

Experiencia mística y misión. San Juan de la Cruz y la evangelización del mundo (pos)moderno

Mystical experience and mission. Saint John of the Cross and the evangelization of the (post)modern world

[Artículo de reflexión]

Lucero González Suárez*

Recepción: 9 de febrero de 2025

Aprobación 8 de marzo de 2025

Citar como:

González Suárez, L. (2025). Experiencia mística y misión. San Juan de la Cruz y la evangelización del mundo (pos)moderno. *Revista Albertus Magnus*, 16(1), 68-90. <https://doi.org/10.15332/25005413/10971>



Muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas. Porque no entendiéndolos las vías y propiedades del espíritu [...] instruyen a las almas por otros modos rateros que ellos han usado o leído por ahí, que no sirven más que para principiantes.

San Juan de la Cruz

Resumen

El presente artículo es una reflexión destinada a hacer explícito el vínculo esencial entre mística y evangelización, a través del análisis fenomenológico-hermenéutico de los escritos de san Juan de la Cruz relativos a la predicación, la dirección espiritual y el testimonio de vida cristiana, de especial interés para los especialistas en teología espiritual y misionología. El objetivo es presentar al lector algunas claves para la evangelización del mundo moderno y posmoderno, que se desprenden de las enseñanzas del poeta místico. La tesis por demostrar es que, en su condición de maestro espiritual, no hay nadie mejor que el místico para orientar el proyecto evangelizador. La importancia de estas páginas radica en que, sin una adecuada fundamentación

* Universidad La Salle, México. Correo electrónico: lucero.gonzalez@lasallistas.org.mx; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3967-389X>

espiritual, la evangelización no puede más que fracasar, aún cuando, desde la perspectiva mundana, parezca que ha triunfado.

Palabras clave: mística, evangelización, san Juan de la Cruz, modernidad, posmodernidad.

Abstract

This article is a reflection aimed at making explicit the essential link between mysticism and evangelization, through the phenomenological-hermeneutical analysis of the writings of Saint John of the Cross related to preaching, spiritual direction and the testimony of Christian life, of special interest for specialists in spiritual theology and missiology. The objective is to present to the reader some keys for the evangelization of the modern and postmodern world, which emerge from the teachings of the mythical poet. The thesis to be demonstrated is that, in his capacity as spiritual teacher, there is no one better than the mystic to guide the evangelizing project. The importance of these pages lies in the fact that, without an adequate spiritual foundation, the mission can only fail, even when, from a worldly perspective, it appears to have triumphed.

Keywords: mysticism, evangelization, Saint John of the Cross, modernity, posmodernity.

Introducción

La evangelización se realiza en cuatro ámbitos. El primero de ellos es la pastoral ordinaria, que tiene por destinatarios a quienes se identifican como cristianos en tanto que pertenecen a una comunidad eclesial y participan de la liturgia. Su propósito es impulsar el crecimiento espiritual de los creyentes para que puedan pasar del ‘conocimiento de oídas’ a la unión con Dios.

El segundo tipo de evangelización se dirige a las “personas bautizadas que no viven las exigencias del Bautismo, no tienen una pertenencia cordial a la Iglesia y ya no experimentan el consuelo de la fe” (Francisco, 2013, p. 14). En tal caso, la acción misionera tiene por fin que los bautizados que ya no sienten o que nunca han tenido la necesidad de buscar de veras la salvación experimenten un encuentro con Cristo que los haga transitar desde el cristianismo nominal a la fe, la esperanza y el ejercicio del amor perfecto.

El tercer tipo de evangelización acontece como proclamación de la Buena Nueva a “quienes no conocen a Jesucristo” (Francisco, 2013, p. 14). Este es el sentido de la

actividad misionera con el que la mayoría de los fieles están familiarizados: la misión *ad gentes*, entendida principalmente como anuncio del Reino en tierras lejanas¹.

La cuarta modalidad de evangelización se lleva a cabo en regiones del mundo donde, a consecuencia de la secularización, se ha producido “una desertificación espiritual, fruto del proyecto de sociedades que quieren construirse sin Dios o que destruyen sus raíces cristianas” (Francisco, 2013, p. 86). Dicho fenómeno, cuyas causas profundas se remiten al espíritu de la Modernidad, se expresa en la indiferencia ante la cuestión de Dios.

Desde mi doble condición de misionóloga y fenomenóloga de la mística, cuyas investigaciones se han centrado en la obra de san Juan de la Cruz (SJC), considero que, en todos los casos, para que la noble tarea de evangelizar cumpla plenamente con su propósito, resulta imprescindible que los misioneros satisfagan dos exigencias. La primera consiste en recibir una esmerada formación teológica, que los prepare para la interpretación de la palabra de Dios y los ponga en contacto con la tradición y el magisterio de la Iglesia relativo al origen y sentido de la misión. Lo que supone tomar conciencia de que la legitimidad de las diversas iniciativas misioneras está dada por su fundamentación en la *Missio Dei*². La segunda exigencia es que, además de conocer a Dios desde el punto de vista de la razón, hayan progresado significativamente en el conocimiento de Dios por fe. Ya que solo de esa manera podrán guiar correctamente a otros a lo largo del itinerario espiritual que conduce a la realización del fin sobrenatural para el cual fuimos creados: la unión de semejanza amorosa.

La primera exigencia es, hasta cierto punto, fácil de satisfacer. La segunda constituye la tarea de toda una vida. Pues, aunque la mística sea una vocación universal,

¹ Hasta el siglo XVI, la utilización del término “misión” tenía como propósito hacer referencia a la doctrina de la Trinidad. Es decir, al envío del Hijo por el Padre, así como al envío, por parte del Padre y del Hijo, del Espíritu Santo.

Hacia 1950, el uso de dicho concepto aumenta. Lo cual da origen a una expansión de su significado. A partir de entonces se comienza a emplear para designar el acto de “(a) mandar a misioneros a un territorio designado, (b) las actividades realizadas por los misioneros, (c) un área geográfica receptora de la actividad misionera, (d) una agencia misionera, (e) el mundo no-cristiano o ‘campo misionero’, o (f) la sede desde la cual los misioneros operaban en su lugar de actividad” (Bosch, 2005, p. 15). La estrecha vinculación entre cada una de estas acepciones del término, sugiere que, en esencia, la misión se entiende como un desplazamiento (a lugares que se consideran remotos, tomando como criterio la ubicación inicial del misionero), cuyo propósito es proclamar la Buena Nueva a quienes aún no han tenido la oportunidad de entrar en contacto con ella. De ahí que, hasta nuestros días, se tienda a identificar “misión” y “misión *ad gentes*”.

² Para una reflexión rigurosa sobre la relación entre las misiones y la *Missio Dei*, véase: González Suárez, L. (2025). Fundamento, dimensiones y propósito espiritual de la inculturación del Evangelio. Una reflexión misionológica desde la mística de San Juan de la Cruz. *Revista Iberoamericana de Teología*, (40), 37-66.

no todo hombre es ni tiene el deseo real de ser místico. Lo que, en parte, se explica por la errada creencia de que la mística es un epifenómeno del cristianismo³.

No todos los cristianos son místicos. No hace falta insistir al respecto. Tampoco es el caso que todos los místicos hayan podido identificar los rasgos esenciales del proceso que los condujo a gozarse con el Amado. Y son incluso menos los que, habiendo recibido el don de la contemplación, se convirtieron en escritores de guías espirituales. Pues, “una merced es dar el Señor la merced y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es” (De Jesús, 2010, capítulo 17, párrafo 5).

Sin duda alguna, en el mundo hay más místicos que escritores místicos. De las enseñanzas de los primeros solo han podido beneficiarse quienes convivieron con ellos. Pero gracias a la escritura, la palabra del místico adquiere un alcance ilimitado: alcanza a todos aquellos que anhelan habitar el mundo luchando constantemente en contra de la tentación de entregarse a la vida mundana.

