de facultades de conocimiento, de emoción y de acción. Cuando estas facultades funcionan al unísono, hay felicidad; pero cuando esta armonía se rompe, se produce dolor y sufrimiento. El *yoga* es uno de los métodos para alcanzar esta armonía. *Yoga* significa unión, estado de unión o forma de unión. Cada una de las escuelas desarrolla su propio proceso hasta llegar

⁷ Cf. C. GARCÍA, *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y Síntesis*, Monte Carmelo, Burgos, 2004, p. 300-302.

a esa unión. Este proceso tiene mucha afinidad con el camino místico trazado por los grandes místicos de occidente, como san Juan de la Cruz. Aquí radica una de las fuentes del diálogo entre la mística oriental y la mística cristiana de occidente, dentro del diálogo interreligioso⁸.

1.3. La mística como fenómeno humano

Modernamente el fenómeno místico, tras la secularización de la sociedad y de la cultura, se extiende más allá de las fronteras religiosas como

⁸ Hoy se escribe mucho sobre el diálogo interreligioso. Recojo algunos títulos más directamente relacionados con la mística: *Diccionario breve de las cuatro grandes Religiones del Mundo*, Monte Carmelo, Burgos, 2007; «Il dialogo interreligioso: le istanze della fede Cristiana e le sfide della prassi pastorale», *Studia Pataviana* 49 (2012/3) 571-685; «Le paradigme mystique dans la post-modernité», *Social Compass* 49 (2002) 323-392; H. ALPHONSO, «Experience of «God as God» and Interreligious Dialogue. Reflections in the light of Spiritual Theology», *Greg* 81 (2006) 827-843; A. AMATO, *Dialogo interreligioso. Significato e valore*, LEV, 2011; C. APARICIO VALLS, *Diálogo entre religiones. Identidad y apertura*, PPC, Madrid, 2005; J.-C. BASSET, *El diálogo interreligioso*, Desclee, Bilbao, 1999; BERNHARD-MARIA JANZEN, «La spiritualità e il dialogo interreligioso», en: ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER (ed.), *Corso fondamentale di spiritualità*, Queriniana 2006, p. 453-485; J. L. BONILLA MORALES, «Teología del Pluralismo Religioso: paradigma y frontera», *Franciscanum* 53 (2011, n.156) 75-104; M. CLASQUIN-JOHNSON, «The centuries-old dialogue between Buddhism and Christianity», *Acta Theologica* 29 (2009) 1-13; C. CONIO, *Mistica comparata e dialogo interreligioso*, Jaca Book, Milano, 2011; G. COTTIER, «Rencontre des religions», *Nova et Vetera* 87 (2012) 263-274; J. DUPUIS, «La fede cristiana in Gesù Cristo in dialogo con le grandi religioni asiatiche», *Greg* 69 (1994) 217-240; ID., «Les religions et la mission», *Greg* 70 (1995) 585-592; ID., «Il pluralismo religioso rivisitato», *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 667-693; J. C. ESLIN, «La nouvelle situation religieuse», *Christus* 47 (2000) 136-144; G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, Queriniana, Brescia, 2002; B. FUEYO SUÁREZ, «Espiritualidad y religión. Un capítulo de la deriva religiosa actual», *Ciencia Tomista* 131 (2004) 585-618; A. GUERRA, «Espiritualidad cristiana y espiritualidad no cristiana», *Espíritu y vida* 8 (2001) 179-189; ID., «Espiritualidad en diálogo interreligioso», *Espíritu y Vida* 10 (2003) 7-26; V. GUIBERT, «L'Esprit Saint et les religions dans le magistère du pape Jean-Paul II», *NRTh* 132 (2010) 45-66; F. LENOIR, *La métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Plon, Paris, 2003; J. LOBLIN, «Les Églises aux prises avec la sécularization», *Greg* 89 (2008) 577-593; I. MACUT, «La salvezza nelle religioni nel pensiero di Jacques Dupuis», *Città e Vita* 60 (2011) II-III 149; J. MORALES, *Teología de las religiones*, Rialp, Madrid, 2008; G. MUCCI, «Una spiritualità per tempi difficili», *La Civiltà Cattolica* 155 (2004 IV), 438-444; J. M. QUINTANA CANABAS, *Ensayo crítico de mística comparada. La espiritualidad oriental y cristiana*, Aracne editrice, Roma, 2010; D. RACCA, «Il dialogo interreligioso nel magistero dopo il Concilio Vaticano II», *Rassegna di Teologia* 43 (2002) 511-537; M. RONDET, «Spiritualités hors frontières», *Etudes* 386 (1997) 231-238 (*SelTeol* 143 (1997) 197-202); G. DE ROSA, «Il sufismo», *La Civiltà Cattolica* 154 (2003-III) 454-466; S. ROSE, «Is the term “Spirituality” a word that everyone uses, but nobody knows what anyone means by it?», *Journal of Contemporary Religion* 16 (2001) 193-207; E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto di Dio nelle religioni. Una indagine storica, filosofica e teologica*, Paoline, Torino, 2001; B. SECONDIN, *Espiritualidad en diálogo. Nuevos escenarios de la experiencia espiritual*, San Pablo, Madrid, 1999; J. SH. SPONG, *Gesù per i non-religiosi: recuperare il divino nel cuore dell'umano*, Massar, Bolsena (VT), 2012; W. TEASDALE, «Entering the Interspiritual Age. The Possibility of a Global Spirituality», *Vidyajyoti* 59 (1995) 290-306, (*SelTeol* 143 (1997) 223-232); M. VANNINI, *La mística delle grandi religioni*, Mondadori, Milano, 2004; J. M. VELASCO, «La noción de espiritualidad en la situación contemporánea», *Arbor* 75 (2003) 613-628; J. VERNET, *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesse*, Bayard, Paris, 2001; M. DE VIANA, «Discernimiento cristiano de la nueva religiosidad», *SelTeol* 149 (1999) 59-72; F. VILLANO, «Hinduismo e cristianesimo: prospettive per il dialogo», *Rassegna di Teologia* 45 (2004) 100-114.

un sector del fenómeno humano, presente bajo formas religiosas, pero realizable también al margen de ellas en formas laicas o profanas. Por eso es indispensable, para conocer el fenómeno religioso e incluso para llegar al fondo del fenómeno humano, el estudio del fenómeno místico.

