



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura  
Colombia

Navarro S., Rosana Elena; Castañeda V., Fredy Humberto; Acero M., José Ricardo; Peña E., William Augusto

Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LIX, núm. 168, julio-diciembre, 2017, pp. 267-293

Universidad de San Buenaventura  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343554680010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo\*

Rosana Elena Navarro S.<sup>..</sup>  
 Fredy Humberto Castañeda V.<sup>...</sup>  
 José Ricardo Acero M.<sup>....</sup>  
 William Augusto Peña E.<sup>.....</sup>  
 Pontificia Universidad Javeriana  
 Bogotá-Colombia

Para citar este artículo: Navarro S., Rosa; Castañeda V., Fredy Humberto; Acero M., José Ricardo y Peña E., William Augusto. «Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo». *Fraciscanum* 168, Vol. LIX (2016): 267-293.

## Resumen

El presente artículo pretende profundizar en las raíces y componentes de la relación entre mística y alteridad, así como en su pertinencia e implicaciones en el mundo de hoy. La necesidad radica

- .....
- Este artículo de reflexión se deriva de los procesos investigativos de Maestría y Doctorado de los integrantes del Seminario Mística y Humanismo. Los integrantes están vinculados al grupo de Investigación Academia clasificado por Colciencias. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2016.
  - .. Doctora en Teología. Profesora asociada de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Coordinadora del Seminario Mística y Humanismo. Forma parte del grupo de Investigación Academia, reconocido y clasificado por Colciencias. Directora ejecutiva de la Fundación Etty Hillesum Colombia. Contacto: rosana.navarro@javeriana.edu.co.
  - ... Candidato al Doctorado en Filosofía, Magíster en Teología. Profesor asistente de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Forma parte del grupo de Investigación Academia reconocido por Colciencias. Contacto: castaneda.f@javeriana.edu.co.
  - ... Magíster en Teología. Profesor asistente de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Forma parte del grupo de Investigación Academia. Contacto: acero-j@javeriana.edu.co.
  - .... Candidato a la Maestría en Filosofía y estudiante de la Pontificia Universidad Javeriana. Teólogo, sacerdote del Clero Castrense y profesor del Seminario Intermisional San Luis Beltrán. Contacto: penaw@javeriana.edu.co.

en que estamos ante un nuevo emerger de preguntas existenciales enmarcadas por la complejidad y diversidad de comprensiones y posturas sobre la experiencia humana de la mística. En primer lugar, se realiza una aproximación a la experiencia humana y religiosa para penetrar luego en la experiencia mística como experiencia teologal, de modo que se pueda articular dicha experiencia con la experiencia humana, en cuanto la mística le provee sentido. En un segundo momento, desde la experiencia de alguien que ha sido testigo, se aborda la relación mística y alteridad; su posibilidad, sus rasgos y sus implicaciones, tomando como referencia algunos apartes del relato personal e itinerario espiritual de Etty Hillesum<sup>1</sup>.

## Palabras clave

---

Experiencia de Dios, mística, alteridad, Etty Hillesum, humanismo.

# The Mysticism and the Otherness. A request in the Current Context

---

## Abstract

---

With the emergence of existential questions that arise amidst the complexity and diversity of comprehension and postures regarding the mystical human experience, the following article aims to deepen into the roots and components of the otherness and mystical relationship, taking into account its relevance and implications in today's world. The first approach is made through a human and religious experience, so that afterwards we can go deeper into the

.....

1 Mujer judía holandesa que vivió el holocausto. Su diario y sus cartas dan cuenta de su intenso proceso de vida espiritual en medio de las luchas personales y la compleja situación de los judíos durante la guerra. Murió a los 29 años en el campo de exterminio de Auschwitz.

mystical experience as a theologian experience, and articulate it with the human experience, with the mystical providing meaning. Afterwards, the possibility, characteristics and implications are addressed from the experience of someone who has witnessed the otherness and mystical relationship. These references will come from some excerpts of the personal narrative and spiritual journey of Etty Hillesum.

## **Keywords**

---

Experience of God, mysticism, otherness, Etty Hillesum, humanism.

## **Palabras iniciales**

---

Vivimos un momento en que se reconoce y se hace necesaria la pregunta y reflexión sobre la mística. Son tiempos en los que algunos discursos ya «no dicen» y donde las razones ya no mueven ni invitan del mismo modo que antes. Sin embargo, se viven experiencias espirituales al interior de la religión y al margen de ella. Experiencias incluso que conducen al servicio, al voluntariado, al apoyo de causas humanitarias sin referencia a la religión o algún dios. En este escenario es pertinente preguntarse por el sentido y lugar de la mística y su relación con la alteridad, relación que no ha sido siempre clara, e incluso ha sido puesta bajo sospecha.

## **La complejidad y pertinencia de la mística**

---

Abordar el asunto de la mística implica reconocer la ambigüedad y complejidad de su comprensión y de su uso. Incluso en ambientes eclesiales suele pensarse, por ejemplo, que la mística se refiere a ciertas experiencias extraordinarias que les suceden a seres extraordinarios y, por tanto, ha quedado reservada a hombres y mujeres de otras épocas, de otros tiempos; son ellos personajes de ensueño, lejanos y distintos de nosotros.

A partir de la segunda mitad del siglo xx algunos pensadores, entre ellos Malraux<sup>2</sup> y teólogos como Rahner<sup>3</sup> y Biser<sup>4</sup> –a propósito de la necesidad de recomprensión de lo humano y del lugar de lo religioso en medio de la cultura– han venido proponiendo la pertinencia de la mística como esperanza de una humanidad más humana: el reencuentro con lo humano. En sus reflexiones encuentran en la mística la posibilidad de recuperación de la religión y un punto de conexión del diálogo interreligioso.

Según esto, de acuerdo con Panikkar<sup>5</sup>, la mística no se refiere a la primera o a la última de las experiencias del ser humano, sino a aquella experiencia que para la conciencia humana las incluye todas. Desde esta perspectiva el lugar de la mística no está en un estrato superior o lejano, sino, allí mismo, en medio de la realidad.

De modo que la reflexión sobre la mística posee una riqueza particular en el ámbito teológico del mundo contemporáneo. El horizonte de reflexión y de su estudio brinda elementos pertinentes a la vida concreta del ser humano moderno. Mística y humanismo son, en último término, un binomio en la medida en que no hay experiencia mística sin apertura a lo otro distinto de mí en toda la multiplicidad de sus formas y, a su vez, sin un compromiso responsable en la historia actual (alteridad). Pensar la mística desde una alteridad vivida *en* y *con* el otro y en relación con un mundo que nos invita al diálogo, es una propuesta concreta frente a toda forma excluyente que rompa el diálogo por afirmar al individuo.