El presente artículo es fruto de una reflexión que busca explicitar el vínculo esencial entre mística y misión, a través del análisis fenomenológico-hermenéutico de los escritos de san Juan de la Cruz relativos a la predicación, la dirección espiritual y el testimonio de vida cristiana. El propósito que se persigue es presentar al lector algunas claves para la evangelización del mundo moderno y posmoderno, que tienen por base las enseñanzas perennes del poeta místico.

³ El fenómeno místico se ha estudiado desde múltiples perspectivas. Lo cual, como es de esperarse, suscita enfoques divergentes. En general, la psicología de la religión muestra una marcada tendencia a confundir la experiencia mística con los estados alterados de conciencia y/o fenómenos extraordinarios. Mismos que no se dan en todos los casos, son fugaces y, por lo demás, pueden deberse a motivos que nada tienen que ver con el progreso espiritual. Motivo por el cual, SJC aconseja rechazarlos, a fin de evitar la aparición de apetitos espirituales.

Por otro lado, se ubican quienes afirman que no existe una relación esencial entre mística y religión. Por esta razón, es factible que alguien acceda a la primera sin siquiera tener el propósito de buscar la salvación, ni la liberación. Aunque este no es el lugar para abordar la cuestión, considero que dicha afirmación, del todo afín a la Posmodernidad, surge de una falta de demarcación entre experiencia mística, experiencia ontológica y experiencia estética.

En tercer lugar, están los que, por desconocimiento de la tradición y falta de experiencia, piensan que existen dos vías de salvación (la vida activa y la vida contemplativa) y que Dios, por razones que competen a su libérrima voluntad, sin que intervenga en nada la voluntad del hombre, coloca a la mayoría en la primera y solo a unos cuantos escogidos en la segunda. De modo que, para ser cristiano, basta con obrar rectamente y adquirir la virtudes morales: como si fuese posible practicarlas de modo perfecto y auténticamente cristiano sin la infusión de las virtudes teologales, que Dios otorga al hombre en contemplación!

Por mi parte, en torno a la relación entre religión y mística, sostengo lo siguiente:

La mística es la expresión radical de la religión. El fenómeno místico se desarrolla en el seno del fenómeno religioso [...], la mística (entendida como modalidad de *ser-en-el-mundo* que se origina en la experiencia de la divinidad) constituye el origen de la religión. En suma, la mística es el principio y el fin de la religión. (González Suárez, 2020, pp. 53-54).

La tesis por demostrar es que, en su condición de maestro espiritual, no hay nadie mejor que el místico para orientar el proyecto evangelizador.

La importancia de estas páginas radica en que, sin una adecuada fundamentación espiritual, la evangelización no puede más que fracasar, aún cuando, desde la perspectiva mundana, parezca que ha triunfado.

Dada la brevedad del texto, no me es posible caracterizar suficientemente los rasgos esenciales de la mística cristiana, definir con la amplitud requerida el sentido de la Modernidad, ni de Posmodernidad, ni tampoco hacer explícitas las implicaciones éticas y antropológicas de la mística sanjuanista. Por tal motivo, me permito recomendar al lector interesado en dichos temas la lectura de mis escritos previos: *La antropología fenomenológica de san Juan de la Cruz* (2021), *La mística cristiana en el tiempo de la secularización, el nihilismo y los nuevos movimientos religiosos* (2020), *La música callada que enamora. Análisis fenomenológico del Cántico Espiritual, de san Juan de la Cruz* (2018) y *¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido? Una fenomenología hermenéutica de Cántico Espiritual, de san Juan de la Cruz* (2017).

Experiencia mística y misión

Todo evangelizador que se proponga cumplir con su tarea apropiadamente deberá tener siempre grabado en el entendimiento, la voluntad y la memoria, el mensaje central de la revelación neotestamentaria: Dios es amor. Revelación a la que deberá sumarse el reconocimiento de que “esto visto por experiencia es otro negocio que solo pensarlo y creerlo” (De Jesús, 2011, capítulo 6, párrafo 13).

¿Cuál es la principal diferencia entre ser capaz de pensar a Dios, creer en Él y verlo por experiencia, a la luz de la fe? Siempre que por ‘pensar’ se aluda a la reducción a objeto de la manifestación de lo que es, del ente, será necesario concluir que el fin último del pensamiento es la representación. Bajo ese entendido, pensar a Dios equivale a reducir su acontecer amoroso a los límites del concepto. La creencia se basa en noticias indirectas que se fundan en la autoridad y veracidad de quien las transmite, ya sea Dios mismo, el texto revelado o la Iglesia. La virtud teologal de la fe es un hábito infuso por gracia, por medio del cual se da un conocimiento sobrenatural del misterio de Dios en Cristo, al que santa Teresa de Jesús alude cuando se refiere a la necesidad de ‘ver por experiencia’ quién es Dios.

Desde la perspectiva teológica, la fe a la que el cristiano está llamado involucra tres actos. El primero es ‘creer a Dios’. El cual consiste en aceptar el mensaje de la revelación, con base en la confianza en que, por ser quien es, todo cuanto Dios dice al hombre de sí mismo es verdadero. El segundo, es ‘creer que hay Dios’, es decir, afirmar su existencia. Lo cual constituye el objeto material de la fe. Podría pensarse que llegar a este punto es la expresión máxima de la vida religiosa. Para desechar tal idea basta con

escuchar atentamente la advertencia espiritual: “¿crees que Dios es uno? [...] también los demonios lo creen y se estremecen” (Stgo 2, 19). El tercer acto de la fe es ‘creer en Dios’, esto es, confiar en Dios y reconocerlo como soberano bien y fin último de la existencia.

El hombre ha sido creado para conocer en modo sobrenatural (en el sentido de saber por fe sobrenatural y gustar) el amor que Dios es. Tal conocimiento exige vivir un encuentro con Dios. El cual no se produce de manera espontánea ni instantánea, sino que acontece como un proceso orientado a la transformación de semejanza amorosa del hombre en Cristo.

El vínculo entre creencia y visión ha quedado establecido mediante las palabras: “Porque me has visto, Tomás, creíste; bienaventurados los que no vieron, y creyeron” (Jn 20, 29). La interpretación equivocada de dicho pasaje de la Sagrada Escritura conduce a la falsa oposición entre creencia y experiencia; entre oír y ver. Lo cual implica la aceptación de que al cristiano que, por el azar del nacimiento, no tuvo ni tendrá la posibilidad de convertirse en ‘testigo ocular’ de la presencia de Cristo en el mundo, no le queda más que creer sin ver; participar de una creencia natural, mas no ser místico.

Al error de comprensión de que lo propio del cristiano no es ver a Dios por fe sobrenatural, sino creer a Dios —creer que hay Dios y creer en Dios—, subyace la definición ciceroniana de ‘religión’, según la cual se tenía por sujetos religiosos a todos los que “releían o examinaban cuidadosamente todo cuanto hacía referencia al culto a los dioses. En tal sentido, se entiende por religión: 1) una reflexión sobre lo relevante; 2) el cumplimiento de los deberes para con los dioses” (González Suárez, 2020, p. 49) ¿Qué problema entraña definir la religión única y exclusivamente como creencia? Que, así entendida, la religión deja de ser una experiencia fundamental para quedar reducida a un simple mecanismo para la construcción de la identidad colectiva.

Sin que ello implique negar la influencia recíproca entre religión y sociedad, el análisis de los testimonios místicos pone de manifiesto que la religión no se reduce a una serie de acciones y discursos heredados, que el individuo reproduce ciegamente para desarrollar un sentido de pertenencia al grupo en el que nace.