Asimismo es indispensable para interpretar adecuadamente el fenómeno místico la consideración interdisciplinar del hecho y la búsqueda de la articulación de los diferentes sentidos que cada disciplina desvela. En este contexto interdisciplinar se proponen algunas definiciones: «Mística es la expresión de la tendencia innata del espíritu humano a la completa armonía con el orden trascendente, sea cual sea la fórmula teológica con que se comprende ese orden» (E. Underhill). «Mística significa la realización o la toma de conciencia de una unión o una unidad con o en algo inmensamente, infinitamente mayor que el yo empírico» (R.C. Zaehner). J. Martín Velasco propone esta descripción introductoria: «Con la palabra ‘mística’ me refiero a experiencias interiores, inmediatas, frutivas – objetiva – de la unión, sea cual sea la forma en que se la viva, del fondo del sujeto, de su nivel más profundo, con el todo, el absoluto, lo divino, Dios o el espíritu».

La fenomenología de la mística vive de una doble convicción. La convicción de que en el mundo de lo humano se manifiesta una realidad de otro orden, a la que no se tiene acceso con los medios que rigen en el orden de lo mundano, y de la que por tanto, “no se puede hablar”; y la convicción de que esa manifestación fuerza a “hacer hablar” a toda costa, y a escudriñar hasta que ofrezcan todo el sentido de que se muestran habitados, esos elementos visibles que son indicios o huellas de lo invisible⁹. Para ello los místicos emplean el lenguaje de los símbolos y de las imágenes.

2. Experiencia mística

En todas las descripciones de la fenomenología mística se da un elemento experiencial, que autentifica la calidad de la mística como “cognitio Dei experimentalis”, como irrupción de lo divino en la persona humana y como experiencia de una vida nueva, cuyo paradigma en la mística cristiana es la experiencia del misterio de Cristo. Por eso la mística, fenomenológicamente hablando, es una categoría de calidad.

⁹ Esta doble convicción desde el punto de vista fenomenológico corresponde teológicamente a la doble experiencia del místico: una es la misma gracia de la experiencia mística y otra la gracia de la efabilidad o capacidad para comunicar dicha gracia con un sentido empático. Teresa de Jesús resulta un caso elocuente y paradigmático, pues nos habla claramente de ambas gracias: “Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es” (*Vida* 17,5).

2.1. *La mística, una categoría de calidad*

Existe hoy la tendencia a calificar como mística cualquier experiencia religiosa. Pero no cualquier experiencia es mística. Santa Teresa denunció el “engaño” de quienes identificaban meditación y contemplación: “luego dicen es muy contemplativo”; “mas contemplación es otra cosa” (CE 24,4).

La mística es una categoría de calidad, pero no elitista, porque calidad puede encontrarse, y se encuentra, en cualquier estamento humano: “Hay mucha mística en la honesta vida sencilla de las gentes”. En las más diversas expresiones de la vida, la calidad es la que permite reconocer a uno, por ejemplo, como médico, deportista, artista, mecánico, funcionario, etc. También místico.

2.2. *La mística en clave experiencial*

La misma santa Teresa nos ha dado la clave de la experiencia mística: “No está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho; y así lo que más os despertare a amar, eso haced”¹⁰.

Desde hace tiempo se viene considerando la mística en línea experiencial. La influencia de K. Rahner, con su famosa afirmación: «El cristiano del futuro o será un “místico”, es decir, una persona que ha ‘experimentado’ algo, o no será cristiano»¹¹ ha contribuido a confesar esta relación intrínseca entre mística y experiencia. También parece imponerse la descripción de la experiencia en términos de “sentir”: «No es el saber de Dios, sino el sentir a Dios lo que funda lo místico»¹², en línea con la tradición clásica¹³. Este sentir no es romántico, narcisista y superficial, sino hondo y globalizante, afecta a la persona en su integridad y dimensiones. En esta línea puede ser descrita la mística en estos términos: “La mística es aquella forma de ser y de sentir que acoge e interioriza experiencialmente ese Misterio sin nombre y permite que impregne toda la existencia”¹⁴.

¹⁰ TERESA DE JESÚS, *Castillo Interior* 4,1,7; cf. F 5,2.

¹¹ K. RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual*, en *Escritos de Teología*, VII, p. 25. Sobre el sentido de este texto tan citado de K. Rahner, puede verse un amplio estudio de L. LUIS LUIS, *Mística de ojos abiertos*, Monte Carmelo, Burgos, 2011, p. 13-34.

¹² En este sentido pueden citarse dos grandes místicos, como son Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús. Escribe Ignacio de Loyola: «no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente» (EE 2). Y Teresa de Jesús, al querer describir su primera visión intelectual hizo un cambio significativo en esta línea: «Vi cabe mí o sentí, por mejor decir» (V 27,2).

¹³ Es conocido el final de la anotación *segunda* de Ignacio: «Porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el *sentir* y gustar de las cosas internamente» (EE [2]). Por su parte, Teresa de Jesús, cuando comienza a describir su primera visión *intelectual*, escribe: «Vi cabe mí o *sentí*, por mejor decir» (V 27,2).

¹⁴ A. GUERRA, *La experiencia mística: Vida en el Espíritu*, en: *The experience of God today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog*, Acts of the International Seminar, Zagreb, 2009, p. 115-133.

2.3. “*Cognitio Dei experimentalis*”: “*Pati divina*”

Tomás de Aquino habla de la *cognitio Dei experimentalis*, en la que el místico trata de encontrar la unidad originaria del alma con su principio divino, de dejar que la centella de su alma sea absorbida en la luz o en el fuego divinos y de sumergirse en lo universal y en lo eterno, lo mismo que el pájaro solitario huye de la jaula para volver al infinito espacio donde está su patria.

La experiencia mística es esencialmente *pati divina*, esto es, ser alcanzados por la presencia de Dios, “sufrir”, “sentir”, acoger su acción transformadora en nosotros; es, por tanto vínculo, relación, “mirada amorosa”, contacto amoroso con una realidad inmensamente valorada y concebida como el centro secreto más íntimo de la existencia y como fuente permanente de la misma, que hace exclamar al místico: “¡Oh llama de amor viva / que tiernamente hieres / de mi alma en el más profundo centro!”¹⁵.

