

Mística y secularización (En medio de las afueras de la ciudad secular)

Alfonso Álvarez Bolado

Arbor CLXXI, 676 (Abril), 689-703 pp.

«¿Tiene sentido hablar de mística en este tiempo extintor de tradiciones?». A partir de esta pregunta y de la constatación de que la ciudad secular es el lugar de la gran liquidación de tradiciones, el trabajo delimita el núcleo duro de la experiencia cristiana como «místico», es decir, portador de la virulencia de lo cristiano, entendido como relación con Dios e inseparablemente relación con el otro como prójimo y como socius. La trans-ascendencia de la experiencia de la fe llama a una seriedad en la reinterpretación del patrimonio místico como un exilio en medio de la ciudad.

Cuatro preguntas a presuntos herederos

La ciudad es el símbolo de la cultura modernizada, y el proceso de modernización aparece hoy como el vehículo que propaga aceleradamente la secularización. Para los sociólogos, esta última es sólo la dimensión cultural de la modernización. La ciudad modernizada y su cultura sufren hoy una crisis de tradición. Su tiempo aparece como gran liquidador de tradiciones.

Por lo que se refiere a la posibilidad de transmitir la fe cristiana, F. X. Kaufmann¹ opina que lo nuevo no está tanto en el retroceso de la pertenencia a la Iglesia, sino en la nueva forma de conciencia con que vivimos hoy este retroceso. Pues no se trata simplemente de un fenómeno cí-

clico cuasi-natural, sino de un desafío histórico como quizá no habíamos encarado otro hasta ahora.

Este desafío afecta «a la constitución global del cristianismo bajo las condiciones de una cultura ampliamente indiferente a lo religioso y que, en su estimación consciente, ha *dejado a sus espaldas al cristianismo*». Autoridades de Iglesia describen la situación con afirmaciones fundamentalmente idénticas.

La nueva forma de conciencia, estrechamente vinculada al conjunto de cambios inducidos por la Ilustración y la industrialización, ha transformado las modernas relaciones societarias hasta tal punto que estas se presentan como «radicalmente diferentes de todas las anteriores formas humanas de convivencia». El proceso «abarca más o menos los últimos doscientos años». Pero se tiene la impresión de que «esta *modernización* ha alcanzado su plena expansión en los últimos cuarenta años».

Sin que separemos estos últimos treinta o cuarenta años de los doscientos anteriores, la batería de preguntas que de inmediato proponemos, brota desde la experiencia de la onda expansiva de los últimos cuarenta.

¿Tiene sentido hablar de mística en este tiempo extintor de tradiciones? Celebrábamos en 1991 el centenario de dos grandes místicos cristianos: Ignacio de Loyola y Juan de la Cruz. Hemos hablado y escrito mucho acerca de ellos. ¿Con qué intención, propiamente? Desglosaré esta pregunta en otras cuatro:

1.^a *Los patrimonios místicos y ascéticos alumbrados por los hombres santos a quienes hemos conmemorado, ¿no reposan en un glorioso pero gélido olimpo de monumentos espirituales? Sus hechos y doctrinas, ¿no se convertirán en meros objetos de una reconstrucción arqueológica, todo lo noble que se quiera? Así lo creen muchos de nuestros contemporáneos, aunque sea con resignada nostalgia.*

2.^a *Concreta la anterior, implicándonos. ¿Encuentran hoy Ignacio de Loyola y Juan de la Cruz herederos de la «genuina virulencia de lo religioso» específicamente cristiano que ellos sembraron en la historia? No son pocos los que contestan la pregunta negativamente. Permítaseme un ejemplo que me da que pensar. Salvador Giner escribía con ocasión del centenario ignaciano: «El enemigo de la Compañía [de Jesús] es hoy muy otro [no es el Papa; y los jesuitas lo saben] y más insidioso que los del pasado, porque es más un ambiente que un adversario concreto: es el espíritu de una época cuya característica es no tenerlo. Sus hombres [los jesuitas] sucumben así con suprema facilidad a las delicias del relativismo, a la despenalización del pecado y al descrédito general del infierno que caracterizan a nuestro mundo. Hoy nadie quiere pasar penalidades, ni*

siquiera los jesuitas. *Desde el territorio de la modernidad parece evidente que contra el hereje se vivía mejor*. Y terminaba de esta significativa manera: «... diríase que san Ignacio y el puñado de hombres que forjaron la Compañía de Jesús no podrían ya ser héroes de nuestro tiempo»².

Otros, en cambio, estimamos que nuestros grandes místicos –y de manera muy especial Juan de la Cruz, cantor de la Noche Oscura como fase integrante de la vida cristiana– nos permiten interpretar y vivir este nuestro tiempo extintor de tradiciones como noche oscura colectiva o epocal. Nos sorprendemos a nosotros mismos diciéndonos con él: «a la verdad, no es éste tiempo de hablar con Dios, sino de poner, como dice Jeremías, la boca en el polvo, si por ventura viniese alguna actual esperanza»³.

