

De la unión a la comunión por lo sacramentalógico: Hacia el sentido trinitario de la mística y mistagogía cristianas

MACARIO OFILADA MINA

SUMARIO: La Trinidad es el misterio cristiano por excelencia. Así, para entender la espiritualidad cristiana adecuadamente es imprescindible estudiar el misterio de la Trinidad. Además, hay que hacer de este misterio la clave hermenéutica de esta aventura. Este estudio propone a la Trinidad como el fundamento necesario para comprender la dimensión sacramental de la Espiritualidad cristiana cuyo fin último consiste en la comunión del hombre con el Dios Trinidad. La vida del Dios Trino es comunión y esa es la base de este proceso y de su finalidad. El resultado final es un modelo hermenéutico que consiste en un nuevo tratamiento de misticismo y la mistagogía cristiana en el campo de la espiritualidad. Al mismo tiempo, la vida de comunión divina Trinitaria se reinterpreta en términos mistagógicos. Así, este estudio abre un nuevo camino para comprender el misterio de Dios Uno y Trino desde el punto de vista de la Espiritualidad Cristiana.

PALABRAS CLAVE: Trinidad, mística, mistagogía, espiritualidad cristiana.

ABSTRACT: The Trinity is the Christian Mystery par excellence. In order to adequately understand Christian Spirituality, it is imperative to study the Mystery Trinity. At the same time, it is necessary to make this Mystery as the fundamental hermeneutical key for such a venture. The present study intends to propose the Trinity as the ground for the necessarily sacramentological nature of Christian Spirituality, whose finality consists in the communion of man with the Triune God. God's Trinitarian Life is a communion, which is the basis of this process and finality. The end-result is a hermeneutical model which consists of a novel treatment of Christian mysticism and mystagogy, within

the context of spirituality. At the same time, the life of communion of God in the Trinity is reinterpreted in mystagogical terms. Thus, the present study opens a new avenue for studying the Mystery of God One and Three from the perspective of Christian Spirituality.

KEY WORDS: Trinity, mysticism, mystagogical, Christian spirituality.

Pues este continuo estudio de estar actualmente amando a Dios y deseando y pidiendo continuamente este amor, porfiando con fe, humildad y devoción en esta demanda, clamando de lo íntimo del corazón a Dios y pidiéndole una centella de este divino fuego, es el propio estudio de la mística teológica, que es del conocimiento amoroso de Dios, el cual se frecuenta no tanto con discursos de entendimiento, cuanto con afectos y gemidos y deseos de la voluntad; a los cuales nunca deja de responder aquella infinita Bondad, viendo el alma andar triste y afligida, como otra Magdalena, en busca de Él, mayormente siendo el mismo Señor el que de esta manera la llama, y la mueve, y la trae en pos de sí al olor de sus unguentos (Cant. 1, 3). Porque ¿cómo será posible que se niegue a los que le buscan, el que mueve a que le busquen y el que ninguna cosa más desea que comunicarse a todos?¹

No es fácil discurrir acerca de la mística, máxime en esta época del eclipse de lo divino². En el presente ensayo, queremos brindar al lector algunas perspectivas fundamentales con valor hermenéutico con la finalidad de poner bases teóricas, sin entrar en detalles históricos o fenomenológicos.

En el texto citado arriba, salido de la pluma prócer de Fray Luis de Granada, puede hallarse un resumen de la cuestión que nos ocupa en las páginas que siguen. El autor místico, conforme a la tradición predominante entonces, la denomina *mística teología*, es decir, conocimiento amoroso de lo Absoluto como Dios. Conforme a este planteamiento, lo *teológico* puede entenderse en términos de la direccionalidad del Absoluto, revelándose (dejándose experimentar) como Dios por los hombres. Dicha cuestión es en sí paradójica. A la vez, creo que lleva a una mayor dificultad: la de superar los límites de los discursos de entendimiento y que implica necesariamente al hombre íntegro, al espíritu humano, representado o simbolizado por la facultad sinécdoquica de

¹ Fray Luis de Granada, *Una suma de la vida cristiana*. Libro II, capítulo XXX. Me sirvo de esta edición: Fray Luis de Granada, *Obras Selectas*, A. Tranco (ed.). (Madrid, 1947).

² Es mi propósito evocar aquí los planteamientos acertados de M. Buber, *Eclipse de Dios*. (México, 1995).

la voluntad hacia lo Absoluto. Éste, en su infinitud, se acerca, haciéndose asequible, experienciable al hombre, siendo experiencia en sí mismo y de sí mismo en su infinitud, por medio de la autocomunicación de sí mismo en su trascendencia dentro de la geografía inmanente y existencial del ser humano.

Mística, participación, experiencia: Reflexiones preliminares

La comprensión adecuada de la mística encierra muchas dificultades, algunas de las cuales son insuperables desde esta ladera. Por consiguiente, el estudio de la mística, sobre todo de su sentido desde una tradición (la cristiana) cuya riqueza inagotable hace que sea difícil sintetizar su sentido, inevitablemente supondría esfuerzos mentales titánicos y sin cuento. Todo ello pone de manifiesto la riqueza conceptual encerrada por dicha temática por la que se abren filones heurísticos sobre todo en el camino hacia una comprensión metafísica del hombre: de su naturaleza abierta hacia la sobrenaturaleza o su realización trascendente, dado que tiene una vocación hacia la plenitud metafísica desde sí mismo, dentro de la inmanencia histórica del cosmos (totalidad postulado) o mundo (totalidad vivenciable y vivido) como ser creado para la divinización; como ser llamado a participar en lo Absoluto, para ser *Dios por participación o modo experiencial, histórico, inmanente de ser Dios*.

El vocablo *mística*, en sí misma, es una trampa lingüística y conceptual, pues sólo nos lleva al borde del lenguaje por el que podemos asomarnos al abismo de la inefabilidad. Asimismo encierra muchos laberintos conceptuales o teóricos, muchas veces soterrados, por los que todos perderemos y de los que nunca nos escaparemos como los prisioneros en la cueva platónica que sólo podían vislumbrar las sombras gracias a la luz al final del túnel. Esta luz no la podríamos contemplar directamente desde esta ribera mortal. Así debería comprenderse lo místico. En sí mismo es lo misterioso, lo que se nos escapa, esto es, lo que nuestra capacidad cognoscitiva, por sí misma, no podría capturar. Siempre nos resulta escurridizo. No lo podemos captar o capturar desde el punto de vista conceptual. Mas, a la vez, está indudablemente presente. Es una presencia que deja huella. Es una presencia interpelante. Lo místico es lo misterioso por ser presencia escurridiza de lo trascendente que sólo se deja captar, por así decirlo, vivencialmente en la voluntad, esto es, en lo que denominamos convencionalmente la *dimensión profunda del hombre o interioridad*³. Dicha dimensión profunda es la clave de la implicación ínte-

³ “The mystical way is the inner way. Man tries to find in his inner life a connection with the «reality of the unseen», «the source of being», «the point of silence». There he discovers

gra y existencial del hombre en la cuestión de lo trascendente cuya presencia inmanente e histórica no se puede soslayar ni obviar. Es una presencia caracterizada por la integridad, esto es, implica o conlleva toda su infinitud y trascendencia dentro de los límites de lo humano en su integridad, en la totalidad inmanente del hombre abierta a lo infinito en este *mundo* compartido a su vez dentro de un *universo* todavía no explorado del todo pero postulado o aceptado como conjunto de todo lo real.

Esta presencia es *real*⁴, se nos hace *verdaderamente real y realmente verdadera*⁵ en su trascendencia dentro de las categorías inmanentes y distinción del hombre. Es también presencia *verdadeante*, pues es *transformante*. Claramente, ante o frente a dicha presencia no podemos permanecer indiferentes o impasibles. De pronto, el sentido de esta presencia es *verda-*

that what is most personal is most universal...Beyond the superficial layers of idiosyncrasies, psychological differences and characterological typologies, he finds a center from which he can embrace all other beings at once and experience meaningful connections with all that exists. Many people who have made risky trips on LSD and returned safely from them, have spoken about sensations during which they temporarily broke through their alienation, felt an intimate closeness to the mysterious power that brings men together, and came to a liberating insight into what lies beyond death. The increasing number of houses for meditation, concentration, and contemplation, and the many new Zen and Yoga centers show that nuclear man is trying to reach a moment, a point or a center, in which the distinction life and death can be transcended and in which a deep connection with all of nature, as well as with all of history, can be experienced. In whatever way we try to define this mode of «experiential transcendence», it seems that in all its forms man tries to transcend his own worldly environment and move one, two, three or more levels away from the unrealities of his daily existence to a more encompassing view which enables him to experience what is real. In this experience he can cut through his apathy and reach the deep currents of life in which he participates. There he feels that he belongs to a story of which he knows neither the beginning nor the end. But in which he has a unique place. By this creative distance from the unrealities of his own ambitions and urges, nuclear man breaks through the vicious circle of the self-fulfilling prophecy that makes him suffer from his own morbid predictions. There he comes into contact with the center of his own creativity and finds the strength to refuse to become the passive victim of his own futurology. There he experiences himself no longer as an isolated individual caught in the diabolic chain of cause and effect, but as a man able to transcend the fences of his own predicament and reach out far beyond the concerns of self. There he touches the place where all people are revealed to him as equal and where compassion becomes a human possibility. There he comes to the shocking, but at the same time self-evident, insight that prayer is not a pious decoration of life but the breath of human existence.” H.J.M. Nouwen, *The Wounded Healer. Ministry in Contemporary Society*. (Neelasandra, 1997), 16-17.

⁴ Ver las reflexiones sugerentes y aprovechables de G. Steiner, *Presencias reales*. (Barcelona, 1991).

⁵ Confieso la influencia zubiriana en mis planteamientos, cfr. X. Zubiri, *El hombre y la verdad*. (Madrid, 2006). También el estudio benemérito de D. Gracia, *Voluntad de verdad*.

deradamente real y realmente verdadera, –o como dijera Santa Teresa de Jesús *verdadera verdad*⁶– puesto que se hace intensa, significativa, vivencial verdaderamente real (normalmente calificada como religiosa o metafísica), pues toca la cuestión del destino último del hombre, de su realización como ser íntegro guiado por un ideal sublime: la cuestión de su religación (religión) con lo que él considera lo Absoluto. Bien podemos, con un autor clásico, decir que: “La mística no es sólo la fuente de material para toda religión, sino que también las más profundas intuiciones de la verdad religiosa tienen su origen en las experiencias místicas de los principales en el progreso espiritual de la raza humana⁷.” He aquí la problemática epistemológica (cuestión como saber seguro o ciencia) de la mística desde la orilla necesariamente filosófica (desde el afán de fundamentar o sabiduría)⁸.

Para leer a Zubiri, 2a. ed. (Madrid, 2007); A. Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. (Salamanca, 1994).

⁶ Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, 21, 9. Utilizamos la ed. de las *Obras Completas* dirigida por A. Barrientos (Madrid, 2000).

⁷ F.C. Happold, *Mysticism. A Study and an Anthology*. (Londres, 1988), 121. Traducción mía.

⁸ “When I speak of mysticism as involving an immediate consciousness of the presence of God I am trying to highlight a central claim that appears in almost all mystical texts. Mystics continue to affirm that their mode of access to God is radically different from that found in ordinary consciousness, even from the awareness of God gained through the usual religious activities of prayer, sacraments, and other rituals. As believers, they affirm that God does become present in these activities, but not in any direct or immediate fashion. Mystical religious texts are those that witness to another form of divine presence, one that can, indeed, sometimes be attained within the context of the ordinary religious observances, but which need not be. What differentiates it from other forms of religious consciousness is its presentation as both subjectively and objectively more direct, even at times as immediate.

This experience is presented as subjectively different insofar as it is affirmed as taking place on a level of the personality deeper and more fundamental than that objectifiable through the usual conscious activities of sensing, knowing, and loving. There is also an objective difference to the extent that this mode of the divine presence is said to be given in a direct or immediate way, without the usual internal and external mediations found in other types of consciousness.

It is important to note that this immediacy describes the actual mystical encounter itself, not the preparation for it, nor its communication in speech or in writing. Human consciousness in its total activity is always mediated both by the subject's previous history and by the mediations necessarily found in all thought and speech. What the mystics are talking about is what lies «between»... The mystics may well be mistaken about this form of immediacy, but I think that it is important, at least in a preliminary way, to underline this element in their claims before subjecting them at a later time to a more intense scrutiny.” B. McGinn, “General Introduction” en Idem., *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. Vol. I: The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*. (Nueva York, 1995), xix-xx.