2 Juan Martín Velasco afirma que en 1975 Malraux precisó: «se me ha hecho decir que el siglo xxi será religioso. Jamás he dicho tal cosa (...) Lo que digo es algo más incierto. No excluyo la posibilidad de un acontecimiento espiritual a escala planetaria», Juan Martín Velasco, *Mística y humanismo* (Madrid: PPC, 2007), 14.

3 Quien planteó que «el cristiano del futuro o será un místico, una persona que ha experimentado algo, o no será», Karl Rahner, «Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft», en *Schriften zur Theologie* xiv, ed. Paul Imhof (Einseideln: Benziger Verlag GmbH, 1980), 375. 368-372.

4 Biser en *Welcher Zukunft geth die Kirche entgegen?* se refiere a la necesidad de orientación ecuménica, mística y humana de la Iglesia como presupuesto para ser comprendida y constituirse en posibilidad de desarrollo humano. Eugen Biser, «Welcher Zukunft geth die Kirche entgegen?», *Stimmen der Zeit* 1 (1987): 3-14.

5 Raimon Panikkar, *De la mística: experiencia plena de la vida* (Barcelona: Herder, 2005), 40-41.

## 1. Experiencia mística: en busca de *humanidad*

La angustia, la huida, el desenfreno y la violencia son algunas de las situaciones en que se encuentra sumergido el ser humano del siglo xxi. Sin duda, aquello que nos hace *humanos* parece estar apartado, un velo impide el acceso a las fuentes de *humanidad*, a la profundidad, a la interioridad. De la interioridad se habla y se escribe en círculos espirituales, pero resulta recóndita o dilatada, confundida o evadida. Hay una crisis de la interioridad en la que poco a poco se pone en evidencia el desmoronamiento de aquello que soporta la existencia. En la sociedad en la que todo vale y a la vez todo resulta relativo, el ser humano pierde sus soportes y se sumerge en una búsqueda desorientada de su propio ser.

La reflexión teológica aún hoy conserva algunas deudas con la espiritualidad y la mística, razones para ello se muestran en el progresivo aumento de hombres y mujeres en una búsqueda de *eso* que provea sentido a sus vidas.

A continuación, algunos rasgos de la experiencia mística como experiencia humana.

### 1.1 La mística como experiencia humana: una palabra sobre *experiencia*

Puede resultar extraño hablar sobre aquello que parece ser lo opuesto a la palabra ¿cómo aproximarse desde las palabras y desde la limitación del lenguaje al asunto de la experiencia?

La fenomenología hizo posible una comprensión de experiencia desde la reflexión filosófica. Esta perspectiva abrió las posibilidades para reconocer la riqueza que *la experiencia* encierra. Desde comienzos del siglo xx comenzaron a desplegarse posibilidades desde la filosofía orientadas a esas realidades que no se muestran directamente, pero que suelen anunciararse mediante otras<sup>6</sup>.

6 Según Jean Luc Marion «dejar aparecer los fenómenos exige no ponerles de antemano un horizonte, sea cual sea, que excluiría a alguno de ellos; la aparición de los fenómenos no se hace incondicionada

Por este camino es posible acceder a la comprensión de la experiencia en el ámbito de la teología. Los teólogos que se han interesado en su estudio han complejizado la experiencia en diversos niveles, de modo que entre ellos sea posible identificar específicamente dónde se puede ubicar la experiencia mística y religiosa.

Según Mouroux<sup>7</sup> la experiencia acontece en diferentes ámbitos. Un primer ámbito *empírico*, que se refiere a lo que es vivido, en lo cual no hay especulación o reflexión. Un segundo ámbito *experimental*, que implica un acto previo de provocar las condiciones para que *algo* ocurra. Es el ámbito de la ciencia y su propósito de verificación. Mouroux habla de un tercer ámbito, al que llama *experiencial*, que no depende de aquello que otros nos pueden decir acerca de él. Un conocimiento que ocurre por un *encuentro personal* y vivo con aquella realidad a la que se refiere; un conocimiento diferente del que se obtiene a través de los relatos de otros que se caracteriza por la profundidad y hondura; un conocimiento que compromete a toda la persona.

Para Mouroux<sup>8</sup> toda experiencia espiritual auténtica está en el ámbito *experiencial* y por ello envuelve la existencia de la persona: compromete al ser humano en la totalidad de sus dimensiones. Se comprende como una experiencia mística en general, o de manera más específica, como una experiencia religiosa. Es una experiencia propia de la mística religiosa, entendida como un encuentro con Dios en lo profundo del corazón, es una existencia que viaja hacia el fondo sin quedar fuera de sí: una experiencia que hace conciencia plena de la Realidad.

La experiencia, en el sentido señalado, se hace afín a un modo de conocimiento más intuitivo que no es conceptual: «transforma nuestro ser más profundo»<sup>9</sup>

más que a partir del instante en que se encuentran admitidos por aquello que se dan» Jean Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (Madrid: Síntesis, 2008), 438.

<sup>7</sup> Jean Yves Lacoste, *Diccionario Akal crítico de Teología* (Madrid: Akal, 2007), 322, citando a Jean Mouroux.

<sup>8</sup> Lacoste, *Diccionario*, 323, citando a Mouroux.

<sup>9</sup> Raimon Pannikar, *La plenitud del hombre* (Madrid: Ciruela, 1999), 45.

Es importante precisar que los rasgos propios de toda experiencia humana también están presentes en la experiencia religiosa como experiencia que surge de un ansia originaria de Dios, en la que se entremezclan la religiosidad, las emociones y los sentimientos. Una experiencia que como refiere Torres Queiruga<sup>10</sup> es *conciencia*, es caer en la cuenta de que Dios ya está presente y se comunica: «en cualquier experiencia específica nos experimentamos al mismo tiempo a nosotros mismos y nuestra apertura al ser absoluto e ilimitado»<sup>11</sup>.

## 1.2 Las expresiones de la experiencia religiosa

Una reflexión que pretenda comprender la historia humana como historia de salvación en perspectiva actualizante y dinámica no podrá ignorar la pregunta sobre el lugar, el modo y el significado de la experiencia humana de Dios.

En el ámbito de la experiencia religiosa y de su reflexión, la experiencia surge cuando un ser superior, Dios, puede ser experienciado. O, en otras palabras, desde el punto de vista del campo religioso un creyente<sup>12</sup> es alguien que vive la «experiencia de Dios» y desde la «experiencia de Dios».

En general los filósofos y teólogos se refieren a la experiencia religiosa utilizando diversas expresiones como: *experiencia de trascendencia*, *experiencia de Dios* o *experiencia de fe* ¿A qué responden estas denominaciones?

