

El proceso mistagógico. Ensayo de fenomenología

Juan Martín Velasco

INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL DE LA UPSA

MADRID

RESUMEN El texto parte de la constatación de la crisis del cristianismo en los países europeos, radicalizada hasta convertirse en “crisis de Dios” que afecta a las mismas comunidades cristianas. Alude a las respuestas ofrecidas por la Iglesia a esa crisis, con las reiteradas llamadas a la misión, la evangelización y la nueva evangelización, y explica sus escasos resultados a no haber tenido suficientemente en cuenta la crisis de las mismas comunidades llamadas a ser los sujetos de los planes evangelizadores. La situación exige por eso una verdadera “conversión pastoral” que tenga su centro en el desarrollo de la dimensión mistagógica de todas las acciones de la Iglesia. La nueva evangelización debería comenzar por la profundización por los evangelizadores de la experiencia de su fe y el cultivo de la dimensión mística de su vida cristiana. Su centro habrá de ser la ayuda a los evangelizados, con el testimonio de su vida, a dar el paso decisivo de la conversión. Deberá, además, dotarles de recursos que les permitan realizar la experiencia de la fe mediante el cultivo de la oración, la práctica del amor y la impregnación por la fe de su vida cotidiana; y ayudarles a descubrir las mediaciones más eficaces para vivirla.

PALABRAS CLAVE Crisis del cristianismo, mistagogía, conversión pastoral, pastoral mistagógica.

SUMMARY *This article begins by recognizing the present crisis of Christianity in Europe and the reality that its evolved radical “God crisis” has even affected Christian communities themselves. The Church has addressed this crisis through repeated calls to embrace the “mission,” “evangelization,” and the “New Evangelization.” The Church explains that the poor results this call has had come from not have taken into account the crisis lies within the Christian communities themselves, called as they are to be the moving force within the evangelization process. This crisis situation requires a genuine “pastoral conversion” centred in the mystagogical scope of everything the Church does. The “New Evangelizers” have to begin by deepening their Faith experience and cultivating the mystical dimension of their living of Christianity. The Church has to focus on helping evangelizers in their lived testimony to make a decisive step toward conversion. They must also be given the tools to let them encounter the Faith experience through prayer, the exercise of love, and the experience of Faith in their everyday living. They should be helped to discover the most effective ways and means to live the Christian Faith experience.*

KEYWORDS *Crisis of Christianity, Mystagogy, Pastoral conversion, Mystagogical pastoral care.*

La “mistagogía”, la iniciación en la experiencia del Misterio, se ha convertido en el tema por excelencia de la teología y la acción pastoral en nuestro tiempo. La razón más importante de este hecho es la toma de conciencia del agravamiento de la crisis del cristianismo, sobre todo en los países europeos de larga tradición cristiana. La crisis, que venía gestándose desde el comienzo de la edad moderna, se ha extendido en la segunda mitad del siglo pasado al conjunto de la sociedad, y se ha radicalizado hasta convertirse en los últimos tiempos en “crisis de Dios” y de la fe en él. Una crisis, además, que ha comenzado a afectar a las mismas comunidades cristianas y pone en peligro el futuro del cristianismo en los países en que comenzó a extenderse¹.

A esa crisis, tal vez no claramente identificada en toda su hondura en sus primeras fases, se intentó responder, a partir de los años cuarenta del siglo XX, con el desarrollo de una acción misionera que sustituyera la anterior “pastoral de cristiandad” o “de conservación”, que se reducía a promover la práctica cristiana de unas comunidades tenidas por creyentes, e intentaba atraer a su seno y devolver a la “práctica cristiana” a masas tenidas por “des-cristianizadas”. El escaso éxito de las llamadas cada vez más apremiantes a la evangelización reiteradas a lo largo del siglo pasado, y la evolución de la crisis a la que se pretendía responder con ellas, ha llevado a muchos analistas de la situación a sospechar si ese fracaso no se deberá a la debilidad de la fe de las comunidades cristianas llamadas a ser los sujetos activos de la evangelización; si, como se dijo en la primera mitad del siglo XX de los países europeos de tradición cristiana, no habrá que decir ahora que es la Iglesia misma la que se ha convertido en “tierra de misión”. Esa sospecha está haciendo tomar conciencia de que cualquier proyecto evangelizador debe comenzar por la revitalización de la fe de las propias comunidades para que éstas, como las de los primeros siglos de la extensión del cristianismo, constituyan, con la nueva forma de vivir que genera la fe, una invitación a creer a los cada vez más numerosos y más profundamente no creyentes.

Los mejores maestros de la vida cristiana venían desde hace tiempo llamando la atención de los cristianos sobre este hecho y proponiendo el camino para responder a él. Ya el Cardenal Newman había previsto que una fe que se redujera a *fides implicita* en las verdades enseñadas por la Iglesia terminaría, para las personas cultas, en la indiferencia y, para las más sencillas,

1 Cf. J. DELUMEAU, *Un christianisme pour demain. Guetter l'aurore. Le christianisme va-t-il mourir ?* (Paris 2003).

en la superstición. K. Rahner nos advertía en los años sesenta: El cristiano de mañana será místico, alguien que ha hecho la experiencia de la fe, o no podrá seguir siendo cristiano. El P. Congar, tras observar que las especies dotadas de caparazón no desarrollan un esqueleto, había constatado que el catolicismo postridentino había desarrollado una serie de caparazones que defendieran a los católicos de los peligros de la modernidad y de la Reforma; que las sucesivas crisis les habían privado de esos caparazones; y que ahora, por tanto, o desarrollamos el esqueleto de la vida interior, o estaremos condenados a no poder seguir siendo cristianos. Más escuetamente, J. B. Metz, el teólogo que más ha insistido en la “*Gotteskrise*”, en la “crisis de Dios”, afirmaba que a ella solo se responderá con la “*Gottespassion*”, la pasión de Dios, la pasión por Dios.

¿A qué podrá deberse el escaso eco que llamadas de atención tan repetidas y tan fundadas no hayan apenas producido eco entre los fieles y entre los responsables de las comunidades cristianas? Las razones del hecho son sin duda numerosas. A ellas me he referido en otras ocasiones, señalando la confusión reinante en torno a la comprensión de la experiencia de Dios, entendida como fenómeno extraordinario, paralelo a la fe y hasta alternativo a ella, y reservado sólo a grupos selectos de creyentes; y el predominio, en la comprensión del sistema cristiano, de la Iglesia, convertida en su centro, con la consiguiente reducción de la vida cristiana, para la “masa” de los creyentes, a la pertenencia a la institución, la obediencia a sus normas y la aceptación de las verdades que enseña. Me referiré aquí a otra muy importante, tal vez derivada de las anteriores: la falta de atención en la praxis pastoral ordinaria al cultivo de la dimensión teologal, dada por supuesta en todos los bautizados –en virtud de una comprensión de la fe como virtud infundida en los miembros de la Iglesia desde el bautismo y que estos no tendrían más que conservar o no perder–, y en la consiguiente reducción de esa praxis a la enseñanza de la “doctrina cristiana”, al fomento de la práctica dominical y la recepción de los sacramentos, que eran, junto con algunos preceptos morales, el objeto principal de la catequesis, la predicación ordinaria y las “misiones populares”. De la insuficiencia de esa praxis pastoral da idea el que, para llevar a la frecuentación de los sacramentos a personas que no habían pasado por una verdadera conversión, se debiera recurrir a la que se ha calificado como “pastoral del miedo”², que se servía del recurso al recuerdo de la muerte, el juicio

2 Cf. Ib., *Le péché et la peur. La culpabilisation de l'Occident* (Paris 1983).

y el infierno como palanca para “forzar” a sus destinatarios a la práctica de unos sacramentos que habían dejado de ser verdaderas celebraciones de la fe.