Así pues, la experiencia mística va más allá del conocimiento conceptual; no se aprende leyendo o pensando, sino viviendo y sintiendo. San Juan de la Cruz habla del “saber por experiencia” frente al “saber por ciencia”¹⁶. Su realidad fundante es la experiencia amorosa de Dios, a quien Juan de la Cruz llama “madre nutricia”¹⁷. La primera preocupación de una madre respecto al hijo son sus “necesidades”, no sus “deberes”. Ante este Dios de amor, la única respuesta sana y madura es aprender a dejarse amar y dejarse sanar de sus heridas.

2.4. Una experiencia de alteridad

La experiencia mística tiene una tonalidad afectiva y amorosa. El místico es testigo de la irrupción del Otro que le trasciende, pero con el que se siente amorosamente vinculado y transformado en su identidad personal. El místico, que experimenta al Otro que irrumpe en él desde lo más hondo de su interioridad, ya no será el mismo tras su visita. La presencia del Otro provoca en él un trastocamiento profundo de su ser y de su actuar. El yo deja paso al otro y a lo otro.

Asimismo va acompañada de una experiencia de desprendimiento radical de sí mismo, que ante todo es experiencia de apertura al otro, esto es, la alteridad, que autentifica la experiencia mística. La alteridad es a la vez “olvido de sí” (salida de nuestro mundo cerrado de apegos y confort) y «radical apertura al otro»¹⁸. De esta manera, la experiencia mística se hace realmente significativa, se convierte en una experiencia profética.

¹⁵ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, canción 1ª.

¹⁶ *Cántico espiritual*, pról. 3.

¹⁷ «Comunicase Dios al alma con tantas veras de amor, que no hay afición de “madre” que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de “hermano”, ni amistad de “amigo” que se le compare» (*Cántico espiritual* 27,1).

¹⁸ Por eso, para Juan de la Cruz en el comienzo de toda experiencia de Dios hay siempre un “éxodo”, una “salida”, una experiencia de desprendimiento radical (CA 1,1).

2.5. *El perfil cristiano de la experiencia mística*

La experiencia de alteridad o la “cognitio Dei experimentalis”, aparece vinculada en la tradición cristiana a la figura de Cristo y a la conversión del sujeto. Teresa de Jesús es el referente emblemático de esta experiencia. Aquí radica el perfil teológico cristiano de la mística. Su contenido nunca es puramente formal; al contrario, se puede dar una desafección por las formas a partir de su contenido central. En la historia de la mística occidental, influenciada por la teología mística del Pseudo-Dionisio Areopagita, el centro de todos los fenómenos ordinarios y extraordinarios es la visión estática: el hombre es cautivado y transportado más allá de sí mismo y “siente” (lat. *experiri*) que hay una realidad que se hace presente a él más de lo que él esté presente a sí mismo. Esta visión estática tiene un centro: *Cristo hecho hombre*. La historia de la mística cristiana es historia de la teología de la encarnación. El Crucificado (mística de la pasión) y el Resucitado (mística de la luz) forman parte esencial.

La mística cristiana es pues, desde el punto de vista de su contenido, *experiencia de Cristo*. El resto es secundario. Hay muchas formas de identidad mística en las diversas religiones, pero *en el cristianismo el contenido tiene absoluta prioridad sobre la forma*. Sin embargo, el interés místico actual está orientado más al estilo, a la forma, a la figura de la experiencia religiosa del profundo. Tal interés, estrictamente hablando, no es por sí cristiano.

Existe también otro criterio para precisar el concepto teológico cristiano de mística: *la mística cristiana no es esotérica* (o lo es solamente en un sentido relativo). La prueba de si verdaderamente ‘se da’, en el sentido de la visión estática especial, no la constituye la intensidad del sentimiento experimentado, ni siquiera la magnificencia de la visión, o de otras formas extraordinarias de fenómenos, sino *la transformación de la vida práctica: sin conversión práctica no se da verdadera mística cristiana*¹⁹. Esta es la mística que Teresa de Jesús enseña en su Camino de Perfección.

Sin duda estos dos criterios –la prioridad del contenido y el signo reconocido de la praxis evangélica– determinan también las tipologías de la mística, dentro de la historia del cristianismo.

3. Dos caminos básicos de experiencia

La experiencia de Cristo y de una vida nueva da lugar a múltiples expresiones místicas, a las que se llega por múltiples caminos. Aquí queremos subrayar solamente dos, que juzgamos fundamentales y que son en cierto sentido complementarios: el cultivo de una fe personalizada y el descubrimiento de la presencia divina en la cotidianidad de la vida.

¹⁹ Cf. D. MIETH, «Mística», en: P. EICHER (ed.), *I concetti fondamentali della teologia*, vol. 3, Queriniana, Brescia, 2010, p. 127-138.

3.1. *La vivencia personal de la fe*

En un mundo – particularmente en el europeo – en el que estamos llamados a vivir nuestra fe a la intemperie, sin apoyos socioculturales ni religiosos, todos y todas – creyentes cultivados y creyentes de a pie – sentimos la urgencia de avivar nuestra fe ante las preguntas de Jesús a sus discípulos: “¿Por qué sois tan cobardes? ¿Aún no tenéis fe?” (Mc 4,40). “¿Queréis iros vosotros también?” (Jn 6,67).

Parece algo evidente y que normalmente damos por supuesto, pero no conviene olvidarlo. La vida del creyente se origina y se alimenta en la fe. «El umbral de lo místico se sitúa en la personalización de la fe. Donde esta personalización se produce, se da el primer paso en la experiencia mística; entre quien ha dado este paso y el místico más elevado hay menos distancia que entre él y quien vive la religión como mera creencia y afirmación de verdades»²⁰. Esta personalización de la fe se actúa no sólo por la *meditatio* y la *lectio divina*, sino por el estudio y la reflexión teológica sobre el misterio revelado.

En este contexto adquiere sentido el texto de K. Rahner, que hemos citado anteriormente: «El cristiano del futuro o será un místico, es decir, una persona que ha experimentado algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y la decisión personales»²¹.

La motivación apuntada por Rahner se muestra hoy mucho más radical. No es tan sólo un ambiente adverso a la fe cristiana el que exige una experiencia personal, sino la misma naturaleza de la fe cristiana, que no es una formulación doctrinal sino una vivencia, una adhesión plena a Dios, una relación de encuentro personal con Él, la respuesta a su invitación amorosa (cf. DV 2.5).

La experiencia de la fe, como puntualiza el gran teólogo De Lubac, «no es una profundización de sí; es la profundización de la fe; no es un intento de evasión por el interior, es el cristianismo mismo». La novedad de la mística cristiana está en la peculiaridad de la adhesión a Dios por la fe: «fuera de la mística, el Misterio se exterioriza y corre el riesgo de perderse en pura fórmula»²².