Cuando se habla de una *experiencia de trascendencia* se pone el énfasis en una particular percepción o conocimiento intuitivo del infinito, en tanto realidad a la que el ser humano está expuesto y que a su vez le supera infinitamente, es decir, que sobrepasa los límites

10 El autor emplea esta expresión al describir la acogida de la Revelación como un «caer en la cuenta», «experimentar el desvelamiento de que el ser humano y su mundo existen y se realizan gracias a Dios» Andrés Torres Queiruga, *Repensar la Revelación* (Madrid: Trotta, 2008), 229.

11 René Latourelle, Rino Fisichella y Salvador Pié-Ninot, *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid: Paulinas, 1992), 471.

12 En las religiones místicas romanas al iniciado que vivía la experiencia de un ser superior se le denominaba μύστης.

de lo que acontece en la vida cotidiana y que inspira el más profundo respeto<sup>13</sup>. Dentro de los ámbitos de las experiencias de trascendencia Martín Velasco<sup>14</sup> señala las que tienen lugar en contacto con el arte, en momentos de una intensa relación personal, en medio de una situación límite, en la confrontación de la conciencia con el bien como exigencia ineludible y la escucha inevitable de su voz.

Las experiencias religiosas pertenecen al ámbito de las experiencias de *trascendencia* y se distinguen por su contenido. Suelen ser comprendidas como formas de contacto y relación en las que una persona se involucra y se implica desde sus percepciones, sentimientos y emociones con una instancia última, realidad trascendente, Dios. Por su parte, aquellas experiencias religiosas que se ubican en el espectro amplio de lo «sobrehumano», lo «sobrenatural», lo «recóndito» y «fantástico» suelen ser denominadas *experiencias de lo sagrado*.

Las expresiones *experiencia de Dios*, *experiencia de trascendencia* y *experiencia de fe* han sido y son empleadas para describir una forma de *experiencia*, aunque todas ellas sean expresiones del ámbito que define la experiencia religiosa.

Cuando la experiencia religiosa se pretende poner en términos de un ser infinito, no solo de la realidad de infinitud, se habla de una *experiencia de Dios*. Debido a la incidencia de la psicología de la religión se ha gestado una confusión: estas experiencias se han tendido a identificar con algunos fenómenos de orden psíquico. Esto ha generado un reduccionismo en la comprensión de dichas experiencias y una asociación a hechos «milagrosos» o con algunas personas privilegiadas o «raras».

13 Louis Roy, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica* (Barcelona: Herder, 2016), 135-142.

14 Juan Martín Velasco, «Palabras y lugares de la experiencia mística hoy» en *Mujeres y hombres de hoy*, ed. José Cristo Rey García Paredes y Fernando Prado (Madrid: Publicaciones Claretinas, 2011), 19-60.

Explicar qué se quiere decir con la expresión *experiencia de Dios* supone, como bien lo precisa Martín Velasco<sup>15</sup>, aproximarse primero a la comprensión de la palabra «Dios». Esto se logra, según el autor, acercándose a los significados de la palabra brindados por las descripciones de quienes han vivido una experiencia de Dios.

En el ámbito de los místicos y testigos de la experiencia de Dios, Este se constituye antes que nada en Alguien que trasciende todas las facultades humanas que, por ser trascendente, se manifiesta «inmanente en la totalidad de lo real haciéndolo ser»<sup>16</sup>. Una Presencia que es auto-comunicación, manifestación, donación total.

Con esta precisión inicial Martín Velasco infiere que, dado que Dios es dinamismo y comunicación, la experiencia de Dios implica que Él es su condición para que se haga posible. Por ello, Dios no puede ser su objeto<sup>17</sup>, pues Él mismo impone su Presencia, interpela, se dona, se manifiesta. De modo que al ser «habitados por la Presencia» habilita para vivir Su experiencia: una experiencia «única» como es la realidad de Dios.

De esta manera «lo humano» se constituye humano gracias al misterio que habita en el corazón y que capacita a cada uno para el conocimiento experiencial de Dios desde la comprobación de la propia finitud y contingencia.

Todas estas formas de nombrar la experiencia religiosa se pueden comprender como formas de *experiencia espiritual*, es decir, como formas de vivenciación consciente de la dimensión de apertura al misterio, al infinito, a Dios.

15 Juan Martín Velasco, «Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios» en *Experiencia y misterio de Dios*, ed. Pascual Cebollada (Madrid: San Pablo, 2009), 74.

16 Juan Martín Velasco, «Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios», 76.

17 La relación con Dios no es objetual, es real. Cf. Andrés Torres Queiruga, «La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad», *Revista de Investigación e Información Filosófica* 211, Vol. 55 (1999): 35-69.

## 1.2 Experiencia mística como una experiencia teologal

Es preciso aclarar que la experiencia mística es una forma de experiencia de Dios, un modo como el sujeto de manera personal responde a la Presencia del Misterio. De esa forma, «toda fe viva tiene algo de mística; como toda mística es un desarrollo peculiar de la fe»<sup>18</sup>.

En general, la comprensión de la experiencia mística que ha llegado hasta los comienzos del siglo XXI –y que posiblemente sea una de las razones que la haya distanciado de la teología– es básicamente esencialista, la asocia con el contacto directo con un objeto, una especie de aprehensión inmediata que implica desconectarse del mundo para centrarse en el interior.

Aunque de esta experiencia, como aprehensión inmediata y profunda, hay muchos escritos y testimonios y no se puede negar que es parte del itinerario místico, también es cierto que no existe una experiencia de Dios realmente pura en el sentido totalizante, comprensivo y abarcante del término: un contacto directo. La realidad de la finitud y fragilidad humana hacen que toda experiencia de Dios sea imperfecta, no obstante profundamente real y transformante. La experiencia mística, según la comprensión constructivista<sup>19</sup>, reconoce la presencia de la mediación que se hace comprensible y expresable por la paradoja o el pleonasmico. Esta vía resulta más preparatoria y afín al oficio del teólogo.

Juan Martín Velasco<sup>20</sup> recoge los rasgos que hacen de esta experiencia una experiencia teologal y mística:

18 Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado* (Madrid: Trotta, 2006), 319.

19 Según Martín Velasco «el resultado de la teoría constructivista queda perfectamente resumido en esta fórmula de Sto Katz: La experiencia mística debe ser mediada por el tipo de seres que nosotros somos. Y el tipo de seres que somos lleva consigo una experiencia que no es solo instantánea y discontinua, sino que comprende, además, memoria, aprehensiones y expectativas, estando cada experiencia constituida por todos los elementos y siendo configurada de nuevo por cada nueva experiencia» Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado*, 41.

20 Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado*, 321-322.

La experiencia mística se vive como una experiencia *integradora* que hace posible contemplar la realidad del mundo y de quien la vive en toda su dimensión. El místico se siente implicado completamente, vuelto hacia la Realidad. «Se trata de "la actitud global de la experiencia de una presencia que toma posesión del ser entero y trasciende el uso de los conceptos", actitud en la que el alma "se hace toda ella medio de percibir a Dios"»<sup>21</sup>. Este talante integrador se evidencia en el proceso de conversión y cambio que provoca en la persona.