Experiencia, contextualización y trascendencia: Hacia la construcción del hecho histórico

Lo que pretendemos en el presente ensayo es proponer algunas perspectivas epistemológicas (como estudiosos de la filosofía) que intenten comprender, mejor dicho, contextualizar dentro de una tradición histórica y específica la mística. La mística es experiencia; se comunica, es decir, se comparte; tiene un despliegue experiencial desde lo Absoluto hacia el hombre con la finalidad de hacerle a éste partícipe. Dicho de otra manera, posee la finalidad de iniciarlo, compartir con él la vivencia de lo Absoluto dentro de la finitud y culpabilidad del ser humano. La experiencia, por así decirlo, necesariamente es contextualización.

Dicha contextualización toma cuerpo en una visión de conjunto que de ninguna manera es definitiva. Más bien es abierta. Por de pronto, el contexto es la condición de la concreción de la presencia de lo trascendente en la inmanencia humana. El contexto es la narratividad del evento de la presencia como historia que es el despliegue narrativo de la experiencia. En la actual investigación, que posee carácter introductorio y exploratorio, tenemos el propósito de concretar, contextualizar, exponer conceptualmente esta presencia, por así decirlo, enmarcándola dentro de su especificidad en la tradición cristiana. Esto supone un esclarecimiento fundamental del significado de la tradición cristiana. En otras palabras, queremos proponer un punto de vista hermenéutico o un modelo de comprensión sin pretensión de agotar la temática ingente. A esta luz, viene bien transcribir las siguientes palabras esclarecedoras de un renombrado estudioso. Confiamos en que el lector benévolo nos sabrá perdonar la cita un poco larga:

Aunque no hay ninguna manera de definir precisamente la mística, es posible indicar algunos de sus cualidades características. La más saliente consiste en que la mística implica un contenido a la vez oculto y oscuro y una manera oculta de comprenderla. Es imposible comprender el contenido místico utilizando medios racionales o sensotirales. En este caso, la mística se distingue de la intuición: ésta es una manera irracional de conocer algo el cual es algo sencillo, claro y comprensible por los sentidos... En la mística, tanto la manera de comprender y el contenido que ha de comprenderse es irracional y trasciende a los sentidos.

En los anales del espíritu humano, la mística está muy vinculada a la religión (aunque es posible señalar fenómenos místicos dentro del cuadro de la religión establecida). Los místicos considera su ámbito como un super-ámbito, un nivel adicional dentro del contexto de la vida religiosa. El primer nivel, que es el nivel no-místico, es la vida religiosa dirigida por los sentidos

y el entendimiento. La verdad interna y escondida de la religión, la verdadera naturaleza de los mundos divinos, y las razones ocultas para acontecimientos históricos, son, al parecer de los místicos, los secretos escondidos de los que ellos pueden tener una idea gracias a los métodos místicos y esotéricos.

Dado que la mística no puede expresarse con medios sensoriales o intelectuales, en los que el habla y la escritura se basan, los místicos tienen necesidad de una manera indirecta para expresar sus experiencias: mediante símbolos, mediante la expansión de los significados de las palabras hacia ámbitos que trascienden al lenguaje, el uso paradójico del lenguaje, etc. Esto es posible sobre todo en las religiones que tienen sagradas escrituras que provienen de un origen divino, a saber, las tres religiones monoteístas, porque creen en la revelación de la verdad divina por medio del lenguaje en sus sagradas escrituras. El místico en estas religiones es distinto de una persona normal en la siguiente manera: él no acepta las escrituras tal como están literalmente escritas, mas bien ve en ellas pistas y símbolos para verdades ocultas que pueden revelársele, aunque en parte, al místico exclusivamente⁹.

En el texto denso y programático, que acabamos de transcribir, tienen su despliegue conceptual tres coordenadas epistemológicas: a) en primer lugar, el *carácter transcendente* de la mística respecto a los límites cognitivos de la razón humana; b) en segundo lugar, la *dimensión religiosa* de la mística; y c) en tercer y último lugar, la cuestión de la simbolización o recurso lingüístico debido a la *inefalibilidad* de la experiencia transcendente que se hace inmanente como hecho histórico que se abre a la narratividad. Estas tres coordenadas subrayan paralelamente que a) en primer lugar, todo empeño racional legítimamente se abre a una *confesionalidad* (que en este estudio toma cuerpo en la tradición cristiana); b) en segundo lugar, dicha tradición contextualiza la dimensión religiosa de la mística a la vez que nos provee la clave de la *diferenciación* de dicha tradición; y c) en tercer lugar, los *textos* de las tradiciones, tomados también como textos espirituales (como camino de la tradición) o místicos (como corazón de la tradición cuyo despliegue histórico consiste en fenómenos) son los resultados de un *esfuerzo simbólico*¹⁰ o *recurso lingüístico*¹¹ que aporta el elemento positivista de la mística dentro de lo histórico.

⁹ J. Dan, *The Ancient Jewish Mysticism*. (Tel-Aviv, 1993), 39-40. Trad. mía.

¹⁰ Cfr. Varios, *Man and his Symbols*. (Londres, 1964); A. N. Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect*. (Cambridge, 1959); P. Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*. (Madrid, 1969). Desde un punto de vista cercano a la mística: cfr. M. de Certeau, *le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*. (París, 2005); Idem., *La fable mystique*. (París, 1982); Idem., *L'absent de l'histoire*. (París, 1973).

¹¹ Para una aproximación general, cfr.: Varios, *Mística e Lignuaggio. Atti del seminario di ricerca, Trieste, 8-9 Maggio 1985*. (Trieste, 1986); M. de Certeau, "Mystique au VII^e siècle.

La mística como hecho trascendente en su positividad: Cuestiones epistemológicas desde su textualización

La mística, dado el auge de tendencias como el positivismo y cientismo dentro de los círculos sobre todo analíticos, ha caído en desprestigio. La mística la conocemos sobre todo por el testimonio textual (los escritos) de los místicos, de los grandes vivientes de la religión, del empeño humano de religarse con lo Absoluto, de releer su situación y de fijarse, escrupulosamente, en las cuestiones de su existencia. Los textos constituyen la permanencia positiva e histórica de la experiencia del misterio que es lo Absoluto en su trascendencia hecha presencia en la inmanencia humana, acompañado de fenómenos comprobables dentro de los parámetros positivistas. A esta luz, es llamativo cómo un filósofo analítico de nuestros días proponga a dos místicos cristianos eminentes como paradigmas para comprender el fenómeno místico. Traigamos a colación sus palabras:

Existen problemas serios sobre las pruebas (si las hay) que la mística pueda aportar a la existencia de Dios (en el sentido, por lo menos, tradicional de "Dios"). No obstante, pese a las dificultades de describir la experiencia mística, salvo de manera negativa o metafórica, hay una coincidencia que no escapa a la atención en los varios relatos, incluso de los escritores de muy distintas tradiciones religiosas. Su coincidencia, junto con las cualidades intelectuales y morales mostradas por místicos como Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz, hace difícil que se rechace la mística como mera delusión o autoengaño¹².

No cabe duda, a tenor de todo ello, de que es preciso revalorizar la mística desde la perspectiva del estudio del hecho religioso, que es una disciplina fenomenológica o descriptiva, sobre todo dentro de un contexto secularizado o sin compromisos institucionales encarnados en la pertenencia a una secta, religión o confesión particular.

La experiencia mística es fundamentalmente presencia de lo Absoluto que se hace Misterio en su trascendencia dentro de la inmanencia histórica del hombre. *Misterio* es la mismísima presencia de lo Absoluto trascendente en la inmanencia histórica humana. Por ser presencia efectiva, con

Le problème du langage 'mystique"', en Varios, *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, Vol. II (París, 1964), 267-291.

¹² A. Flew, "Mysticism" en Varios, *A Dictionary of Philosophy*. 2ª ed. revisada (Nueva York, 1999), 239. Trad. mía.

repercusiones vivenciales o por ser no una verdad teórica sino verdadera o *verdaderamente real y realmente verdadera*, es presencia *sacramentológica*. Dicha presencia, por de pronto, está dotada de un despliegue de fenómenos positivos diversos. El mencionado despliegue es resultado de un contacto perceptivo con el cuerpo humano desde fuera¹³, en cuyos detalles no nos detendremos en este estudio.

Precisemos. Más allá del despliegue (o despliegues) es preciso ir a la fuente que es la misma presencia que indica que lo Absoluto se hace sacramentológico¹⁴, es decir, presencia visible, histórica, concreta, efectiva, vivencial dentro de las coordenadas humanas. Dicha sacramentalización a la vez implica concreción en un contexto que, desde la perspectiva universalizante de la hermenéutica fenomenológica, se configura en términos de su *continuidad, permanencia y transmisión*, es decir, como tradición.

La presencia de lo Absoluto como misterio¹⁵ (como presencia transcendente en lo inmanente, esto es, como sacramento) es nuestro punto de partida hermenéutico desde el que brotan los fenómenos, que no son la esencia de la mística¹⁶, por los que llegamos a su esencia (es decir la verdad universal de la mística manifestada en sus fenómenos), si prescindirnos de sus peculiaridades (a estilo husserliano)¹⁷, sino que más bien analizamos

¹³ Cfr. sobre todo: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. (París, 1945).

¹⁴ Para la noción de sacramentalidad reconozco mis deudas sobre todo a E. Schillebeeckx, *Cristo. Sacramento del Encuentro con Dios*. (San Sebastián, 1958). Lo mismo cabe afirmarse de J. Macquarrie, *A Guide to the Sacraments*. (Nueva York, 1998), sobre todo las pp. 1-11 en que habla del universo sacramental. Insiste en la sacramentalidad de la mística cristiana un autor clásico como A. Stolz, *Teologia della mistica*, 2a. ed. (Brescia, 1947), 47ss.

¹⁵ Tengo muy presentes las reflexiones clásicas de L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*. (París, 1986).

¹⁶ Normalmente ésta se reduce a sus fenómenos o manifestaciones, que los estudiosos empíricos del hecho religioso han reducido a estados psíquicos o psicológicos encuadrándolos dentro de lo observable y verificable en el sentido positivista. Cfr. al respecto: W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study of Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*, (Nueva York, 1936), 371-372; J. López Gay, "Le phénomène mystique", en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité, Vol. 10*, 1893-1901; J.M. Velasco, *Espiritualidad y mística*. (Madrid, 1994), 55-81; Idem., *El fenómeno místico. Estudio comparado*. (Madrid, 1999), 319-356; S. Guerra, "Mística" en Varios, *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*. (Salamanca, 1992), 898-900; L. Roy, *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu?* (París, 2001); C. García, *Mística, misterio y teología. Historiografía y criteriología de la mística*. (Burgos, 2003); M. Cornuz, *Le ciel est en toi, Introduction à la mystique chrétienne*. (Genève, 2001).

¹⁷ Cfr. sobre todo: E. Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, 2a. ed. (México, 1962).

los mismos en su facticidad (a estilo heideggeriano)¹⁸ que se hace inteligible en su tradición. Ésta se constituye a la vez en la matriz de todas las manifestaciones de la mencionada presencia o de la sacramentalización que en la tradición cristiana se centra en la persona histórica de Jesucristo. De ahí que se nos posibilite el regreso metodológico y conceptual a la esencia de la mística en sí misma.

No está fuera de lugar afirmar aquí que el material principal (por no decir único) del que disponemos para tal empresa son los textos místicos que son, en efecto, textos mistagógicos dado que nos ponen en contacto con la realidad de la experiencia misma, con la realidad de la presencia, con sus fenómenos para que podamos vivenciar la misma dinámica en nuestras propias vidas.

El texto místico, nacido dentro del contexto de la espiritualidad, representa la voluntad del decir humano, desde la inmanencia finita y culpable, con finalidad de señalar la dimensión trascendental, la vocación metafísica del hombre que se abre al misterio, a lo místico, al Absoluto como origen de sí para poder crearse y realizarse como hombre real dentro de la historia.