²⁰ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, en: *Mística en diálogo*, 19-28 (p. 25).

²¹ K. RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual*, en: *Escritos de Teología*, VII, p. 25.

²² H. DE LUBAC, en: Prólogo a RAVIER (ed.), *La mystique et les mystiques*, DDB, Paris, 1964, p. 24-27. Cf. M. FÉDOU, «Henri de Lubac et la spiritualité chrétienne. Mystique et Mystère», *Christus* 236 (2012) 466-474.

3.2. La experiencia de Dios “en medio de la vida”

«Desde hace unos años se trabaja por sacar la mística de los conventos y de las etapas elevadas de la vida espiritual, y ponerla a caminar por las calles de vida cotidiana. Este fenómeno está llevando a una conciencia mística no sólo plural, sino también más amplia y, con frecuencia, más ambigua»²³.

Hoy se habla de una experiencia mística «en medio de la vida»²⁴. Su

²³ A. GUERRA, *l.c.*, p. 117-118. Augusto Guerra, en el artículo citado, apoya esta tesis en Carlos González Vallés, un español afincado desde hace muchos años en la India y muy leído en ciertos círculos religiosos desde hace unos años. Este autor abría el prólogo a un libro de Joseph Otón Catalán con estas palabras: «Es hora de devolver el misticismo a la calle. Lo secuestraron en los conventos en tiempos de sospechas inquisitoriales, y aún no lo hemos liberado»: J. OTÓN CATALÁN, *Debir, el santuario interior. La experiencia mística y su formulación religiosa*, Sal Terrae, Santander, 2002, p. 9. Cf. J. M. AVENDAÑO, *Mística en el espesor de la vida*, PPC, Madrid, 2007.

²⁴ Los estudios de los últimos años, ante el cambio cultural y socio-religioso de nuestro tiempo, han prestado especial atención a los nuevos caminos de experiencia de Dios, ayudando a discernir su presencia en esta situación de cambio. Constituyen una verdadera *mistagogia* o iniciación al Misterio. Remitimos a una breve bibliografía específica de esta época. Recojo algunos títulos en orden más o menos cronológico: «L'expérience de Dieu au sein d'un monde indifférent», *Christus* 36 (1989) 136-218; «Dieu dans un monde sécularisé», *Christus* 36 (1989) 136-201; «L'initiation au mystère chrétien. Retrouver le chemin», *Christus* 40 (1993) 135-222; «Présence et absence de Dieu. L'épreuve de l'indifférence», *Christus*, 40 (1993) 311-464; «L'expérience mystique», *Christus* 41 (1994) 133-213; A. ALVAREZ BOLADO, *Mística y secularización. En medio de las afueras de la ciudad secularizada*, Sal Terrae, Santander, 1993; L. BORRIELLO, «L'esperienza mística cristiana», en: *The experience of God today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog*, Acts of the Internacional Seminar, Zagreb, 2009, p. 21-48; J. CAILLOT, «La mystique dans les religions. Le Cristianisme exposé», *Christus* 41 (1994) 147-156; M. R. DEL GENIO, «La mística nel cotidiano», en: *The experience of God today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog*, Acts of the Internacional Seminar, Zagreb, 2009, p. 103-113; A. DE MUNSTZER, «Le buisson ardent de la vie quotidienne», *Christus* 36 (1989) 146-157; J.-C. ESLIN, «La nouvelle situation religieuse», *Christus* 47 (2000) 136-144; C. FLIPO, «Vers un nouveau “sentir” spirituel», *Christus* 36 (1989) 158-170; C. GARCÍA, «Cammini di “esperienza” di Dio, oggi», en: *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, p. 143-164; A. GUERRA, «La experiencia mística: vida en el Espíritu», en: *The experience of God today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog*, Acts of the Internacional Seminar, Zagreb, 2009, p. 115-133; T. GOFFI, *L'esperienza spirituale oggi*, Queriniana, Brescia, 1984; A. GUERRA, «Experiencia cristiana», en: *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1991, p. 680-688; W. JOHNSTON, *Mística para una nueva era*, Desclée, Bilbao, 2003; ID., *Fuego y luz. Mística y teología*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2009 (“La mística de la vida cotidiana”, p. 157-173); J. Y. LACOSTE, «Expérience, événement, connaissance de Dieu», *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) 854-855; PH. LÉCRIVAIN, «Comme à tâtons... Les nouveaux paysages de la mystique», *Christus* 41 (1994) 136-145; T. LEÓN MARTÍN, «Dios presencia ineludible», *Proyección* 47 (2000) 3-18 (*SelTeol* 157 (2001) 21-32); H. MADELIN, «La sécularization nouvelle chance?», *Christus* 36 (1989) 136-145; J. MARÍN VELASCO, «La experiencia de Dios, hoy», *Manresa* 75 (2003) 3-25; ID., *Mística y humanismo*, PPC, Madrid, 2007; TH. MATURA, «Les chemins de “l'expérience” de Dieu», *Vie Consacrée* 74 (2002) 403-414; TH. MERTON, «La experiencia interna», *Cistercium* 212 (1998) 785-971; C. MUCCI, «La mística come crocevia del posmoderno», *La Civiltà Cattolica* 153 (2002) 3-12; B. SECONDIN, *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell'esperienza spirituale*, Edizioni Paoline, Roma, 1997; K.-H. WEGER, «Is Gott erfahrbar?» *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 33-341 («¿Es posible la experiencia de Dios?», *SelTeol* 127 (1993) 165-171); S. ROS GARCÍA, *La experiencia de Dios en mitad de la vida*, Edi-

fundamento antropológico es «esa experiencia fundamental de un reclamo hacia Dios» que hay en todo hombre, en toda mujer, y que K. Rahner llama «existencial-sobrenatural»²⁵. Desde una perspectiva histórico-existencial, la persona humana está constitutivamente abierta a la trascendencia. Tal experiencia no es algo excepcional; por el contrario, se da siempre que la persona humana percibe con lucidez los hechos cotidianos de la vida: su interior repugnancia ante el mal, el amor irrevocable a un tú contingente, la pasión por la obra bien hecha, la protesta contra la injusticia, la apuesta por la fraternidad efectiva, por la convivencia humana... Todas esas experiencias, las más cabalmente humanas y humanizadoras, son siempre experiencias de gracia.