Para el místico cristiano, la religión es un proceso de religación. Es un camino existencial, cuya meta es la unión con Dios en Cristo, que solo se alcanza gracias a la infusión de la virtud sobrenatural de la fe —que trae consigo la infusión de las otras dos virtudes teologales—. De acuerdo con la sabiduría mística, la religión puede definirse como un sistema de mediaciones de las que el hombre se vale no solo para cumplir su deber para con Dios sino, ante todo, para alcanzar la unión amorosa, que culmina en el matrimonio espiritual.

Para que la acción evangelizadora sea eficaz, quien la realiza debe dejarse guiar por las mociones del Espíritu Santo. Esto equivale a existir en el mundo como templo de la presencia divina. Tal modo de existencia es el que distingue al santo.

San Juan de la Cruz y la evangelización del mundo (pos)moderno

Partiendo del reconocimiento de que el místico es paradigma del cristiano, maestro y evangelizador por excelencia, considero indispensable poner a consideración del lector lo que, desde mi perspectiva, constituye una serie de claves para la evangelización del mundo (pos)moderno⁴, implícitas en la teología mística de la figura más prominente de la tradición cristiana: san Juan de la Cruz.

Pero antes de dar paso a su exposición, es necesario decir algunas palabras destinadas a evidenciar el porqué de la grandeza de nuestro místico. SJC fue un hombre sencillo que, tras haber alcanzado la cima de la contemplación, se convirtió en un destacado guía espiritual⁵. Entre otras razones, su nombre es recordado hasta nuestros días porque tuvo la dichosa ventura de ser favorecido con dos grandes mercedes. La primera fue haber participado del amor que Dios es. La segunda fue ser agraciado con la capacidad para guiar a otros durante su paso por el camino de perfección.

El santo español “nos ha dejado una gran síntesis espiritualidad y de experiencia mística cristiana” (Juan Pablo II, 1991, p. 4). En la *Subida del Monte Carmelo*, ofrece doctrina sólida en torno a la necesidad y el modo en que han de llevarse a cabo las purificaciones activas del sentido y del espíritu. En la *Noche oscura*, sus enseñanzas se centran en dos cuestiones místicas fundamentales: el tránsito de la meditación a la contemplación y los provechos de esta última. En el *Cántico Espiritual*, declara el gozo inefable de quien, habiendo adelantado considerablemente en el camino de perfección, se

⁴ La Posmodernidad no es simplemente una etapa de la historia de Occidente posterior a la Modernidad, sino un acontecimiento paradójico en el interior de esta última. Entre Modernidad y Posmodernidad no existe una relación antitética, semejante a la que se da entre la Antigüedad y la Modernidad. Por un lado, la Posmodernidad constituye una reacción crítica a la Modernidad; por otro, consume los objetivos de la Modernidad, toda vez que su implantación es “resultado del ahondamiento sin contención de los presupuestos de los que la propia cultura moderna había partido, llevándolos a sus últimas consecuencias” (Martín Velasco, 1996, p. 44). Para expresar la compleja relación de ruptura y continuidad entre Modernidad y Posmodernidad, he optado por la expresión (pos)modernidad.

⁵ Difiero de quienes piensan que SJC escribe exclusivamente para religiosos carmelitas en la España del siglo XVI. Que esos sean sus destinatarios directos no justifica la afirmación de que, fuera de la vida consagrada, no sea posible ni deseable buscar el matrimonio espiritual con el Amado Esposo Cristo. No solo porque la mística es una vocación universal sino también porque, así como la pertenencia a una orden religiosa no es signo inequívoco de que se participa en la vida contemplativa, la condición de laico tampoco es la confirmación de que no se ha recibido la infusión de las virtudes teologales en contemplación. Por otro lado, sostengo que “para quienes no participan de la experiencia mística, esta solo resulta accesible a través de su expresión textual. Gracias a su fijación en un texto (que pone a salvo del olvido su testimonio), la mística se convierte en un fenómeno hermenéutico del que la fenomenología puede hacerse cargo” (González Suárez, 2017, p. 35). Situación a la cual alude Brian Perrin cuando, en relación con el *Cántico Espiritual B* de SJC, asevera que “esto hace posible la experiencia única de Juan de estar en el mundo [...] Juan, de esta forma, al construir el Cántico, configuró una cierta experiencia de vida dentro de un texto. Sin embargo, el *Cántico* media su *lebenswelt*, su experiencia de existir en el mundo, la cual abre la experiencia para otros” (Perrin, 1996, p. 149).

deleita con su presencia amorosa. En la *Llama de amor viva*, hace ver que el matrimonio espiritual con el Cristo es un elevado y dichoso estado, en el que el alma-esposa participa de la vida eterna, por cuanto conoce y ama a Dios como Él mismo lo hace en cada una de las personas de la Santísima Trinidad.

En la personalidad de SJC se reúnen, de forma excepcional, dos figuras cuya separación es tan frecuente como perjudicial para el cristianismo: la del místico y la del mistagogo. Mistagogo es quien, tras haber llegado al encuentro con Dios, goza de la autoridad requerida para acompañar y guiar a otros en el proceso místico. Tal ayuda consiste en favorecer el encuentro con Dios, “dejando que Él mismo entra en comunión con el hombre y marque las modalidades del encuentro personal” (Ruiz, 2006, p. 43). Pues el modo en que la gracia opera en cada individuo se acomoda a su peculiar condición y situación vital. Aun siendo uno el camino de perfección, no todos lo recorren del mismo modo ni a la vez. “Y así va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto y interior” (De la Cruz, 2003c, libro 2, capítulo 7, párrafo 4).

SJC a veces recibió por parte de Dios y en otras ocasiones se esmeró en buscar las palabras apropiadas para comunicar la hermosura, la belleza y la perfección de la unión mística. ¿Con qué propósito? Orientar a otros en el camino de perfección.

La obra de SJC surge del deseo de guiar a los espirituales por el escarpado camino de salvación, cuya puerta es estrecha, de ahí su innegable dimensión pastoral. La totalidad de sus escritos, “nacieron a requerimiento de personas deseosas de asumir el magisterio espiritual del Santo; por eso son escritos ocasionales, no nacidos de iniciativa propia” (Pacho, 1984, p. 43).

SJC advierte que la intención de sus escritos es dar ‘luz general’ sobre la experiencia de la unión amorosa. Por eso considera que, lejos de acotar de una vez y para siempre el sentido de los dichos de amor, compuestos en la inteligencia mística, conviene “dejarlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar” (De la Cruz, 2003a, prólogo, 2).

Todo aquel que ha recibido el don de la contemplación del amor divino es místico, pero no necesariamente maestro. Para guiar a otros no basta participar de la contemplación oscura amorosa; es necesario otro don: el del Magisterio. SJC poseía tanto la sabiduría infusa de la teología mística como la capacidad de aconsejar a otros, mas no con base en sus propios juicios, sino bajo la luz y guía de la fe. Por eso, ahora que los discursos vacíos y las falsas espiritualidades abundan, resulta provechoso prestar oídos a sus enseñanzas, que a continuación señalo brevemente.

Ante la reducción de la vida religiosa a estética de lo sagrado, la purificación del deseo

Para que el alma-esposa sea ameno huerto para el Esposo Cristo, en su condición de aposentador, el Espíritu Santo la purifica (activa y pasivamente) de sus imperfecciones (morales y espirituales). En cada fase del proceso místico (noche activa del sentido, noche pasiva del espíritu, noche activa del espíritu y noche pasiva del espíritu), el Espíritu Santo (del Señor Resucitado) obra sobre cada potencia del alma (entendimiento, voluntad y memoria), mediante la infusión de las virtudes teologales (fe, amor y esperanza), para conducirla al matrimonio espiritual.

Podría pensarse que una de las mayores dificultades a las que se enfrenta la evangelización del mundo (pos)moderno —donde el goce fácil de obtener se ha convertido en criterio de acción moral— es hacer patente la necesidad de la purificación constante de todo aquello que no es ni conduce a la unión con Dios. En las sociedades (pos)modernas, palabras como ‘negación’, ‘purificación’, ‘vaciamiento’ y ‘sacrificio’ se han vuelto impronunciabiles. Pero no es algo nuevo. La resistencia a renunciar a gustos y deleites es inherente a la condición humana.

