

# MISTICA

Desde que el término «mística», rebasando su uso en los escritos teológicos (católicos), entró en el lenguaje general de los pueblos occidentales (en los países de lengua romance en el siglo xvii, en los de habla germánica en el xviii), ha recibido los más diversos significados, todos los cuales coinciden en el significado fundamental de una experiencia religiosa interna, extraordinaria y suprarrazional (→ religión). Su amplitud se extiende, en el aspecto psicológico, desde el conocimiento intuitivo y cargado de afectividad hasta el éxtasis, y en el metafísico, desde una explicación dualista del universo hasta una monista (panteísta). No debe, pues, sorprendernos que la mística cristiana tropiece a menudo con interpretaciones equivocadas. Muchos la identifican con los fenómenos anímicos extraordinarios, como visiones, audiciones, estigmatización y levitación. Incluso en la → teología (católica) no se la define de un modo completamente uniforme. Esto se debe en parte a que esta palabra no es de origen cristiano y su significado ha cambiado también dentro de la tradición católica. En consecuencia, es conveniente para un esclarecimiento teológico más preciso de la mística dirigir en primer lugar una ojeada a la historia de este término.

1. *Historia del término.* Mística se deriva del adjetivo griego *μυστικός*, que hace referencia a los verbos *μύω* (cerrar ojos y boca para enterarse de un secreto [→ misterio] y no divulgarlo) y *μυέω* (iniciar en los misterios), y a los sustantivos *μυστήριον* (más frecuente en plural: *μυστήρια* = los cultos místéricos; en sentido profano: el arcano) y *μύστης* (el iniciado en los misterios). Así, pues, este adjetivo griego significa «lo referente a los misterios». En este sentido se encuentra ya en el siglo v a. C. (Esquilo, Sófocles, Herodoto). La palabra experimenta en la filosofía neoplatónica y en el gnosticismo (→ platonismo y neoplatonismo; → gnosis) un cambio importante de significado, de acuerdo con la nueva concepción de los misterios como doctrinas (de redención) oscuras que elevan el alma hasta la unión con lo divino. La mística ya no se refiere en este caso al trato cultural con la divinidad, sino al fundamento entitativo divino del universo, oculto en los ritos, los mitos y los → símbolos, y encubierto por ellos, el cual sólo es accesible al hombre idóneo para el conocimiento, separado de la gran masa y preparado *moralmente*. Así, pues, la mística significa aquí el conocimiento supremo, la conversación mística, la expresión, oculta en los símbolos e inadecuada en cualquier caso, de una verdad última envuelta en el misterio, la cual es inexpresable en su esencia porque se encuentra por encima de todo lo sensible y lo racional (cf. G. Bornkamm, *Die Mysterien in der Philosophie: ThW IV [1942] 814-816*).

El lenguaje cristiano admitió en la teología alejandrina (de Orígenes) esta palabra situada dentro del ámbito de las ideas indicadas. Recibió entonces un triple significado: cultural, kerigmático y teológico. Se llaman «místicos» los objetos del culto (por ejemplo, el cáliz) y los ritos litúrgicos porque simbolizan un misterio divino, el misterio de Cristo y de la redención. Es «mís-

«místico» el sentido oculto y espiritual de la Sagrada Escritura. Es «mística», sobre todo, la comunidad real y misteriosa del cristiano con Cristo, fundada en el → bautismo (de ahí, la mística del Logos). Esta comunidad se experimenta en la → fe (gnosis) y en la caridad (→ amor). Así, pues, la mística en sentido teológico es la gnosis carismática, rodeada por la caridad, del perfecto «pneumático». La teología especulativa de la Iglesia antigua vio el núcleo de la mística cristiana en la unión de la vida sacramental y del conocimiento suprarrazional de Dios (→ conocimiento de Dios), la cual llega hasta la experiencia inmediata (con la sola mediación de Cristo) de la presencia y la actividad divinas en el alma.