I. “MISTAGOGÍA”. INTENTO DE ACLARACIÓN DE UN TÉRMINO POLISÉMICO

La palabra aparece en el lenguaje de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo para designar una etapa del proceso por el que los catecúmenos eran introducidos en la vida cristiana. Se trataba de un momento de la catequesis, que, aunque desarrollada en diferentes aspectos y con diferentes contenidos precisos: bíblico, moral, catequético y ritual, consistía sobre todo en la propuesta de un complejo camino espiritual que llevase, a los que mostraban el deseo de agregarse a la comunidad cristiana, de la forma pagana de vida, a asumir la nueva forma de vida cristiana. En ese camino desempeñaba un papel importante la “catequesis mistagógica” que consistía en la instrucción de los catecúmenos en el significado de los signos contenidos en las celebraciones cristianas. Toda la tradición insistía, por lo demás, en que el proceso en todas sus etapas no consiste fundamentalmente en la comunicación de un saber, la enseñanza de una doctrina, sino en la iniciación en la experiencia de la fe, que suscita la esperanza y abre a la caridad; es decir, en la iniciación del catecúmeno en la vida teológica, centro de la vida cristiana, que sirve de base para la celebración, la constitución de la comunidad y la transformación ética de la vida³.

De este significado litúrgico y catequético, la palabra ha pasado a significar la introducción de una persona, su acompañamiento, en el camino hacia la experiencia de Dios como Misterio santo, por medio de la toma de conciencia de la imagen que ese Misterio ha dejado de sí mismo en el corazón de todos los humanos, en cuanto constitutivamente abiertos a Él y a la donación de su Palabra y de su gracia. Atendiendo sobre todo a este aspecto fundamental, “mistagogía” se refiere al proceso por el que una persona se inicia o inicia a otro en la experiencia consciente, en la aceptación personal, de la Presencia de Dios, a partir de la toma de conciencia de su ser creado, de su estar siendo permanentemente creado, por un Dios que le hace destinatario de su amor

3 Para la cuestión, cf. A. HAMMAN, *L'initiation chrétienne*, (Introduction par J. Daniélou) (Paris 1967).

infinito y gratuito, revelado en la persona, la vida y la obra de Jesucristo, y que ha sido puesto por Él a la escucha y a la espera de su Palabra de salvación.

De estas fuentes tradicionales se alimenta la doctrina sobre la mistagogía de los mejores teólogos de la renovada teología posconciliar. En ella sobresale la obra de K. Rahner, en la que sus mejores intérpretes coinciden en destacar su dimensión mistagógica. A partir de ella puede edificarse una comprensión adecuada del carácter mistagógico de una pastoral, a la altura, a la vez, de la comprensión del Misterio de Dios, término del proceso iniciático, de la verdadera condición humana del sujeto al que se trata de iniciar, y de la situación de crisis de Dios en que se desarrolla el proceso de iniciación en nuestro tiempo. Valga como resumen de la comprensión de la mistagogía por K. Rahner este texto suyo ya antiguo:

Para tener el valor de mantener una relación inmediata con el Dios indecible [...] y para tener el valor de aceptar esa manifestación silenciosa de Dios como el verdadero misterio de la propia existencia, se necesita evidentemente algo más que una toma de posición racional ante el problema teórico de Dios, y algo más que una aceptación puramente doctrinal de la doctrina cristiana [...]. Mientras uno no haya captado la evidente indecibilidad de la referencia de la propia existencia al Misterio absoluto que se nos manifiesta como "Dios", no ha comprendido todavía lo más elemental de esa mistagogía. Ésta debe liberar al hombre de la angustia ante la idea de que, cuando comienza a invocar a Dios y a llamarle a Él, que es el Indecible, todo pueda reducirse a la proyección de los propios anhelos en el monstruoso vacío de la nada. La educación religiosa usual no es más que un adiestramiento, muy secundario, para la vida religiosa institucionalizada. La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera idea de Dios, partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del hombre a Dios; la experiencia de que la base del hombre es el abismo, de que Dios es esencialmente incomprensible, de que su incomprensibilidad, en lugar de disminuir, aumenta a medida que se le va conociendo mejor, y a medida que Dios se acerca a nosotros en la autodonación de su amor. Esa mistagogía nos ha de enseñar concretamente a perseverar en mantenernos cerca de ese Dios, en hablarle como a un tú, en aventurarnos en su silenciosa oscuridad, en no temer que podríamos

perderlo precisamente por darle un nombre [...] Naturalmente, en esa mistagogía cristiana ha de ocupar un lugar decisivo Jesús de Nazaret, el Crucificado y Resucitado⁴.

Conviene anotar, desde esta primera referencia al significado de la palabra, algunas conclusiones sobre la naturaleza del proceso, contenidos ya en ella y presentes en toda la tradición cristiana. Es evidente, por ejemplo, que en ese proceso no se trata de “exportar” al sujeto al que se inicia una presencia que le sea ajena, sino de ayudarle a que despierte a la experiencia de una Presencia con la que él ya está agraciado. A la mejor comprensión de este aspecto del proceso ayuda la doctrina sobre el Maestro interior presente en los escritos de san Agustín: “Vuestra caridad lo sabe: Nosotros, todos, tenemos un solo Maestro y, bajo su autoridad, todos somos discípulos. No somos vuestros maestros porque os hablemos desde lo alto de un estrado, sino que el maestro de todos es quien habita en todos nosotros”⁵. En cuanto a vosotros, añade san Agustín en otro lugar, el Espíritu que habéis recibido de Él permanece en vosotros y no necesitáis que nadie os enseñe, porque por su unción, ese “Espíritu os enseña todas las cosas” (1 Jn 2,26-27). El esquema de la comunicación maestro-discípulo, para san Agustín, es triangular: No hay comunicación entre los espíritus más que gracias a la unión previa de todos ellos en la Verdad, en el Verbo, cuya presencia iluminadora es constitutiva de todo espíritu⁶.

4 K. RAHNER, “Espiritualidad antigua y nueva” en: *Escritos de teología*, vol. 7 (Madrid 1969) 25-26. Para este aspecto de su doctrina es importante, K. P. FISCHER, *Gottes Erfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung* (Matthias Grünewald Verlag, 1986) especialmente 24-29. Hermoso resumen de su doctrina en este punto en: *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy* (Santander 1990). Cf. también, J. VITORIA, “Identidad humana y experiencia cristiana de Dios” en lo. y M REUS, *Experiencia y gratuidad* (Madrid 2010) especialmente 55-79.

5 *Sermón* 164, 1, 1.

6 Cf. CH. THEOBALD, “L’expérience du maître intérieur”: *Revue d’Ethique et de Théologie morale* (mars-avril 2000) 14.

II. LA PRESENCIA ORIGINANTE DEL MISTERIO, CENTRO DEL PROCESO MISTAGÓGICO

Desde los presupuestos enunciados se comprende sin dificultad que el punto de partida de toda transmisión, que quiera ser fiel a la naturaleza de lo que se transmite, no puedan ser ni los sujetos religiosos ni las mediaciones en las que cristaliza toda religión. Toda posible mistagogía tiene su condición de posibilidad en la Presencia originante, en el corazón del ser humano –“del alma en el más profundo centro” (San Juan de la Cruz)–, del Misterio santo en el que “vivimos, nos movemos y existimos”. Sin esa Presencia el sujeto no podría siquiera sospechar la existencia de la realidad absolutamente trascendente en la inmanencia más íntima del propio sujeto –*Deus, superior summo meo, interior intimo meo* (san Agustín)–, ni sería capaz de acoger cualquier noticia de la misma que le viniera de fuera. Tal Presencia originante ejerce en relación con los sujetos una forma de presencia enteramente original frente a la del resto de las realidades mundanas. No es, podríamos decir, una presencia dada, añadida a la existencia ya constituida del sujeto, sino la Presencia “originante”, que precede al sujeto y le llama a la existencia. Es, además, Presencia inobjetiva y, por tanto, no captable por el hombre como lo son el resto de las realidades mundanas. Se trata, además, de una presencia “elusiva”, de la que el hombre siempre comienza a tomar conciencia bajo la forma de la ausencia padecida: “¿Adónde te escondiste, Amado / y me dejaste con gemido...” (san Juan de la Cruz). Incaptable, además, e inasible en sí misma, se le anuncia al hombre, principalmente, en la conciencia de sí mismo como ser fundamentado y originado por ella, y orientado hacia ella, como la meta de su existir.