Relacionalidad epistemológica entre la espiritualidad y mística en clave cristiana

La mística, en su esencia, es mucho más que la suma total de sus fenómenos. La mística cristiana no es la suma total de los fenómenos que acompañan la vivencia profunda e integrante del misterio salvífico. Es el mismísimo compromiso cristiano de vivir cristianamente, en toda su autenticidad, de vivir la nueva alianza o el vínculo experiencial desde y con el Dios de Jesucristo, en toda su intesidad, que se vive como alianza, como confesión vivencial y relacional entre Dios y el hombre, en clave de comunión. Conviene tener en cuenta las siguientes palabras autorizadas al respecto:

Es que el problema en el cristianismo, no es el de excluir la experiencia mística, sino el de recibir la experiencia mística cristiana, y sólo ella. En efecto, un hombre debe aproximarse al cristianismo como a una escuela de misticismo, ni debe hacer del misticismo, más o menos genéricamente entendido,

¹⁸ Me refiero ante todo al párrafo 7 de la obra heideggeriano, *Ser y tiempo*, 8a. ed. (México, 1991). Cfr. W.J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. (La Haya, 1962).

el ideal de su itinerario. Lo que se le debe exigir y lo que él ha de proponerse es simplemente ser cristiano y realizar la experiencia de eso viviendo en la alianza y según la lógica de la alianza (o también en el “misterio” y según la lógica del “misterio”). Si le es dado ser místico, seguirá pensando, no obstante, que lo verdaderamente fundamental e irrenunciable para él es ser auténticamente cristiano, “conociendo” a Dios según la nueva alianza.¹⁹

Ante todo, es preciso señalar la autenticidad (o sinceridad) e intensidad (o compromiso fiel) de querer vivir cristianamente y de no absolutizar los fenómenos que acompañan (o pueden acompañar) tal empeño. Esto comienza con la interioridad, con la profundidad que se articula como opción (ascesis o compromiso vivencial) que se abre históricamente. Esta apertura, comenzando como un conocimiento de sí mismo o un saber acerca del hombre viviente o del alma humana²⁰ (por así decirlo), es un camino histórico, caracterizado por su vivencialidad, de llegar a lo Absoluto o Dios, que denominamos *espiritualidad*²¹. Creemos, a tenor de todo ello, que las si-

¹⁹ G. Moiola, “Mística cristiana” en Varios, *Nuevo dirección de la espiritualidad*. (Madrid, 1983), 1281. Asimismo: W.H. Príncipe, “Toward Defining Spirituality”, en *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 12 (1983), 127-141; Idem., “Christian Spirituality”, en Varios, *The New Dictionary of Christian Spirituality*. (Collegeville, 1993), 931-938; M. Dupuy, “La notion de spiritualité”, en *Dictionnaire de spiritualité* 14 (1990), 1141-1173; H. U. von Balthasar, “Ubicación de la mística cristiana”, en Idem., *Puntos centrales de la fe*. (Madrid, 1985), 311; J. Sudruck, “Mística cristiana”, en Varios, *Problemi e prospettive di spiritualità*. (Brescia, 1982), 351-370; F. Asti, *Dalla spiritualità alla mística. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*. (Ciudad del Vaticano, 2005).

²⁰ Evocamos aquí el escrito bello y sugerente de M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*. (Madrid, 2000).

²¹ La cuestión de la universalidad de la mística es un tema importante, pero no la podemos discutir aquí. Implicaría una revisión de la noción de mística, como escribe Rahner: “...la vida espiritual de la mayoría de los cristianos no termina en la mística, al menos si entendemos por mística lo que por ello entienden los místicos españoles clásicos; y porque, en conjunto, la imagen del camino y meta de la vida espiritual que nos ofrece el Nuevo Testamento (por ejemplo, en el sermón de la montaña) no se puede identificar-al menos expresamente-con esa orientación hacia la mística. Pero con esto no decimos que en una construcción de los grados de la vida espiritual, místicamente orientada, no haya un núcleo de verdad. Si se purificara, por una parte, el concepto de mística, liberándolo de las imágenes procedentes más de la concepción neoplatónica del espíritu que del cristianismo, y dominantes todavía hoy en el concepto de mística; si se comprendiera, además, el enorme aumento de profundidad existencial de que es capaz lo humano (aumento que va a parar a algo que realmente podría llamarse experiencia mística), y si, por fin, se hicieran aprovechables en esta dirección todas las doctrinas que sobre el entrenamiento psicológico contienen los libros de mística, la mayor parte de las doctrinas místicamente orientadas sobre los grados de la vida espiritual podría ser incorporada en el lugar correspondiente a la doctrina que hemos vislumbrado y dejado sin desarrollar.” K. Rahner, “Camino gradual hacia la perfección cristiana”, en Idem., *Escritos de teología*, vol. III (Madrid, 2002), 33.

guientes palabras de uno de los más grandes teólogos de nuestros tiempos pueden arrojar mucha luz sobre este asunto:

En la perspectiva cristiana, la mística es esencialmente vida *de fe* y, por ello, no es un sector aparte en la vida cristiana al que sólo estén llamados unos pocos. Como vida de fe, tampoco cabe reducir la mística a ética. Si bien la mística se desarrolla también, además de en otros lugares, en el *ethos* (político-social y en el llamado personal), su esencia es metaética, a saber, la fe cristiana trasciende el compromiso ético político y personal de los cristianos; pero se trata, por cierto, de un ir más allá por implicación, y no por desconexión. No hay, en este sentido, que *agotar* el evangelio cristiano en nuestra responsabilidad de cristianos en favor de un mundo mejor; pues si así lo hiciéramos estaríamos otra vez reduciendo la fe en Dios a su función de utilidad para este mundo y, a la vez, no reconoceríamos la gratuidad de la fe.

La vida cristiana de fe posee, junto a dimensiones éticas, comunitarias, ecológicas y sociopolíticas, una dimensión mística, o sea, un aspecto de *unión cognitiva con Dios*. Al aspecto de la fe que entra en contacto con Dios es a lo que llamo el lado místico de la fe. La dimensión cognitiva de la fe tiene dos aspectos: el aspecto de las representaciones de la fe confesantes, conceptuales o imaginativas, por ejemplo, la fe en Dios confesado como creador, redentor o liberador; y el aspecto de contacto cognitivo con la realidad Dios...La mística, pues, en el sentido más específico, es una forma vivencial intensa de este elemento cognitivo de la fe que nos une con Dios, mientras que los momentos representativos se desplazan aquí por completo a segundo término e incluso desaparecen del todo²².

Por lo pronto, la mística apunta a lo íntimo o a lo profundo del ser humano, pero no puramente interiorista. Es algo secreto, pero ha de comunicarse, por de pronto en plan cognitivo, puesto que el Dios Cristiano es un Dios de la comunicación. Se comunica así en tres personas y al hombre, “a su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante²³.” Para validarse históricamente como presencia inmanente con carácter vivencial, Dios debe autocomunicarse. Y este autocomunicarse sólo tiene finalidad o plena realización como

²² E. Schillebeeckx, *Los hombres, relatos de Dios*. (Salamanca, 1994), 118-120. También: Varios, *Mística de la plenitud humana. Los místicos: testigos del hombre nuevo*. (Ávila, 2004); Ch. A. Bernard, “Mystère trinitaire et transformation en Dieu”, en *Gregorianum* 80 (1999), 441-467.

²³ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Anotaciones, 15. Me sirvo de la siguiente ed. *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, ed. manual por I Iparraguirre, (Madrid, 1963).

entrega de sí en clave de comunión, con finalidad de igualdad amorosa primero entre las tres personas que constituyen la Trinidad y luego entre Dios (que se hizo hombre en Jesucristo salvo en el pecado) y el hombre (como Dios por participación). La experiencia ocurre dentro de un sector privilegiado, pero es universal en su proyección, es decir, en su plena realización. “Toca”, séame tolerado mi uso de este vocablo, la parte íntima o esencial de una persona. Implica al hombre en su integridad. Privilegia al individuo o grupo de individuos, con vocación profética, para ser algo concreto o para no perder la dimensión concreta. Sin embargo, debido a su grandeza inherente, por ser presencia de lo Absoluto, no puede encerrarse en un grupo élite o limitarse a este tipo de grupo. Exige comunicación con finalidad de iniciación. Tiene que universalizarse, tomando cuerpo eclesialmente (como iglesia) en clave de comunión o igualación amorosa.

La plenitud en la tradición cristiana, que toma cuerpo como espiritualidad en la historia y que deja huella a través de sus textos en que la mística o la vivencia del misterio o de lo Absoluto trascendente, que se hace presencia misteriosamente o como misterio, esto es, sacramentalógicamente por ser vivencial y no en el sentido común de ser un puzzle, en la historia inmanente del hombre sólo puede comprenderse desde este sentido eclesial y comunitario. Dicha vivencia pone de manifiesto que la mística es el corazón de la mismísima tradición en su desarrollo histórico, concreto y contextualizado como espiritualidad²⁴. Un texto precioso de Unamuno, al final de *Cómo se escribe una novela*, al hablar de la montaña (Gredos de Ávila) como momento eterno captura esta intimidad (con el origen), con esta inmanencia en que se goza la eternidad en el tiempo caduco de la historia: “¡Visión eterna la de Gredos! Eterna, sí y no porque haya de durar por siempre —¿la llevaré conmigo bajo tierra cuando me arrope para el sueño final en ella?—, sino porque está fuera del tiempo, fuera del pasado y del futuro, en el presente inmóvil, en la eternidad viva. ¡Visión eterna la de Gredos²⁵!”

Dentro de los paradigmas convencionales se le ha asignado a la palabra *plenitud* (pléroma) un significado limitado, es decir, se refiere exclusivamente a la meta, a la cumplimiento actual o realización final de un proyecto o de una tarea.

²⁴ Como sentencia un investigador eminente en el área de la historia de la espiritualidad cristiana: “The fifth element within the study of spirituality is mysticism. It is the heart, the nucleus of spirituality. Spirituality is directed at mysticism as its fulfillment; conversely, mysticism is the source of spirituality itself. Mysticism is the religious moment of spirituality.”, O. Stegink, “Study in Spirituality in Retrospect. Shifts in Methodological Approach” en *Studies in Spirituality*.1 (1991), 22.

²⁵ M. de Unamuno, *Obras Completas*. (Madrid, 1958), 937.

La plenitud, empero, significa algo más. Se refiere ante todo a lo subyacente, a lo que está siempre presente y por tanto, algo vital, muy importante, del que no podría prescindirse. Significa sobre todo lo esencial, la fuerza subyacente a la vivencia de la vida cristiana desde sus comienzos que se desarrolla en un recorrido histórico en un proceso vivencial que llega a su meta deseada y misteriosa: la unión (estado de estar juntos)-comunión (unión con igualdad amorosa que respeta las diferencias metafísicas pero que se intensifica místicamente) del hombre inmanente e histórico con el Dios trascendente que es Amor en tres personas. Esta unión-comunión es el cumplimiento de la alianza entre Dios y el hombre, en el Espíritu, la base de la comunicación²⁶, con finalidad de igualdad amorosa o comunión, a partir de la experiencia²⁷.

La mística está presente en la vivencia cristiana en todas sus fases de desarrollo. No debería aislarse como lo que se encuentra solamente al final. Esto limitaría el sentido de la mística cristiana, que es una noción inagotable, a su dimensión teleológica lo cual significaría un empobrecimiento conceptual de la misma. Esto resultaría nocivo para nuestra comprensión de la mística cristiana. Reducir la mística a la fase final o terminal equivaldría a reducir la vida de un hombre a sus momentos finales y a empobrecer, por lo menos conceptualmente, nuestra comprensión de la misma. La mística es la mismísima vida de la vida cristiana. Es la vivencia profunda, intensa, auténtica y comprometida de lo que se cree, se espera y se ama.

²⁶ “Perché lo Spirito sia la comunicazione della Parola è necessario che egli si riveli allos spirito umano come tale, facendo scoprire all'uomo che la comuncazione [sic] non è dalla carne e dal sangue. Ciò è la desolazione, la disperazione di capire e di mettere in pratica la parola, il liberarsi dai falso saperi e dalle costruzioni puramente concettuali.

Allo Spirito si addice la funzione di comunicazione non solamente nei riguardi dei singoli ma anche tra persona e persona attraverso l'attività dei carismi concretizzati nel cristiano e nelle istituzioni. Anche qui la desolazione della resistenza alla incorporazione della parola deve condurre a non identificarsi a ciò che altri possano aspettare da noi e a non identificarli non ciò che aspettiamo da loro, ma ad abbandonare il frutto della comunicazione alle vie nascoste dello Spirito.

La comunización può essere inoltre attribuita allo Spirito perché essendo per natura alcunché di immediato non può avvenire se non tra spirito e spirito, Spirito divino trattandosi di vita spirituale. Perciò la comunicazione del pensiero di per sé non è ancora comunicazione perfetta ma solo comunione della forma dell'oggetto con la forma del soggetto. Parimenti, il fare delle esperienze spirituali non è ancora comunicazione, benché l'esperienza sia immediata, finché non sia fatta in quanto spirituale e non soprattutto in quanto esperienza.”, M. Aguilar Schreiber, “Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale”, en Varios, *La mística. Fenomenologia e riflessione teologica*, Vol. I (Roma, 1984), 24.