En el siglo IV comienza a llamarse *teología mística* a la doctrina sobre la elevación a los grados más altos de la experiencia de Dios y a la unión última con Dios. Esta denominación y la doctrina que implica fueron transmitidas a la Edad Media por el tratado homónimo de Dionisio Areopagita (siglo V). Hugo y Ricardo de San Víctor, Tomás Galo, Hugo de Balma, Alberto Magno, Dionisio el Cartujano y Nicolás de Cusa comentaron la *Teología mística* del Areopagita. Pero, por lo demás, el término «místico» no fue utilizado con mucha frecuencia en los escritos teológicos latinos de la Edad Media. Constituye una excepción su empleo para designar el sentido recóndito de la Sagrada Escritura. Algunas veces, como en la expresión «Cuerpo místico de Cristo», aparece con un significado muy definido (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* III, 8,1c y 3c). Como en la Edad Media se consideraba que el fin de la mística es la *θεωρία*, la contemplación de Dios y de los misterios de la fe, entonces se empleaba la mayoría de las veces el término *contemplatio* para designar la mística. Este hecho revela al mismo tiempo que el substrato teológico de la mística, tal como se daba en el → culto y los → sacramentos, había quedado progresivamente pospuesto en la conciencia cristiana. En Gerson (1363-1429) se encuentra la distinción entre mística práctica y especulativa. La primera comprende todos los grados y formas de la experiencia mística. La segunda consiste en la reflexión teológica sobre esta experiencia. Desde el siglo XVI se ha reservado el nombre de «teología mística» para designar la exposición científica de la experiencia mística. En un principio se trataba en ella de todo el camino espiritual que lleva a la contemplación y, por tanto, también de los esfuerzos ascético-morales indispensables para la mística. Pero, en el siglo XVII, el nombre de «teología mística» quedó reservado para el estudio de los grados superiores de la unión cognoscitivo-amorosa con Dios y, en consecuencia, para la contemplación en sentido estrictísimo, especialmente para la llamada contemplación «infusa». Lo ajeno a ella formaba el contenido de la «teología ascética», que comenzaba entonces a desarrollarse. Así, pues, la → ascética y la mística, que hasta entonces sólo se habían considerado como dos partes de un mismo proceso, quedaron separadas en detrimento de ambas. En nuestros días marchan de nuevo por el camino que lleva a su unidad. En virtud de la renovación del estudio de la teología patristica y de una profunda visión teológica de conjunto, actualmente se busca de nuevo la unidad interna de la ascética y la mística. En semejante búsqueda se funda también el afán por descubrir di-

rectamente en la → revelación, por encima de los datos de la historia, el ámbito teológico y el sentido de la mística cristiana.

2. *Esencia de la mística.* a) *AT.* Indudablemente, la palabra *μυστικός* no aparece en toda la Sagrada Escritura, pero sí el objeto que con ella se designa en la tradición cristiana, y no sólo como fenómeno excepcional, sino también como algo que está ligado con la esencia de la religión revelada bíblica. Dios, que «habita en una luz inaccesible» (1 Tim 6,16), ha salido de sí mismo y se ha comunicado graciosamente a los hombres, los ha hecho sus interlocutores y ha sellado con ellos una → alianza. → Adán, «que fue creado según Dios en verdadera justicia y santidad» (Ef 4,24; Concilio Tridentino), gozaba de un trato experimental con Dios. Por estar libre de la «prava concupiscencia» (apetitos egoístas desordenados; → concupiscencia) y poseer un especial conocimiento gratuito de → Dios y del → mundo, del sentido de la → creación y del fin de su vida —están relacionadas esencialmente estas dos cosas: el desasimiento de las pasiones (el estar libre del predominio de la propia naturaleza y de las fuerzas tanto naturales como históricas) y un conocimiento más profundo (Tomás de Aquino, *S. Th.* I, 94,1)—, el trato entre Adán y Dios tuvo que ser tan inmediato e íntimo que, para su conciencia ordinaria de primer hombre, éste sería el centro de toda la realidad creada y la consumación de su vida. El amor a Dios y el amor a las criaturas eran para él un solo amor. Amaba a todas las criaturas en Dios y, a su vez, encontraba a Dios en todas las criaturas. La gnosis que le había sido concedida (Orígenes, *Contr. Cels.* VII, 39) y el amor infundido en su corazón eran los signos que le revelaban la integridad de su naturaleza y le permitían experimentar la graciosa comunidad con Dios. Según las enseñanzas de los teólogos, su conocimiento de Dios se hallaba entre el conocimiento ordinario de la fe y la visión beatífica del cielo (Tomás de Aquino, *S. Th.* I, 94,1). Este conocimiento se mantenía dentro de la fe (Tomás de Aquino, *De Ver.*, 18, a. 3 ad 3), pero se llama ya visión (*ibid.*, a. 1 ad 12). Según esto, puede afirmarse con todo derecho que Adán era un místico, y ello debido a su naturaleza adornada con la gracia. La mística pertenecía a las gracias con que Dios lo había dotado y era para él, por así decirlo, «natural».