Las religiones todas son las respuestas que esa Presencia ha suscitado en la humanidad a lo largo de toda su historia, y todas ellas están llenas de testimonios de la conciencia de esa Presencia. Nadie los ha ofrecido tan elocuentemente como los místicos. Recordemos algunos de esos testimonios: “Es de saber que Dios en todas las almas mora secreta y encubierta en la sustancia de ellas, porque si esto no fuere no podrían ellas durar...” (san Juan de la Cruz). “Ahí el fondo de Dios es mío y mi fondo es el de Dios [...] Esto sucede en lo más puro que hay en el alma, en lo más noble, en su fondo, es decir, en la esencia del alma” (Maestro Eckhart). “Porque Dios todopoderoso tiene aparejado y retiene para sí un cierto lugar en el ánima que es su misma esencia [...] En este fondo o mente está Dios presentísimo” (Tauler). “Fuera

de la obediencia de la palabra de Dios, añade un teólogo contemporáneo, no responde el hombre a la idea que Dios Padre se hizo de él en la creación [...] El hombre es un ser con un Misterio en el corazón que es mayor que él mismo” (H. U. von Balthasar)⁷.

Tal presencia es la condición de posibilidad de todo conocimiento y experiencia de Dios por el hombre: *Deus praesentissimus est animae et eo ipso cognoscibilis*. Dios, dice san Buenaventura, está presentísimo al alma y por eso es cognoscible por ella. Tal presencia tiene su primera consecuencia en la radical transformación y profundización del ser humano y de todas las dimensiones que lo constituyen. Recordemos, además, que los cristianos reconocemos en Jesús, “Imagen del Dios invisible”, “Rostro humano de Dios”, la revelación del misterio de Dios como amor gratuito y universal: “Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo...”; amor manifestado en la entrega por Jesús de su vida –“Habiendo amado a los suyos los amó hasta el extremo” –, muestra suprema de su amor.

III. DIMENSIÓN TEOLOGAL DE LA EXISTENCIA HUMANA.

La presencia del Misterio en su interior dota al hombre de una dimensión teologal, de una referencia constituyente a la realidad divina que hace de él un “ser-en-Dios”, un “ser-de-Dios” y un “ser-para-Dios”, un interlocutor de su Palabra, un destinatario de su amor, alguien “de quien Dios se acuerda”, “a quien Dios ama con amor eterno”. Un sujeto a quien Dios pone a su altura de sujeto, y que, por eso, está llamado a reconocer esa Presencia, pero puede también ignorarla y rechazarla. Esa referencia penetra el conjunto de sus dimensiones humanas y les dota de esa profundidad y esa dignidad enteramente originales que le confieren su condición de imagen de Dios y la tendencia que esa imagen imprime en todos los dinamismos de su existencia hacia la divinización como forma última de realización en el más allá de sí mismo.

Tal transformación de la condición humana se refleja en todas las dimensiones de su ser, en todas las facultades y en todos los niveles de su existencia. Gracias a ella el ser humano, finito como todos los seres munda-

7 Más textos y referencias en mi trabajo *El fenómeno místico* (Madrid 2009) 260-269.

nos, lleva en su interior señales inequívocas de una apertura al más allá de sí mismo, de una dimensión trascendente, que le es igualmente consustancial. De ahí que las mejores fenomenologías de la existencia humana pongan de relieve lo peculiar de su condición destacando en ella una “desproporción interior”, una distancia, insalvable para ella misma, entre lo que es de hecho y lo que aspira a ser, puede ser, tiende a ser, para llegar a ser ella misma. San Agustín resumió lo esencial de esas descripciones del ser humano apelando a la inquietud como rasgo distintivo: “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”. Kierkegaard resumió su comprensión del hombre en la conocida fórmula: “síntesis activa de finitud e infinitud”. Pascal acuñó una de las más felices descripciones del ser humano al afirmar: “El hombre supera infinitamente al hombre”. Un filósofo español contemporáneo ha condensado lo esencial de su comprensión del hombre en esta fórmula llena de vigor: “La existencia personal es en verdad voluntad en íntimo desequilibrio perpetuo; causalidad espiritual herida, escindida de sí y en sí, pero siendo esta escisión íntima la condición que permite cualquier grado de lucidez en la raíz del hombre”⁸.

No es extraño que, cuando nos enfrentamos con este dato verdaderamente originario de nuestra propia condición, surja la necesidad de ofrecer de él una explicación, una fundamentación que asegure la firmeza de todo lo que se pretende construir sobre él. Esta necesidad se hace más imperiosa todavía, cuando la reflexión sobre esa presencia del Misterio en nosotros se hace en el marco de una descripción y comprensión del proceso por el que el sujeto llega a tomar conciencia de su Presencia, en lo que llamamos el proceso mistagógico. Pero tal empresa se revela sencillamente imposible. La naturaleza del hecho excluye que pueda ser sometido a cualquier tipo de demostración, que pueda ser objeto de este tipo de conocimiento. Porque no puede demostrarse racionalmente lo que constituye la raíz misma de la razón; no puede ser conocido como un objeto lo que es la raíz de la que surgen el sujeto y los objetos que constituyen su mundo.

Como decía San Buenaventura, no puede verse como un objeto la luz gracias a la cual se ven los objetos⁹.

8 MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *Ensayo sobre el absoluto* (Madrid 1993) 163.

9 “La escisión originaria”, añade M. García Baró al texto anterior, “es una herida esencial que sería vano intentar explicar, porque queda a la espalda de toda comprensión originaria de las posibilidades futuras de la existencia”. Cf. Un hermoso

Pero ¿qué hará entonces el mistagogo para conducir al sujeto al que inicia hasta la toma de conciencia de esa dimensión de su ser, preámbulo de toda posible experiencia de Dios? ¿Se tratará de que el sujeto acepte a ciegas ese hecho de importancia absoluta y decisiva para la vida del creyente a la búsqueda de la experiencia de su fe? ¿Dependerá de una opción irracional aquello en lo que creemos que descansa el orden todo de las razones? ¿Se tratará tan sólo de creer lo que otros más autorizados nos han dicho? Sin duda que no. Dios no puede ser objeto de demostración, pero su Presencia originante se muestra a la razón del hombre en una serie de indicios que invaden el campo todo de la existencia humana y hacen posibles un sinnúmero de experiencias originales que permiten tomar conciencia refleja de la Presencia que las suscita. En el caso del cristianismo esa Presencia está llamada a hacerse visible, se hace visible, en la vida entregada de Jesús, y en la forma de vida, transformada por la actitud teologal, de la Iglesia que continúa sacramentalmente su paso por la historia.

IV. CAMINOS PARA EL DESCUBRIMIENTO DE LA DIMENSIÓN TEOLOGAL DE LA PERSONA

No es posible hacer aquí el recuento exhaustivo de tales indicios ni mostrar con el detenimiento requerido el poder de convicción que poseen. Pero es indispensable indicar la forma de proceder y la orientación del procedimiento que, con la ayuda de la mistagogía, puede conducir a cada persona a esos resultados.