Aunque haya preparación previa, la experiencia mística es algo que le ocurre y le sucede a la persona sin que lo haya planeado. En ella el sujeto toma conciencia de una presencia que se le dona. Se trata de la *pasividad* que no es inactividad, no es quietismo en el sentido de vaciarse de toda actividad, en realidad se trata de «una actividad silenciosa, potente y fecunda»<sup>22</sup>.

El itinerario del místico también está inspirado y movido por un *anhelo, un deseo de encuentro*. La manifestación de ese anhelo se produce en el «toque delicado» al decir de Juan de la Cruz, en el contacto con la Realidad añorada que deriva en un conocimiento único y difícil de expresar. Rahner lo expresa como fruto de su propia experiencia: «Lo único que digo es que experimenté a Dios, al innombrable e insondable, al silencioso y, sin embargo, cercano, en la tridimensionalidad de su donación en mí»<sup>23</sup> y agrega: «Cuando afirmo haber tenido una experiencia inmediata de Dios, no siento la necesidad de apoyar esta aseveración en una disertación teológica sobre la esencia de dicha experiencia»<sup>24</sup>.

Aquellos que han vivido esta experiencia concuerdan en describir un gozo de gran profundidad difícil de comparar con ninguna alegría.

21 Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado*, 323, citando a Jaques Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* (París: DOR, 1946), 517.

22 William Jonhston, *Enamorarse de Dios* (Barcelona: Herder, 1998), 63.

22 William Johnston, *Entenderse de Dios* (Barcelona: Herder, 1998), 66.  
23 Karl Rhaner, *Dios, amor que desciende* (Santander: Sal Terrae, 2008), 58.

23 Karl Rhaner, *Dios, amor que desciende* (Santillana, 2002), 58.

Como cima de la experiencia mística aparece la *sencillez*. Para muchos místicos coincide con la figura de la unión: «fundirse en el Amado». La sencillez se deriva de lo que en lenguaje místico se llama «desasimiento», vaciamiento, toma de distancia de todo aquello que genera seguridad o apego.

Otro rasgo de esta experiencia es la *inetabilidad*, en otras palabras, supera lo que se pueda decir sobre ella, envuelve a la persona entera. No obstante, los giros del lenguaje, los símbolos y la poesía se han convertido en los modos de 'decirse' de la experiencia de los místicos.

Hay en la persona que vive esta experiencia una certeza de haber visto, de haber caído en cuenta de la Realidad en su comprensión mayor. Esto le provoca la imposibilidad de dudar de lo que ha vivido. Aun así, la *certeza* también es *oscuridad* y noche: el Misterio siempre sobrepasa al místico. Certeza y oscuridad son dos rasgos muy propios de la experiencia mística.

En la persona del místico la experiencia de Dios se hace una con los sucesos cotidianos como vía para que finalmente, en todas las cosas, se pueda degustar el sabor de Dios. El camino que conduce a esta vivencia profunda es la contemplación que en su movimiento amplía la sensibilidad hacia el Misterio, de modo que supere la dulce sensación del éxtasis y provoque el retorno que mueve a vivir la vida de un modo diferente.

En conclusión, la experiencia mística invita a dejar las seguridades, abandonar los apegos para vivir el auténtico *desasimiento* como vía para adentrarse en el Misterio: posibilidad para ser en Dios y con Dios y, así, reencontrarse con el otro, «nuestros otros» en medio de la vida.

#### **1.4 «Lo humano» colmado en la experiencia mística o la mística que provee sentido a la experiencia humana**

En los tiempos actuales se va haciendo cada vez más evidente la recuperación y reconocimiento del «otro». Luego de la hegemonía

del monólogo, la nostalgia del otro ha abierto una fisura hacia el diálogo en una suerte de búsqueda de la alteridad. En este proceso la mística tiene un lugar fundamental pues hace al ser humano incapaz de olvidar al otro.

La exposición al otro que supera la vergüenza o la humillación provoca un sentimiento de responsabilidad infinita, un amor que va más allá de la obligación, que está dispuesto a todo. Se trata en palabras de Etty Hillesum de «desenterrar a Dios de los corazones»<sup>25</sup>. El otro deja de verse como enemigo incluso cuando es gestor de actos violentos.

La vida fruto de esa experiencia plena desafía el desamor porque «me transforma y me hace incapaz de olvidar» que «el otro es como parte de mí».

## 2. Mística y alteridad una relación posible

Aunque aún en diversos escenarios se considera al místico como alguien que se enajena de la realidad al quedarse como absorto en su propia experiencia espiritual, en realidad, la experiencia mística provoca la orientación total al otro, pues en últimas la presencia del Misterio impulsa a salir del propio centro y donarse sin reservas. Es por esto que «*la verdadera mística no es nunca una búsqueda de sí mismo*. No es como muchos piensan, la persecución de goces sobrenaturales, no la satisfacción de una alta ambición»<sup>26</sup>.

De modo que el místico es aquél que no puede ni quiere que su experiencia de fe sea para él solo. Al contrario, Dios, que es total trascendencia, que continuamente sale de sí, incita al ser humano desde dentro a compartir su experiencia a los demás, a los otros. Para el místico, «"hacer lugar" al Otro es hacer lugar a los otros»<sup>27</sup>. Esto es,

.....

25 Etty Hillesum, *Una vida conmocionada: diario 1941-1943* (Barcelona: Anthropos, 2007), 163.

26 Evelyn Underhill. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual* (Madrid: Trotta, 2006), 111.

27 Michel de Certeau, *El lugar del otro: Historia religiosa y mística* (Madrid: Katz, 2007), 359.

hacer lugar a Dios es tener un contacto directo y pleno con el misterio, con el Dios que lo habita. Pero, justamente, el ser humano debe ser consciente del Dios que lo habita y, solo desde ahí, tendrá la capacidad de darse cuenta que debe obligatoria e imperiosamente rescatar a Dios en el hermano o inclusive en su enemigo<sup>28</sup>. Del mismo modo, el que se dona a los demás de forma desinteresada ya es un místico que ha aprendido a ver a Dios no solamente en él mismo, sino en los otros, imágenes del Dios invisible. Ha aprendido a descubrir a Dios a través de lo categorial y por medio de la historia personal y comunitaria de los hombres que lo rodean.

Quien vive la experiencia mística comprende que el bien de la sociedad es su propio bien. Al vivir su proceso personal de realización y liberación, descubre las habilidades latentes del ser humano para crear un mundo justo y pacífico. Este proceso es, a la vez, una muestra categorial de lo trascendente<sup>29</sup>, del Misterio que nos habita. Los místicos de cualquier tradición religiosa nos enseñan que la vida merece ser vivida en plenitud, en total integralidad. Panikkar evocando a Ricardo de San Víctor propone el ejercicio de los «tres ojos»:

El *oculus carnis*, el *oculus rationis* y el *oculus fidei*. El llamado «tercer ojo» es el órgano de la facultad que nos distingue de los demás seres vivos porque nos permite acceder a una dimensión de la realidad que trasciende, sin negarlo, lo que captan el intelecto y los sentidos<sup>30</sup>.