La primitiva experiencia de Dios se perdió a causa del pecado original y de la pérdida de la justicia original producida por el mismo → pecado original. Pero Dios no abandonó al hombre en la oscuridad. Junto con la primera promesa le concedió la fe en ella, la cual era como una luz en las tinieblas de un mundo que corre hacia la → muerte y no es capaz de iluminarse a sí mismo. A la primera promesa siguieron otras. Las promesas iluminaron constantemente de una manera inmediata la mente de los llamados por Dios y enardecieron su → corazón. Todos aquellos a quienes Dios concedió una misteriosa luz interior y dirigió un llamamiento insoslayable que no requería aclaración —Abrahán (Gn 12,22), Jacob (Gn 32,23ss; 35,9ss), Moisés (Ex 3,1ss; 19,3ss; 33,18ss; 34,6ss, etc.), Elías (1 Re 19,8ss), Isaías (Is 6,1ss) y Jeremías (Jr 1,4ss)— tenían la impresión de haber sido tocados y alcanzados por Dios, de estar ante él cara a cara (Gn 32,31; Ex 24,10ss;

Dt 34,10) —sin poder contemplar realmente su rostro de una manera directa (Ex 33,23)— y de hallarse expuestos repentinamente y, por así decirlo, sin defensa alguna a la grandeza y la → santidad de Dios. Ellos se percataban entonces, hasta en la misma raíz de su existencia, de su propia impotencia e imperfección, se asustaban y creían que iban a morir; pero, al mismo tiempo, se sentían llevados por Dios y recibían una seguridad que nadie hubiera sido capaz de darles. Se sentían además inundados de una luz deslumbrante que penetraba lo más íntimo de su ser y los iluminaba respecto a la esencia de Dios y sus planes de salvación, aunque, al mismo tiempo, los cegaba y envolvía de oscuridad —simbolizada en la mano de Dios que esconde su rostro (Ex 33,23) o en la nube que oculta la presencia luminosa de Dios y también a quien la contempla—, de modo que no podían encontrar palabras para expresar lo que habían visto y oído y pensaban que no podrían transmitir rectamente lo que se les había encomendado. «Pero, Señor, yo no fui hombre de palabra fácil en el pasado, ni lo soy desde que tú has hablado a tu siervo; más bien soy tardo en el hablar y torpe de lengua» (Ex 4,10). «Ah, Señor Yahvé, mira que yo no sé hablar: soy un niño» (Jr 1,6). Estas confesiones no revelan sólo torpeza o temor, sino impotencia. No existe en el lenguaje humano ni en el mundo de los conceptos un medio adecuado para expresar las experiencias obradas inmediatamente por Dios.

Primeramente sólo algunos elegidos tuvieron semejantes experiencias. Habían recibido una misión especial. Estaban al servicio de los planes divinos de salvación y habían de anunciar su mensaje al pueblo. Pero con la → predicación de este mensaje se ofreció a los oyentes la misma gracia de la → fe que los elegidos habían recibido. Así, pues, quien aceptó como ellos la palabra de Dios pudo experimentar igual que ellos la presencia y la admirable intervención de Dios. El AT atestigua en muchos lugares este hecho. Especialmente los salmos están llenos de experiencias espirituales sobrenaturales. Aunque éstas no muestran la misma intensidad que poseen las de los patriarcas y los → profetas, sin embargo otorgan al creyente el mismo convencimiento de estar en comunidad con Dios, sentir su mano protectora y percibir su aliento. Los salmos hablan de la dulzura de la → palabra de Dios (Sal 119,103), del valor y de la contemplación de la bondad de Yahvé (Sal 34, 6.9), expresan la confianza en medio de la inseguridad y los peligros de la vida (Sal 23) y presentan al orante como un hombre que ha superado el mundo en la fe (Sal 91) y que, a pesar de la oscuridad sobre la muerte que hay en el AT, sabe que Dios no le olvida ni siquiera en la mansión de los muertos (Sal 49,16; 73,23-26; → oración). Con la creciente experiencia de la fe, el → conocimiento de Dios y la comunidad con él reciben, cada vez con mayor fuerza, el carácter de inmediatos. Por esta razón, el autor del libro de Job pudo poner en boca de éste —que fue duramente probado, pero se mantuvo firme en la fe—, al final de su disputa con Dios, las siguientes palabras: «De oídas ya te conocía, pero ahora te han visto mis ojos» (42,5).

No es posible determinar con seguridad, sólo con los textos del AT, los cuales se expresan la mayor parte de las veces en imágenes y símbolos, si existe una diferencia cualitativa en cuanto a la acción de Dios entre las expe-