²⁷ Cfr. A. Delzant, *La communication de Dieu*. (París, 1981), 75-167. Asimismo: J. Moltmann, *Gotteserfahrungen, Hoffnung, ngst, Mystik*. (Múnich, 1979); T. Álvarez, “Experiencia cristiana y teología espiritual”, en *Seminarium* 36 (1974), 94-109.

A esta luz, el cristiano es quien se inicia en clave de gracia en la dinámica de la salvación que se hace concreta en la comunidad reunida en el Nombre del Señor para celebrar sus alabanzas y extender o aplicar la celebración y sus méritos en la vida cotidiana.

La mística, desde la óptica cristiana, no es simplemente meta. La vivencia cristiana en orden a ser cristiana es (ha de ser) mística. Y la tradición cristiana, sobre todo su espiritualidad vivida por el pueblo cristiano²⁸ habla de este Dios como un Dios amoroso, generoso condescendiente, que ha tomado la iniciativa, esto es, que ha intervenido y entrado en la historia inmanente de los hombres haciéndose experienciable en estos términos: como persona absoluta que se hizo persona humana o como los hombres salvo en la culpabilidad.

La sacramentalidad como clave de la mistagogía cristiana: Clave hermenéutica y diferenciadora de la mística cristiana

Este mismo Dios, que se constituyó como sacramento (misterio) vivo, histórico y personal del Dios trascendente y que se compromete soteriológicamente con el hombre, dejó una herencia sacramentológica (presencia vivencial), encarnada por la iglesia por Él fundada y cuyas vertientes las reparte esta misma iglesia. En la dinámica vivencial, que es sacramentológica (en sus dos vertientes de *mística* por su arraigo en el orden trascendental y *mistagógica* por su desarrollo en el orden inmanente), de la iglesia, el hombre ha de iniciarse en orden a participar vivencialmente, desde esta ladera finita y culpable, en los méritos salvíficos de lo Absoluto, que de sí constituye lo místico, lo misterioso, es decir, lo Absoluto se hace presente y

²⁸ “No queremos hablar de las *espiritualidades*, sino de la *espiritualidad*, entendida como base o punto de partida común en que se fundan todos los carismas... puede afirmarse *que no existe más que una espiritualidad, la del laós* o pueblo de Dios... Por eso, frente a todas las espiritualidades parciales, de estados de vida o de tendencias, queremos resaltar la espiritualidad originaria, enraizada en el Espíritu de Cristo.”, X. Pikaza, “La espiritualidad laical. Su unidad base y sus distintas perspectivas” en *Revista de Espiritualidad* 43 (1984), 40-44, 51-53. Cfr. también: K. Waaijman, “Lay Spirituality” en *Studies in Spirituality* 10 (2000), 1-20. Hace las siguientes observaciones agudas el benedictino F. Vandenbroucke al respecto: “La multiplicité des spiritualités est un fait dans l’Église. De ce fait, les chrétiens prennent conscience de façon de plus en plus aiguë, aujourd’hui. Des contacts fréquents s’établissent entre les diverses couches de la chrétienté, entre les diverses classes sociales, entre les Ordres religieux qui se réclament chacun d’une tradition particulière. Les chrétiens d’Occident entrent en contact avec ceux d’Orient. Des catholiques entrent en contact avec des protestants. Tout comparent l’héritage spirituel don’t ils bénéficient avec la Bible et la liturgie. Ils comparent également leurs traditions avec celles des autres milieux.”, “Spiritualité et spiritualités” en *Concilium* 9 (1965), 41.

vivenciable; se hace sacramento dentro de las coordenadas de la historia finita en lo mistagógico. Esta presencia es lo Absoluto en sí, condescendentemente presente en lo finito, en su propio misterio en clave pascual, en clave de realización y cumplimiento en el tiempo y el espacio pero cuyos méritos trasciende a la particularidad e historicidad peculiar del hombre. Lo Absoluto es su mismo origen metafísico. Es su misma fuerza subyacente en su realización histórica y meta escatológica. En la tradición cristiana, dicha presencia es lo Absoluto en persona para la persona humana: Jesucristo, Dios y hombre verdadero, teofanía del Dios Trinitario hacia el hombre.

La mística cristiana, debido a su arraigamiento en la noción de un Dios trascendente, –que amorosa y condescendentemente se hace sacramento en el mundo inmanente hasta el punto del autovaciamiento (en Jesucristo, sacramento del Dios Absoluto y Trinitario) para que el hombre dentro de la inmanencia del orden de su existencia pueda participar en la trascendentalidad de la vida divina (que es trinitaria)–, teórica y prácticamente supera los planteamientos y riesgos de una mística puramente externalista (o limitada o centrada en los fenómenos externos) cuya cima práctica sólo puede entenderse desde una clave ético-moral cuya relacionalidad se abre sólo a la naturaleza o vida tomada como conjunto cósmico, desde el que brota toda conciencia²⁹, como por ejemplo en algunas tradiciones orientales³⁰ como el taoísmo y en varias tradiciones animistas³¹.

Por otra parte, también cabe precisar aquí que la mística cristiana ha superado el intimismo o internalismo exacerbado de varias tradiciones orientales en que el ego, “yo”, o el sí mismo (selbst)³² se hace el centro de atención, en que la mística se reduce a pura interioridad (por ejemplo las varias escuelas hindúes-sobre todo la escuela vedanta y en el budismo)³³ en

²⁹ Ver los planteamientos fenomenológicos de M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*. (Stuttgart, 1990).

³⁰ Cfr. Varios, *Dictionnaire de la sagesse orientale*. (París, 1989); R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. (París, 1951); H. Nakamura, *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. (Honolulu, 1964); E. Stevens, *Oriental Mysticism: An Introduction*. (Nueva York, 1973).

³¹ Cfr. L. Kohn, *Introducing Daoism*. (Londres-Nueva York, 2009); R. B. Blankey, *The Way of Life and Lao Tzu*. (Nueva York, 1955); Fung Yu Lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*. (Londres, 1947); H. Giles, *Chuang Tzu: Mystic, Moralist, Social Reformer*. (Nueva York, 1978); S.C. Medhurst, *The Tao Te King*. (Londres, 1972).

³² Para lo que sigue, sobre todo desde la modernidad, ver: Ch. Taylor, *Sources of the Self*. (Cambridge, Ma., 1989).

³³ Cfr. J.Chithemattan, *Patterns of Indian Thought*. (Londres, 1971); P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*. (Nueva York, 1966); K. Damodaran, *Indian Thought. A Critical Survey*. (Bombay, 1967); C. Eliot, *Hinduism and Buddhism*. (Londres, 1962); R. Gard,

que lo Absoluto impersonal se encuentra dentro de esta interioridad o el cosmos se considera como gran interioridad en que el hombre se encuentra y con la que ha de conformarse perdiendo su individualidad e identidad en la masa de la unión anulada por la absorción de lo individual por lo universal, de lo contingente por lo absoluto. Es ésta una noción sin duda carente de personalismo y de sentido verdaderamente humanista.

Este camino de superación está determinado por el tratamiento del “yo” en cuanto sujeto de la experiencia mística. Los dos caminos ya mencionados (naturalista o externalista e internalista) apuntan a un Absoluto impersonal. Por lo tanto, se pierde toda noción de “yo” personal en un proceso de absorción cósmica y pérdida de individualidad e identidad en que el “yo” se identifica totalmente con el Absoluto impersonal.

Por otro lado, incluso en ambientes cristianizados en el occidente, existe la tendencia intelectual de absolutizar el “yo” que aspira a la unión con lo Absoluto. Dicha absolutización conllevaría la absolutización de los momentos cumbre en la comprensión de la mística lo cual haría que la mística perdiera su dimensión trascendental³⁴. En el pensamiento moderno pueden encontrarse las formulaciones más radicales de esto.

A tenor de ello, inmediatamente viene a la mente, en primer lugar, el caso del filósofo francés Renato Descartes quien convierte al yo en el mismo pensamiento, es decir, el yo produce ideas y sólo existe en función de las mismas siendo a la vez una idea fundante; en segundo lugar, podemos evocar la tradición kantiana, la cual, en clave moral, absolutiza al ser humano desde las leyes morales aplicadas universalmente (imperativo categórico), esto es, el “yo” se reduce a un cumplidor de una ley universal; en tercer lugar, podríamos destacar la tradición hegeliana que define al yo en términos de saber absoluto o como autoconciencia consciente de su propio conocimiento absoluto; y en cuarto y último lugar, está la tradición que interpreta al hombre en términos de praxis, trabajo y producción (tradición marxista). La modernidad llegó a tales extremos hasta hacer desintegrar el yo en varios “yoes” con la fragmentación ejemplificada sobre todo por Kierkegaard, Nietzsche y Freud³⁵.

Hinduism. (Nueva York, 1962); C. Garma y C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*. (Londres, 1972); H. Mysore, *The Essentials of Indian Philosophy*. (Londres, 1951); D. Kaluphana, *Buddhist Philosophy*. (Honolulu, 1976).

³⁴ Para una primera aproximación es recomendable la lectura de A. Maslow, *El hombre autorrealizado*, 6a. ed. (Barcelona, 1985).

³⁵ Cfr. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*. 4 vols. (México, 1953); H. Kearney, *Orígenes de la ciencia moderna. (1500-1700)*. (Madrid, 1970); F. Romero, *Historia de la filosofía moderna*. (México, 1959); R. Scruton, *Modern Philosophy. An Introduction and Survey*. (Londres, 1994).

Claramente falta o, por lo menos, no se pone de relieve suficientemente la clave cristiana en los modelos filosóficos que hemos presentado brevemente. Esto merece un ensayo aparte. Sólo nos limitamos a señalar aquí que esta clave cristiana necesariamente se expresa en el plano del amor y que tiene su despliegue como camino amoroso, camino de un enamorado al gran Amado, que es Dios, que por ser Amor, es comunión que en su vida trinitaria significa la igualdad amorosa de las tres personas. Así se caracteriza la espiritualidad cristiana, sobre todo en su plenitud, esto es, en la mismísima raíz, fuente y fuerza de todo el recorrido de la vida cristiana en sus varias fases o etapas. La espiritualidad cristiana no se encierra en la absolutización del “yo” sino en la de “yo y tú” juntos en diálogo, en plan de comunión (igualdad) amorosa hasta el punto de ser “nosotros”. El amor, en el sentido cristiano, es participación desde la inmanencia histórica, caracterizada por la finitud y la culpabilidad en una fuente inagotable que es el Dios personal quien ama al hombre, se hizo sacramento (vivencia presente) encarnado en Jesucristo, haciendo al hombre partícipe en su vida divina e infinita (igualdad amorosa o comunión), desde las coordenadas de la historia humana.

Sólo Dios es el Todo. Los demás son nada-siguiendo, ante todo, a San Juan de la Cruz. Dios es el Todo metafísico, ontológico y axiológico con todas sus repercusiones de tipo cosmológico, ético, gnoseológico, social y estético. El hombre, según la visión de este gran místico cristiano, puede llegar a ser todo siendo nada delante de Dios. Esta nada en su sentido originario es autoreconocimiento del hombre frente a Dios que conlleva la apertura inmanente experiencial a la generosidad trascendente experiencial, que se hace sacramento, de Dios quien llama al hombre a una plena participación en el Todo divino, superando las fronteras de su inmanencia sobre todo en la plenitud escatológica de la otra vida³⁶. De ahí que puedan derivarse sus conceptos relacionados de negación, ascesis, seguimiento³⁷.

³⁶ Remito, para esta cuestión específica, a lo que afirmé en un estudio que publiqué hace tiempo: “Recuperación del sentido auténtico de «nada» como valoración en San Juan de la Cruz mediante el concepto de «mundo» hacia la relación «Dios y hombre»”, en *Studium* 38 (1998), 445-462. A mi juicio, la tradición representada por el Místico Fontivero es plenamente cristiana respecto a la noción de nada sin una carga netamente neoplatónica si bien San Juan de la Cruz era consciente de esta tradición. Para una visión cristiana con una influencia neoplatónica más explícita, ver: M. Eckhart, *El fruto de la nada*, 4a. ed. de A. Vega. (Madrid, 2003).

³⁷ En otro sentido, Heidegger afirma que la nada es más originaria que el no y la negación. Claramente es un planteamiento ontológico frente a la historia de la dialéctica occidental, cfr. *¿Qué es la metafísica?* (Madrid-Santiago de Chile, 1963), 44. También ver las pp. 20-21 y 26 de esta traducción por X. Zubiri.