28 «Salvar al Dios débil y enfermo en el hermano» nos conduce al problema de la teodicea porque si decimos que Dios sufre estariamos justificando el mal en el mundo y, al hacerlo, podríamos acusarlo y preguntarle: ¿por qué hay tanto mal y sufrimiento en el mundo? Ante este interrogante, Moltmann contesta lo siguiente: «Y entonces Dios deberá respondernos. Un Dios que haya estado presente en nuestro sufrimiento y que haya cargado con su cruz por nosotros no podría ser acusado» Jürgen Moltmann y Elisabeth Moltmann, *Pasión por Dios* (Santander: Sal Terrae, 2007), 93.

29 Categorial y trascendental son términos utilizados por Rahner al proponer el método trascendental: «el término "categorial" denota (...) la realidad concreta, empírica, espacio-temporal del hombre, es decir, el mundo tal como de ordinario lo concebimos. Lo trascendental, en cambio, en el sistema de Rahner, es una estructura a priori, no adquirida por el hombre, sino dada de antemano, que es condición de posibilidad de su saber y de su actuar y, por tanto, también del ser del hombre. Esa estructura a priori, también se experimenta pero concomitantemente, en toda experiencia a posteriori, y es por ello una experiencia trascendental. Ahora bien, esa experiencia trascendental es tal porque precisamente por ella la estructura trascendental a priori, puede tener acceso a la conciencia humana» Gustavo Baena, «El método antropológico trascendental», en *Los métodos en teología* ed. Equipo Interdisciplinario de Docencia e Investigación (Bogotá: PUJ, 2007), 64.

30 Raimon Panikkar, *Iconos del misterio* (Madrid: Península, 2001), 34.

Lo anterior plantea uno de los criterios de la auténtica mística: el deseo de «salida de sí», superar el encierro en sí mismo, buscar el encuentro con los otros para sanar dolencias y sufrimientos<sup>31</sup>. Ese misterio que habita plenamente el corazón humano lo hace salir de su propio centro para encontrarse con el Otro, con los otros. De modo que la alteridad es realización del anhelo de trascendencia en lo concreto, en lo contingente, en lo categorial. Por su parte la mística, como realización del encuentro con Dios, se visibiliza a través de los otros en el momento en que al trascender la propia finitud se plantea la responsabilidad por el otro, el prójimo<sup>32</sup>.

En este orden de ideas, la mística se manifiesta en la experiencia de dejarse conducir por el deseo de darse a los otros. Quien se aproxima a la experiencia mística, al vislumbrar la infinitud del Misterio, se descentra, se vuelca a la realidad que lo convoca, se siente intensamente unido con la humanidad, buscando vías para comunicar a los demás lo que ha descubierto dentro sí. Esto nos permite suponer que la alteridad y la mística se entrelazan, una no puede existir sin la otra.

## 2.1 El prototipo de Marta y María

En la historia de las tradiciones cristianas se ha acudido a la perícopa de Marta y María para representar, en la figura de María, la imagen del místico que se sienta contemplativamente a los pies

31 La salida hacia el otro es superación del individualismo. Algunos filósofos contemporáneos como Lévinas consideran que «el otro es mi responsabilidad» sin esperar ninguna clase de reciprocidad, pues la alteridad se impone en su donación. Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia: Pre-textos, 1993).

32 La relación con el Otro, la relación con lo humano, presentada en la sociedad, debe iniciar a partir del encuentro: «el hombre es el único ser con quien no puedo encontrarme sin decirle este encuentro» Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, 19. El encuentro se diferencia del conocimiento porque inicia de una relación: el saludo, «hay en toda actitud relativa a un ser humano un saludo» Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, 19. De ahí que el Otro no sea solamente conocido sino saludado, no es únicamente nombrado sino convocado: Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, 25. Aquí el asunto no consiste en el que el Otro me devuelva el saludo, sino que soy responsable del Otro desde el instante en que me encuentre con y frente a él, que es humano y me vuelve humano.

de Jesús. En la figura de Marta se representa el servicio arduo de la labor continua y la lucha por crear un mundo mejor.

No obstante, esta idea se viene transformando hace unos siglos. Cuando Teresa de Jesús<sup>33</sup> escribe a sus monjas y se refiere al episodio de Marta y María, les sugiere que el espíritu de estas dos mujeres juntas favorece el hospedaje del Señor y su permanencia.

También el maestro Eckhart<sup>34</sup> afirma que si alguien está en éxtasis y sabe que un enfermo necesita de un plato de sopa, debería inmediatamente salir de su éxtasis y servir a dicho necesitado. De modo que, según Eckhart<sup>35</sup>, contemplación y acción son dos modos de ser en Dios que, en últimas, es lo único necesario. Incluso llega a afirmar que, en ocasiones, la acción antecede a la contemplación, anteponiendo así la figura de Marta sobre la de María.

Como se sugirió, hay una estrecha relación entre mística y alteridad y es profunda su pertinencia en la actualidad. Se vive una época que reclama una experiencia espiritual de ojos abiertos, de pasión de Dios y atención a las víctimas, de cuidar al prójimo y al hermano que sufre.

## 2.2 Mística y alteridad en nuestro tiempo

La capacidad de comunicar a los otros lo que se ha descubierto dentro de sí se manifiesta claramente en los distintos modos de la experiencia mística que los expertos en el tema presentan hoy en día.

Es el caso de las manifestaciones de la mística propuestas por Martín Velasco<sup>36</sup>: mística de la caridad, mística de la cotidianidad y mística de los ojos abiertos. Estas místicas se distinguen de las místicas contemplativas, pues la unión con Dios se puede realizar por

33 Juan Martín Velasco, *Mística y humanismo*, 179.

34 Eckhard de Hochheim, *El fruto de la nada* (Madrid: Siruela, 1998), 103-111.

35 Juan Martín Velasco, *Mística y humanismo*, 179, citando a Eckhard de Hochheim, *El fruto de la nada*.

36 Juan Martín Velasco, «Palabras y lugares de la experiencia mística hoy», 40-42.

otros medios y vivirse en otros sitios asequibles a todos los creyentes de una religión determinada, sin importar su estado de vida.

De este modo, la mística de la caridad tiene su justificación en la Carta Paulina de Gálatas: «Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe, que actúa por la caridad» (Gal 5,6). El amor que se practica hace viva la fe, es decir, la fe se realiza cuando se practica la caridad (o el amor): «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8). De estos textos neotestamentarios han bebido los cristianos mucho antes de que se introdujera la palabra «mística» en el vocabulario cristiano.