riencias místicas de los grandes agraciados de la antigua alianza y las experiencias sobrenaturales que aparecen como el fruto de una perfecta vida de fe que ha pasado por un inmenso → dolor. Aunque es cierto que los encuentros de los patriarcas y los profetas con Dios revisten un carácter especial, ya que se relacionan con un llamamiento singular, oficial y representativo (→ sustitución), existe actualmente la tendencia a no considerarlos primariamente como fenómenos excepcionales ni a examinarlos aisladamente, sino a interpretarlos en el contexto total de la → historia de la salvación y en el marco de las leyes generales de la gracia. Por esta razón, nos oponemos a la opinión de Agustín (*Ep.*, 147,13,31-32; *De Gen.*, 12,27), Tomás de Aquino (*S. Th.* II-II, 174,4c) y muchos teólogos que les siguieron en admitir que el encuentro de Moisés con Dios en el Sinaí fue una visión fugaz de Dios en sentido escatológico y, por así decirlo, un breve anticipo de la → eternidad, e insistimos en que el ámbito teológico de todas las experiencias místicas es la fe. El pueblo de Dios del AT está en camino hacia la tierra de la promesa escatológica. Es un camino de creciente revelación y, por tanto —para todos los que aceptan la palabra de Dios—, de creciente proximidad a Dios. Esto es evidente, con carácter típico, en el ejemplo de Abrahán, en su camino de fe desde la hora de su llamamiento (Gn 12) hasta la cima del monte Moria (Gn 22). Pero de todo el pueblo del AT puede afirmarse lo siguiente: «En la fe murieron todos ellos sin haber obtenido las promesas, sino viéndolas y saludándolas de lejos, y confesando que eran extranjeros y forasteros en la tierra» (Heb 11,13). De uno de los encuentros que tuvo Moisés con Dios se dice que Moisés sólo pudo ver sus «espaldas», porque «mi faz —le dijo el mismo Dios— no puede verse» (Ex 33,23). Toda la mística del AT lleva en sí una promesa, está dirigida hacia el futuro y apunta al Mesías, el Redentor, el cual restablecerá, más aún, acrecentará, la comunidad del hombre con Dios perdida por el pecado de Adán. «Vuestro padre Abrahán se llenó de gozo porque había de ver mi día. Y lo vio y se alegró» (Jn 8,56). Precisamente porque la mística del AT despierta necesariamente —por la naturaleza histórico-salvífica de la antigua alianza— el anhelo de su perfección, esa mística constituye sólo una etapa preliminar, comparada con la posibilidad y la consumación que traerá la nueva alianza en Cristo. Por esta razón pudo decir Cristo a sus contemporáneos: «Muchos profetas y justos ansiaron ver lo que veis y no lo vieron, y oír lo que oís y no lo oyeron» (Mt 13,17). Con la nueva alianza comienza también un nuevo capítulo de la mística.

b) *NT*. Ciertamente, toda experiencia mística continúa siendo en la nueva alianza un hecho perteneciente al ámbito de la fe. Se mantiene en la línea del crecimiento en la gracia de la fe (2 Cor 1,13; 10,15; Col 1,10; 2 Pe 3,18) y no es todavía una visión escatológica. Ni siquiera el arrebatamiento del apóstol → Pablo «hasta el tercer cielo» (2 Cor 12,1-7) debe interpretarse como visión, contra lo que opinan Agustín (*Ep.*, 147,13,31; *De Gen.*, 12,28) y Tomás de Aquino (*S. Th.* II-II, 175,3) —por las mismas razones que fueron aducidas contra la afirmación de que Moisés vio a Dios en sentido escatológico—; pero debemos afirmar que la gracia de la fe se ha hecho más rica en Cristo y por Cristo. Dios «la derramó sobreabundantemente so-

bre nosotros» (Ef 1,8). Envió a su Hijo para que los hombres «tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10). En consecuencia, era de esperar que la experiencia mística de la fe como tal, realizada inmediatamente por Dios, fuera en la nueva alianza de acceso relativamente fácil para todos los cristianos y se diera con frecuencia. De hecho, Pablo habla de ella como de algo anormal (cf. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, 79ss.170ss). La llama γνῶσις ο, con un término más pleno, ἐπίγνωσις («conocimiento»; Ef 1,17; 3,19; Col 1,9; 2,2; 3,10). Significa un conocimiento experimental o íntimo, como el que solamente existe entre personas que se aman. Llega hasta el fondo del alma y es, en su estrato más profundo, un dejarse cautivar por un amor misterioso más que un simple conocer. En su vértice, trasciende toda intelección y objetividad. Pablo habla de un conocimiento (= experiencia) del amor de Cristo que supera todo conocimiento (Ef 3,19). Sólo es alcanzado por los «perfectos» (1 Cor 2,6; 14,20; Flp 3,15; Col 1,28) y «llenos del Espíritu» (1 Cor 2,13; 3,1; 14,37; Gál 6,1); pero no es una excepción de una ley general de la gracia ni un privilegio de algunos elegidos, sino un momento y un fruto de la fe vivida y de la caridad vivida, concedida por Dios.