La mística cristiana es amorosa debido a su naturaleza relacional y personal. Por eso trae consigo necesariamente una vivencia que se abre y se realiza en clave sacramentológica con vistas no sólo a la unión (estado metafísico) sino a la comunión (intensidad mística de igualdad). La mística cristiana afirma e insiste sobre todo en su praxis en la personalidad y la individualidad del hombre, dentro de la comunidad o comunión en igualdad amorosa eclesial que es una comunidad de personas o individuos. Todo ello implica la afirmación substancial del hombre como persona viviente y experienciante, sujeto de la experiencia frente al objeto absoluto que es Dios que es una persona en sí mismo en la comunión de tres personas (hacia sí mismo) y el cumplimiento de dicha afirmación substancial en la comunicación, en clave de comunión, de la vivencia y la experiencia (hacia el otro).

Lo Absoluto, que es Dios en su trascendencia desde el prisma cristiano, es una *Persona* (integridad racional y amorosa incomunicable y viviente) con quien puede tenerse una relación íntima, libre y *personal* (íntegra en términos de cercanía), con quien puede celebrarse un *encuentro*. Ser persona es abrirse al encuentro³⁸. Lo Absoluto como Dios (integridad absoluto abierto al encuentro), como Espíritu (integridad) y Persona (encuentro) (y no sólo como principio metafísico y axiológico) se le ha acercado al hombre, ha tomado la iniciativa desde la eternidad creando un ámbito de su misterio, que es la confluencia de espacio y tiempo en un ambiente o contexto vivencial y sacramentológico, que crece como comunión, es decir, sin excluir a nadie y siempre dentro de la comunidad eclesial. No es una relación encerrada en sí misma, sino que se abre no sólo a la unión sino a la comunión, pues el Dios cristiano no es solitario sino trinitario. Es un Dios no sólo de la unión (estado entre individuos que están juntos), sino es asimismo Dios de la comunión (de la comunidad de individuos que lo comparten todo en términos de igualdad amorosa) en clave de amor generoso, gratuito, misericordioso, condescendiente.

El Dios de Jesucristo, que es la vivencia de la mística cristiana, es el Dios que se hace mistagogo; es el Dios que se autocomunica, que revela su vivencia trinitaria para compartirla con el hombre, para iniciarlo en dicha vivencia. La mistagogia trinitaria es personal en Jesucristo; es histórica, sacramentológica, toma carne y hueso, asume la condición inmanente del ser humano sin la labilidad de éste hasta el punto de ser crucificado, de dar su

³⁸ Cfr. J.M. Coll, *Filosofía de la relación interpersonal*, 2 vols. (Barcelona, 1990); J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*. (Madrid, 1975); E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*. (París, 1982).

vida por los hombres lo cual abre un torrente de vivencias que entendemos en término de gracia. De ahí su vivencialidad. De ahí nace una ciencia mística que es ciencia de la cruz³⁹. La mística cristiana es necesariamente mística de la cruz en que se compromete históricamente el Dios Trinitario con el hombre. La cruz de Jesucristo es cruce de encuentro entre el Dios Trinitario y el hombre que se abre como camino, verdad y vida a la plenitud experiencial, a la cima mística de la comunión trinitaria.

Dios trinitario, Dios místico, Dios mistagogo: Novedad de la tradición cristiana desde lo sacramentalógico

Dios mismo se hace la comunicación de sí mismo al hombre (nivel inmanente o histórico) fundándose en su comunicación a sí mismo en tres personas en la vida íntima trinitaria (nivel trascendente). El se comunica, se entrega, se hace experiencial para iniciar al hombre desde la trascendencia en esta misma trascendencia, entrando en la inmanencia humana, creando un espacio experiencial. Nos referimos al Dios experienciable, el Dios *Cristiano*, el Dios *Trinitario*⁴⁰. Entendido en su trascendencia, contemplado desde la inmanencia de la historia humana y de su presencia en esta inmanencia, este Dios es el Dios *místico*.

Este Dios el Dios que se deja experimentar, que se entrega al hombre vivencialmente (y que no sólo se da a conocer) mediante la revelación hasta el punto de la kénosis para que el hombre padezca lo divino al compás del padecer divino de lo humano. Es el Dios de la participación que plenamente participa en su mismísima vida en tres personas, siendo uno y trino, siendo lo mismo y diferente en tres personas (*perikhóresis* o *circumincensio*)⁴¹ y que le hace posible al hombre la participación (atribución econó-

³⁹ Esta expresión evoca a santa E. Stein, *Kreuzenwissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, En Idem, *Gesamtausgabe*, Vol. 18. (Herder-Friburgo, 2003).

⁴⁰ Cfr. M.-M. Philippon, "La Trinité, clé de voûte des mystères chrétiens", en *Revue Thomiste* 58 (1958), 5-19; F. Maas, "La personalidad de Dios en la mística occidental", en *Concilium* 13 (1977), 370-381; R. Maissonueve, *Les mystique chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine*. (París, 2000); Ch. A. Bernard, *Le Dieu des mystiques I-III*. (París, 1994-2000); Idem., "L'esperienza spirituale della Trinità", en Varios, *La mística. Fenomenologia e riflessione teologica*. (Roma, 1984), 295-321.

⁴¹ Para una primera aproximación sobre este tema en particular, cfr. S. del Cura Elena, "Perikhóresis", en Varios, *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*. (Salamanca, 1992), 1086-1094. Asimismo: J. Rovira, "Personas Divinas", en Varios, *El Dios Cristiano*, o.c., 1094-1109; A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*. (París, 1956); G. Greshake, *El Dios Uno y Trino*. (Barcelona, 2001), 223-263; J. L. Prestige, "Perikhoreo and

mica o inhabitación trinitaria). Esta participación es posibilitada por Dios. Por eso lo llamamos Dios *mistagógico*. Su mistagogía, su comunicación de su vida íntima como Espíritu y Persona hacia el hombre toma cuerpo en la historia en una Persona: Jesucristo quien es el Espíritu de Dios en Persona hacia la persona humana. El Misterio de la Encarnación de Dios en Jesucristo se basa en la relacionalidad trinitaria en la vida íntima y trascendente (desde nuestra historia inmanente) de Dios. Podemos comprender esta relacionalidad en tres momentos o niveles:

- En primer lugar, la relación interdivina que es la comunicación intratrinitaria en que Dios se relaciona en tres personas en comunión de amor, en que Dios es plenamente Dios en tres personas pero cada una de las personas, en orden a distinguirse, sólo toma parte (participa) de las otras dos en clave de relacionalidad (El Padre es Padre del Hijo, el Hijo es Hijo del Padre). Esta relación es una relación dentro de la eternidad que desde nuestra orilla es pura trascendencia. En clave *trascendental*. Nivel *original*.

- Esta relación se abre en la relación entre Dios y Jesucristo. Este se hace teofanía viva y personal del Dios Trinitario. Es en el misterio de la encarnación el que se concretiza en el tiempo y el espacio el compromiso trinitario con el hombre. Jesucristo es la personificación de este compromiso. En Jesucristo, el Dios Trinitario sale de la intimidad interdivina en su trascendencia para entrar en una intimidad con el hombre en la inmanencia histórica del mundo humano, revelándose como Padre en el Hijo quien manda al Espíritu. Dios se hace hombre en Jesucristo. Entra en la inmanencia histórica del hombre en Jesucristo. Es una relación de la eternidad al tiempo. En clave *económica, inmanente o histórica*. Nivel *procesual y dinámico*.

- En Jesucristo, sacramento vivo, viviente y vivencial (y no meramente ritual), Dios se relaciona en carne y hueso con el hombre. Dios entra en el tiempo y en el espacio llamando al hombre a ser Dios, a ser como Dios. Este nivel puede resumirse en términos de llamada vivencial y existencial al hombre a participar en la vida de Dios en el tiempo, desde el tiempo hasta romper “la dulce tela de este encuentro”⁴², como dijera el Vate Místico, esto es, abriendo paso en la eternidad. En otras palabras, del tiempo a la eternidad. En clave *escatológica*. Nivel *originario* (reencuentro con el origen después de recorrer el proceso dinámico como historia).

Perikhoresis in the Fathers”, en *The Journal of Theological Studies* 29 (1928), 242-252; Idem., *Dios en el pensamiento de los Padres*. (Salamanca, 1977), 281-297; H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*. Vol. 1 (Cambridge, 1956), 418-421.

⁴² San Juan de la Cruz, *Poesía*, VII, 1. Me sirvo de la ed. de las *Obras Completas* por J. V. Rodríguez (Madrid, 2006).

La relacionalidad tiene su despliegue en la comunicación de sí o el dejarse experimentar en un acto de compartir, en un acto mistagógico de iniciación. La relacionalidad es despliegue comunicativa de lo experiencial con finalidad de iniciar en la intimidad, de *hacer participar*, es decir, de constituir al otro como *partícipe* (que es la esencia del acto mistagógico). Participar (o *tomar parte*) es un acto diferenciador por el que se realiza la comunión que en Dios es igualdad perfecta (perfección en sí) y metafísica en clave de amor perfecto (en tres personas) o tomar parte siendo diferentes en la unidad de la misma vida divina. Pero en relación con el hombre, el participar es igualdad (perfección compartida condescendentemente) perfeccionante mística en clave de amor condescendiente.

Los mencionados tres momentos que pueden entenderse como tres niveles y que comportan tres movimientos (desde y dentro de la eternidad, de la eternidad al tiempo y del tiempo a la eternidad) son los tres pasos o momentos o esquemas fundamentales desde los que podemos comprender lo que llamamos la historia de la salvación que en la tradición cristiana es la realización histórica de la *mística* desde la presencia como misterio y como vivencia (sacramento) de Dios que se autoentrega o se autocomunica y lleva a cabo la *mistagogía*. La historia no es lo meramente temporal o espacial. Se abre hacia la eternidad. El tiempo, desde la óptica mística, es necesariamente constante ruptura amorosa (íntima) en la eternidad. Tiene por fondo y meta esta eternidad que sostiene el tiempo de la realización.

Asimismo estos tres pasos pueden ampliarse, por lo menos conceptualmente, a tres lugares (tópicos), a saber: a) en primer lugar, desde y dentro de la eternidad tiene por lugar lo *interpersonal* (Dios es relación / comunicación trinitaria en la intimidad de la circumincesso de tres personas); b) en segundo lugar, de la eternidad al tiempo tiene por lugar lo *humano* (en la persona de Jesucristo); y c) en tercer y último lugar, del tiempo a la eternidad tiene por lugar lo *eclesial*. Este último es el ámbito mistagógico, en su desarrollo histórico como despliegue de la mística o presencia vivencial del Misterio (sacramento), por excelencia. Este lugar mistagógico (la iglesia como lugar donde se despliega y desarrolla la comunicación en medio de la historia humana) se funda, como acabamos de ver, en la relación/comunicación primordial: la Trinidad con su totalidad divina en su realidad fundante (como Dios Uno) y en la dimensión personal y relacional de su realidad fundante (como Dios Trino) que se abre comunicativa y experiencialmente primero entre las tres personas y luego a los hombres mistagógicamente, es decir, sacramentalmente.

La mística cristiana es, por esencia y en su dinamismo histórico, una mística de la participación fundada en la participación metafísica y trans-

cedente de cada una de las tres personas en la misma vida divina y que se abre históricamente como *participación mística e inmanente* hacia los hombres. La vida mística, que es vida de Misterio, sólo puede desarrollarse como mistagogía o constituir al otro en partícipe mediante la autoentrega de sí, que suele conceptualizarse en su dimensión cognitiva (autocomunicación) en un ambiente de comunión que posee dos niveles: a) por una parte, el nivel trascendente de la vida íntima en que el Misterio se constituye en sí; y b) por otra, el nivel inmanente de la historia humana en que como Misterio Dios se hace presente al hombre siendo misterio vivencial o sacramentológico.