La mayoría de los hombres que se dicen cristianos, sin importar la época o la cultura a las que pertenezcan, no aman en verdad a Dios, puesto que

por él no quieren hacer casi cosas que les cueste algo [...] sino que así se les viniese el sabor de Dios a la boca y al corazón sin dar paso y mortificarse en perder alguno de sus gustos, consuelos y querer inútiles. (De la Cruz, 2003a, canción 3, párrafo 2)

Tal renuencia no debiera ser motivo de asombro. La condición humana se distingue por el deseo. Mas el deseo es egoísta e interesado, por lo cual debe ser purificado para que pueda conducir al hombre a la relación con Dios.

Llegar a ser cristiano exige del individuo la disposición a negarse a sí mismo para hacer la voluntad de Dios. Tal negación no implica “la desintegración de la propia identidad, sino la capacidad de comprender el yo como don que se da gratuitamente a los demás” (Torralba, 2016, p. 417). Aquello que el hombre ha de negar para convertirse en imitador de Cristo no es su individualidad, sino la tendencia a colocarse a sí mismo en el centro de toda preocupación existencial. Cristiano es aquel que, por amor a Dios, ha ‘dejado su cuidado entre las azucenas olvidado’.

Para que el individuo se determine a negar sus deseos desordenados es necesaria una inflamación amorosa de un amor perfecto y eficaz. Sin el enamoramiento del Esposo Cristo, preparado por la moción del Espíritu Santo, no puede surgir la negación de todo lo que estorba el matrimonio espiritual. Esto pone al descubierto que la negación cristiana tiene su origen en el amor divino.

Si la evangelización del mundo (pos)moderno debe encontrar el modo de hacer patente la necesidad de la purificación del deseo es porque “en una cultura en la cual cada

uno quiere ser el portador de una propia verdad subjetiva, se vuelve difícil que los ciudadanos deseen integrar un proyecto común más allá de los beneficios y deseos personales” (Francisco, 2013, p. 61). Para el sujeto posmoderno, solo es digno de ser perseguido lo que responde al deseo desordenado. Al respecto, el reto evangelizador consiste en hacer patente que, independientemente del tipo de bienes al que apunte, mientras el deseo no esté purificado solo puede traer consigo decepción y hastío.

A la nefasta reducción del misterio de Dios a goce íntimo cabe objetar, en clara concordancia con la antropología mística de SJC, que el hombre es deseo; mas, deseo de infinito. Y que el único infinito real es el amor divino. Tal es la experiencia que SJC ha llevado al eco de la palabra poética, al declarar:

Por toda la hermosura
nunca yo me perderé,
sino por un no sé qué
que se alcanza por ventura.
Sabor de bien que es finito,
Lo más que puede llegar
Es cansar el apetito
Y estragar el paladar. (De la Cruz, 2003, estrofa 1)

Para superar la reducción posmoderna de la religión a mera estética de lo sagrado, es imprescindible darse cuenta de que la negación a la que se refieren las enseñanzas de SJC no se limita a los bienes finitos, sino que abarca la purificación del deseo de Dios. Puesto que anhelar la presencia divina teniendo como motivación el deleite espiritual constituye una gran imperfección.

¿Cómo entender que el deseo de Dios aleje al espiritual de Dios? Lo que ocurre es que al identificar equivocadamente el ser absoluto de Dios con el gozo de su presencia afectiva, el místico se hace una representación de Dios que atenta contra su dignidad por cuanto hace de Él un ídolo. Para San Juan de la Cruz, el propósito del proceso místico es la transformación de semejanza amorosa, no el goce de la presencia afectiva de Dios. Quien identifica el contenido de su experiencia finita de Dios con el ser de Dios, rebaja la esencia divina a la medida y capacidad humanas. Y al proceder así — lo sepa o no— incurre en la desdivinización de Aquel a quien ama. (González Suárez, 2015, pp. 274-275)

Ante la multiplicación de mediaciones religiosas, la pobreza espiritual como criterio de la recta relación con los bienes espirituales

En el contexto de la espiritualidad sanjuanista, se denomina ‘bienes espirituales’ a las mediaciones religiosas “que mueven y ayudan para las cosas divinas y el trato del alma con Dios, y las comunicaciones de Dios con el alma” (De la Cruz, 2003, libro 3, capítulo 33, párrafo 2). Tales bienes se clasifican en espirituales sabrosos y penosos. A su vez, los primeros se dividen en dos géneros: los que distintamente pueden caer en la voluntad y los que son confusos y oscuros.

Los bienes espirituales sabrosos que distintamente caen en la voluntad son de cuatro tipos: motivos, provocativos, directivos y perfectivos. Dada la imposibilidad de unirse espontáneamente a la presencia divina, las mediaciones religiosas —los bienes motivos, en terminología sanjuanista— son de suma importancia. Por lo cual juzga necesario dar avisos y consejos para que, en el trato con ellos, la voluntad no se desvíe del que debe ser su único objetivo: la unión de semejanza amorosa con el Esposo Cristo y, a través suyo, con la Santísima Trinidad.

Las enseñanzas del santo sobre cómo se relaciona rectamente la voluntad con los bienes motivos forman parte de la doctrina referente a la noche oscura de la voluntad. A fin de comprender el sentido último de sus avisos espirituales, es imprescindible recordar que la fe es el único medio proporcionado para la unión con Dios. Y que, por su propia naturaleza, toda mediación está destinada a anonadarse.

Las imágenes y retratos de santos son utilizadas por la Iglesia para promover la devoción. Es decir, para inspirar en los creyentes gusto por la santidad. Se trata de que la imagen conduzca a la consideración atenta de un modo de vida al que se pueda reconocer como digno de ser imitado y no solo admirado a la distancia.

¿Por qué es importante la figura del santo para el cristiano católico? Debido a que su sola existencia da cuenta de la posibilidad de alcanzar la unión de semejanza amorosa con Dios. Los santos son modelos de perfección espiritual y moral. Lo primero porque sus vidas son testimonios de que se puede habitar el mundo como luminar: irradiando la presencia de aquel que, de suyo, es luz del mundo (Jn 8, 12). Por otro lado, si a las personas les resulta provechoso conocer la vida de los santos es porque de ese modo pueden descubrir cómo es que el amor perfecto, nacido de la contemplación de lo divino, se manifiesta. Para comprender al cristianismo como modo de existencia, la vía regia es el análisis fenomenológico de la santidad.

Los santos constituyen referentes apelando a los cuales se pueda tener delante un ideal de humanidad. Lo cual es sumamente importante para el desarrollo moral y espiritual de la persona. Para poder guiarse en la vida, es necesario tener un modelo. Sin

una imagen clara de aquello que debe ser imitado a causa de su excelencia, fácilmente se cae en el relativismo que todo lo iguala.

En total concordancia con la postura de la Iglesia católica al respecto, SJC reconoce la importancia de las imágenes y retratos de los santos en el culto. A juicio suyo, las imágenes son necesarias para “mover la voluntad a devoción” (De la Cruz, 2003, libro 3, capítulo 35, párrafo 2). Empero, advierte que, para que el uso de tales mediaciones sea provechoso, es necesario no centrar la atención en sus atributos estéticos, “de manera que se agrade y deleite el sentido y se quede el amor y gozo de la voluntad en aquello” (De la Cruz, 2003, libro 3, capítulo 35, párrafo 3). La experiencia religiosa tiene una dimensión estética, pero no se reduce al goce estético. En el contacto con imágenes y retratos, el individuo debe centrarse en aquello que representan, en vez de buscar un mero deleite natural. Puesto que nada tiene que ver la auténtica devoción con el gusto estético.