El autor inmediato de esta experiencia mística de la fe es el → Espíritu Santo. Fue prometido por Cristo a los creyentes y en su nombre es enviado por el Padre. El Espíritu ha de llevar al creyente a la plenitud de la verdad (Jn 14,26; 15,26; 16,13). Pablo habla con frecuencia de su acción en el alma: «Da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,16); «viene en ayuda de nuestra flaqueza... (e) intercede por nosotros con gemidos inefables» (Rom 8,26); «clama (en nuestros corazones): 'Abba, Padre'» (Gál 4,6). Por esta razón, los carismas obrados por el Espíritu son llamados también muchas veces, en conexión con la γνῶσις, «→ sabiduría y prudencia» (Ef 1,8), «sabiduría y revelación» (Ef 1,17), «sabiduría e inteligencia espiritual» (Col 1,9). El amor de Dios (de Cristo), como → luz que descubre un nuevo horizonte y, por tanto, despierta una nueva → esperanza, suscita con ellos un nuevo anhelo y permite experimentar en ellos el mismo amor, como un poder que otorga y garantiza una nueva forma de existencia (Ef 1,18s). En consecuencia, estos carismas del Espíritu son asequibles para todos los cristianos (Ef 1,8). Aunque existen carismas extraordinarios que sólo se conceden a determinadas personas —los dones del Espíritu para la edificación del cuerpo de Cristo son distintos, como dice Pablo (1 Cor 12)—, sin embargo, el carisma del «conocimiento» (y de la fuerza que él irradia) no se deniega a nadie que se esfuerce por conseguirlo con una vida de fe y de caridad efectiva. Pablo escribe a la comunidad de Corinto: «Hemos recibido... el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las gracias que nos vienen de Dios» (1 Cor 2,12). ¿Cuáles son estas gracias? «No ha visto jamás ojo alguno, ni ha oído nunca oído alguno, ni ha pasado jamás por la mente del hombre, lo que Dios tiene preparado para quienes lo aman. Pero Dios nos lo ha revelado a nosotros por medio de su Espíritu» (1 Cor 2,9s): «La riqueza de la gloria de su herencia en los santos y la excelsa grandeza de su poder para con nosotros» (Ef 1,18s). El hombre conoce esto en el «fruto

del Espíritu» (Gál 5,22) que él percibe en sí mismo. Este fruto es de dos clases: el alma se llena de una «→ paz que supera toda inteligencia» (Flp 4,7), de un consuelo inmenso» (2 Cor 1,5) y de «amor, → alegría y paz» (Gál 5,22). La epístola a los Hebreos habla de aquellos «que una vez fueron iluminados, gustaron el don celeste, fueron hechos partícipes del Espíritu Santo y saborearon la dulzura de la palabra de Dios y las maravillas del mundo venidero» (Heb 6,4s). El hombre experimenta en sí, además, poderosos impulsos a un completo cambio de vida, a la «magnanimidad, benignidad, bondad, confianza, dulzura y dominio de sí» (Gál 5,22). Hay muchos grados de tales experiencias. Estos son, al mismo tiempo, grados de conocimiento místico de Dios y de comunidad mística con el mismo Dios.

La gnosis del NT recibe por medio de → Jesucristo su determinación definitiva. Ella tiene en Cristo el lugar que le corresponde en la historia de la salvación y en la teología de la salvación. Cristo es el fundamento primario de toda mística cristiana, aunque él, como *comprehensor*, supere esta forma de experiencia de Dios. El tuvo durante su vida terrena un conocimiento humano inmediato y singular de Dios en virtud de la unidad de su naturaleza humana con el Verbo. Puesto que como espíritu personal perfecto era patente a sí mismo, se poseía y se conocía a sí mismo y su misterio, sabía que había venido del Padre (Jn 5,23; 7,16.28; 8,14) y que había de volver a él (Jn 8,14; 13,1), conocía al Padre (Jn 7,29; 8,55; 9,15), lo veía obrar (Jn 5,19), escuchaba su palabra (Jn 5,30; 8,26) y se sabía una sola cosa con él (Jn 10,30), y, a su vez, el Padre «le mostraba todo cuanto hacía» (Jn 5,20). Cristo tenía una «visión inmediata» del Padre, que no se diferenciaba realmente de la «visión beatífica» del cielo. Cristo dio a conocer a los hombres semejante unión inmediata, de conocimiento y amor, con el Padre (Jn 1,18). Estando en la «luz», más aún, siendo él mismo *la* «luz», quiso hacer a todos «hijos de la luz» (Ef 5,8; 1 Tes 5,5; Mt 5,14-16). Por esta razón, ya no hablaba «en comparaciones, sino claramente» (Jn 16,25) a quienes habían recibido su palabra. El era el heraldo oficial revelador del Padre y de su voluntad salvífica, y continúa siéndolo en la eternidad. Pero no lo es sólo por su condición de pregonero de la buena nueva, sino también por su encuentro personal, ya que entra en la más íntima comunidad con los hombres. No sólo *trae* la luz, sino que *es* «la luz del mundo» (Lc 2,32; Jn 1,4; 3,19; 8,12; 12,35.46) al comunicarse amorosamente a los hombres. No sólo *anuncia* la palabra, sino que *es* la palabra del Padre a los hombres cuando habita por la fe en sus corazones (Ef 3,17), y los hombres lo escuchan siempre que escuchan su buena nueva (Ap 3,20). Cristo no pudo cumplir de otro modo la misión reveladora confiada por el Padre, porque él era una sola cosa con el Padre. Cristo es la manifestación y la prueba del amor del Padre a los hombres. Quien lo ve, ve al Padre (Jn 14,9). Quien lo escucha, escucha al Padre (Lc 10,16). Quien le cree, cree al Padre. Quien lo ama, ama al Padre. Por esta razón pudo Cristo decir a sus discípulos: «A quien me ama, lo amará el Padre y yo lo amaré también y me manifestaré a él» (Jn 14,21). Esto explica que en el NT, sobre todo en Juan y Pablo, no sólo se hable de la experiencia de Dios, sino también, con la misma frecuencia, de la experien-