Esta experiencia remite siempre a lo profundo de la vida, a lo mejor que tenemos como seres humanos. Pero en nuestra sociedad escasean las vivencias profundas y verdaderas de cualquier realidad, no sólo de Dios. Vivimos muchas sensaciones y emociones, pero no tenemos experiencia en singular, no sólo de Dios, sino ni siquiera experiencia profunda de la vida en sí. A esa experiencia se llega por medio de la contemplación y la mirada teologal de la fe.

Por eso, «lejos de exigir carismas extraordinarios y gracias espectaculares, el cristiano deberá más bien avezarse a contemplar la realidad de cada día con los ojos de la fe. De hacerlo así, será capaz de rastrear y detectar en su entorno la constante poderosa y consoladora (a la vez que discreta y velada) presencia de Dios»²⁶. La experiencia de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la vida cotidiana, sino es justamente – dice Zubiri – la manera de experimentar en toda ella “la condición divina en que el hombre existe”²⁷.

Es la experiencia de Dios en lo humano y en lo real, viviendo en el mundo no “como si Dios no existiese” (*etsi Deus non daretur*), como proclaman los teólogos de la secularización y de la muerte de Dios, sino más bien “como si Dios existiese” (*etsi Deus daretur*)²⁸. Este Dios es el que se

torial de Espiritualidad, Madrid, 2007; J. M. AVENDAÑO, *Mística en el espesor de la vida*, PPC, Madrid, 2007; P. CEBOLLADA (ed.), *Experiencia y misterio de Dios*, Comillas, Madrid, 2009; *The experience of God today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog*, Acts of the Internacional Seminar, Zagreb, 2009; J. A. MARCOS, «Juan de la Cruz, una mística para aprender a vivir», *Revista de Espiritualidad* 68 (2009) 51-75; L. LUIS LUIS, *Mística de ojos abiertos. Testigos de un Dios cercano*, Monte Carmelo, Burgos, 2011; S. WENDEL, «Dios en mí, fuera de mí, por encima de mí. Una nueva comprensión de la mística cristiana», *Sel Teol* 51 (2012) 127-138.

²⁵ K. RAHNER, «Naturaleza y gracia», en: *Escritos de Teología*, IV, p. 215-243.

²⁶ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología especial*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 400.

²⁷ “La experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la vida cotidiana..., sino la manera de experimentar en toda ella la condición divina en que el hombre subsiste” (X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Fax, Madrid, 1984, p. 333).

²⁸ SANTIAGO DEL CURA ELENA, *A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (in)tempetivo*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos, 2001.

ha manifestado en la carne, en la debilidad humana, en el dolor de la cruz; que sigue presente ahí en el dolor humano; y que ha redimido al mundo, en medio de su aparente impotencia, por el poder del Espíritu, que resucitó a Jesús de entre los muertos (Rm 1, 4).

4. La mística que transforma la mirada y el corazón (El valor “performativo” y sanador de la experiencia mística)

El término “performativo”, propio del lenguaje contemporáneo, se refiere al evangelio que transforma la vida: el mensaje cristiano no es sólo “informativo”, sino también “performativo”, es decir, «el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y que cambia la vida» (*Spe salvi*, n. 2). Igualmente, el encuentro con Cristo es “performativo” en la medida en que «puede transformar nuestra vida hasta hacernos sentir redimidos por la esperanza por lo que dicho encuentro expresa» (*ib.*, n.4).

La experiencia de la fe trasciende de este modo el nivel meramente “informativo”, de notificación cognoscitiva. Su condición “performativa” tiene que ver con una nueva configuración de la existencia presente, aquí y ahora, y con la apertura hacia un futuro en el que vivir una vida verdadera, en plenitud y para siempre²⁹.

De esta manera, vemos cómo una terminología procedente del mundo cultural contemporáneo, especialmente del ámbito lingüístico, irrumpe en el lenguaje teológico como recurso comunicativo para transmitir el verdadero alcance de la fe. Los lenguajes “performativos” no se limitan a transmitir notificaciones informativas o a constatar simplemente hechos. Encierran capacidades de hacer surgir una realidad nueva.

Aplicando esto a la mística, reducirla a “información” haría de ella un conjunto de enunciados doctrinales, un mundo de notificaciones cognitivas, en el que podríamos limitarnos a tomar nota de algo que se nos comunica, pero que no incide en nuestra vida; otras “informaciones” posteriores podrían ocupar su lugar. “Performativo” es un concepto clave en la experiencia cristiana para compendiar su dinamismo transformador. Los místicos constituyen la configuración concreta de esa experiencia contemplativa.

²⁹ BENEDICTO XVI, en su encíclica *Spe Salvi*, alude al dinamismo transformador de la esperanza en diversas ocasiones, empleando el término “performativo” n.2, 4, 10. Cf. S. DEL CURA ELENA, «*Spe salvi* y la escatología cristiana», en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, Comillas, Madrid, 2009, 162-163.

4.1. *Dinamismo “performativo” de la experiencia mística*

La experiencia mística de Dios tiene un valor performativo, transformador, es decir, produce unos efectos o actitudes sostenibles en conexión con la vida real: cierto contento interior, sentido positivo y esperanzado frente a lo que acontece, pero sobre todo experiencia de desprendimiento radical y de apertura al otro. Esta experiencia es la que autentifica la experiencia mística. Es entonces cuando la experiencia mística se traduce en “sentimientos sostenibles” de tipo positivo, alimentados siempre de alegría y amor: «Andar interior y exteriormente como de fiesta y traer un júbilo de Dios grande, como un cantar nuevo, envuelto en alegría y amor»³⁰. Es entonces cuando la experiencia mística se vuelve significativa, esto es, se hace profética, se abre un espacio nuevo en nuestro mundo, en el encuentro con las personas y las cosas, si sabemos descubrir la acción de Dios en ellas.

Toda persona es amada de manera original. Acoger y amar esa originalidad de la acción de Dios en los otros es también adentrarnos en el misterio de Dios. El cosmos y la historia humana son también espacios para encontrarnos con él. No hay persona ni situación donde Dios no esté amando y creando vida nueva. Ésta es la percepción del místico y la fuente que alimenta sus actitudes sostenibles en conexión con la vida real: su sentido positivo y esperanzado frente a lo que acontece.