La principal cualidad que han de tener las imágenes y retratos de santos para suscitar la devoción consiste en representar de modo que “espiritualmente han de enderezar al santo invisible, olvidando luego la imagen, que no sirve más que de motivo” (De la Cruz, 2003, libro 3, capítulo 35, párrafo 3). La imagen ha de considerarse inadecuada cuando esté diseñada de manera que, en lugar de propiciar que quien la observa con detenimiento pueda transitar de la representación a aquello que la origina, se detenga en ella.

La tendencia a convertir en fin último lo que no es sino medio para la experiencia religiosa recibe el nombre de ‘idolatría’. La idolatría no se origina en la imagen religiosa, sino en la actitud del creyente. Es cierto que una imagen religiosa deficiente —que no muestra aquello que pretende representar— es una mediación inservible. Y también lo es que quien no tenga ojos ni oídos espirituales, incluso ante la más sublime manifestación de lo sagrado, no podrá captar su acontecer.

El auténtico espiritual “en lo invisible principalmente pone su devoción, y pocas imágenes ha menester y de pocas usa, y de aquéllas que más se conforman con lo divino que con lo humano” (De la Cruz, 2003, libro 3, capítulo 35, párrafo 5). Es decir, que más se adecúan al ser sobrenatural de Dios, apartándose de la baja representación que los hombres se hacen de él cuando no han contemplado su esencia.

como haya devoción y fe, cualquier imagen bastará; mas, si no la hay, ninguna bastará. Que harta viva imagen era nuestro Salvador en el mundo y, con todo, los que no tenían fe, aunque más andaban con él y veían sus obras maravillosas, no se aprovechaban (De la Cruz, 2003, libro 3, capítulo 36, párrafo 3)

Jesucristo habitó el mundo como “imagen del Dios invisible” (Col, 1, 15). Pero solo quienes lo contemplaron desde la fe descubrieron quién era. Su ceguera no era física, sino espiritual. Lo cual pone al descubierto la gran diferencia que existe entre la fe y la devoción auténticas y el deseo desordenado de los bienes motivos:

Toda mediación religiosa es una representación. Representar es la acción de sustituir una realidad ausente o lejana por una presencia que, en principio, la evoca, pero que también puede usurpar el sitio de aquello a lo que remite. Hay representaciones que transparentan la presencia-ausente e indisponible de lo divino. También las hay que usurpan dicha presencia. (González Suárez, 2024, p. 191)

Dadas las limitaciones inherentes a las mediaciones religiosas, para impedir que surja la idolatría, se debe tener siempre presente su valor relativo. Para llegar a la unión con Dios en Cristo, la voluntad (del mismo modo que el entendimiento y la memoria) debe purificarse (lo cual ocurre en la noche activa del espíritu) y disponerse para ser purificada (durante la noche pasiva del espíritu), de modo que el gozo desordenado de las distintas clases de bienes no se interponga entre Dios y el individuo.

Ante la relación idolátrica con los lugares sagrados, el recordatorio de que la verdadera adoración es la espiritualidad

El segundo tipo de bienes motivos son los oratorios. Al respecto, SJC recuerda a su lector algo que Jesús le dice a la samaritana: que “no estaba la verdadera oración aneja al monte ni al templo, sino que los adoradores de que se agradaba el Padre son los que le adoran en espíritu y verdad (Jn 4, 23-34)” (De la Cruz, 2003c, libro 3, capítulo 39, párrafo 2). La oración es un modo de encuentro privilegiado con Dios, cuya eficacia no depende de ningún modo del lugar donde se realice. Lo que verdaderamente agrada al Padre es la espiritualidad entendida como forma de existencia; no la presencia física en lugares sagrados.

No es que los lugares de oración carezcan de importancia. La tienen. De lo contrario, no serían bienes motivos. El templo físico resguarda, en el sentido de que cuida y preserva, la presencia de lo divino. En ello radica su sacralidad.

Sin embargo, para evitar la aparición del gusto desordenado de tal tipo de bienes espirituales, SJC recuerda a sus lectores lo siguiente. Aunque

el lugar decente y dedicado para oración es el templo y oratorio visible, y la imagen para motivo [...] no ha de ser de manera que se emplee el jugo y el sabor del alma en el templo visible y motivo, y se olvide de orar en el templo vivo que es el recogimiento interior del alma. (libro 3, capítulo 40, párrafo 1)

Siguiendo el ejemplo de Jesucristo, quien se retiraba a lugares solitarios para hacer oración (Mt 14, 24), al momento de orar, los verdaderos discípulos procurarán llegar al recogimiento interior. Para ello buscarán un lugar propicio donde no esté presente el riesgo de que la voluntad se entretenga en gustos sensibles.

Ante la confusión de la multitud de fiestas religiosas, el llamado a recordar su verdadero sentido

En el marco del estudio científico sobre el fenómeno religioso, lo común es pensar que las ceremonias religiosas —que no se deben confundir con la celebración de los sacramentos— constituyen una mediación imprescindible. Juicio que, como es fácil descubrir, se basa en el examen del efecto social de tales eventos. A saber: la configuración y fortalecimiento de la solidaridad de grupo.

Sin que ello implique negar la importancia de dichas ceremonias para la conformación de la identidad social, desde el punto de vista espiritual —que es la perspectiva propia del evangelizador— es necesario admitir que

el que hace la romería, hace bien de hacerla cuando no va otra gente, aunque sea tiempo extraordinario; y, cuando va mucha turba, nunca yo se lo aconsejaría, porque, ordinariamente, vuelven más distraídos que fueron. Y muchos las toman y hacen más por recreación que por devoción. (De la Cruz, 2003c, libro 3, capítulo 36, párrafo 3)

La observación crítica del santo no deja lugar a dudas. La participación consciente y auténticamente devota en las ceremonias religiosas puede aumentar el deseo de disponerse favorablemente para recibir la fe, pero no así la fe misma, puesto que esta es noticia oscura que se recibe al margen de los sentidos, del entendimiento y de los apetitos de la voluntad. Sin embargo, las más de las veces tiene el efecto opuesto, ya que provoca que se haga de la fiesta religiosa un evento profano donde lo importante es el encuentro de unos con otros y la relación con Dios queda eclipsada.

¿Cómo evaluar, a la luz de la teología mística sanjuanista, el valor de las ceremonias que constituyen el núcleo de la religiosidad popular? El valor de toda mediación es relativo. Su uso no es conveniente o inconveniente, sino que depende de la intencionalidad.

Considerada en sí misma, “la piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda” (Celam, 2007, p. 264). En el documento antes citado, la expresión ‘vivencia de la fe’ alude a la manera en que la fe se encarna en las dinámicas socio-culturales. La vivencia de la fe confiere a la Iglesia universal un rostro local, lo cual no entraña conflicto alguno, puesto que el Evangelio se hace vida en la medida en que penetra en las culturas para purificarlas.

En tanto que vivencia de la fe, la piedad popular expresa la “originalidad histórica cultural” (Celam, 2007, p. 264) de cada pueblo. Dado que, entre Evangelio y cultura no hay oposición de ningún tipo, el reconocimiento de que la piedad popular es “fruto de una síntesis entre las culturas y la fe cristiana” (p. 264) tampoco es problemático.

Ahora bien, así como la mediación religiosa no es Misterio de Dios, sino una expresión limitada de la experiencia a la que da origen su manifestación, la vivencia de

la fe no es la fe. Esta última es el único medio proporcionado para la unión con Dios. La primera es la manera en que la fe se hace visible en el mundo.

Al margen de la infusión de la virtud teologal de la fe, la vivencia de la fe carece de sentido. El valor relativo de la vivencia de la fe estará dado por su capacidad para disponer al creyente, de modo que, pasando por las diferentes fases del proceso místico-religioso, se disponga favorablemente para la vida contemplativa. Acerca de la cual cabe decir que no solo no es ajena ni opuesta a la vida activa, sino que constituye su principio y fundamento.