cia de Cristo, de la experiencia de ser una sola cosa con Cristo. Piénsese en la alegoría de la vid expuesta por Juan o en el significado central que en Pablo corresponde a la fórmula «en Cristo». Dios se ha manifestado y se nos ha dado a conocer en Cristo. Nosotros tenemos comunidad con él en Cristo. Sólo por medio de Cristo y en Cristo se logra la experiencia de Dios. Así, pues, la mística es siempre en el NT, por su misma esencia, también una mística de Cristo. Y como la revelación fundamental de Cristo fue su entrega en la cruz, en la cual se hizo visible como en un foco de luz el incomparable e inmenso amor del Padre, la mística cristiana es, sobre todo, una mística de la cruz: «Para mí, vivir es Cristo y morir es ganancia» (Flp 1,21) y «No vivo yo, sino que vive Cristo en mí» (Gál 2,20), escribe Pablo. La mística de Cristo —podría decirse en resumen— es la experiencia del amor de Cristo crucificado y, en él, del amor infinito del Padre, una experiencia que supera todo conocimiento. Mientras Pablo se detiene más en la mística de Cristo, para Juan la mística de Cristo es principalmente el paso a la mística de Dios. Pero es característico de ambos destacar el arraigo sacramental de la mística en el → bautismo (Rom 6,3-11; Gál 3,27s; Col 2,12s) y en la → eucaristía (Jn 6,51b-56), así como su carácter social, la orientación de su significado hacia el «cuerpo de Cristo» y, respectivamente, hacia la comunidad de los hermanos.

3. *Cristalizaciones históricas.* Las afirmaciones bíblicas, especialmente las del NT, sobre las experiencias de Dios y de Cristo que hemos considerado místicas han sido modificadas en sus distintos elementos a lo largo de la historia de la piedad cristiana. En ambos Testamentos se pueden encontrar experiencias místicas que se diferencian entre sí por su cualidad (intensidad) y su contenido (motivo). Pero estas diferencias son mayores todavía en la historia de la → Iglesia. Esto puede afirmarse, sobre todo, de la reflexión teológica sobre la mística: sobre la elevación mística y las formas de unión mística con Cristo y con Dios. Ella es con frecuencia un reflejo de las concepciones filosófico-teológicas de una época determinada que se encuentran en su base.

a) Si se prescinde de la mística de Cristo que inflama a los primeros mártires cristianos (Ignacio de Antioquía, Policarpo, etc.), el primer gran período de la mística cristiana —la *época patristica*— se caracteriza por el enlace del punto de vista entitativo-teológico y del psicológico-experimental. En este período predomina ciertamente el primero, pero con frecuencia no es posible distinguir el uno del otro. Su tipo principal es la llamada «mística del Logos». Se la encuentra, sobre todo, en Orígenes y —dependiente de él— en Metodio, Gregorio Niseno, el Pseudo-Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor. Pero su influencia es mucho más amplia, llegando en Oriente hasta el hesicasmo de los bizantinos y en Occidente hasta Escoto Eriúgena, Ricardo de San Víctor y el maestro Eckhart. La vida diaria o ascética (πραξις), cuyo fin es conseguir esforzadamente la liberación de las pasiones (ἀπάθεια), constituye el requisito previo indispensable para la contemplación mística (θεωρία) y la unión mística con Dios. La ascética y la mística forman



una unidad. En cuanto a su contenido, unos describen el crecimiento y la consumación de la vida mística como unos desposorios con Dios, mientras que otros los presentan como el alumbramiento de Dios en el corazón del hombre. Y son ambas cosas a la vez, porque la mística cristiana se enlaza con la humanidad de Cristo y es, al mismo tiempo, una mística de la cruz. Algunas veces se tiene la impresión de que la mística del Logos (teñida de neoplatonismo) es considerada solamente como el paso a la mística de Dios. Pero, incluso cuando parece que se va a restar importancia a la humanidad de Jesús, se encuentra de nuevo inmediatamente una mística de Jesús y de Cristo enteramente clara y fervorosa. Con su fondo neoplatónico se relaciona también el hecho de que en la teología mística especulativa (especialmente en Gregorio Niseno y el Pseudo-Dionisio) se destaque con extraordinario vigor la incognoscibilidad de Dios y, en consecuencia, también la oscuridad de la visión mística (*theologia negativa*).