4.2. *La fuerza sanadora de la experiencia mística*³¹

Esta perspectiva sanadora de la mística la desarrolla A. Grün en el artículo citado. La verdadera sanación de la persona humana acontece cuando ésta entra en contacto con su patria interior, con el santuario interior, ahí donde Dios mora en mí, ahí estoy sano y entero. La experiencia de Dios en el espacio interior del silencio me libera del poder de los hombres, del poder de sus expectativas, de sus juicios. Ahí donde todo es silencioso, soy completamente yo mismo.

Esta sanación no consiste en sentirme mejor con mis problemas o arreglármelas mejor con mis miedos y depresiones. La meta es elevarme a otro nivel, al nivel de la experiencia mística; ésta disuelve o desata mis bloqueos. Quien ha tenido una vez la experiencia mística de la libertad interior y se ha sentido uno consigo mismo, a ese se le relativizan los pro-

³⁰ *Llama de amor viva*, 2,26. Cf. J.A. MARCOS, «Juan de la Cruz, una mística para aprender a vivir», *Revista de Espiritualidad* 68 (2009) 51-75.

³¹ Cf. A. GRÜN, «Mística y psicología», en: C. GARCÍA, *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y síntesis*, Monte Carmelo, Burgos, 2004, 223-232; *Sentieri illuminati dallo Spirito. Atti del Congresso internazionale di mística*, Abbazia di Münsterschwarzach, Edizioni OCD, Roma, 2006, p. 437-446; M. SZENTMÁRTONI, «Mística cristiana e salute», en: *The experience of God today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog*, Acts of the International Seminar, Zagreb, 2009, p. 515-536.

blemas, y el miedo desaparece. Reconciliado con mi miedo en el fondo de mi alma, donde Dios mora, todo se relativiza.

El fruto de esta sanación es la *apatheia* de que habla Evagrio Pónico, un estado de paz interior, presupuesto psíquico para la contemplación... La *apatheia* es la salud del alma; es como «un zafiro que alumbra clara y brillantemente como el cielo» (PG 40, 1240 A). Es un estado de pureza y claridad, de libertad de todas las proyecciones. Casiano, discípulo de Evagrio, ha traducido este estado como *puritas cordis*, como pureza de corazón. Y ambos, Evagrio y Casiano, equiparan este estado con el amor. Pero es un amor que no quiere poseer nada, sino puro amor divino, que lo penetra todo, que a nada se aferra, sino que todo lo ve a la luz del amor de Dios, para el que todo es claro y todo lo ilumina.

4.3. La praxis mística

La praxis mística se entiende hoy en un ámbito más amplio que el tradicional, circunscrito al ámbito puramente contemplativo. En este sentido se habla de «la mística de la cotidianidad», que se proyecta en medio de la vida (K. Rahner). O «la mística del servicio» (Jesús Castellano)³². Pero la tarea importante hoy que se plantea como praxis mística es hacerla comprensible para los hombres y que responda a su anhelo de transformación y curación interior, como recoge este texto de A. Grün:

«Que nosotros describamos hoy nuestra mística cristiana y que vayamos por nuestro camino místico de tal forma que sea comprensible para los hombres y que responda a su anhelo de transformación interior y curación, pero que vaya más allá de la necesidad de sentirse bien y desemboque en un hacer que transforme el mundo desde la experiencia de Dios. Por los frutos les conoceréis, decía Jesús. Esto vale también para la mística. Sólo una mística que transforma la psique del hombre y le capacita para un nuevo comportamiento, corresponde a la mística que los Evangelios ponen ante nuestros ojos [...] Solamente cuando la experiencia de Dios se expresa en un nuevo comportamiento, en una nueva actitud, que cura la grieta de la sociedad humana, es una auténtica experiencia de Dios, es mística en el sentido de Jesús»³³.

³² Cf. «La vie mystique pour tous?», *Carmel* 141 (2011) 5-101; «La mystique du service», *Christus* 237 (2013) 6-81; F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*, LEV, Città del Vaticano, 2009; J. M. AVENDAÑO, *Mística en el espesor de la vida*, PPC, Madrid, 2007; PH. BARBARIN, «Les mystiques, prophètes pour aujourd'hui», *Carmel* 145 (2012) 102-121; B. BUELTA, «Mística en la cultura de la seducción. Aplicar los cinco sentidos a la realidad», *Manresa* 85 (2013) 57-68; P. CIARDELLA (a cura di), *La mística del quotidiano. Percorsi e figure*, Ed. Paoline, Milano, 2005; G. ZÚÑIGA, *Esté todo ahí. Mística cotidiana*, DDB, Bilbao, 2010.

³³ A. GRÜN, *l.c.*, p. 231.

5. La pedagogía o mistagogía mística

Hoy se habla mucho de la necesidad de una pedagogía o de una mistagogía de la mística. Teniendo en cuenta la diversidad fenomenológica y experiencial de la mística, cabe hablar de múltiples caminos o de diversos métodos. No obstante, se da una especie de convergencia en los caminos tradicionales de la mística: uno es el proceso contemplativo de la *interioridad* (representado por la mística carmelita) y otro el proceso contemplativo de la *realidad* (representado por la mística jesuita). El primero es un proceso de educación de la *mirada contemplativa del misterio*. El segundo es un proceso de educación de la *mirada contemplativa sobre la realidad*.

Pero se trata de dos caminos convergentes y complementarios: la mirada contemplativa del misterio remite a la vida, y la mirada contemplativa de la vida remite al misterio. Tradicionalmente se ha hablado de la mística de la acción y de la mística de la contemplación. En la pedagogía actual de la mística estos dos caminos se entrecruzan con un sentido de complementariedad, como aspectos esenciales de la pedagogía mística.

Cambiar la mirada sobre la realidad puede ser tan difícil como nacer de nuevo (Jn 3,3). Los *Ejercicios* de san Ignacio y el *Camino de perfección* de santa Teresa de Jesús, son dos caminos que ofrecen la posibilidad de vivir una transformación interior tan honda que cambie la mirada. Por obra del Espíritu, a partir del encuentro con Dios en la propia interioridad y en lo hondo de la vida, es posible un nuevo nacimiento y una nueva mirada sobre el mundo.

5.1. El proceso contemplativo de la interioridad: “La mística de ojos cerrados”

El proceso contemplativo de la interioridad es el más cultivado en el marco de la tradición mística carmelitana. Su referente principal es Teresa de Jesús, en cuyo *Camino de Perfección* dedica cuatro capítulos a la interiorización y al recogimiento (C 26-29), para llegar así a la experiencia de Dios, fuente de agua viva, y a la contemplación perfecta, la unión con la voluntad divina (C 30-32).