Toda aquella práctica de la piedad popular que propicie que el sujeto religioso venza su apego a los bienes mundanos para mejor gozar de los espirituales, será provechosa. En tal sentido,

caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia. (p. 264)

La participación en las ceremonias religiosas es un efectivo mecanismo evangelizador. El problema aparece cuando, por su falta de espiritualidad, quien se involucra en ellas, en la práctica, no reconoce las primeras como mediaciones religiosas, sino como simples festividades. Ya que, en tal caso, en vez de contribuir a la purificación activa del sentido, acudir a dichos eventos es una ocasión más de encontrar algún deleite que nada tiene que ver con el seguimiento de Cristo.

Ante la pretensión de que la cultura se convierta en medida de la manifestación de lo divino, la exhortación a dejar a Dios ser “El que es”

Teniendo en cuenta que no todos los fieles comprenden a cabalidad su significado, SJC juzga que el “grande arrimo que algunos tienen a muchas maneras de ceremonias introducidas por gente poco ilustrada y falta en la sencillez de la fe, es insufrible” (De la Cruz, 2003, libro 3, capítulo 35, párrafo 2). La crítica bien puede aplicarse a la postura de quienes, para favorecer la evangelización, no ven problema alguno en que, en vez de que el Evangelio penetre en los diversos mundos culturales para purificarlos (moral y espiritualmente), se adapte a la estrechez de los marcos culturales.

El poeta místico consideraría insufribles los intentos por adecuar las celebraciones cuyo centro es el misterio Pascual a los usos y costumbres de las diferentes culturas (de los pueblos no occidentales), sin un examen previo que permita determinar, en cada caso, la compatibilidad de Evangelio y cultura. Del mismo modo, juzgaría la pretensión de modificar la sagrada liturgia para que responda al gusto de la época (moderna o

posmoderna) en Occidente, siempre que los cambios introducidos no promuevan la realización del fin último de la existencia cristiana.

El juicio desfavorable no responde a una concepción estática de la vivencia de la fe. No se trata de condenar lo diferente, por mero apego al pasado. A la luz de la teología mística sanjuanista, la recomendación es que, antes de introducir cualquier cambio en la manera de vivir la fe, se tome en cuenta: 1) cuál es el fin último de tales ceremonias; 2) de qué manera contribuyen al desarrollo de la auténtica espiritualidad; y 3) si promueven una adecuada relación con Dios o favorecen la idolatría.

La razón por la cual es provechoso atender a tales recomendaciones es que, como bien señala el papa Francisco, “a veces el acento, más que en el impulso de la piedad cristiana, se coloca en formas exteriores de tradiciones de ciertos grupos, o en supuestas revelaciones privadas que se absolutizan” (Francisco, 2013, p. 70). Pero las revelaciones privadas no existen. En la vida, muerte y resurrección del Hijo se ha dado a conocer la esencia escondida del Padre. Solo existe la experiencia, siempre condicionada por el contexto cultural, de aquello que la revelación nombra. Cuando dicha experiencia es auténtica y no una maquinación, no puede agregar nada a la Palabra de Dios, con la cual no cabe igualar ningún discurso humano.

la mejor forma de hablar sobre Dios es prestar oídos al modo como Dios ha hablado a los místicos, a la manera como su presencia amorosa se ha manifestado en su cotidianidad para transformarla. Solo entonces dejamos que sea Dios quien muestre la pauta sobre los conceptos que habrán de esclarecer la experiencia suscitada por su encuentro; solo entonces estamos a salvo de hacernos un Dios a la medida de nuestras exigencia filosóficas, teológicas o pragmáticas; solo entonces dejamos a Dios ser Dios. (González Suárez, 2016, p. 170)

Ante la absolutización de las mediaciones religiosas, la advertencia de su carácter transitorio

Al pronunciarse sobre el valor de los bienes espirituales, SJC —quien siempre tiene presente que la vida del espíritu es un camino de perfección— insiste en que, a los principiantes, que todavía no han entrado en la purgación pasiva del sentido ni del espíritu,

les conviene tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, oratorios y otras cosas devotas visibles, por cuanto aún no tienen destetado y desarrimado el paladar de las cosas del siglo, porque con este gusto dejen el otro. (De la Cruz, 2003c, libro 3, capítulo 39, párrafo 1)

Tan pronto renuncia al gusto de algún bien finito, la voluntad se adhiere a otro. La sola idea de que la voluntad se vacíe por completo es ajena a la antropología cristiana. De donde se desprende la centralidad del deseo tanto para la antropología filosófica como para la antropología teológica.

Para renunciar al gusto de lo mundano, conviene al principiante gustar de los bienes motivos. No obstante, se ha de advertir que no se trata de una transformación del deseo, sino de una transición hacia otro tipo de objetos. Para que la afición de la voluntad a los bienes motivos no sea permanente, hay que atender a dos enseñanzas espirituales fundamentales. La primera es que “todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo” (Ecl 3, 1). La segunda, que “cuando venga lo perfecto desaparecerá lo parcial. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño” (1 Cor 13, 10-11).

Al principiante le conviene rodearse de bienes motivos, de los cuales ha de servirse rectamente. El aprovechado sabe que lo importante no es rodearse de imágenes y signos visibles de lo divino, sino tomar la determinación de llegar a ser imagen y semejanza del Crucificado (De la Cruz, 2003, libro 3, capítulo 35, párrafo 5). Para progresar en el camino de perfección, “se ha de desnudar el espiritual de todos esos gustos y apetitos en que la voluntad puede gozarse; porque el puro espíritu muy poco se ata a nada de esos objetos, sino solo en recogimiento interior y trato mental con Dios” (De la Cruz, 2003, libro 3, capítulo 39, párrafo 1).

La perfección religiosa exige desnudez y pobreza de espíritu. Por lo tanto, “mayor perfección del alma es estar con tranquilidad y gozo en la privación de estos motivos que en la posesión con apetito y asimiento de ellos” (De la Cruz, 2003, libro 3, capítulo 35, párrafo 5). Observación a través de la cual el santo deja que el valor de los bienes motivos es meramente instrumental.

Ante el rebajamiento de las exigencias en el seguimiento de Cristo, el llamado a la contemplación del amor divino

La evangelización que las enseñanzas espirituales del poeta místico impulsan no está dirigida al cristiano promedio, que practica una religiosidad a intervalos y se compromete con Cristo solo ‘hasta cierto punto’, sino a quien verdaderamente está dispuesto a esforzarse por realizar el fin último de la existencia. A saber, recibir la divina merced de la contemplación infusa, con el único fin de conocer y amar a Dios como Él mismo se conoce y se ama.

El conocimiento de orden existencial del amor divino, cuyos rasgos esenciales describe san Pablo en 1 Co 12, 31- 13, 13, es la esencia de la santidad. En palabras del papa Francisco, “la santidad no es sino la caridad plenamente vivida” (Francisco, 2018, p. 21). Por tanto, “quien no aspira a la verdadera santificación, que se cifra en la mística unión con Cristo [...] nunca llegará a ser en rigor un buen cristiano” (Arintero, 1968, pp. 704-705). Pero no es santo quien ama a Dios, sino quien ama como Dios.

Quien conoce a Cristo, da cuenta de la sabiduría que le ha sido otorgada en su manera de amar. Cristiano es quien concentra todos sus esfuerzos en multiplicar las obras

del amor. La contemplación no tiene por fin “extraer de la realidad al sujeto, sacarlo del mundo y espiritualizarlo en sentido neoplatónico, sino evangelizarlo, restablecerlo y ajustarlo mediante la armonía que produce el sometimiento al estilo de Jesús” (Castro Sánchez, 2012, p. 261).