Este tipo de mística ha hecho eco en la actualidad. En especial para los cristianos que tienen una aguda conciencia de la pobreza. La existencia de tantos pobres en nuestra sociedad afecta la comprensión de Dios y su proyecto sobre el mundo: el mensaje y el proyecto de Jesús. Dicha pobreza, después de la catástrofe de dos guerras mundiales, puede ser denominada también la muerte de Dios. De ahí que la opción preferencial por los pobres haya pasado a ser un núcleo fundamental de los cristianos. No es casualidad que América Latina la experiencia de Dios, dentro la espiritualidad cristiana, se vive también en el encuentro con el pobre.

Otro medio de comprender y vivir la mística es planteado por Rahner desde la cotidianidad. Rahner refiere la vivencia de la mística en el discurrir de la vida ordinaria. Esta mística se fundamenta, por un lado, en lo que denomina la incomprensibilidad del Misterio Santo como atributo de todos los atributos divinos: no se puede concebir la experiencia de Dios como «acto humano que tenga a Dios por objeto, sino como la experiencia de la vida toda a la luz de Dios con cuya presencia inobjetiva está el hombre agraciado»<sup>37</sup>. Por otro lado, esta mística se fundamenta en el estado teopático. En la autobiografía de Ignacio de Loyola se afirma lo siguiente: «siempre creciendo en devoción; es decir, en facilidad de hallar a Dios (...), y

37 Juan Martín Velasco, «Palabras y lugares de la experiencia mística hoy», 44.

siempre y a cualquier hora que quería hallar a Dios, lo hallaba»<sup>38</sup>. Esto es lo que sucede en el estado teopático: la persona se impregna toda de la presencia divina a la que se ha consentido. La vida toda es envuelta por la presencia de Dios. El P. Nadal aseveraba lo siguiente de su maestro: «El Padre Ignacio (...) en todas las cosas, acciones y conversaciones sentía y contemplaba la presencia de Dios y la atracción de las cosas espirituales; era *contemplativo en la acción*»<sup>39</sup>. En nuestra cotidianidad ser contemplativos en la acción significa que no hemos de contentarnos solo con la oración, también se requiere prestar atención a los actuales signos de los tiempos, por medio de los cuáles el Espíritu Santo nos indica el camino para llegar a Dios Padre, a través de su Hijo Jesucristo.

La tercera forma de mística contemporánea es la denominada por Metz como la mística de los Ojos Abiertos: integra la mística de la caridad y de la cotidianidad. Una mística de los Ojos Abiertos parece contradictoria con la fuente etimológica de la palabra, pues se relaciona con lo oculto, con mantener los ojos y la boca cerrada. Sin embargo, la mística de los Ojos Abiertos es una manera de expresar la vida de quienes contemplan a Dios a través del encuentro con el prójimo, en especial con el más necesitado; tal como lo hizo Jesús quien optó preferencialmente por los pobres (Cfr. Mt 25,35) y cuyo criterio es la caridad (Cfr.1 Jn 3,14).

La mística de los ojos abiertos se representa de modo singular en el clamor de Jesús a su Padre al sentirse abandonado y en la fuerza que, desde dentro, lo mantiene firme a pesar de todo. La experiencia de Jesús evidencia a un Dios que supera ampliamente nuestros deseos y preguntas. La mística de Jesús consiste en mantenerse firme junto a su Padre, aun en medio del dolor y el sufrimiento.

Para Johann Batista Metz «la experiencia de Dios, inspirada bíblicamente, no es una mística de ojos cerrados, sino una mística de

<sup>38</sup> San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales y autobiografía* (Bilbao: Mensajero, 1999), 260.

<sup>39</sup> Benjamín González, *Ver o perecer. Mística de los ojos abiertos* (Santander: Sal Terrae, 2006), 81.

los ojos abiertos; no es una percepción relacionada únicamente con uno mismo, sino una percepción intensificada del sufrimiento ajeno»<sup>40</sup>.

En esto consiste ver con los ojos de Dios, ojos de libertad frente a las amenazas u ofertas. Ojos capaces de mirar más allá del instante que contempla. Ojos que observan la realidad de un modo diferente, agudo, profundo. Ojos que ven a Dios velando siempre en medio de la realidad. Así, en el evangelio de Juan (5,1-17), Jesús sana a un hombre que hacía 38 años estaba paralizado. Mientras que los contemporáneos de Jesús solo veían sufrimiento, miseria, muerte, Jesús, en cambio, ve la vida, la recrea y procura la salud<sup>41</sup>.

En la actualidad Jesús sigue inspirando muchos místicos de la compasión que están junto a los que sufren y hacen memoria de ellos. Tales místicos invitan a asumir una actitud de generosidad, misericordia y compromiso con el Reino de Dios y su justicia. Por tal motivo la exhortación se orienta a contemplar a Dios en la vida diaria con los ojos abiertos, en especial, hacia los más necesitados.

En relación con lo anterior, Raimon Panikkar señala que «tradicionalmente se ha descrito el terreno de la mística como el de la fe iluminada, *fides oculata*, como decían los escolásticos»<sup>42</sup>. Esta fe, que ilumina la realidad desde los ojos de Dios necesita tanto de los sentidos como del intelecto.

Ahora bien, para la mirada contemplativa del místico toda realidad es sagrada puesto que es capaz de ver en dicha realidad a Dios presente, amándola y liberándola discretamente. Una vez que percibe la presencia de Dios no puede sino revelársele a los demás y, al hacerlo, colabora con la acción liberadora divina. El místico de los ojos abiertos contempla aquello que es invisible a los ojos del mundo por no ser evidente a simple vista. Al verlo bajo la óptica del amor se apresura a sembrar la semilla con el fin de que produzca frutos.

40 Johann Baptist Metz, *El clamor de la tierra* (Madrid: Palabra, 2001), 26.

41 Benjamín González, *Ver o perecer. Mística de los ojos abiertos*, 66.

42 Raimon Panikkar, *De la mística: experiencia plena de la vida*, 53.

Aún hoy en día hay personas que más allá de los claustros en las fábricas, en las calles, en las casas, en la cotidianidad de la vida, optan por los excluidos y marginados del Reino. Movidos por una experiencia de Dios buscan transformar el mundo de miseria y de muerte por uno de amor y de vida.

A continuación, un testimonio de mística contemporánea en estrecha relación con la alteridad. El caso de Etty Hillesum y su itinerario espiritual.