La pedagogía teresiana de la interioridad comprende estos pasos: primero, educarse a la presencia de él; segundo, educar la mirada; tercero, educarse a la escucha y a la palabra; cuarto, educar el sentido de Dios, esto es, pasar la barrera de la superficialidad y adentrarse en el fondo de la humildad y de la plena disponibilidad ante Él³⁴.

³⁴ Cf. T. ALVAREZ, *Paso a paso. Leyendo con Teresa de Jesús su Camino de Perfección*, Monte Carmelo, Burgos, 1999, 166-198; S. ROS GARCÍA, «El carisma mistagógico de S. Teresa», en: *The experience of God today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog*, Acts of the International Seminar, Zagreb, 2009, p. 159-176; J. A. MARCOS, «Juan de la Cruz: la

Algunos denominan esta pedagogía como una “mística de ojos cerrados”. Se cierran los ojos para vivir la intimidad poblada por el misterio inagotable de un Dios vuelto hacia nosotros. Otros prefieren hablar de una “mística de ojos abiertos”, que abre los ojos para percibir toda la realidad, conscientes de que la última dimensión de todo lo real está habitada por Dios. De ahí que prefieran hablar de una pedagogía de la mística de la cotidianidad³⁵.

5.2. *El proceso contemplativo de la realidad: “La mística de ojos abiertos”*

a) La percepción de Dios en lo hondo de la vida

La “mística de ojos abiertos” es la mística centrada en la cotidianidad de la vida y en la contemplación de la realidad del mundo, descubriendo en ella la realidad de Dios. La secularización, que tiende a sacar a Dios de los espacios públicos y a apagar los signos religiosos, nos lleva a trabajar nuestra mirada contemplativa para romper la cáscara de la realidad y descubrir así la presencia activa de Dios de una manera mucho más viva y honda.

Dios «está presente en la acción y en las oraciones que no son rigurosamente contemplativas»³⁶. En medio de nuestra vida, tanto en la soledad contemplativa como en las actividades cotidianas más simples, Dios nos puede sorprender haciéndonos sentir su presencia con pequeñas iluminaciones o con intensas experiencias que marcan de manera definitiva nuestra existencia.

La mística es una dimensión de toda la vida humana. Existir implica estar en relación con Dios, comunicarnos con él de alguna manera, “tratar de amistad” con él (*Vida* 8,5). Y el trato de amistad se extiende a toda la vida. Esto es real para toda persona, pues todos «en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28).

El místico cristiano no sólo se encuentra con Dios y es consciente de este encuentro, sino que además coloca al Dios de Jesús en el centro de su corazón. Este descentramiento personal del yo cambia su visión de la

mistogagía de la experiencia», en: *Ibid.*, p. 177-195; R. FORNARA, «La mística: esperienza del Dio vivente», *Pregare* 20 (2012) 4-15; A. PIGNA, «Esperienza di Dio e compimento della Sua volontà», *Riv-VitSpir* 65 (2011) 539-561; A. TAGLIAFICO, «Il gusto della riflessione e il frutto per la preghiera: cercare e trovare Dio in ogni cosa. L'esperienza mistica», *Riv-VitSpir* 65 (2011) 663-674.

³⁵ Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, “*Ver o perecer*”. *Mística de ojos abiertos*, Sal Terrae, Santander 2006; ID., *Tiempo de crear. Polaridades evangélicas*, Sal Terrae, Santander, 2009; R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Milano, 2010, p. 129-182.

³⁶ E. ANCILLI, *Diccionario de Espiritualidad*, Herder, Barcelona, 1983, p. 621.

realidad y su manera de situarse en la vida. La mirada de Dios sobre la realidad empieza a ser también la suya. La experiencia mística no consiste tanto en tener visiones extraordinarias, sino una visión nueva de toda la realidad, descubriendo a Dios como su última verdad, como su fundamento vivo, actuante y siempre nuevo.

Todos tenemos algo de las dos místicas, pues ambas se complementan la una a la otra. La pedagogía de la mística de los ojos cerrados ha sido más desarrollada en la historia de la espiritualidad. La pedagogía de la mística de los ojos abiertos encuentra su fuente de inspiración en los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio, que «son una gran escuela para formar místicas y místicos de ojos abiertos desde la experiencia de Dios vivida en el encuentro con él en la intimidad»³⁷.

En esta experiencia no cambia la realidad sino la manera de mirarla: cambia el corazón de la persona hasta centrarlo completamente en Dios, y así cambia su mirada, pues empieza a ver desde el corazón de Dios. Nace otra manera de sentir y de actuar en el mundo que transforma la vida.

Nuestro desafío es crear una nueva sensibilidad contemplativa para percibir a Dios en medio del mundo secular, pluricultural y plurirreligioso que camina en diálogo hacia la reconciliación de todas las cosas en Cristo... Para ello necesitamos una nueva mirada y una nueva sensibilidad.

b) El fundamento de la nueva mirada: El mirar de Dios

Para poder mirar con ojos nuevos, antes tenemos que sentirnos mirados con ojos limpios que no desfiguren nuestra imagen, como los espejos deformes de las ferias. Lo más importante es que Dios nos mire y que en su mirada descubramos la novedad que él es para nosotros. Acercarse a Dios es acercarse a su mirada. Orar bajo la mirada del Dios Padre de bondad y cercanía que nos reveló Jesús, sentirse mirado por él es la manera de situarnos para orar: «considerando cómo Dios nuestro Señor me mira» (EE 73); «mire que le mira» (*Vida* 13,22). El salmista le pide al Señor que le mire, pues el mirar de Dios es liberar (Sal 25,15-17). «Mírame para que te ame» (Agustín). «Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura; / y yéndolos mirando, / con sola su figura / vestidos los dejó de su hermosura» (Cántico espiritual, 5). «El mirar de Dios es amar» (*Cántico espiritual*, 31,5.8). «El Señor ha mirado la pequeñez de su esclava» (Lc 1,48).