Las afirmaciones sobre el hombre de las que está llena la Escritura y que resumen lo mejor de las antropologías teológicas, es decir de las visiones del hombre a la luz de Dios, encuentran un eco, ininterrumpidamente repetido, en el ejercicio de todas las dimensiones de la persona. Por eso, el ejercicio de todo lo más verdaderamente humano constituye el lugar en el que se manifiesta la condición *teándrica*, humano-divina, del hombre, y la posibilidad de una constante experiencia por el hombre de su dimensión teologal.

resumen de esta antropología y de la mistagogía fundada en ella, en: P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial* (Madrid, 2014).

En efecto, la misma corporalidad humana y la peculiar forma de ser en el mundo que el hombre ejerce en ella posee –junto a las propiedades materiales que la emparentan con la del resto de las especies animales, la de los demás organismos e incluso la de las realidades puramente materiales–, una cara interior que se corresponde con una ilimitación del entorno (*Umwelt*) en el que vive, una capacidad simbólica de relación, cuya manifestación más elocuente es el lenguaje, que son el primer indicio de que, siendo mundano y material, el hombre no se agota en su materialidad, tiene una dimensión interior, irreducible a la consideración puramente objetiva, que trasciende la materialidad y la objetividad, aunque esté inmerso en ellas¹⁰.

Las dimensiones espirituales de la persona nos permiten percibir con la mayor claridad la condición de trascendencia que nos habita. El descubrimiento aparece realizado de forma diferente en el ejercicio de la razón, el deseo, la libertad, la responsabilidad y las relaciones interpersonales. En todos esos campos en los que el hombre realiza lo mejor de su condición humana se hace presente una “lógica” idéntica. En todos ellos se manifiesta un sujeto habitado por un más allá de sí mismo que origina en él una interior desproporción que todos sus actos pretenden resolver, pero con el que ninguno de ellos le permite coincidir. Así, los actos más propiamente humanos ponen al descubierto, como centro del que proceden, un sujeto que, teniendo su origen en una Presencia anterior a sí mismo, sólo puede realizarse tendiendo más allá de sí y recibiendo de ese más allá absoluto su plena realización.

Así lo muestra una elemental fenomenología del hecho humano del conocimiento, de la pregunta del ser humano por sí mismo y, de la forma más clara, del deseo humano. Por razones de brevedad nos limitamos al análisis de este último, el motor de nuestra vida, la forma primera que reviste el *conatus essendi*, el impulso de ser, presente en el ser humano, y que San Agustín llamaba *sinus animi*, “el seno del *alma*”, y Spinoza, la esencia del hombre.

El deseo humano aparece estratificado en una pluralidad de niveles y descansando en un nivel profundo en el que no estamos ya ante deseos que el sujeto tenga y que le remitan a objetos o bienes concretos que satisfagan necesidades no menos concretas, sino en el deseo que es el hombre, deseo abisal, sin fondo, como lo llamaba san Juan de la Cruz, abierto en él por la

10 Cf. El tratamiento sistemático de la cuestión en W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica: implicaciones religiosas de la teoría antropológica* (Salamanca 1993) 34-51.

Presencia que lo origina y a la que aspira. Este deseo radical, “deseo natural de ver a Dios”, como lo llamaban los autores medievales, “deseo intelectual”, “deseo-nostalgia”, en Nicolás de Cusa, deseo del Bien absoluto en que se inscriben los deseos de los diferentes bienes concretos, no es ya un deseo volcado hacia unos objetos que puedan satisfacerlo. Es el deseo originado por la presencia-ausente de ese Bien, el vaciado en el hombre del Bien infinito que lo atrae hacia sí y que, en lugar de satisfacerse, se ahonda a medida que se aproxima a su término. San Agustín expresó el dinamismo que origina su presencia en el hombre con una imagen felicísima: *amor meus, pondus meum*: el amor, que es la puesta en ejercicio del deseo, es la fuerza de gravedad, la atracción gravitatoria de mi vida. Una fuerza gravitatoria que me hace elevarme más allá de mí mismo: *pondus in altum*, fuerza gravitatoria hacia la Trascendencia¹¹.

V. PREÁMBULOS EXISTENCIALES DE LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO

La descripción de la dimensión teologal del ser humano, de la condición teándrica, divino-humana, de la persona, pone de relieve cuál ha de ser el primer paso de todo camino hacia la experiencia del Misterio. Pero para que ese paso sea posible son indispensables dos cosas: que el sujeto adopte una serie de disposiciones que constituyen otros tantos preámbulos existenciales de toda posible experiencia de Dios, y que, a partir de ellas, se decida a dar los pasos necesarios para recorrer el camino que la Presencia de Dios en él hace posibles.

Se trata, en definitiva, de que el hombre se constituya en “*subiector*” (San Ignacio) capaz de iniciar y desarrollar la relación a la que la Presencia de Dios en él le llama. Porque el ejercicio efectivo de la relación supone una persona que haya profundizado suficientemente su experiencia para poder

11 Hermosa descripción de este hecho en Simone Weil con la imagen, presente también en algunas *Upanishads*, de las plantas: “La materia pesada solo es capaz de subir contra la gravedad en las plantas, mediante la energía del sol que sus hojas han captado (mediante la fotosíntesis) y que opera en la savia. La gravedad y la muerte se apoderarán progresiva, pero inexorablemente, de la planta privada de luz [...] Solo la luz que cae continuamente del cielo le proporciona al árbol la energía que hunde profundamente en la tierra las poderosas raíces. En verdad, el árbol tiene sus raíces en el cielo” (*Escritos de Londres y últimas cartas* [Madrid 2000] 26 y 30).

llegar a ese “más profundo centro del alma” en el que tiene lugar el encuentro personal con Dios.

Por eso, Dios no aparece al sujeto distraído, perdido en el divertimento, disipado en el olvido sistemático de sí mismo. Ni a una persona identificada con las funciones que ejerce, las posesiones que acumula y las acciones que realiza. El encuentro con Dios supone una persona que vive su vida como propia, que no se identifica con las modas del momento, ni con las decisiones que otros toman por ella. Para ser “*subiecto*” de una relación efectiva con Dios la persona debe tomar conciencia de sí, asumir su propia vida y decidirse a construir con ella un destino personal singularísimo. Es decir, que, para que el encuentro con el Misterio sea posible, la persona debe pasar de la dispersión a la concentración, de la superficialidad a la profundidad, de la multiplicidad a la unificación de sí mismo.

Dios no aparece tampoco a una mirada anónima como la del hombre confundido con la masa, al “se impersonal” de la existencia de las filosofías existencialistas. Ni a la persona superficial que se contenta con el cómo y el qué de las cosas, sin llegar a las preguntas radicales que surgen del asombro y el maravillamiento ante la existencia. Como tampoco aparece al hombre posesivo dominado por el interés, la utilidad y la búsqueda exclusiva de su propio provecho. O al que, instalado en una actitud de dominio y poder, se muestra incapaz de actitudes como la apertura, la escucha, la donación y la gratuidad. De ahí que un proceso mistagógico realista deba comportar toda una lenta cura de sosiego, concentración, desasimiento, libertad interior, creatividad y, cuando sea necesario, una rehabilitación para lo espiritual, lo personal, y el ejercicio de dimensiones que la cultura centrada casi exclusivamente en lo científico, lo técnico y lo económico, como la de las sociedades desarrolladas, puede estar atrofiando o haber atrofiado en las personas.

Tras la constitución del “*subiecto*”, el proceso mistagógico impone al sujeto la realización de una serie de pasos que hagan efectivas las disposiciones adoptadas. Unos pasos indispensables para quien se inicia, y que el mistagogo puede ayudarle a dar, basado en su propia experiencia y en la de los maestros de la tradición cristiana. El primero es, sin duda, tomar una determinación a la altura del camino que se emprende y de la meta a la que conduce. Al que “comienza los ejercicios [...] mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad [...] ofreciéndole al Señor todo su querer y

libertad”, dice san Ignacio¹². Es bien conocida la insistencia de Santa Teresa sobre la determinación indispensable para iniciar y llevar adelante el camino de la oración y de la experiencia de Dios a la que conduce. Determinación que califica de “grande”, “toda”, “determinada” y

muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, sucediera lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino u no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo, como muchas veces acaece con decirnos: “hay peligros, fulana por aquí se perdió, el otro se engañó, el otro, que rezaba mucho, cayó; hacen daño a la virtud, no es para mujeres que les podrán venir ilusiones, mejor será que hilen, no han menester esas delicadeces, basta el Paternóster y Avemaría”. Una determinación bien distinta, en suma, de la de una voluntad veleidosa capaz sólo de “determinacioncillas”¹³.