Entre la vida activa y la contemplativa no hay distinción esencial, sino unidad. No obstante, la mayoría de los que se tienen a sí mismos por cristianos, debido a una evangelización deficiente, ni siquiera comprenden de oídas qué es la contemplación. Como señala el papa Francisco, “urge recobrar un espíritu contemplativo” (Francisco, 2013, p. 264). No sabiendo en qué radica la perfección a la que deben aspirar activamente, la mayoría de los creyentes no llegarán siquiera a la condición de principiantes en el camino espiritual.

Frente a la estética de lo sagrado, la recuperación del *ethos* cristiano

En las sociedades posmodernas, la religión queda reducida a estética de lo sagrado. Su función es contribuir al bienestar personal, mediante la conducción del individuo a un estado de paz interior. El propósito perseguido es que, en el contacto con las mediaciones religiosas, el hombre descubra un deleite que solo la experiencia estética de lo divino provee.

Ahora bien, aun cuando el cristianismo posea una dimensión estética, de ello no se sigue que su esencia se reduzca a eso. Antes que nada, el cristianismo es un *ethos*, un modo de existencia originado por el encuentro transformador con Jesucristo.

En las sociedades posmodernas, donde la religión es concebida como estética, es común pensar que el indicador de la experiencia de Dios son los ‘sentimientos espirituales’. Según las enseñanzas de SJC, los fenómenos extraordinarios son experiencias sobrenaturales de orden secundario y contingente que no constituyen la esencia de la mística cristiana⁶.

Para SJC, el cristiano, cuyo paradigma es el santo, no es un hombre aislado de la comunidad, sino un hombre que, viviendo en el mundo, se aparta de la mundanidad. La experiencia mística no aleja al hombre del mundo-creación divina, ni del mundo-sociedad, sino que lo capacita para entrar en comunión con ambos. De ahí que se pueda hablar de “fraternidad mística, contemplativa” (Francisco, 2013, p. 92) con el fin de indicar que la mística, expresión radical de la religiosidad, no es un intento de huir del

⁶ A quienes deseen profundizar en el tema, me permito sugerir la lectura de González Suárez, L. (2018). La doctrina de san Juan de la Cruz sobre los fenómenos extraordinarios. En torno a la necesidad de rechazar las aprehensiones sobrenaturales del entendimiento. *Revista Iberoamericana de Teología*, (26), 11-39.

mundo, sino una expresión finita del amor divino, que alcanza al prójimo y bendice su existencia.

Todo proyecto evangelizador inspirado en la teología mística sanjuanista deberá mantenerse en guardia. No solamente para evitar la confusión de lo esencial (el ejercicio del amor perfecto, que se funda en la contemplación del ser sobrenatural de Dios) con lo accidental (los sentimientos espirituales que provoca la experiencia estética de lo sagrado), sino también para eliminar falsas expectativas en torno a la vida religiosa.

El fin sobrenatural del hombre no es gozar de tales experiencias sino conformar su existencia a la de Cristo, al imitar la pobreza, el desprendimiento, la apertura y el compromiso con el otro. El misticismo no consiste en una concentración egoísta en el recuerdo ni el examen de las aprehensiones sobrenaturales que suelen infundirse en el entendimiento, sino en el ejercicio del amor.

Ante la mundanización, la invitación a edificar el Reino

El cristiano, en tanto que creación divina, forma parte del mundo-naturaleza sobre el cual se erige el mundo-sociedad. Pero no es mundano, porque su interés vital no es brillar en el mundo, entendido como ámbito donde se cultivan aficiones y gustos desordenados. Al cristiano solo le importa habitar el mundo dando gloria al Dios, mediante la imitación del Hijo, quien no tuvo más deseo que hacer la voluntad del Padre.

En qué sentido Jesús es iniciador del Reino es algo que se infiere de sus acciones y discursos. Más allá de cualquier especulación teológica, son los testimonios de la fe los que hacen comprensible el sentido de dicha categoría, en torno a la cual se articula el mensaje salvífico de Jesús.

Vivir en Cristo significa que “recibo su existencia y yo le respondo entregándole la mía” (Pikaza, 1989, p. 18). Es decir, acoger su amor para poder amarlo y amar al prójimo como Él o, en palabras de SJC, “haberse en todas las cosas como se hubiera él” (De la Cruz, 2003, libro 1, capítulo 13, párrafo 3) ¿De qué manera? Haciendo el esfuerzo de imitar sus virtudes, su desnudez y pureza espiritual.

La consumación del proceso místico-religioso cristiano consiste en devenir semejanza del Esposo Cristo. En la medida en la que Cristo esté presente en los seres humanos no solo por esencia —como huella de origen— sino por gracia, estos últimos estarán en condiciones de favorecer la llegada del Reino y de oponerse a todo aquello que sea contrario a su sentido.

Ante el discurso evangelizador vacío, el testimonio de unión

Porque el cristianismo es un modo de existencia, “todos somos llamados a ofrecer a los demás el testimonio explícito del amor salvífico del Señor” (Francisco, 2013, p. 121). Es decir, a manifestar con nuestra sola presencia en el mundo, aun sin decir palabra, que el hombre, es “por naturaleza y gracia, un ser de deseo y espíritu abierto hacia el infinito y eterno Dios” (Haas, 2009, pp. 85-86). Por lo cual sostiene SJC que “el amor tiene la razón de fin” (De la Cruz, 2003a, canción 32, párrafo 6).

Hablar en el vacío, lamentablemente, es muy sencillo. Sobre todo, cuando se piensa que la evangelización es una cuestión que se limita al acto de reproducir doctrinas teológicas. Pero de eso no se trata. “Jesús quiere evangelizadores que anuncien la Buena Noticia no sólo con palabras sino sobre todo con una vida que se ha transfigurado en la presencia de Dios” (Francisco, 2013, p. 259).

El místico es el evangelizador por excelencia porque solo él ha recorrido, de principio a fin, las fases del camino de perfección (espiritual y moral) que conduce a la unión con Cristo. Por lo tanto, solo su palabra goza de autoridad cuando lo que se requiere es hablar acerca del Dios que viene a la experiencia.

Para evangelizar no bastan tiempo libre y buena voluntad. Antes de atreverse siquiera a hablar acerca de Dios, quien desee colaborar en la acción evangelizadora, deberá preguntarse si realmente conoce a Dios o simplemente ha escuchado a dar testimonio de su grandeza.

Al señalar lo anterior, no quiero decir que únicamente quien ya ha transitado de la meditación a la contemplación del amor divino pueda hablar de Dios. La experiencia místico-religiosa admite grados. Cada uno tiene su sentido e importancia espiritual. Y de cada uno se puede dar testimonio. Lo que sí me atrevería a afirmar es que solo quien ha visto a Dios con los ojos de la fe puede hablar con autoridad. Y que, para invitar a otros a creer en el nombre del Hijo, es preciso conocerlo en sentido profundo: no de oídas, sino por experiencia.

Tanto el principiante como al místico tienen experiencia de Dios. Pero de ello no se sigue que los dos estén en condiciones de dar testimonio fiel del Esposo Cristo. Así pues, no son las especulaciones ni las opiniones del primero las que deben orientar la evangelización, sino las enseñanzas espirituales del segundo. El ímpetu misionero tiene que ir de la mano con la humildad, que obliga a reconocer la propia limitación y a dar alabanza a Dios por la existencia de maestros como SJC.

Conclusiones

Jesucristo no eligió como discípulos a los sabios ni a los doctores de la Ley, sino a hombres sencillos, dispuestos a dejarlo todo para buscar la salvación. Teniendo eso en

cuenta, nada impide aceptar que quien verdaderamente conoce a Dios —en el sentido de que es capaz de amar al prójimo, no desde sus límites e imperfecciones, sino como Jesucristo ha amado al mundo desde la cruz—, aunque no tenga formación teológica, podrá ofrecer un testimonio fiel de lo que significa vivir en su presencia.