³⁷ [El Dios de mi intimidad es también el Dios de toda realidad. Buscar el mundo en el corazón de Dios y a Dios en el corazón del mundo] B. GONZÁLEZ BUELTA, "Ver o perecer". *Mística de ojos abiertos*, p. 67. Cf. «Encontrar y ser encontrados por Dios», *Manresa* 82 (2010) 109-157; J. GARCÍA DE CASTRO - S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del espíritu ayer y hoy*, Comillas, Madrid, 2011.

c) Una nueva sensibilidad: la conversión de los sentidos y del corazón

Necesitamos nuevos signos para “sentir y gustar” la acción de Dios en la historia. Necesitamos una nueva sensibilidad contemplativa para percibir el misterioso actuar de Dios en nuestro mundo cambiante, injusto, secularizado y en proceso de globalización, bajo cuya mirada la realidad se vuelve transparente. La experiencia de Dios es capaz de cambiarnos de tal manera que llegue a crear en nosotros otra sensibilidad para percibirlo activo en la hondura de la realidad. En un instante, Dios puede devolvernos una nueva visión de toda la realidad, como le ocurrió a Santa Teresa ante la visión de un Cristo muy llagado (V 9), o como le sucedió a Ignacio de Loyola a orillas del río Cardoner: «Era un hombre nuevo». «Tenía unos ojos nuevos». Es el milagro de la conversión del corazón. «Se ve con el corazón» (Principito). Sólo un corazón enteramente convertido a Dios, centrado en él, podrá percibir con finura la obra de Dios en las personas y en la historia.

Concluyendo: «La realidad es poliédrica. Cada uno ve algunos lados de la realidad. El pintor percibirá los colores; el biólogo, las especies; el músico, los sonidos. Pero el contemplativo busca con todos los sentidos abiertos el fundamento último de todos los lados y de todos los puntos de vista, el centro mismo de la vida, el Dios vivo en quien la creación, la historia y las personas somos consistentes y estamos abiertos con esperanza al futuro»³⁸.

Quiero señalar finalmente cómo la perspectiva mística aquí apenas esbozada es punto de convergencia de las grandes figuras místicas Teresa de Jesús e Ignacio de Loyola. Y es también lugar de encuentro de otras figuras místicas, como Hildegarda de Bingen, Matilde de Magdeburgo, Gertrudis de Helfta, Juliana de Norwich, Francisco Javier, entre las antiguas; y otras contemporáneas, como Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad, Carlos de Foucauld, Teresa de Calcuta, Hetty Hillesum.

Estas figuras místicas de primera fila, que han vivido y penetrado en el misterio de Dios en profundidad y lo han sabido comunicar, son precisamente objeto de estudio del último libro del carmelita Luciniano Luis Luis, *Mística de ojos abiertos*³⁹ que acaba de abrir sus ojos a la luz de la vida eterna, dejándonos este precioso testamento⁴⁰. Se caracteriza por una

³⁸ *Ibid.*, p. 9.

³⁹ L. LUIS LUIS, *Mística de ojos abiertos: testigos de un Dios cercano*, Monte Carmelo, Burgos, 2011, p. 279.

⁴⁰ He aquí su testamento que apareció en la página web de la Provincia Carmelitana de Burgos al día siguiente de su fallecimiento (1 de octubre de 2012) el día de santa Teresa de Lisieux, una de las figuras místicas por él más admiradas, a la que dedica un amplio espacio en su libro: «Al comenzar el Año de la Fe, la pascua de nuestro hermano Luciniano nos regala un testimonio de fe, que acogemos agradecidamente. **Búsqueda.** Eso fue su vida: una búsqueda incesante del rostro de Dios.

búsqueda incesante del rostro de Dios, siguiendo el rastro de las grandes figuras místicas contempladas a la luz de la mística del Carmelo. Una “mística de ojos abiertos”: abiertos al misterio de Dios y al misterio del ser humano en su realidad más honda, que alberga la experiencia del Misterio en el acontecer cotidiano de la vida.

Abstract.- This article deals with the theme of mysticism from 3 different perspectives namely, phenomenological, interreligious and performative. After a brief description of the mysticism and of the mystical experiences taking into account the different religious traditions, the author concentrates on the ‘performative’ dimension which can transform both the appearance and the heart. The mystical itineraries of the Teresian and Ignatian spirituality are presented as complementary ways to arrive at the performative experience.

Key words: Mystical Phenomenology – Comparative Mysticism – Mystical Experience – Mystagogy – Teresa of Jesus – Ignatius of Loyola.

Mantuvo siempre esos ojos de niño que quieren saber más y más del Misterio. Lector de los signos, seguidor del rastro de los místicos, indagador de los porqués profundos de la vida, fascinado ante la novedad que nos llegó con Jesús. Llamó y se le abrió, buscó y encontró, pidió y recibió. El Dios Amor (Abbá de Jesús) salió al encuentro de su búsqueda, y él quedó para siempre enamorado: “¡no te llamaré nunca otra cosa que Amor!”. Nos lo contó en su *Mística de los ojos abiertos*. **Gratuidad.** No se guardó para sí el agua de su fuente; la dio a manos llenas, gratuitamente. Con todos los que quisieron, compartió el tesoro que había encontrado. Hizo presente su fascinación ante la Bondad del Dios Amor en sus clases de teología y en su tarea sencilla de animador del Carmelo Seglar, en su caminar misionero por Sucumbíos y en sus conversaciones de amigo, en su tarea incesante de pensar la fe y en sus intentos por dejar algunas cosas plasmadas en los libros. Los pequeños y sencillos, ¡qué bien le entendieron! **Noche oscura.** La luz se le escondió en el misterio de su enfermedad. Se hizo la noche en sus adentros. Se le rompieron los esquemas y tuvo que aprender otros, más nuevos, más inexplorados. Se quedó sin formas, como alguien ante quien se vuelve el rostro. Tiempo de profunda purificación, de despedida de todas estas cosas que nos entretienen y adornan, para ir más adentro, ahí donde el Misterio del Dios Amor nos toca y nos hace uno con Él. En los años finales vivió ya un sin vivir, alejándose, yendo de la oscuridad a la Luz. Pero su fuente no dejó de manar y, aun en la noche, seguía siendo luz para otros peregrinos. **Esperanza.** “Todo acabará bien”, era su voz, la que han recogido y guardan, como un tesoro, las gentes sencillas que le oyeron. El Dios-Abbá solo sabe amar y no condena. Hay esperanza. Luciniano se ha ido, llamado por el Amor, dejándonos un rastro de alegría. Con su bici y su mochila, como tantas veces hiciera por tierras castellanas, sigue ahora escalando puertos, al aire del Espíritu, danzando un magnificat, al son de la gracia, con la música universal del Padre de la ternura y de la misericordia. Gracias, hermano».