b) En el segundo período de la mística cristiana —la *Edad Media*— puede observarse, al menos en la Iglesia occidental, un progresivo retroceso del punto de vista teológico en beneficio del psicológico. Esto lleva consigo al mismo tiempo que se destaque cada vez con mayor fuerza el elemento afectivo por encima del intelectual (el maestro Eckhart y algunos otros, poco numerosos, constituyen una excepción). Agustín es el gran maestro de la mística medieval. Incluso el Pseudo-Dionisio es interpretado a la luz de Agustín. En esta época se determinan con mayor precisión los grados particulares de la experiencia mística, el vértice o el fondo del alma (*apex o acies mentis, synteresis*). Se fomenta decisivamente el interés por la psicología que origina la concesión de gracias místicas con la creciente devoción a la humanidad de Cristo. A ella debemos agradecer la riqueza de la vida mística que constituye una de las características más sobresalientes de la Edad Media; la mística afectiva de los desposorios, la mística afectiva de la Pasión y la mística afectiva del Corazón de Jesús, que son atestiguadas por Bernardo de Claraval, Francisco de Asís, Buenaventura, Gertrudis la Grande, Angela de Foligno o Catalina de Siena. El carácter eclesiológico, que se manifiesta, entre otros escritos, en los comentarios al Cantar de los Cantares hasta Bernardo, se eclipsa cada vez más. La mística se convierte en asunto del individuo adornado con la gracia. Puede comprobarse claramente este carácter individual en la llamada mística alemana (o, según G. Müller, mejor «alemana antigua»), especialmente en la mística sponsalicia de las religiosas (Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn) y en la mística de los llamados «amigos de Dios» (siglo XIV, sobre todo en el Rin, con los centros de Basilea, Estrasburgo y Colonia), y también en dos grandes predicadores y directores espirituales, Enrique Suso y Juan Taulero (este carácter se muestra menos en Eckhart, el cual dirige a sus oyentes hacia la meditación de toda la obra creadora y redentora de la Trinidad divina). Por esta razón, difícilmente puede superarse la intimidad de esta mística. La subjetividad de las afirmaciones hace realmente difícil muchas veces distinguir la verdadera mística de la mera afectividad. La falta de base teológica es con frecuencia —sobre todo en el último período de la mística alemana— la causa de un desbordamiento

sentimental, que llega hasta la frase enardecida (erótica), como en las colecciones de cartas y en las crónicas de religiosas de muchos conventos del siglo XIV. Muchas veces se ve el núcleo de la experiencia mística en los llamados fenómenos místicos, en las visiones y los éxtasis. Por otra parte, la alta Edad Media tiene todavía grandes místicos, como los holandeses Juan Ruysbroek y Dionisio el Cartujano, y la «Devotio moderna» posee enteramente —como efecto de un movimiento de varios siglos— un sello místico.

c) *La Edad Moderna* ha llevado la descripción psicológica de la mística a su última perfección. Teresa de Avila es en esto la maestra no igualada hasta ahora. Ella describe siete «moradas» o grados de la elevación mística. Las tres primeras sirven de preparación para la experiencia graciosa de Dios, mientras que las cuatro restantes representan esta misma experiencia. También Juan de la Cruz, colaborador de Teresa en la reforma de la orden carmelitana, ofrece una fenomenología minuciosa de la experiencia mística, aunque no tiene, por su forma ardorosa y complicada, la sencillez y la visión panorámica que se encuentran en Teresa. Él aspira además a fundamentar más profundamente la experiencia mística y ordenarla teológicamente a la fe, la esperanza y la caridad, como desarrollo y perfección de la vida cristiana de la gracia. En él se apoya, por tanto, la «teología mística» que florece en el siglo XVII, especialmente la de sus hermanos de orden.