Lo que no cabe sostener —puesto que en tal caso se estaría negando que el cristianismo, antes que una doctrina es un modo de existencia— es que se pueda evangelizar, careciendo de luz y guía espirituales. De ser así, la evangelización se reduciría a mera oratoria religiosa. Y el evangelizador por excelencia no sería el místico, sino el predicador carismático.

Por supuesto, lo ideal es que el evangelizador sea, a la vez, maestro espiritual. Pero, si aún no ha alcanzado tan dichoso estado de vida, lo conveniente es que, no gozando todavía de la sabiduría infusa acerca del misterio de Dios, se deje instruir por quienes sí han alcanzado la cima de la contemplación y que, por lo mismo, son reconocidos por la tradición como doctores de la Iglesia.

Si ignoran dicha recomendación, lo más probable es que quienes piensan que para anunciar el Evangelio bastan tiempo libre y ‘buena voluntad’ —no siendo maestros ni discípulos espirituales— se tomarán a sí mismos por guías y acabarán extraviando a quienes deberían acompañar y conducir hacia la unión de semejanza amorosa con el Esposo Cristo. Por lo que serán “ciegos que guían a otros ciegos; y si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en el hoyo” (Mt 15, 14).

La variedad de los errores en los que habitualmente caen los que pretenden guiar a otros hacia una meta de la que en ocasiones no tienen siquiera conocimiento intelectual es inagotable. Por un lado, están los que, no sabiendo por ciencia ni por experiencia cuáles son las dificultades del camino de perfección, confunden en tránsito de la meditación a la contemplación con el retroceso espiritual de sus dirigidos. Con todo, tales evangelizadores al menos conocen la importancia de la meditación. Los peores son aquellos que, ignorando por completo que la experiencia mística es la expresión radical de la religiosidad cristiana, cuando entran en contacto con personas que están verdaderamente comprometidas en disponerse favorablemente para que Dios les permita llegar a ser santos,

con unas razones humanas o respetos hartos contrarios a la doctrina de Cristo y su humildad y desprecio de todas las cosas, estribando en su propio interés o en su gusto, o por temer donde no había que temer, o se lo dificultan o se lo dilatan, o, lo que es peor, por quitárselo del corazón trabajan; que, teniendo ellos mal espíritu y poco devoto y muy vestido de mundo y poco ablandado en Cristo, como ellos no entran por la puerta estrecha de la vida, tampoco dejan entrar a los otros (cf. Mt 13, 24; 23, 13). (San Juan de la Cruz, 2003b, canción 3, verso 3, párrafo 62)

Tales cristianos, que no lo son más que de nombre, son los que declaran sin reparos que su interés no es ser santos, argumentando que tal cosa sería arrogancia, sino

únicamente actuar conforme a las normas de la moral cristiana. Tan grande es su ignorancia vital en el campo de la espiritualidad que ni siquiera se han percatado de que el ejercicio del amor perfecto que no solo se dirige al prójimo abstracto sino que incluye al enemigo, resulta imposible sin la transformación de las potencias, que posibilita la infusión de las virtudes teologales.

Hoy más que nunca el evangelizador debe tomar conciencia de lo siguiente: 1) no se puede hablar con autoridad acerca de Dios cuando ni siquiera se ha hecho el esfuerzo real de conocerlo; 2) por encima del conocimiento natural acerca de Dios, que aporta el estudio sistemático de teología, está la sabiduría que Dios infunde en contemplación. Puesto que solo está última constituye un saber proporcionado al ser sobrenatural de Dios; 3) no es lo mismo conocer a Dios por ciencia (natural) que por experiencia (sobrenatural); 4) la experiencia religiosa es un proceso. A cada una de las fases que lo integran le corresponde un grado de perfección. De donde se sigue que, obviamente no es lo mismo ser converso que se místico. El primero es principiante; el segundo es maestro espiritual; 5) toda persona ha sido creada para conocer el amor divino en contemplación; y 6) mientras no alcance esa dichosa ventura, debe ser lo suficientemente humilde para dejarse guiar por un maestro espiritual, a fin de avanzar en las vías del espíritu y estar en condiciones de acompañar a otros en ese mismo camino de vida.

En la medida que estas páginas hayan cumplido con su objetivo resultará evidente que, pese a la distancia que separa al evangelizador de nuestros días de san Juan de la Cruz, interpretadas adecuadamente, las enseñanzas mantienen su actualidad y pertinencia. Lo cual se debe a que, antes que un ‘hijo de su tiempo’, el poeta místico fue un verdadero hijo de Dios, que siempre albergó en su corazón una preocupación sincera por brindar luz y guía a quienes buscan la presencia del Amado. Valgan estas palabras como una sincera invitación, dirigida al misionero, al misionólogo y al que de veras quiere llegar a ser cristiano, a dejarse instruir por san Juan de la Cruz, místico, maestro, mistagogo y poeta.

Referencias

- Arintero, J. (1968). *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. Biblioteca de Autores Españoles.
- Bosch, D. (2005). *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*. Libros Desafío.
- Castro Sánchez, S. (2012). *El camino de lo inefable*. Editorial de Espiritualidad.
- Celam. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento Conclusivo*. Editorial del Celam.
- De la Cruz, S. J. (2003a). *Cántico Espiritual B* (pp. 1139-1292). Editorial Monte Carmelo.
- De la Cruz, S. J. (2003b). *Llama de amor viva B* (pp. 943-1138). Editorial Monte Carmelo.
- De la Cruz, S. J. (2003c). *Subida del Monte Carmelo* (pp. 143-530). Editorial Monte Carmelo.

- De la Cruz, S. J. (2003d). *Glosa a lo divino* (pp. 78-80). Editorial Monte Carmelo.
- De Jesús, S. T. (2011). *Camino de perfección*. Editorial Cántico.
- De Jesús, S. T. (2010). *Libro de su vida*. Editorial Cántico.
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. (2018). *Gaudete et exultate. Exhortación apostólica sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html
- González Suárez, L. (2017). *¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido? Una fenomenología Hermenéutica de Cántico Espiritual, de san Juan de la Cruz*. Universidad Iberoamericana.
- González Suárez, L. (2015). Amor y negación en San Juan de la Cruz: el sentido Cristo céntrico de la negación de los apetitos en el primer libro de la Subida del Monte Carmelo. *Revista Española de Teología*, (75), 259-289. <https://repositorio.sandamaso.es/bitstream/123456789/399/1/03%20LUCERO.pdf>
- González Suárez, L. (2024). La idolatría en la inculturación del evangelio. Reflexiones filosófico-teológicas sobre la relación entre evangelio y cultura. *Perseitas*, (12), 170-196. <https://doi.org/10.21501/23461780.4681>
- González Suárez, L. (2020). *La mística cristiana en el tiempo de la secularización, el nihilismo y los Nuevos Movimientos Religiosos*. Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana.
- González Suárez, L. (2016). Principios y actualidad de la experiencia mística en San Juan de la Cruz. *Theologica Xaveriana*, (181), 147-175. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.paemsjc>
- Haas, A. (2009). *Viento de lo absoluto ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Siruela.
- Juan Pablo II. (1991). *San Juan de la Cruz. Maestro en la fe. Carta apostólica de su Santidad Juan Pablo II, con ocasión del IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia*. Editorial de Espiritualidad.
- Martín Velasco, J. (1996). *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Universidad Iberoamericana.
- Pacho, E. (1984). *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales I*. Editorial Monte Carmelo.
- Perrin, D. B. (1996). *Canciones entre el Alma y el Esposo of Juan de la Cruz. A Hermeneutical Interpretation*. A Catholic Scholar Press Book.
- Pikaza, X. (1989). *La oración cristiana*. Verbo Divino.
- Ruiz, F. (2006). *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*. Editorial de Espiritualidad.
- Torralba, F. (2016). La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de *Las obras del amor* (1847). *Pensamiento*, (271), 411-429.