La experiencia cristiana, que es una expresión que resume la esencia de la vida inmanente del hombre en clave de gracia en Jesucristo, sólo puede entenderse como participación por la mediación de lo Absoluto, que es Dios, que se comparte, se deja experimentar por el hombre hasta el punto de ser hombre. A esta luz, podemos comprender lo que es un místico cristiano tomando en préstamo los siguientes términos significativos: “Ser un místico simplemente significa participar aquí y ahora en la vida real y eterna en el sentido pleno y más profundo que le es posible al hombre. Es compartir, como un agente libre y consciente, no como esclavo sino como hijo en las tareas gozosas del universo: su envergadura que atraviesa el dolor y la gloria hacia la morada en Dios.⁴³”

En la tradición mística cristiana no cabe duda de que es figura sobresaliente san Juan de la Cruz. Éste define al hombre con genialidad inigualable como *Dios por participación*⁴⁴. En efecto, esta definición significa que el hombre es manera o forma finita (como sentenciaría Zubiri)⁴⁵, mística, sacramentológica, misteriosa (o mistérica) de Ser Dios en el mundo, dentro de la historia. San Juan de la Cruz propone su definición o afirmación atrevida desde una clave cristológica en que distingue a Cristo como Hijo natural de Dios y a los hombres como hijos adoptivos o por participación⁴⁶. Es éste el meollo del cristianismo y todos sus caminos históricos, es decir, de todas sus espiritualidades (auténticas) incluyendo sus fenómenos múltiples.

⁴³ E. Underhill, *Mysticism. The Preeminent Study in The Nature and Development of Spiritual Consciousness*. (Nueva York-Londres-Toronto, 1990), 347. Traducción mía.

⁴⁴ Ver los siguientes textos sanjuanistas significativos: II *Subida del Monte Carmelo* 5, 7; II *Noche Oscura* 20, 5; *Cántico Espiritual* B, 22, 3; *Ibid.*, 39, 4; *Ibid.*, 39, 6; *Llama de Amor Viva* B 2, 34; *Ibid.*, 3, 8; *Ibid.*, 3, 78.

⁴⁵ Cfr. X. Zubiri, *El hombre y Dios*. (Madrid, 1984).

⁴⁶ San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual* B 36, 5.

Unión y comunión: La plenitud compartida y participada

La unión, que denota estado metafísico de estar juntos, es una noción común a todas las tradiciones místicas. De una manera u otra, las tradiciones místicas externalistas e internalistas hablan de una unión con lo absoluto. Sin la noción de comunión, que según creo es propiamente cristiana, la mística caería no sólo en puro individualismo (la unión sujeto-objeto aislado de todo contexto social o comunitario), sino que también se reduciría al impersonalismo que podría reducir la mística a pura axiología ontológica o pura ética.

La noción mística de comunión, que enriquece la noción metafísica de unión con la de la igualación, no se limita a hacer hincapié en el sentido comunitario o dimensión horizontal, es decir, la tradición cristiana sostiene que la comunión es eclesial, puesto que la iglesia es el cuerpo místico de Jesús, cuyo centro de vida es el Dios vivo⁴⁷.

Sabemos que Dios está vivo porque se comunica, es decir, se deja experimentar poniendo de relieve la dimensión vertical con un compromiso con el hombre en clave cristológica. En otras palabras, la posibilidad de la comunicación gracias a la comunión de Cristo con el Dios vivo, el centro de su vida. Por la comunión se hace posible una igualdad de amor que en la tradición cristiana se conceptualiza desde el hecho de que Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera llegar a ser Dios por participación. Es ésta la gran novedad de la mística de la comunión, peculiar a la tradición cristiana que tiene raíz, realización y meta trinitaria. "Centro" aquí no es un término espacial, sino más bien metafísico, axiológico, místico. Jesucristo tenía intimidad metafísica (por ser Dios), axiológica (por anunciar el reino con su orden moral y valores nuevos), místico (por la intensidad del Misterio) con Dios mismo siendo Dios. Ahora bien, esta comunión por, con y en Cristo necesariamente implica la totalidad del hombre, llamándolo por el Espíritu, configurándolo en Cristo, proyectándose hacia lo infinito, que es el horizonte del Misterio presente en el mundo y tomado dentro de los límites epistemológicos del mundo.

La comunión entre Dios y los hombres no sólo permite y facilita la comunicación, sino que sobre todo se cumple en ella, máxime en la comunicación mistagógica. Esta comunión se basa en que el hombre es manera experiencial de ser Dios en Cristo, clave de esta comunión por ser verda-

⁴⁷ E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*. (Madrid, 1981), 243. También W. Kasper, *Jesús el Cristo*. (Salamanca, 1976); W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*. (Salamanca, 1974).

dero Dios y hombre. En Cristo, Dios se hizo hombre (se hizo creatura). En Cristo, el hombre puede llegar a ser como Dios (puede llegar a ser creador pero “post nihilum” no “ex nihilo”) participando y viviendo en la intimidad de Dios en tres personas.

La realidad de la comunión brota de la Trinidad, del Dios Cristiano que es la fuente, el origen, el paradigma de la vivencia cristiana y la comunicación de ésta misma vivencia partiendo del hecho de que la comunicación del Dios Trinitario se hizo hombre, comprometiéndose históricamente con el hombre, en Cristo Jesús. “El misterio intratrinitario -apostilla un teólogo respetado de nuestros días- es un misterio de comunicación, que se nos ha manifestado a través de una revelación histórica. Por eso, el lenguaje más apropiado para nombrar a Dios es el lenguaje narrativo: narrar las maravillas de Dios, narrar historia sagrada... El momento culminante de esta revelación ha tenido lugar en la historia de Jesús, que nos ha desvelado la intimidad trinitaria de Dios, la comunión como núcleo del ser divino⁴⁸.”

La diferenciación mistagógica de las demás tradiciones frente a la cristiana

No cabe duda de que existe un tipo de mistagogía en las demás tradiciones místicas. Es preciso reconocerlo. A la vez urge diferenciar la tradición cristiana mediante la elaboración de claves hermenéuticas.

En todas las tradiciones espirituales y místicas, existe una comunicación meramente pedagógica e, incluso, gnoseológica (*gnosis*=conocimiento) o limitado a lo cognitivo, puesto que se comunica un conocimiento o una doctrina que suele poseer carácter místico o secreto, por así decirlo.

La mistagogía cristiana es, por de pronto, pedagógica y gnoseológica, es decir, intelectual o noética o cognitiva. Comienza primero por lo sentidos respetando la estructura cognoscitiva del hombre. De ello no se puede dudar. Mas la gnosis para el cristiano no es algo totalmente adquirido sino que sobre todo es algo gratuito, algo regalado, algo, mejor dicho, alguien amoroso. No es sólo cognitivo (intelectual) sino integrante (espiritual) y que tiende a un encuentro vivencial (personal). Es un don de Dios, del Dios condescendiente y generoso, por ser trinitario, por ser comunidad y comunión y no solitario, que se reveló al hombre, que se dejó experimentar personalmente y como persona, que sufre la humillación del Calvario como inocente y que resucita para revelar de una vez para siempre su divinidad y el sentido del amor gratuito

⁴⁸ F. Martínez, “Teología y comunicación”, *Studium* 41 (2001), 5. El artículo ocupa las pp. 1-25.

de Dios a los hombres. En la tradición cristiana, el don de Dios o la gracia de Dios no es siempre diferente o distinto frente a Dios, sino que, al fin y al cabo, es el mismo Dios que se entrega al hombre. Por lo tanto, la gnosis cristiana, por ser el mismo Dios que se ofrece o se da, exige una respuesta existencial libre: la fe o la medida de igualación para la comunión entre Dios y el hombre. La comunión cristiana, en la fe, no se limita a lo puramente intelectual (como asentimiento o mera creencia), sino que implica al hombre, espíritu encarnado, en su totalidad, integridad (en el compromiso en la esperanza y en la caridad), es decir, el hombre como espíritu humano en fe, esperanza y caridad⁴⁹. Prestemos atención a las siguientes precisiones al respecto de un renombrado estudioso:

Según el cristianismo, el hombre es un animal, que apareció...al término actual de la evolución cósmica, física y biológica, hace sólo unos cincuenta mil años, si pensamos en el *homo sapiens*. Y este animal, que acaba de nacer, está llamado, según el cristianismo, a un destino trascendente, propiamente sobrenatural: la participación eterna en la misma vida de Dios.

Es ésta la definición del hombre según el cristianismo. ...[Para el paleontólogo]...Se puede definir al hombre como el ser capaz de fabricar utensilios, o de hacer fuego. Se puede decidir que hay «hombre» a partir de cierto grado de cefalización. Para el teólogo, hay «hombre» desde que aparece un animal que es *capax Dei*, capaz, por creación y por constitución, de entrar en relación con el Ser absoluto, e invitado a un destino propiamente sobrenatural. El teólogo, lo mismo que el paleontólogo, no sabe cuando apareció este ser. Pero lo que sabe es que llamará «hombre» al ser que sea capaz de un destino sobrenatural. Es una cuestión de definición, pero esta definición afecta al mismo ser del hombre, aunque la aptitud para un destino sobrenatural no es fosilizable, no puede someterse a los análisis empíricos. Se somete a otro tipo de análisis, filosófico y metafísico⁵⁰.

⁴⁹ “In short, human nature has a twofold reality: as spirit, it has an openness and exigency for the transcendent; as embodied, it is bound to the changeability and precariousness of matter. Because we are spirits, we can share in God’s life; because we are embodied, we achieve this goal in part through a series of temporal and physical changes. We all share a common destiny in the contingency, vulnerability, and anguish of finite and flawed men and women striving, often mistakenly, for personal salvation and intimate fulfillment, helped visibly and invisibly, willingly and unwillingly by an ever-present love of God. Our spirit has the ability to break through the cloud cover of limitations and face the infinite horizon through our power of unrestricted openness to knowing and loving. We are embodied spirits, but we can transcend the bodily ceiling.”, D. Granfield, *Heightened Consciousness. The Mystical Difference*. (Nueva York-Mahwah, 1991), 20.

⁵⁰ C. Tresmontant, *La mística cristiana y el porvenir del hombre*. (Barcelona, 1980), 22-23. También: Varios, *Sentieri illuminati dallos Spirito. Atti del Congresso Internazionale di Mistica. Ab-*

He aquí la clave para determinar la capacidad del hombre para un compromiso existencial desde la libertad y dentro del plano de la opción metafísica entre Todo y nada la cual tiene raíz mística, es decir, es cuestión de acercarse o no definitivamente en plan íntimo, mediante una opción vivencial o compromiso existencial (ascesis) al Misterio que se revela como Dios-Amor.

La fe, en este sentido, como respuesta es la perspectiva referencial y representacionista, a la vez ejecutiva y creadora, desde que ella misma se vive en la historia construyendo un camino concreto, un puente que se lanza hacia Dios en su trascendencia⁵¹.

Esta fe se vive en la esperanza y como caridad a Dios, a los demás y a sí mismo. Esta fe, esperanza y caridad siempre vive de la gratuidad de Dios, la fuente, la meta, el origen. Son las virtudes teologales. Llevan directamente a Dios. Son virtudes, coordinadas del mapa o itinerario personal hacia Dios, lo Absoluto como Espíritu y Persona o hacia la integridad y el encuentro, que se deja experimentar dibujando un itinerario experiencial con la diversidad de cada individuo y circunstancia⁵².

La historia da fe de que ha habido (sigue habiendo) grandes maestros cristianos. Éstos han sido los mejores modelos de la pedagogía y de la trans-

bazia di Münsterschwarzach. (Morena, 2006); J. M. Velasco, *Mística y humanismo*. (Madrid, 2007); W.R. Inge, *Christian Mysticism*. (Nueva York, 1960); S. del Cura, "Mística cristiana: Su enraizamiento neotestamentario en perspectiva ecuménica", en Varios, *La experiencia mística. Estudios interdisciplinar*. (Madrid, 2004), 129-166. Ofrece perspectivas clásicas para la cuestión mística desde el punto de vista soteriológico, W.J. Hill, *Three Personed God*. (Washington, D.C., 1982).

⁵¹ Reconozco la influencia aquí de los planteamientos sugerentes y provechosos de P. Ricoeur, *Temps et Recit*, 3 tomos. (París, 1983).

⁵² "A good map then, a good mystical philosophy, will leave room for both these ways of interpreting our experience. It will mark the routes by which many different temperaments claim to have found their way to the same end. It will acknowledge both the aspects under which the *patria splendida* Truth has appeared to its lovers: the aspects which have called forth the theories of emanation and immanence and are enshrined in the Greek and Latin names of God. *Deus*, whose root means day, shining, the Transcendent Light; and *Theos*, whose true meaning is supreme desire or prayer-the Inward Love-do not contradict. But complete each other. They form, when taken together, an almost perfect definition of that Godhead which is the object of the mystic's desire: the Divine Love which, immanent in the soul, spurs on that soul to union with the transcendent and Absolute Light-at once the source, the goal, the life of created things.