Pero esta apropiación de la visión de Juan de la Cruz nos plantea otras dos preguntas.

3.^a Para ser honestos, ¿estamos significando lo mismo que Juan de la Cruz quería significar, cuando nos refugiamos en su lenguaje? ¿O nos apropiamos sólo estéticamente retazos de un universo de sentido que irremediabilmente ya no es el nuestro? F. Ruiz se ha referido con precisión al problema cuando escribe, a propósito de Teresa de Lisieux: «Santa Teresita, por ejemplo, vive tres siglos después de san Juan de la Cruz, y su experiencia dolorosa está afectada por el ateísmo de la cultura contemporánea. Hundida en la tiniebla o metida en el túnel, no piensa que Dios la abandona, sino que Dios no existe. Ni como hipótesis u ocurrencia, ese pensamiento viene a la mente del alma que describe san Juan de la Cruz»⁴.

Pero supongamos que sí, que la *Noche Oscura* de Juan de la Cruz, como noche sensitiva y noche espiritual, sea para nuestra época la forma inevitable de entrar en la sustancia mística de la vida cristiana. Entonces, precisamente, la última pregunta se nos plantea con un carácter práctico y transformador a quienes nos consideramos herederos de Ignacio de Loyola o Juan de la Cruz.

4.^a ¿Estamos dispuestos a existir como fraternidades capaces de transmitir tan precioso patrimonio a través de nuestra noche epocal? ¿Seremos capaces de reactualizar y reinterpretar este patrimonio desde y en el contexto estructural y cultural de nuestro tiempo como ellos lo hicieron desde el suyo? ¿Nos atreveremos a cumplir, y no sólo a declamar, la palabra de Juan de la Cruz: «Entremos más adentro en la espesura» («Es, a saber, hasta los aprietos de la muerte, por ver a Dios»)? ¿O habremos celebrado el centenario de los grandes *reformadores* sin que haya reverdecido en nosotros el espíritu de reforma capaz de responder al desafío de nuestro tiempo?

Uno de los méritos de todo desafío es provocar la reacción de quienes lo sufren (personas o culturas). F. X. Kaufmann, refiriéndose a las condiciones y escenarios de la renovación religiosa en este tiempo extintor de tradiciones, enumera y describe hasta cuatro posibles modelos. El tercero de ellos ha animado estas reflexiones.

Escribe: *Modelo «Orden»*. En todo tiempo parecen posibles nuevas formas de asociación comunitaria, especialmente las vinculadas a orientaciones místicas y/o ascéticas. En este ámbito se esconde la genuina virulencia de lo religioso específicamente cristiano, que no se deja ni sustituir ni echar fuera del mundo por todos los éxitos y fracasos de la modernidad. Verosímilmente, el modelo más preñado de futuro, a la hora de alumbrar nuevos espacios de experiencia de lo cristiano, son formas comunitarias parecidas a las órdenes (¡también de gente casada!) es decir, fraternidades religiosas dotadas de un cierto vínculo y duración en el tiempo. Naturalmente que tales formas comunitarias necesitan también, para ser creíbles, de una tarea, de un servicio específico. Ciertamente existen yacimientos colectivos de problemas que parecen estar sólo esperando la presencia y animación religiosa...».

Y, después de hacer un elenco de tales yacimientos, concluye: «El modelo “Orden” presupone tan sólo grupos relativamente pequeños y convencidos, que se hacen cargo de determinados problemas con voluntad testimonial, buscando así hacer creíble la energía del cristianismo⁵».

La entereza de la mística cristiana

Básicamente, se trata de la entereza de la vida teologal —la vida de fe, esperanza y amor— tal como se nos ha manifestado en la plenitud de Cristo, vivida en todas sus fases y en todas sus dimensiones: entereza a la que están llamados todos los cristianos. La vida teologal cristiana vive en el filo del tiempo y la eternidad, y transcurre a través de todas las fases en las que la eternidad se abre al tiempo y lo va recapitulando: creación, encarnación, redención, noche sensitiva (purificación de los sentidos), iluminación transformante, unión, noche del espíritu (vacío de las mediaciones espirituales), comunión anticipante. La vida teologal cristiana ama a Dios en todas las cosas, y a todas las cosas en Dios. Ama, pues —el libro del Génesis nos hace poner este acento—, *el universo de la naturaleza* (desde las órbitas de las galaxias en expansión, hasta la imperceptible florecilla de alta montaña). Ama ese universo que es el lugar de sus delicias, de su trabajo, de su riesgo y de su pasión; siempre de su responsa-

bilidad. Ama esa naturaleza de la que el hombre es cualitativa extensión y que constituye para nosotros el radical contexto ecológico que hemos de humanizar.