Porque solo una determinación así pondrá al sujeto en disposición de evitar y superar las muchas tentaciones de volver atrás que le va a deparar el trascurso de su vida.

El segundo paso en este itinerario que es preciso recorrer consiste en tomar decisiones en relación con la forma de vida, las condiciones, los ritmos y estilos vitales que hagan posible el mantenimiento de las determinaciones adoptadas.

La atención a la dimensión teologal, la puesta en marcha de las predisposiciones existenciales, la decisión y determinación y la adopción de formas de vida coherentes con ella constituyen el inicio de una verdadera aventura espiritual que va a exigir moverse por terrenos no familiares, en los que se corren riesgos, porque pueden surgir peligros que ni siquiera sospecha el sujeto que se deja iniciar. El camino iniciado introduce en la doble aventura de la exploración de las profundidades del propio ser humano y en las insondables profundidades de Dios, que guardan estrecha relación entre sí. Por eso es indispensable, para recorrerlo con garantías, la ayuda del “mistagogo”, de

12 *Ejercicios espirituales*, 5.

13 *Camino de Perfección* (V), 21, 2.

quien acompaña e inicia en esa experiencia. Sobre todo, porque esa aventura despierta en el sujeto reacciones con las que no está familiarizado y que requieren de la clarificación del discernimiento. A esas reacciones se han referido los espirituales al enumerar las consolaciones y desolaciones y las mociones de los diferentes espíritus. Sin entrar en un tema que requeriría ser abordado expresamente, me contento con un par de observaciones en relación con esta etapa del itinerario hacia la experiencia del Misterio.

La primera se refiere a la importancia que estas etapas, de alguna manera previas del proceso mistagógico, revisten en las circunstancias socio-culturales y religiosas a las que nos hemos referido. Porque es evidente que tales circunstancias requieren una mayor atención y un más cuidadoso desarrollo de esta etapa inicial del proceso. En ellas, en efecto, se trata de ayudar a quien se inicia a cultivar lo que hemos llamado los preámbulos existenciales para el encuentro con Dios, o el desarrollo de las disposiciones espirituales que constituyen la infraestructura espiritual de la vida religiosa. Aspectos de la actual situación, tales como la hipertrofia de las tendencias posesivas que produce la sociedad del consumo en que vivimos, requieren que esta primera fase insista en la promoción de una sana relación con los bienes; que favorezca actitudes de sobriedad y desprendimiento que permitan superar la tentación a sustituir el ser por el tener. Por otra parte, el género de vida hiperactivo que somete a las personas a un estado de constante movimiento requiere igualmente la invitación a actitudes que favorezcan la concentración y la unificación de la vida, que ayuden a evitar la confusión práctica del ser humano con sus múltiples actividades. Conviene, por último, añadir que nada predispone mejor para la actitud de descentramiento, apertura y acogida del Misterio en que consiste la actitud creyente que el establecimiento de relaciones personales verdaderas, y que, por eso, nada capacita más eficazmente para la vida teológica que el encuentro efectivo con el tú humano, cuyo rostro desnudo e indefenso constituye la huella por excelencia del Absoluto (E. Levinas), y en el que “tocamos la orla del Tú eterno” (M. Buber).

Con la segunda observación quisiera subrayar que el paso por la propia interioridad es ciertamente indispensable, pero no constituye su etapa definitiva.

VI. DE LA INTERIORIDAD DEL SUJETO, A LA TRASCENDENCIA QUE LO HABITA

Conocimiento de sí mismo, interiorización hasta llegar al fondo de sí, no garantizan por sí mismos que el encuentro con Dios se produzca. Más aún, los maestros espirituales han detectado en este nivel del camino los mayores peligros. Porque en él corre el sujeto el riesgo de verse seducido por su propia riqueza y sufrir ante la propia profundidad el vértigo que lo impida arriesgarse a seguir adelante. Se trata de lo que podríamos describir como una caída en el “espíritu reflejo”, que le atrapa en esos indefinidos repliegues que contiene la propia interioridad, y le priva de la libertad indispensable para progresar. Es posible que San Agustín se refiera a esta situación cuando describiendo sus comienzos confiesa: “Yo no amaba todavía y yo amaba amar; buscaba lo que podría amar amando amar”. A ella se refiere sin duda Guillermo de Saint Thierry cuando escribe:

Mirándome replegado sobre mí mismo, me convertí en una penosa y agotadora pregunta sobre mí mismo. Y, sin embargo, Señor, estoy seguro, por tu gracia, de tener el deseo de desearte y el amor de amarte con todo mi corazón y toda mi alma. Bajo tu acción he llegado a ese punto de desear desearte y de amar amarte. Pero aun amando eso, no sé lo que amo. Porque ¿qué es amar *amar* y desear *desear*? Tal vez es a mí, amante, a quien amo, mientras que es en el Señor donde mi alma es [...] amable para mí. ¿Y qué diremos del deseo? Si digo: deseo ser deseante, ya estaría deseando; pero deseo desearte en cuanto no te poseo; ¿o bien, deseo desear, más que desear poseerte?”.

Imposible, para el hombre, salir por sí mismo de este laberinto: Es el hombre prisionero de su conciencia al que se refiere *La Imitación de Cristo*: “Hijo, tú no puedes disfrutar de una libertad perfecta si no renuncias a ti enteramente”. Viven en perpetua servidumbre los que se aman y quieren ser por sí mismos.

VII. EL PASO DECISIVO DE LA FE

La presencia del Misterio en el interior de la persona opera un desplazamiento del centro del sujeto, de su propia interioridad, al Misterio que habita en ella. Y el proceso mistagógico se encuentra aquí en su etapa decisiva: la del reconocimiento en la más pura fe de esa Presencia como centro de la propia vida, y el consiguiente descentramiento de sí en una actitud que culmina en la entrega de sí mismo en Dios. Por eso todos los maestros que han indicado el conocimiento de sí como paso en el camino hacia Dios subrayan que, tras haber llegado al fondo o a la cima de sí mismos, tienen que trascenderse en un “éxtasis”, es decir, una salida de sí mismo, que es condición indispensable para llegar a Dios. Así, San Agustín, tras haber llegado al aula inmensa de la memoria, incapaz de abarcarse a sí misma (Confesiones, 10), se pregunta qué hará entonces y se responde: “Trascenderé, pues, esta fuerza que hay en mí y que llamamos memoria. Sí, la trascenderé para poder llegar a ti”. *Ascendat*, escribe Ricardo de San Víctor, *per semetipsum supra semetipsum*: “Suba, a través de sí mismo, por encima de sí mismo”. Con frecuencia expresan los maestros de la vida espiritual este trascendimiento en términos de desasimiento, que para ser perfecto debe desasirse del propio sujeto, “De nada nos serviría desasirnos, si no nos desasimos de nosotras mismas”, –decía Santa Teresa a sus hermanas–; para, en un intento de ir más allá de todo espíritu reflejo, “desasirse del propio desasimiento”, como aconsejaba el Maestro Eckhart¹⁴.