The true mystic-the person with a genius for God-hardly needs a map himself. He steers a compass course across the «vast and stormy sea of the divine.» It is characteristic of his intellectual humility, however, that he is commonly willing to use the map of the community in which he finds himself, when it comes to showing other people the route which he has pursued.", E. Underhill, *Mysticism*, o.c., 103-104.

misión gnoseológica. Sin embargo, conviene insistir aquí en la clave de gratuidad junto con la clave de amor. La pedagogía cristiana no es simplemente enseñar. Es sobre todo compartir por amor. En este esquema u orden trascendental los hombres vivimos, dependemos de la gratuidad amorosa, condescendiente e inagotable del Dios Trinitario no sólo a individuos selectos, sino a un pueblo constituido como iglesia peregrina por los itinerarios de la historia hacia la unión-comunión con Dios.

Por eso, es obligado insistir en la clave de la gratuidad cristiana. Más que obligado, es inevitable, es justo, es necesario. No sólo es compartir un secreto o el contenido de un mensaje. Es el compartirse íntegro de Dios, que es Espíritu y Persona, en una persona histórica: Cristo. Cristo es la gran diferencia de la mistagogía cristiana. Es quien distingue esta tradición de las demás. En Cristo, Dios mismo no sólo inicia o se comunica como contenido meramente cognitivo. En Cristo, Dios mismo, que se inicia a sí mismo en tres personas y que se inicia en la historia humana siendo hombre verdadero, se hace camino, verdad y vida dentro de la misma historia hacia sí mismo, hacia su mismísima vida trinitaria en su trascendencia. En Cristo, Dios se entrega al hombre y se comparte personalmente y de manera condescendiente. En el acto mistagógico la persona del mistagogo o maestro en la experiencia se rebaja pedagógicamente, pues el protagonismo lo tiene el hombre espiritual. Pero en la tradición cristiana, Dios es quien se rebaja en Cristo desde la trascendencia y en su totalidad en orden a acercarse al hombre espiritual que se está iniciando hasta el punto de hacer el camino histórico juntos en el mismo proceso de iniciación y conversión, que es la cruz en la historia⁵³. Este mismo proceso conduce inevitablemente hacia la muerte que supone la cruz. En la cruz, Dios en Jesucristo se abre al hombre en un acto de autovaciamento (kénosis), poniendo de manifiesto la intensidad y radicalidad del compromiso trinitario con el hombre, para que el ser humano en su finitud y culpabilidad pueda abrirse en clave de gracia incondicional a la infinitud de la novedad del Misterio cuya frescura nunca podría agotarse.

El mistagogo o el maestro no es la estrella o el centro del proceso. No se ocupa de comunicar la propia experiencia sino que trata de conducir y ayudar a los demás a disponerse, desde la propia experiencia de éstos, a abrirse a la experiencia salvífica de Dios en Jesucristo con la efusión del

⁵³ Unas preciosas y poderosas reflexiones sobre Cristo maestro (efectivamente mistagogo) en clave de la cruz las encontramos en la obra del místico manchego S. Juan Bautista de la Concepción, *Exhortaciones a la perseverancia*, en Idem., *Obras Completas*, Vol. IV. Ed. de J. Pujana. (Madrid, 2005).

Espíritu para que se realice, para que se haga actual, en clave cristológica y dentro del seno eclesial, el principio antropológico fundamental que el hombre es manera experiencial de ser Dios siguiendo el ritmo de la vida que se vive como historia de salvación en el mundo donde se da el misterio hacia la plenitud del encuentro en lo escatológico⁵⁴. Dios es el único norte del místico y mistagogo cristiano y Jesucristo, como mistagogo trinitario, es quien derrama el Espíritu o la totalidad transcendente del Dios Trinitario (amén de ser una persona específica dado que Dios es Persona y Espíritu) nos señala este norte con su vida y pascua: su muerte y su triunfo sobre la muerte. Esta vida histórica, culminando en la pascua histórica de fundamento transcendente, es comunicación vivencial y sacramentológica desde la infinitud por la que Dios se hace presente, se hace Misterio viviente, vivencial y vivificante en el mundo finito.

En el mismo corazón del acto de compartir mora un poder inigualable, inexplicable y subyacente. Precisemos. Se trata de una fuerza omnipotente que hace posible el compartir cristiano concretado en la comunicación mistagógica. Ésta ha de entenderse siempre como realización plena de la fe comprometida. Esta fuerza omnipotente es el hecho de que Dios se humilló a sí mismo tomando la condición finita del hombre en la persona de Jesucristo para iniciar a la humanidad en el dinamismo de su amor inagotable, siempre gratuito, siempre condescendiente y que siempre invita a los demás. El amor trinitario no es solitario sino que es comunitario; es comunión; es plena participación. Su clave es Jesucristo, sacramento vivo, misterio vivencial y vivificante y lleno del Espíritu De Dios, quien entrega al hombre el mismo Espíritu De Dios⁵⁵, esto es, la misma vivencialidad de Dios, en orden a iniciarlo en la vida de Dios, para hacerlo hijo de Dios, para constituirlo en partícipe en la vida trinitaria de Dios que es la mismísima entraña de Dios, su experiencia profunda de sí mismo, es decir, su vida inmanente en su trascendencia que en Cristo se hace históricamente inmanente dentro de la categoría de la finitud humana para acomodar al hombre en su inmanencia finita y culpable y para elevarlo hacia una participación transcendente en Dios. Todo ello lo ha puesto de relieve un estudioso contemporáneo:

⁵⁴ “Il mistagogo non si occupa, infatti, di comunicare la *propria* esperienza, bensì di condurre il discepolo e aiutarlo a disporsi perché egli faccia la sua esperienza, sia ricettivo al mistero attraverso la frequenza dei «luoghi». Dove lo Spirito si è già manifestato, ossia la vita e l'insegnamento dei mistici.”, B. Schreiber, “Mistagogias”, art. cit., 37.

⁵⁵ Me ha ayudado en mis reflexiones el estudio precioso de F. X. Durwell, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*. (París, 1997).

Dios ha querido profundizar así su revelación en nosotros. Dios *en* el corazón del hombre. Dios *al* corazón del hombre. Es esa tarea del Santo Pneuma...La presencia amorosa del Dios Trino se dejará espiritualmente sentir: “Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada” (Jn. 14, 23). Vivencia del encuentro con la Presencia... Pero insistamos una vez más, esto es por, con y en Jesucristo. Porque “nadie viene al Padre si no es por mí” (Jn.12, 6). Él es el único camino verdadero que lleva a la vida...Pero el Hijo se hizo hombre y el Espíritu nos ha insertado vitalmente en El, como sarmientos en la cepa de la vid, y así somos hijos en y con el Hijo, participamos en su filiación divina, y por ende en la savia, en la vida divina. La mediación de Jesucristo es esencial y constitutiva siempre.

Ahora bien, si permanecemos en Cristo (*menein*), si nos arraigamos (*errismenein*) de verdad en El, si dejamos al Espíritu purificarnos y cultivarnos en El, llegaremos a participar también en la experiencia vivencial que Jesucristo en cuanto hombre tiene de su filiación divina...El mismo ha dicho: “El que me ama a mí, será amado de mi Padre, y yo le amaré, y me manifestaré (*emfaniso*) a él” (Jn. 14, 4)⁵⁶.

Amar es autocomunicarse. Es manifestarse. No es sólo cognitivo. Es sobre todo integrador, integrante. Es autoentrega. Es iniciación hacia la intimidad de sí. Es compartir la intimidad de sí. Es estar juntos o unión. Es igualación amorosa o comunión. El Dios Cristiano, que es el Dios Trinitario, es el Dios que se comparte en tres personas y que se comparte como tres personas al hombre. Este compartir es amoroso. Es iniciación amorosa a la vida íntima. El amor es permanencia de la vivencia trinitaria. En el compartir, cuyo despliegue es la comunicación participativa que inicia (*mistagogía*), se tiene la permanencia de la presencia en Cristo, Sacramento del Dios Trinitario. No podría ser de otra manera. La *mistagogía* cristiana es apertura sacramental, apertura vivencial de Dios que desea permanecer con el hombre haciéndolo partícipe místicamente en su vida trinitaria que Él sólo vive en su plenitud metafísica.

En el caso de la vida íntima trinitaria, la iniciación amorosa es la *perikhóresis* o *circumincessio* en que cada persona de la trinidad, siendo un solo Dios, se inicia mutuamente en el amor (iniciación no en el sentido de pasar de la ignorancia al conocimiento sino en plan de autoentrega total y diferenciación personal) y en clave de comunión en esta vida trinitaria compartida. Así Dios se hace *mistagogo* de sí mismo en tres personas. La

⁵⁶ B. Jiménez, “Experiencia y Teología” en Varios, *Actas del congreso internacional sanjuanista*, Tomo III. (Valladolid, 1993), 167-168.

trinidad es la experiencia comunicativa de Dios de sí mismo en tres personas en que cada una se comunica en su identidad y diversidad, siendo a la vez Dios en su distinción en plan de comunión. La trinidad, como iniciación amorosa a la vida íntima, es un compartir de Dios en tres personas. Este acto de iniciación se abre en la historia al hombre como acto mistagógico a la persona humana, en su finitud y culpabilidad, en la vida íntima de Dios.

A esta luz, es posible que un ser finito y culpable como el hombre, por Jesucristo, participe en la vida mismísima de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ahí está la esencia de la mística cristiana. El poder compartir no es un poder (*macht*), sino un don (*χαριξ* = gracia) posibilitado por el Dios que tomó la iniciativa desde la infinitud de compartirse primero en tres personas y luego, en la historia, este compartirse se extiende al hombre sin dejar de ser tres personas viviendo en comunión mas de manera condescendiente.

Precisemos. El compartir e iniciación de Dios de sí mismo en tres personas (en que cada persona es plenamente Dios y toma parte o participa en el sentido de diferenciarse de cada una pero viviendo en plenitud su realidad como Dios), y, por ende, su compartir de su propia vida en tres personas hacia nosotros como iniciación histórica, marcada por una transición de la ignorancia y falta de vivencia finita y culpable al conocimiento y participación en gracia en clave de creación, redención y santificación (en que el hombre diferenciado de Dios sólo toma parte y no disfruta o vive en plenitud por no ser Dios la vida de Dios pero la vive en clave de participación o en tomar parte místicamente sin ser el Todo que es Dios a nivel metafísico) que a su vez fundamenta nuestro compartir cristiano entre nosotros dentro del ámbito de la comunión que toma cuerpo como iglesia. Nuestro compartir, si puede calificarse como cristiano, debería ser inevitablemente un compartir comprometido dentro de la finitud y culpabilidad pero fundamentado desde la trascendencia condescendiente, es decir, es personal que se hace presencia permanente o sacramento por su vivencialidad del Misterio en que participamos dentro de la historia.

No se trata de dar un mero regalo (el don se distingue del donante o la gracia secundaria), sino que se trata de darse (el donante se hace el mismísimo don o la plenitud de la gracia), de entregarse en clave de amor abnegado, siguiendo el paradigma trinitario transcendente, cuya personificación en la historia humana es el mismo Jesucristo: Encarnación de Dios, presencia de Dios como misterio viviente, histórico y sacramentológico (no es simplemente místico u hombre de vivencias religiosas profundas) y mistagogo trinitario por excelencia.

El mencionado acto de compartir (mistagogía del Dios trinitario al hombre), que, en efecto, es hacer participar al hombre en la vida trinitaria y per-

sonalizado en Jesucristo, que es Dios y hombre verdadero, implica a la persona íntegra abriéndole un horizonte infinito de trascendencia en el autovaciamiento de sí mismo, de su integridad centrada en su profundidad. El horizonte es infinito porque desde la finitud humana aún no se conoce ni se comprende del todo. Por eso, es místico. Es misterio. Sin embargo, asegura una penetración más íntima en el Misterio mismo de Dios (desde la inmanencia de la historia humana), en aquel saber profundo e insondable de Dios de sí mismo. Por eso, es mistagógico, pues este mismo horizonte apunta a la mistagogía íntima de Dios en tres personas en la Trinidad Transcendente en que se fundamenta toda la mistagogía cristiana cristalizada desde Jesucristo y realizada en la historia. Todo este movimiento mistagógico, definido como horizonte de la autodonación de Dios primero a sí mismo en tres personas y luego al hombre como misterio vivificante o sacramento se ha denominado, desde los días del Pseudo-Dionisio⁵⁷ *Teología Mística*⁵⁸.