### **2.3 Etty Hillesum: una mística de la alteridad para nuestro tiempo**

La vida de Etty Hillesum narrada en su diario y sus cartas relata una progresiva conciencia de conversión espiritual que la condujo a una experiencia mística de Ojos Abiertos o mística de la alteridad. Etty logró integrar su vida desde las tres dimensiones, también llamadas por Ricardo de San Víctor, los tres ojos: el ojo de los sentidos (pasión y sentimientos), el ojo de la razón y el ojo de la fe. Su experiencia le llevó a afirmar: «El cosmos se ha mudado de mi cabeza a mi corazón; o, (...), de mi cabeza a otra zona diferente. Y una vez que Dios se hubo instalado en mí y hubo ocupado el espacio que todavía hoy habita, sí, entonces me desaparecieron de repente todos los dolores»<sup>43</sup>.

Desde su experiencia en el campo de concentración de Westerbork, Etty decide firmemente convertirse en el «corazón pensante del barracón»<sup>44</sup>, un corazón que sin perder la cabeza se compadece de los más débiles y necesitados. No perder la cabeza significaba que al menos una persona estaría tan lúcida como para otorgarles un horizonte de sentido a los judíos que lo habían perdido ante la inminencia de la muerte en el campo de exterminio.

43 Etty Hillesum, *El corazón pensante de los barracones: cartas* (Barcelona: Anthropos, 2001), 10, [carta a Aimé van Santen. Amsterdam, 25 de enero de 1942].

44 Etty Hillesum, *Una vida conmocionada: diario 1941-1943*, 164, [15 de septiembre, 1942. Por la tarde, 3 horas].

Según lo anterior, la vida de Etty evidencia una estrecha relación entre mística y alteridad. Al dilatarse el ojo de la fe es capaz de ver más allá de su contexto cercano y extiende su mirada hacia otros seres humanos: «solo puedo agregar que no entiendo que las personas nos maltratemos unas a otras y que aún sobrevivamos para contarlo»<sup>45</sup>. Era capaz incluso de describir en su diario hechos que parecían más bien cuentos de horror.

Su experiencia mística le impulsó a disipar de su vida el deseo de evadir la realidad como ocurrió a tantas víctimas<sup>46</sup> en medio del holocausto. Antes bien, integró de manera viva una respuesta en la que ella misma se hizo agente activa de sentido y transformación y optó por convertirse en las manos de Dios, en ayuda para sus coterráneos:

Si no salvamos los campamentos, el lugar donde se encuentran; si solo nos preocupamos de salvar nuestra propia vida y nada más, servirá de poco. No importa, efectivamente, seguir vivos a costa de lo que sea, sino la manera en que se continúa con vida. (...) Y si nos abandonamos a la suerte de las crudas realidades a las que debemos enfrentarnos irrevocablemente, si no les damos abrigo en nuestras cabezas y en nuestros corazones para que allí se asienten y se transformen los hechos gracias a los cuales podemos madurar y en los que sepamos hallar un sentido, entonces nuestra generación no está preparada para la vida<sup>47</sup>.

Etty no se conforma con ser las manos de Dios. Es capaz de perdonar a sus opresores eliminando de su corazón todo sentimiento de odio, pues para esta mujer «cualquier partícula de odio que añadamos a este mundo lo hace aún más inhóspito de lo que ya es. Y creo, quizá puerilmente pero también de manera tenaz, que si la

45 Etty Hillesum, *El corazón pensante de los barracones: cartas*, 40, [carta a Han Weterif y otros, Westerbok, domingo 29 de noviembre de 1942].

46 Hillesum describe la situación del barracón y la experiencia de algunas de sus compañeras también víctimas cuando entre sueño y vigilia musitaban: «No queremos pensar, no queremos sentir, solo queremos olvidar lo antes que podamos» Etty Hillesum, *El corazón pensante de los barracones: cartas*, 55.

47 Etty Hillesum, *El corazón pensante de los barracones: cartas*, 55.

tierra se convierte en un espacio más habitable será tan solo a través del amor»<sup>48</sup>.

De lo anterior, es posible deducir que su experiencia espiritual corresponde con una mística de la alteridad o una mística de los ojos abiertos, del sufrimiento junto a Dios, al lado de sus hermanos judíos:

Hay guerra. Hay campos de concentración. Las pequeñas crueidades se amontonan cada vez más. Cuando miro por las calles, sé de muchas casas por las que paso: ahí hay un hijo en prisión, ahí está el padre secuestrado y ahí compadecen la sentencia a muerte de un muchacho de dieciocho años. Y estas calles y casas se encuentran muy cerca de la mía. Conozco los sentimientos angustiados de la gente, conozco la gran cantidad de sufrimiento humano, que va en aumento. Conozco la persecución y la represión, la indiferencia, el odio impotente y el enorme sadismo. Lo sé todo y voy acumulando cada trocito de realidad que me llega<sup>49</sup>.

El hecho de que Etty acompañe a sus compatriotas en sus sufrimientos hace que tome conciencia de la existencia de un sobresentido de la vida opuesto a la pretensión de los nazis de quitar cualquier sentido de vida a sus víctimas:

A pesar de todo está llena de sentido, aunque apenas me atrevo comentar eso ante los demás. La vida y la muerte, el sufrimiento y la alegría, las ampollas en mis destrozados pies y el jazmín detrás de mi casa, la persecución, las innumerables crueidades sin sentido, todo eso está dentro de mí como una fuerte unidad, y lo acepto como un todo, y empiezo a comprenderlo como un todo, y empiezo a comprenderlo cada vez mejor, solo para mí misma<sup>50</sup>.

De lo anterior se puede concluir que en Etty se identifican dos rasgos propios de la experiencia mística: el sentido de la trascendencia y de la inmanencia. Por un lado, ella se percata de Dios de manera inmanente, hallándolo en su propio corazón. Y esa inmanencia la lleva, a su vez, a percibir la presencia originante de

48 Etty Hillesum, *El corazón pensante de los barracones: cartas*, 61, [A Osias Kormann. Amsterdam, aproximadamente entre el 22 y el 26 de diciembre de 1942].

49 Etty Hillesum, *El corazón pensante de los barracones: cartas*, 96, [sábado por la mañana (30 de mayo, 1942), 7:30 horas].

50 Etty Hillesum, *El corazón pensante de los barracones: cartas*, 117, [3 de julio, 1942. Viernes por la tarde, 8:30 horas].

Dios que es plenamente trascendente. Es decir, esa experiencia interior no es el producto de su imaginación, sino que evidencia a Dios como fundamento de toda la realidad y de todo ser humano y, por lo mismo, una entrega total en las manos de Dios: «hay gente que solo quiere salvar su cuerpo, que en realidad no es más que un refugio de temores y amarguras. Y dicen no caeré en sus garras. Y olvidan que no pueden estar en las garras de nadie cuando están en tus [Dios] brazos»<sup>51</sup>.