VIII. LA INEVITABLE REFERENCIA EN EL CRISTIANISMO A LA ESCRITURA Y LA PERSONA Y LA VIDA DE JESÚS

La insistencia en el camino interior y el paso por uno mismo en nuestra descripción del proceso mistagógico podría suscitar la objeción de prestar escasa atención a la interpelación de los principios “externos”, reguladores de la experiencia cristiana: la escucha de la Palabra y el seguimiento de Jesucristo, verdadero iniciador y consumidor de nuestra fe. Esa aparente falta de atención se debe a que, sobre todo en las circunstancias actuales en relación

14 Desarrollo del tema en: *El fenómeno místico*, 337-341.

con la religión y la fe, se requiere, antes de presentar los datos “externos” que provocan al sujeto, “crear” en el sujeto los oídos que le permitan captar esa interpelación para poder responder a ella.

O, mejor, ayudar al sujeto a ejercitar los oídos que la presencia originante de Dios crea en él. La escucha humana de la revelación de Dios, nos ha enseñado K. Rahner, supone, como condición de posibilidad en el sujeto, que Dios mismo, con esa autodonación que constituye su Presencia originante, conceda al sujeto su capacidad de escucha, su condición de “oyente de la Palabra”.

La relación estrecha entre los recursos “externos” e internos al sujeto en el proceso de la iniciación a la experiencia de la fe está hermosamente descrita por el texto clásico de Orígenes:

Entre la Escritura y el alma hay una verdadera connaturalidad. Las dos son un templo en el que reside el Señor, un paraíso por el que se pasea. Las dos son una fuente de agua viva y de la misma agua viva. El Logos, que está en una como Palabra, está en la otra como razón. Las dos, por tanto, encierran en el fondo de sí el mismo Misterio. Así, pues, la experiencia de la una (el alma) está de antemano de acuerdo con la doctrina de la otra, (la Escritura), estando ésta destinada a expresar a aquella y a reencontrarse en ella. Lo que llamamos en la Escritura sentido espiritual lo llamamos en el alma imagen de Dios... El alma y la Escritura, gracias a la referencia simbólica de la una a la otra, se esclarecen mutuamente, y sería una pérdida descuidar tanto el estudio de la una como la atención a la otra. Son dos libros que hay que leer y comentar el uno por el otro. Si tengo necesidad de la Escritura para comprenderme, también comprendo la Escritura cuando la leo en mí mismo... A medida que penetro la Escritura, ésta me hace penetrar en el sentido último de mi ser; ella es, pues, el signo que [...] me revela mi alma. Pero también la recíproca tiene su verdad. La una sirve de reactivo a la otra. Cada vez que soy fiel a Dios en la interpretación de la Escritura, mi interpretación es válida en alguna medida. Cada vez que redescubro mi pozo, cegado constantemente por los filisteos, estoy

abriendo al mismo tiempo el pozo de las Escrituras. Al agua que brota de uno responderá el agua que brotará del otro¹⁵.

Así llegamos a la fase central de la mistagogía que es la decisión y la opción de la fe, ¿puede el maestro humano, el “mistagogo”, intervenir en ella? Es, desde luego, evidente que, con ser indispensable, el ejercicio más cuidadoso de la primera fase del proceso iniciático no es suficiente para despertar la conciencia del sujeto a la Presencia que le anima y, sobre todo, para moverle a consentir a la fuerza de atracción que ella ejerce sobre la persona. Ciertamente, nadie puede dar por el propio sujeto este paso decisivo ni puede suplirle en la opción, personal y libre como ninguna, de la decisión creyente, comienzo de la conversión y raíz de cualquier forma auténtica de experiencia de Dios.

El Evangelio nos enseña de forma inequívoca: “Nadie puede venir a mí, si el Padre no le atrae” (Jn 6,44) y “nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11,27). Pero, contando con que a nadie le falta la Presencia originante y agraciante en la que Dios está constantemente dándose a conocer, revelándose, autocomunicándose a toda persona humana y atrayéndola hacia sí, ¿podrá el maestro humano colaborar en algo a la respuesta del discípulo que le ha sido encomendado?

Anotemos en primer lugar la extraordinaria importancia, para el correcto desarrollo de la iniciación, de la atención y el respeto sumo a esa Presencia, como muestra con toda claridad el texto de san Agustín citado más arriba sobre el Maestro interior.

Cabe ciertamente iniciación y acompañamiento, pero enraizada y culminada en el descubrimiento por cada uno, a partir de sí mismo y de su propia fuente, alimentada con las aguas que proceden de más allá de sí mismo, del manantial de Dios. Tales consideraciones vienen a subrayar que, como decía también San Agustín, entre Dios y el hombre no ha de interponerse criatura alguna.

Pero eso supuesto y reconocido sin restricciones, es verdad que si Dios no necesita intermediarios para hacerse presente al ser humano, éste sí puede necesitar, como el tullido de la piscina de Siloé (cf. Jn 5,7), ayudas para llegar a las aguas sanantes; sí puede necesitar ayudas para abrir los ojos

15 Citado en H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit* (Paris 1950) 347-348; también, CH. A. BERNARD, *le Dieu des mystiques* (Paris 1994) 131-135.

a la Presencia con la que está agraciado y para poner las velas de la barca de su persona en la dirección del soplo del Espíritu. De hecho, son muchos los testigos de la fe que dieron los primeros pasos en la buena dirección gracias a los “relatos de Dios” que constituyen las vidas de creyentes que los llevaron a preguntarse si lo que esos hicieron o hacen no podrían hacerlo también ellos. Estos, congregados en la comunidad eclesial, en la medida en que tal comunidad sea maestra de vida y no sólo de doctrina, en la medida en que sepa de Dios no solo teóricamente (*discens*), sino de primera mano, por haber padecido-experimentado lo que enseña (*patiens divina*), podrá irradiar, transparentar, sobre todo por la vida, su propia adhesión, su entrega a Dios.

En eso consiste el testimonio, categoría por excelencia para nombrar esta parte decisiva de la conducción a la fe, que recibe su importancia del enorme poder de atracción y convicción que esa irradiación es capaz de ejercer sobre personas preparadas por las predisposiciones ejercitadas en la primera fase del proceso, y atraídas a lo largo de todo él por la Presencia y la atracción de Dios. De hecho, uno de los nombres que el Nuevo Testamento aplica a Cristo, imagen de Dios invisible, rostro humano de Dios, “sacramento del encuentro con Él” y por eso Maestro por excelencia de los creyentes, es el de “testigo fiel” (Ap 1,5). Y es a esa condición suya a la que asocia Jesús a los discípulos al declararles: “Seréis mis testigos” (Hch 1,8).

IX. DE LA MISTAGOGÍA A LA PASTORAL MISTAGÓGICA

Pero ¿cómo podrán las comunidades cristianas constituirse en mistagogos capaces de poner a sus contemporáneos en contacto con ese Dios con cuya presencia están agraciados, en circunstancias de especial dificultad para la fe como las que hemos descrito?