⁵⁷ Sostiene un medievalista reconocido respecto a la influencia del Pseudo-Dionisio dentro de la corriente neoplatónica: "Neoplatonism, indeed, appears through late antiquity and the middle ages as the principal ingredient of Christian philosophical thought and theological speculation. The Platonism of Plato himself was all but unknown, and Aristotle was long familiar only as a logician. Neoplatonism was alone in the field as a treasure house of philosophical ideas, and its influence was felt in recurring waves, from Augustine, from Dionysius, from John Scotus Erigena, from the Arabs and Jews, and from the rediscovered Neoplatonic texts in the thirteenth century. Fortified by the authority now of Augustine, now of Boethius, now of the supposedly apostolic Dionysius, it had an easy entry among theologians who might well have recoiled from Plotinus and Iamblichus and Proclus. In its purest form it helped to give theological expression to Christian dogma regarding the Godhead; in a more dubious shape it helped to systematize angelology and psychology. At second hand in the writings of the Areopagite it provided a theological formulation of mysticism. In its deeply religious tone, its tendency to emanationism and pantheism, and its negation of the supernatural gift of God it is an ambivalent influence, now good now dubious, in the history of Christian theology. Without it, Thomism would be poorer, but the history of Christian mysticism might well have been simpler." D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*. (Baltimore, 1962), 30-31. También he tenido en cuenta los planteamientos de a J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique*. (París, 1944).

⁵⁸ "¡Trinidad supraesencial
 más que divina y más que buena!
 maestra de la sabiduría divina de los cristianos,
 guíanos más allá del no saber y de la luz,
 hasta la cima más alta de las Escrituras místicas.
 Allí los misterios de la palabra de Dios
 son simples, absolutos, inmutables
 en las tinieblas más que luminosas
 del silencio que muestra los secretos.
 En medio de las más negras tinieblas,
 fulgurantes de luz ellos desbordan.

Esta teología, es oportuno aclarar aquí, es nada menos que la mismísima teología original: es Dios mismo hablándose, comunicándose, dándose a sí mismo en tres personas en amor ofrecido (Padre), acogido (Hijo) y reciprocado (Espíritu Santo) para ser experimentado en la historia por el hombre como Misterio salvífico (Dios-habla) o presencia efectiva en la historia (teología original). Es Dios mismo quien habla, quien se habla, quien se entrega. Y se habla de sí, se entrega en tres personas. Su habla es su despliegue experiencial, su mistagogía como tres personas que viven en plena comunión y comunicación y que se diferencia de la teología o hablar de Dios, del Dios Trinitario de parte de los hombres (teología simbólica positiva)⁵⁹ que mediante la teología apofática regresa al origen, reencontrado al final de la meta como lo originario.

Es un compartir de una persona hacia el otro. El compartir necesariamente tiene la alteridad por punto de referencia. Compartir es un acto ex-céntrico, que sale de sí mismo en plan de encuentro con el otro. Sólo tomamos parte, participamos (tomamos parte sin acapararlo todo) del compartir primordial y fundante de Dios quien se compartió primero en tres personas, desde la vida íntima de Dios en la trascendencia, para luego darse en persona (en Jesucristo) al hombre, su criatura predilecta en la vida histórica del hombre en la inmanencia del mundo. Siendo así, la mística y la mistagogía cristianas, por ser trinitarias, siempre han de comprenderse en clave de gratuidad, desde el prisma de la gracia que se compendia en la noción de personalidad⁶⁰. Ésta sólo puede apreciarse desde la alteridad (Dios y el hombre son personas

Absolutamente intangibles e invisibles,
los misterios de hermosísimos fulgores
inundan nuestras mentes deslumbradas.”

Pseudo-Dionisio Areopagita, *Teología mística*, I, 1. Cito por la ed. de T. Martín (Madrid, 1993). Cfr. las reflexiones de W. Johnston, *Mystical Theology*. (Londres, 1995); Ch.-A. Bernard, *Théologie Mystique*. (París, 2005); M. McIntosh, *Mystical Theology. The Integrity of Spirituality and Theology*. (Oxford, 1998).

⁵⁹ San Juan de la Cruz utiliza la categoría “teología mística” al referirse a la teología originaria en la que el hombre participa. La distingue de la “teología escolástica”. La distinción hecha por el Místico Fontivero se basa en el modo de adquirir el conocimiento que aporta la teología. Refiere el Místico Castellano: “Y así espero que, aunque se escriban aquí algunos de teología escolástica cerca del trato interior del alma con su Dios, no será en vano haber hablado algo a lo puro del espíritu en tal manera; pues, aunque a V.R. le falte el ejercicio de teología escolástica con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, más juntamente se gustan.”, “Prologo” núm. 3 a *Cántico Espiritual B*.

⁶⁰ Para una aproximación sintética, ver: L. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 2a. ed. (Madrid, 2007).

en distintos grados), se hace posible la participación (que es una gracia en sí, la llamada gracia increada o Dios en su darse de sí experiencialmente al hombre): por una parte, del hombre en la vida de Dios sin ser Dios y sin dejar de ser hombre; y por otra, de Dios en la vida del hombre sobre todo en Jesucristo, sacramento o misterio histórico del Dios trinitario en carne y hueso⁶¹, sin ser culpable y sin dejar de ser Dios, en toda su trascendencia inalcanzable desde esta ladera mortal e histórica de la inmanencia humana.

El amor es la fuerza poderosa que subyace y anima a todo esto. El amor teologalmente (direccionalidad del espíritu humano hacia Dios) ha de calificarse como caritativo o tiene su despliegue experiencial llamando, invitando, convocando a los demás (en fe y en esperanza) superando la soledad del egotismo y creando lazos de familia y de comunión.

Siendo así, es amor (por ser caridad) que toca ya el mismísimo meollo de la vida de Dios que es Espíritu y que supera todo egoísmo de tipo ontológico (y diferenciador) por ser amor comunicativo desde la trascendencia metafísica, es decir, amor compartido, amor ofrecido (Padre), amor aceptado (Hijo), amor reciprocado (Espíritu Santo) como don de fe, que en la inmanencia histórica del hombre es mística o sacramental o como don de esperanza; siempre en plena libertad desde una fuente inagotable que se comunica, se comparte, se ofrece en clave de gratuidad que es la caridad realizada. Podemos tildarlo como amor acogedor (Padre) y acogido (Hijo) por ser caridad perfecta (Espíritu Santo) en sí en una corriente experiencial de reciprocidad libre (Trinidad Trascendente o en su intimidad).

Dado que es compartido eternamente, este amor se hace persona en el Espíritu que ha sido derramado a todos nosotros cristianos para que podamos comunicar, esto es, en plan de caridad divina y perfecta abierta hacia los hombres para que podamos participar dentro de la historia en la tarea mistagógica-comunicativa de Dios-Padre en Jesús, siendo miembros de la familia sacramental de Jesús-Sacramento o Teofanía del Dios Trinitario o iglesia (Trinidad Inmanente o en la economía de la salvación)⁶². La co-

⁶¹ Me ha dado mucho que pensar al respecto la obra preciosa de J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, 9a. ed. (Madrid, 2007). Asimismo: X. Pikaza, *Este es el hombre* (Salamanca, 1997).

⁶² Cfr. los planteamientos al respecto de J. Schlosser, *El Dios de Jesús*. (Salamanca, 1995); W. Marchel, *Abba, Père!* (Roma, 1971); J. Jeremias, *Abba*. (Salamanca, 1981); M.-J. Le Guillou, *Le mystère du Père*. (París, 1973); R. Hamerton-Kelly, *God the Father. Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*. (Philadelphia, 1979); A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. (Santander, 1986); L. Bouyer, *Le Père Invisible*. (París, 1976); F. X. Durwell, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*. (Salamanca, 1990); Varios, *Dios es Padre*. (Salamanca, 1991).

municación mistagógica (de su contenido o fe) se realiza históricamente (como proceso o esperanza) por el hombre en clave de participación y partiendo del derramamiento experiencial y comunicativo del Dios Trinitario que es amor o caridad (como fuerza o caridad) en su trascendencia. Es comunicación participativa que es, en sí, participar o tomar parte pero desde la finitud. Es comunicación participativa fundamentada en la mismísima vida de Dios quien se autocomunica iniciándose y compartiéndose en tres personas en clave de amor y desde la eternidad. Dios es trinidad porque Dios se inicia y se comparte (se experiencia) en tres personas en clave de amor en una vivencia de comunión en la infinitud.

Reflexiones finales: Aperturas

“En la misma entraña de la historia –sentencia un teólogo contemporáneo– se hace presente y activo el dueño de la vida que no se reduce a esa historia, pero que la promueve y la perfecciona desde dentro. Al verdadero Dios no se le alcanza saliendo de la historia, sino saliendo de nuestra concentración egoísta y abriéndonos contemplativamente a la verdad profunda o misterio de la creación⁶³.” De acuerdo con este planteamiento, cabe afirmar que la historia (que para la teología es economía de salvación) es ámbito de la experiencia, de la comunicación, de la mistagogía en que Dios, cuya vida trinitaria es su experiencia de sí en tres personas, se hace asequible, experienciable al hombre. Es el Dios que es trascendente (con su propia vida íntima y trinitaria) que amorosa y condescendentemente se comunica al hombre para iniciarlo mistagógica y sacramentológicamente en su propia vida mediante una apertura condescendiente, que es el mismísimo misterio o el sacramento en su trascendencia (que Rahner denomina Trinidad inmanente que preferimos denominar Trinidad íntima que es trascendente desde nuestra ladera)⁶⁴ hecha presente en la inmanencia de la economía de la salvación (que Rahner a su vez llama Trinidad económica o que es la Trinidad inmanente en la historia humana), fundamento de la misticidad de la realidad de Dios trascendente, que es trinitario, en la historia humana que es una constante invitación a la apertura histórica,

⁶³ J.Espeja, *La espiritualidad cristiana*. (Estella, 1992), 105.

⁶⁴ Cfr. las obras trinitarias principales del gran teólogo alemán: “Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate” en Idem., *Escritos teológicos*, vol. IV. (Madrid, 1964), 105-136; Idem., “El Dios Trino como fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en Varios, *Mysterium Salutis II/I*. (Madrid, 1969), 360-449; Idem., *Curso fundamental sobre la fe*. (Barcelona, 1979).

dentro de la creación o el conjunto cósmico de la presencia mistagógica y sacramentológica de Dios verdadero en que se palpa su verdad trascendente que es la clave de su vida íntima, de su entraña que es la Trinidad.

Es preciso comprender la mencionada apertura en términos de disponibilidad existencial y experiencial del hombre íntegro, es decir, del espíritu humano sobre todo a la acción de Dios, que es Espíritu en su integridad, en la experiencia aunque no le entendemos del todo. Este Dios íntegro (Espíritu) es Persona y se entrega al hombre en persona en Jesucristo. Y esta entrega en Jesucristo es lo que hemos intentado explorar en estas páginas, proponiendo algunas nuevas perspectivas para entenderla. A la vez reconociendo que esta temática es desbordante. Quedaría colmada nuestra ilusión si el lector benévolo reconociera algún mérito en lo que hemos propuesto con torpeza conceptual y lingüística: un nuevo lenguaje analógico que consiste en llamar a Dios mistagogo no sólo hacia el hombre sino sobre y ante todo de sí mismo en tres personas en clave experiencial. Espero que el lector, por medio de mis esfuerzos, pueda ver que lo que he hecho era ampliar un poco el horizonte de nuestra comprensión del misterio trinitario en orden a fundamentar nuestra vivencia cristiana en su meollo místico desde la mismísima vida íntima de Dios que es su experiencia de sí mismo en tres personas. Asimismo deseo que el lector reconozca que hemos logrado proponer un nuevo ángulo en la comprensión de términos como *transcendencia e inmanencia* en medio del uso más corriente de los términos Trinidad Inmanente (para hablar de la vida trascendente de Dios) y Trinidad Económica (al referirnos a las relaciones de Dios con los hombres). En el presente ensayo, hemos, en efecto, insistido en nuestra perspectiva propia como hombres: desde la inmanencia de nuestro mundo, de nuestro campo experiencial cuyo despliegue narrativo es lo que suele denominarse historia. No podemos insistir en ver las cosas desde la perspectiva de Dios o pretender que podemos vislumbrar las cosas desde la vida inmanente de Dios y calificar desde ahí, por lo menos teóricamente, nuestra propia historia como lo económico como distinto del ángulo de Dios. La historia ciertamente se identifica con la economía de salvación desde el ángulo cristiano. La podemos ver desde ella misma, que es la orilla que nos corresponde, y desde ella podemos otear con fe, esperanza y caridad el horizonte de Dios que para nosotros es trascendente. Terminamos recordando que nuestras aportaciones aquí son exploraciones tentativas y que deben ser objeto de exploraciones más detenidas. Para tal empeño se necesitan tiempo, musa, energía y humildad.