## Conclusión

Una vez recorrido el camino que buscó aproximarse a la comprensión de la experiencia humana de la mística y su relación con la alteridad, se fue haciendo evidente la inminencia de un nuevo emerger del «Otro», de «los otros» y de la ineludible interacción entre la experiencia de Dios y la experiencia de los otros expresada en la demanda de «humanidad». En un mundo en el que la tecnología y la ciencia parecen tener la última palabra, en el cual las personas parecen vivir esquizofrénicamente una cotidianidad cerrada sobre sí misma, el asunto de la actualidad y pertinencia de la experiencia mística inunda de frescura la existencia y la convivencia humanas.

Por ello vale la pena recordar a los místicos que enseñan a integrar la vida, a reconocer el rostro del otro, no por un motivo simplemente altruista, sino ante todo por su experiencia de la Presencia Originante del Misterio que los impulsa a donarse plenamente a los otros, descentrándose totalmente de sí mismos.

Así pues, en una reflexión sobre la relación entre mística y alteridad se puede sostener que no se trata de dos asuntos independientes. No es posible hoy admitir una distinción entre personas contemplativas y personas éticas o activas, como muchas veces se ha pensado a lo largo de historia del cristianismo. Por el contrario, toda persona

51 Etty Hillesum, *Una vida conmocionada: diario 1941-1943*, 143, [La oración del domingo por la mañana (12 de julio, 1942)].

que inicia un itinerario espiritual experiencial no tiene otra opción distinta a vivir con los demás eso que experimenta. Una vez que se ha dejado tocar, transformar por Dios, su vida ya no es la misma, puesto que se siente impulsada por ese Misterio a donarse a los demás, en particular a quienes sufren, los más pobres de una sociedad competitiva y desigual.

Aunque aportar para construir el camino hacia una sociedad menos competitiva y desigual parece imposible o una mera ilusión de los llamados místicos, algunas historias nos relatan justamente lo contrario. La fuerza del testimonio espiritual de los místicos ha demostrado la posibilidad de transformación de vidas y comunidades. Tal ha sido el caso de Etty Hillesum, quien, ante una situación de ausencia casi total de sentido fue capaz, desde la profundidad y densidad de su experiencia espiritual, vivir la Presencia trascendente que la inundaba y descubrirse a sí misma como «la ayuda de Dios» en medio de la humanidad. Una posibilidad y oferta de sentido a todas las personas, virtuosas o no.

De manera que los místicos sienten la obligación imperante de encontrar un horizonte de sentido en todo lo que parece caos, puesto que ellos miran con otros ojos, los ojos de la trascendencia, los ojos de la fe. Ellos, al mirar el orden en medio del caos, se sienten imperiosamente impulsados por el Misterio. Buscan decir con sus palabras y sus actos que la vida merece la pena vivirla plenamente porque es hermosa, es espléndida, porque tiene un orden, un cosmos.

Ni el sufrimiento, ni el dolor físico o emocional son impedimento para vivir una vida con sentido pleno. Pues para alguien que vive la experiencia profunda del Misterio todo se convierte en escenario e invitación a un Amor Mayor, amor que disipa las tinieblas del corazón. Así podremos afirmar como el profeta:

¿No será este otro el ayuno que yo quiero? ¿Desatar los lazos de maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar libertad a los quebrantados, y arrancar todo yugo? ¿No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en casa? ¿Que cuando veas a un desnudo lo cubras, y

no te apartes de tu semejante? Entonces brotará tu luz como aurora y tu herida sanará rápidamente. Te precederá tu justicia, la gloria de Yahveh te seguirá. Entonces clamarás, y Yahveh te seguirá. (Isaías 58, 6-9a).

## Bibliografía

- Baena, Gustavo. «El método antropológico trascendental». En *Los métodos en teología*. Editado por Equipo Interdisciplinario de Docencia e Investigación, 53-79. Bogotá: PUJ, 2007.
- Biser, Eugen. «Welcher Zukunft geth die Kirche entgegen?». *Stimmen der Zeit* 1, (1987): 3-14.
- De Certeau, Michel. *El lugar del otro: Historia religiosa y mística*. Madrid: Katz, 2007.
- Eckhart de Hochheim. *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela, 1998.
- González Buelta, Benjamín. *Ver o perecer. Mística de los ojos abiertos*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Hillesum, Etty. *El corazón pensante de los barracones: cartas*. Barcelona: Anthropos, 2001.
- Hillesum, Etty. *Una vida conmocionada: diario 1941-1943*. Barcelona: Anthropos, 2007.
- Jonhston, William. *Enamorarse de Dios*. Barcelona: Herder, 1998.
- Lacoste, Jean Yves. *Diccionario Akal crítico de Teología*. Madrid: Akal, 2007.
- Latourelle, René; Fisichella, Rino y Pié-Ninot, Salvador. *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992.
- Lévinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos, 1993.
- Marion, Jean Luc. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis, 2008.

- Maritain, Jaques. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. París: DOB, 1946.
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2006.
- Martín Velasco, Juan. «Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios». En *Experiencia y misterio de Dios*. Editado por Pascual Cebollada, 63-104. Madrid: San Pablo, 2009.
- Martín Velasco, Juan. *Mística y humanismo*. Madrid: PPC, 2007.
- Martín Velasco, Juan. «Palabras y lugares de la experiencia mística hoy». En *Mujeres y hombres de hoy*. Editado por José Cristo Rey García Paredes y Fernando Prado, 19-60. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2011.
- Metz, Johann Baptist. *El clamor de la tierra*. Madrid: Palabra, 2001.
- Moltmann, Jürgen, y Moltmann, Elisabeth. *Pasión por Dios*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Mouroux, Jean. *Sentido cristiano del hombre*. Madrid: Palabra, 2001.
- Navarro, Rosana. «La experiencia mística hoy». En *Espiritualidad para caminantes*. Editado por Rosana Navarro, 13-29. Bogotá: San Pablo-PUJ, 2012.
- Panikkar, Raimon. *De la mística: experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2005.
- Panikkar, Raimon. *Iconos del misterio*. Madrid: Península, 2001.
- Pannikar, Raimon. *La plenitud del hombre*. Madrid: Ciruela, 1999.
- Rahner, Karl. *Dios, amor que desciende*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Rahner, Karl. «Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft». En *Schriften zur Theologie XIV*. Editado por Paul Imhof, 368-372. Einseideln: Benzinger Verlag GmbH, 1980.
- Roy, Louis. *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*. Barcelona: Herder, 2016.

San Ignacio de Loyola. *Ejercicios espirituales y autobiografía*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1999.

Torres Queiruga, Andrés. «La Experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad». *Revista de Investigación e Información Filosófica* 211, Vol. 55 (1999): 35-69.

Torres Queiruga, Andrés. *Repensar la Revelación*. Madrid: Trotta, 2008.

Underhill, Evelyn. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta, 2006.

Recibido: 23 de noviembre de 2016

Aceptado: 5 de febrero de 2017