Influida por la gran mística española del llamado «Siglo de Oro» —a la cual pertenecen, además de los dos carmelitas mencionados, que son «los maestros de la mística católica», dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas (entre otros, Ignacio de Loyola)— se halla la mística francesa (Francisco de Sales, Juana Francisca de Chantal, María de la Encarnación), la cual, en la École Française (Juan Eudes, Carlos de Condren, Juan J. Olier), que procede del cardenal Bérulle, tomó del misterio del Verbo encarnado una orientación marcadamente cristológica. En la mística francesa se ha descrito con extraordinaria precisión la actitud pasiva del místico frente a la acción de la gracia divina; por ejemplo, como «entrega» (Caussade) o también como «amor puro (desinteresado)» (Fénelon). Con ello se manifestó también el peligro de una mística quietista que pululaba constantemente desde el siglo XIII (hermanos y hermanas de la vida libre, begardos, beguinos, alumbrados, Miguel de Molinos) y que recibió una nueva condenación de la Iglesia en la controversia sostenida por los obispos Bossuet y Fénelon en torno a madama de Guyon. Los escritos de madama de Guyon, igual que los de Fénelon, hallaron una entusiasta acogida en los círculos del pietismo inglés y, sobre todo, del pietismo alemán de origen calvinista y luterano (Gerardo Tersteegen, Godofredo Arnold) y siguieron influyendo entre ellos durante largo tiempo.

Tampoco han faltado posteriormente místicos en la Iglesia católica. Podemos contar entre los místicos de los últimos tiempos a Teresa de Lisieux, Lucía Cristina, Isabel de la Santísima Trinidad, María A. de Geuser, Jerónimo Jaegen y Maximiliano Kolbe, los cuales han despertado un gran interés y han enardecido la inclinación a la mística, que es propia de la piedad católica actual.

En la Edad Moderna se ha prestado mayor atención al aspecto psico-

lógico de la mística, el cual ha sido expuesto con suma perfección. Pero su fundamentación y explicación teológicas han quedado considerablemente retrasadas y no han alcanzado la altura de la época patristica. Sólo en nuestros días se ha iniciado de nuevo un profundo cambio.

J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, Munich 1922; J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn 1922; C. Butler, *Western Mysticism*, Londres 1927; J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, vol. 1: Brujas-París 1924; vol. 2: Bruselas 1927; R. Otto, *West-östliche Mystik*, Munich 1926; R. Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Augsburg 1928; J. de Guibert, *Études de théologie mystique*, Toulouse 1930; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París 1930; A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck 1934; H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*: ZDTh 59 (1935) 333-418; A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Ratisbona 1936; N. Viller-K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo 1939; A. Ortega, *Razón teológica y experiencia mística*, Madrid 1944; A. Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, Graz 1946; F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Berlín 1947; C. V. Truhlar, *De experientia mystica*, Roma 1951; Th. Steinbüchel, *Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik*, Düsseldorf 1952; J. Bernhart, *Das Mystische*, Francfort 1953; J. Lebreton y otros, *Contemplation*: DSAM II (1953) 1237-1293; P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Ich will Gott schauen. Die geistliche Lehre der hl. Theresia von Avila, des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia vom Kinde Jesu*, 2 vols., Basilea 1953-55; H. U. von Balthasar, *Thomas und die Charismatik*: Deutsche Thomasausgabe, XXIII (Heidelberg-Graz 1954); A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubinga 1954; A. Wikenhauser, *Die Christusbmystik des Apostels Paulus*, Friburgo 1956; A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1958; H. Graef, *Der siebenfarbige Bogen. Auf den Spuren der grossen Mystiker*, Francfort 1959; W. Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Zurich-Stuttgart 1959; L. Richter-F. Heiler-S. Cohen-R. Bultmann-A. Adam (H. Dörries) M. A. Schmid-H. R. Müller-Schwefe, *Mystik*: RGG IV (1960) 1237-1259; J. Weilner, *Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik*, Ratisbona 1961; E. Pfeiffer (ed.), *Deutsche Mystiker*, 2 vols., Aalen 1962; Y. Congar, *Langage des spirituels et langage des théologiens*: La mystique rhénane (París 1963) 15-34; H. Fischer, *Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts*: ibíd., 109-132; B. Jiménez Duque, *Teología de la mística*, Madrid 1963; A. Stolz, *Teología de la mística*, Madrid 1963; F. Vandembroucke, *Die Ursprünglichkeit der biblischen Mystik*: Rahner GW I (Friburgo 1964) 463-491; A. Ravier y otros, *La mystique et les mystiques*, París 1965; H. Dumoulin, *Ostliche Meditation und christliche Mystik*, Friburgo 1966; O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1966; J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, París 1966; H. A. Oberman-E. Iserloh-B. Häggglund, *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Gotinga 1967; G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Francfort 1967; G. Stephenson, *Zum Phänomen Zeit und Ewigkeit in der deutschen Mystik*: Religion und Religionen. Hom. G. Mensching (Bonn 1967) 74-83; D. Le Saux, *Indische Weisheit - Christliche Mystik*, Lucerna 1968; H. Fischer-Barnicol, *Theologische Methode und mystische Erfahrung*: Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft (Munich 1969) 88-109; H. Fischer, *Mística*: SM IV (1973) 723-734.