Me referiré a dos pasos indispensables. El primero exige de las comunidades la eliminación de los obstáculos que comportan formas suyas de ser, de presencia y de organización, que han colaborado en el distanciamiento entre ellas y el cristianismo, que se ha producido en no pocos de los países de tradición cristiana. Pero esa eliminación solo será real en la medida en que la Iglesia en su conjunto, las Iglesias particulares de las que está formada, y las comunidades de las que esas Iglesias particulares constan, encarnen, hagan

visible el misterio del Dios-Amor universal y gratuito revelado en Jesucristo. Esto exige de ellas un “trabajo espiritual” que imprima en su existencia la forma de ser y de vivir que visibilice al Dios en el que creen. Ese Dios que ha elegido como forma de relación con los humanos la de renunciar a toda forma de dominio sobre ellos, y elegir la invitación desarmada, la entrega de sí, que representa su amor incondicional. La fe en el Dios-Amor solo se hará visible en las Iglesias y las comunidades que las constituyen en formas de vida como el amor efectivo, la benevolencia universal, la hospitalidad para con todos, el servicio gratuito, a fondo perdido, vivido como fin en sí. Porque solo esa forma de ser y de vivir abre el espacio para un anuncio creíble. Sin esa visibilización del amor de Dios, contenido de su anuncio, éste se reducirá a “campana que suena o címbalo que retiñe”; no tendrá credibilidad ninguna ni la posibilidad de ser escuchado. Por eso, para responder al desafío de la evangelización y la iniciación cristiana, no se trata de lanzarse a resoluciones o a planes pastorales inmediatos, sin comenzar por preguntarse sobre la realidad misma de la fe. Se ha de ir, como aconsejaban los obispos franceses en un texto valioso, “al corazón mismo de la fe”, para encontrar en ella la inspiración y los estímulos adecuados a la delicada tarea que se inicia. Para despertar en nuestros contemporáneos el deseo de creer, los posibles evangelizadores han de comenzar por reavivar su propia condición de creyentes y encontrar, a la luz de los signos de los tiempos, la forma de vivir la propia fe que se corresponde con ellos. Solo así podrá surgir un proyecto de iniciación, un “proceso mistagógico” anclado en la vida de una comunidad “que vive el amor en el corazón del mundo” y que, de esa forma, presentará un mensaje deseable y creíble, primer paso para su posible recepción por sus destinatarios, sobre todo en una época caracterizada por la más radical indiferencia¹⁶.

En el servicio a la adhesión creyente del sujeto tiene sin duda el proceso mistagógico su centro, y el maestro que acompaña al iniciando, su tarea principal. Pero ésta no termina en la invitación a creer que puede procurar su forma de vida y la de las comunidades de creyentes. Necesita, además la ayuda al discípulo a realizar personalmente la experiencia personal de esa fe

16 Una muy sugerente exposición de las condiciones de esa presentación en : A. FOISSON, “La désirabilité de la foi chrétienne comme condition de l’Evangelisation et de l’initiation à l’expérience chrétienne” en: *Revue Théologique de Louvain* 44 (2013) 33-54.

y a crecer permanentemente en ella, única forma de que la adhesión a la fe persevere a lo largo de una vida.

X. INICIACIÓN A LA EXPERIENCIA DE DIOS MEDIANTE LA AYUDA A LAS DISTINTAS FORMAS DE EXPERIENCIA DE LA FE

No creo necesario insistir aquí en que la experiencia de Dios no es una forma de acceso a Dios ajeno a la fe o que pueda sustituirla¹⁷. No hay privilegiados a los que se conceda la experiencia como forma de relación con Dios, y menos agraciados que tengan que contentarse con creer. La Magdalena, los discípulos y el mismo Tomás no vieron y por eso creyeron. No creyeron porque hubieran visto. Para ellos como para todo ser humano vale que “no puede el hombre ver a Dios y seguir en vida”. Más bien, como observó ya San Juan de la Cruz, creyeron y por eso vieron. Como todos escuchamos de labios de Jesús, como lo escuchó Marta: “Si crees, verás la gloria de Dios” (Jn 11,40).

La experiencia mística, incluso en sus grados más altos, no es más que una de las modalidades de la experiencia de la fe. Más concretamente, es la “vivencia”, la experiencia interiorizada por el creyente en todas sus facultades, y la encarnación en todos los momentos y acontecimientos de su vida, de la actitud creyente. Por eso las modalidades de la experiencia de la fe son tan variadas y numerosas como variados y numerosos son los creyentes.

Experiencia de la fe puede entenderse en el doble sentido de una experiencia humana que tiene la fe por objeto (genitivo objetivo) –como cuando el creyente, reflexionando sobre su propia fe toma conciencia de ser creyente, en la medida en que esto es posible–, y *experiencia de la fe* (genitivo subjetivo), en el sentido de *la experiencia que es la fe*. Ateniéndonos a esta segunda forma, toda muestra reflexión anterior muestra que la fe “tiene vocación de experiencia” (H. De Lubac), “necesita experiencia” (G. Lohfink) y constituye toda ella una compleja y polifacética experiencia que abarca desde el primer momento en que el creyente inicia su preparación para creer, pasando por el desarrollo de las condiciones que le disponen para ello, hasta el instante en

17 Para el conjunto de la cuestión cf. mi trabajo: “Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios”, en: P. CEBOLLEDA (ed.), *Experiencia y Misterio de Dios* (Madrid 2009) 63-109.

que realiza la opción suprema de acoger la Presencia del Misterio y, consentir a ella, convirtiéndola en el centro de la propia vida.

Sin duda son muchas las formas concretas de vivencia de ese consentimiento radical; por ejemplo, dejándole que ilumine el ejercicio de la propia razón, convirtiendo la voluntad, de voluntad de dominio en voluntad de acogida, y realizando ese acto supremo de la propia libertad que consiste en acoger libremente la gracia.

Tal “vivencia” puede realizarse por diferentes caminos. Uno, ciertamente importante, es, indudablemente, el de la oración, definida en expresión de santo Tomas como *religionis actus*, acto de la virtud de la religión, expresión entendida después, –dando a la expresión latina el sentido más profundo de “actualización”, de “puesta en ejercicio”–, como realización efectiva de la religión o de la fe. No creo necesario desarrollar este aspecto de la realización de la fe a la que me he referido en otros lugares. Pero sí puede tener interés anotar que en la historia de la espiritualidad ha sido frecuente privilegiar, como forma por excelencia de experiencia de Dios aquella en la que el sujeto, activando vivamente su fe en la práctica de la oración, y accediendo en ésta a las formas más elevadas de la contemplación, llega a vivir un intenso contacto con el Dios presente en su interior mediante un sentimiento muy agudo de su presencia¹⁸. Tales formas de experiencia dependen evidentemente de muchos factores, pero, como los propios sujetos que las viven repiten una y otra vez, no son el resultado de los esfuerzos humanos por conseguirlas, sino acontecimientos puramente gratuitos, que advienen o acontecen al sujeto sin acción ni mérito de su parte.

Tampoco desarrollaré aquí el camino hacia la “vivencia” de la fe señalado por san Pablo cuando en la *Carta a los Gálatas* (5,6) se refiere a “la fe que se realiza –se hace efectiva– por el amor”, que ha dado lugar a las diferentes formas de “místicas de la caridad” presentes a lo largo de toda la historia de la espiritualidad cristiana y que en tiempos como los nuestros de “irrupción de los pobres en la conciencia de la Iglesia” (G. Gutiérrez), ha originado formas de experiencia de Dios conocidas como “Místicas de ojos abiertos”.

La teología contemporánea, y algunos estudios de filosofía de la religión, partiendo de la insistencia en la absoluta trascendencia y el carácter inobjetivo

18 Una descripción modélica de este tipo de experiencia, sin apoyo perceptivo alguno y con él, aparece en los capítulos 27 y 28 de la *Vida* de santa Teresa escrita por ella misma.

del Misterio, ofrecen una interpretación de la experiencia de Dios que subraya la imposibilidad para el hombre de hacer de Dios objeto de ninguna de sus facultades. “Dios, escribe X. Zubiri, no es término objetual para el Hombre”. De ahí que: “Hacer la experiencia de Dios no significa hacer la experiencia de un objeto llamado Dios”.

Significa “vivir divinamente la vida humana”. “Ciertamente, añade X. Zubiri, la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana: comer, llorar, tener hijos [...] No es experiencia al margen de esto; sino la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste”. “El hombre tiene que ver en este mundo con todo, hasta con lo más trivial. Pero tiene que ver con todo divinamente; justo ahí es donde está la experiencia de Dios”. El hombre, podríamos decir, conoce experiencialmente a Dios, no conociéndolo, sino reconociéndolo y conociendo todo, haciendo la experiencia de todo, a la luz de Dios¹⁹.

En términos semejantes se expresa K. Rahner cuando insiste en la experiencia de Dios en la vida cotidiana o en la “mística de la cotidianidad”. Recordemos un par de textos que ofrecen el fundamento sobre el que se basan sus muchas enumeraciones de posibles experiencias de Dios en diferentes experiencias humanas. El primero se refiere a su concepción del hombre como ser abierto al infinito que le sirve de base para su comprensión de la experiencia:

El movimiento del espíritu y la libertad; el horizonte de este movimiento, es ilimitado. Cada uno de los objetos de nuestra conciencia que se muestran ante nosotros, haciéndose sentir en nuestro medio y entorno, no es más que una etapa, un punto de partida continuamente nuevo de este movimiento que tiende a lo infinito e innumerable [...] Y si queremos poner un límite a este horizonte de conciencia aparentemente vacío, este mismo hecho haría que transgrediéramos este límite una vez más.

El segundo explicita la concepción rahneriana de Misterio santo, nombre por excelencia para Dios, en cuanto presencia inobjetiva para el hombre:

19 X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Madrid 1983) 325-334.

Aquel a quien llamamos Dios habita en esta innominada y nunca hollada extensión de nuestra conciencia. El misterio puro y simple al que llamamos Dios no es una parte objetiva particular, especialmente peculiar, de realidad que podamos añadir a las realidades nombradas y sistematizadas en nuestra experiencia y que se sitúe con ellas; él es la base y condición previa que abarca, sin nunca ser abarcada, nuestra experiencia y sus objetos. Es en esta extraña experiencia de trascendencia donde llegamos a conocerle.

Desde estos presupuestos se comprenden las múltiples formulaciones que Rahner ofreció en diferentes obras de lo que venimos llamando experiencia de Dios en la vida cotidiana, refiriéndose en ellas a experiencias en las que el ser humano llega al fondo de sí mismo y toca el límite de infinito al que está abierto: Así, por ejemplo: “¿Hemos perdonado alguna vez a alguien, aun sin obtener ningún agradecimiento por su parte, y aun cuando nuestro callado perdón se diera sencillamente por supuesto?”. “En tales experiencias, repite en muchas ocasiones, hemos hecho la experiencia de Dios, de su gracia, del Espíritu”²⁰.

Por otra parte, en algo así desemboca el itinerario del místico en lo que la fenomenología de la mística describe como estado teopático, esa última fase del proceso místico en que el sujeto “descubre a Dios en todas las cosas”, vive toda su vida en la presencia de Dios y se convierte en “contemplativo en la acción”, como se dice de san Ignacio. Un estado que santa Teresa describe perfectamente al final de su vida en estos términos: “Hace ya muchos años que mi voluntad está tan unida a la de Dios que no hay división entre él y mi alma, sino que toda me muevo siempre en su presencia, no con palabras ni visiones ni arrobamientos, sino de manera que no miro provecho ni descanso en el obrar”.

Tengo el convencimiento de que los maestros espirituales prestan una ayuda inestimable a sus discípulos orientándolos hacia esta forma de experiencia de Dios y procurándoles ideas y recursos para cultivarla. Les facilitarán así, “vivir de la fe”, como la Escritura dice del justo y Pablo dice de sí mismo (Ga 2,20). Convertida en centro y eje de la vida de los cristianos, la fe pasa a

20 Para este aspecto de la teología espiritual de Rahner, cf. D. MARMION, *A Spirituality of Everyday Faith. A Investigation of the notion of Spirituality in Karl Rahner* (Leuven 1998)

ser para ellos el *cantus firmus* en torno al cual puede desarrollarse con toda libertad la polifonía de su vida sin poner en peligro su armonía. Con ello, además, les procurarán la forma de superar el falso problema de la relación entre la fe y la vida, la contemplación y la acción, que tanto desgasta sus energías y tantos malestares les causa. Por último, de esta forma, encarnada en la vida del creyente, su fe se irradiará a través de ella y los cristianos, como la luz, la sal y la levadura del Evangelio, harán presente el Reino, serán testigos del Señor por medio de su misma vida, superando las dificultades para la evangelización tan agudamente experimentadas en la Iglesia actual como mostrábamos al comienzo de esta reflexión.

XI. DE LA AYUDA A LA OPCIÓN CREYENTE, A LA FACILITACIÓN DE LAS MEDIACIONES INDISPENSABLES PARA VIVIR LA FE

Tras el desarrollo de los momentos centrales a que acabamos de referirnos, el mistagogo tiene todavía ante sí tareas importantes: prevenir las dificultades, señalar los peligros, ofrecer criterios de discernimiento. Me referiré sólo a una que considero también indispensable: ayudar al sujeto a conseguir las mediaciones indispensables para vivir humanamente esa experiencia que, por poner en juego la vida toda, necesita ser vivida y expresada en todos los niveles de la persona y en todas las circunstancias de la vida. La primera ayuda en este sentido consistirá en ayudarle a poner las palabras más adecuadas a lo que va viviendo y, en primer lugar, a la Presencia a la que ha consentido, para expresarse y comunicarse, antes que a nadie a sí mismo, la experiencia que vive, que siempre tiene algo de inefable, pero que sólo encarnada en palabras, gestos y acciones adquiere la densidad indispensable para ser verdadera experiencia humana. Con todo, a esta referencia a la necesidad de las mediaciones en el largo camino de la mistagogía, conviene añadir la advertencia de que tales mediaciones solo adquieren su valor al servicio de la Presencia “inmediata” de Dios en el alma. Lo haré con la imagen propuesta por el P. Rahner en un texto de gran valor a este propósito:

La Iglesia tiene establecidos complicados sistemas de riego, todos ellos buenos y necesarios, mediante su palabra, sus sacramentos, las

ayudas de los maestros, etc. para hacer llegar la gracia al corazón de las personas. Tal servicio es particularmente importante en situaciones culturales como la actual en la que la misma palabra “Dios” parece haber perdido todo su brillo y casi todo su significado. De hecho, todos los maestros, comenzando por el Maestro por excelencia, han dejado a sus discípulos, además del testimonio de sus vidas, palabras con las que dar voz humana a la Presencia de Dios y a la actitud en la que los invitaban a reconocerla: “Cuando oréis, decid: Padre nuestro” (Mt 6,9). Pero, junto a las aguas procedentes por esos medios y destinados a anegar la tierra del alma, existe en el centro de ese terreno un pozo interior del que brotan las aguas del Espíritu que saltan para la vida eterna, con las que deberán fundirse las ayudas procedentes del exterior para que el encuentro con Dios se produzca²¹.

XII. DEL PROCESO MISTAGÓGICO A SU ENCARNACIÓN EN PROYECTOS DE PASTORAL QUE HAGAN POSIBLE SU REALIZACIÓN

Tal encarnación requerirá la introducción en la planificación pastoral de una serie de acciones destinadas a poner en práctica las diferentes acciones a las que se refieren las etapas del proceso mistagógico. Detallarlas excede la tarea de esta nota. Me contentaré con señalar que más importante que ese detalle sería caer en la cuenta de que se trata de una dimensión que debe impregnar el conjunto del plan pastoral y sus diferentes acciones, y que el éxito de su realización probablemente dependa de que los agentes pastorales tomen conciencia de la ineludible condición de maestros espirituales que comporta su oficio, se formen para poder realizarla, la tengan en cuenta en el desarrollo de todas sus tareas, y no descuiden programar las acciones concretas que exige el acompañamiento a los fieles en su proceso de iniciación a la experiencia creyente, indispensable para que su vida se convierta en vida cristiana. Sí conviene advertir que la realización efectiva de esta tarea requiere, además de la “conversión pastoral” de los sujetos que las realizan y la transformación de sus acciones, la “reconversión de las estructuras de la Iglesia” para adap-

21 K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita hoy*, 9-11.

tarlas a las exigencias del Evangelio y ponerlas en disposición de facilitar la inclusión de la dimensión mistagógica en el conjunto de su acción pastoral.