Por tanto, la vida teologal cristiana no representa un claustro de la vida, sino el todo de ella vivido concéntricamente desde, en y para Dios. Escribe Juan de la Cruz: «Dios tiene recogidas todas las fueras y apetitos del alma, así espirituales como sensitivos, para que toda esta armonía emplee sus fuerzas y virtud en este amor; y así venga a cumplir de veras con el primer precepto, que, *no desechando nada del hombre, ni excluyendo cosa suya de este amor*, dice: Amarás a Dios de todo tu corazón»⁶.

Es, pues, una vida *comprometida* en la historia concreta –en el sentido demandado por D. Bonhöffer–, en la medida en que se esfuerza por recapitular redentoramente situaciones y acontecimientos en Cristo para Dios.

«Amar a Dios sobre todas las cosas», lejos de excusar cualquier fuga del mundo, posibilita la libertad de amar a Dios en todas las cosas, conforme a lo que cada cosa es y a la relación entre ellas. Posibilita la libertad de amar todas las cosas en Dios, es decir, con la ternura y la lucidez del Creador y Redentor. Pues tanto la naturaleza como la historia no sólo necesitan ser reconocidas y respetadas, sino también redimidas.

Origen y término de la vida teologal y de la mística cristiana son, conjunta e inseparablemente, Dios y el «otro mundano» de Dios, el «otro hombre», en su doble figura de *proximus* y de *socius*. No es ésta una afirmación de una presunta teología moderna sino sustancia de la propia enseñanza de Jesús de Nazaret y de su discípulo predilecto, Juan. Para la fe cristiana, el *otro hombre*, en su doble figura, no es nunca el mero miembro de la especie de mamíferos inteligentes, regularmente bípedos, entre los que surgen a veces relaciones de mutua utilidad que, por ráfagas, puede llegar hasta los bordes de la filantropía e incluso traspasarlos. Ese prójimo, aun en la más pervertida de sus posibles figuras históricas, conlleva una dignidad inamisible, aunque su realidad empírica sugiera otra cosa, no siempre inmediatamente discernible como dato empírico. En esa dignidad humana, incombustible aun en sus más hórridas formas históricas, arde el fuego del Dios vivo. Y es desde ella, desde esa ardiente zarza, desde la que se hacen escuchar la palabra, la caricia, el silencio, el lamento, el clamor e incluso el rugido de Dios.

Porque esto es así, se atreve Pablo, el Apóstol, a proclamar al *verbum crucis*, ápice de la sabiduría de Dios, y Juan el Evangelista, a presentar al excelso Crucificado como el lugar divino-humano hacia el que conver-

gen todas las miradas y la admiración toda. Ese «prójimo», o es descubierto por la fe, la esperanza y el amor teologales, o bien corre el peligro de perderse en la grisura de un gradual y matizadísimo olvido, cuando no desprecio. Si somos capaces de verlo, sentirlo, reconocerlo, es de la misma forma en que, según Tomás de Aquino, vieron los Apóstoles al Cristo resucitado, «fide oculata», con unos ojos embargados por la fe.

La trans-ascendencia de la vida cristiana

Es preciso insistir en el carácter de trans-ascendencia de la vida cristiana. Ésta es *trans-ascendente* en la búsqueda, anticipación y fruición de Dios mismo como futuro absoluto de la humanidad y de cada hombre; en su entrega en favor del otro hombre (*proximus o socius*); y como incesante promoción de valores y horizontes históricos progresivamente más humanos... De todas estas formas colabora activamente a que pase «la apariencia de este mundo» (1 Cor 7,31). Con el término «trans-ascendencia» pretendía Schillebeeckx –en el debate de los años sesenta en torno a *Honest to God*– subrayar el carácter distintivo de la transcendencia cristiana frente a los oscilantes usos de este término en el pensamiento moderno. Hagamos más clara esta distintividad por referencia a tres autores conocidos.

Por referencia a *L. Feuerbach*: para él, la especie humana en su universalidad debe convertirse en *dios* (referencia absoluta) para cada hombre; y ésta es la única transcendencia que define lo humano, una vez que el hombre ilustrado se ha hecho consciente de que «el Dios de lo alto» –no menos que «el de lo profundo y lo íntimo»– no era otra cosa que una proyección sustitutoria, sucedáneo del único absoluto inmanente: la especie humana. Y un feuerbachismo difuso, aunque de talante bastante menos heroico, impregna todavía algunas de las aspiraciones más altruistas de la cultura contemporánea. En contraste patente, quizá nunca la historia fáctica haya presentado con tanta evidencia cuán escasamente se sienten los individuos humanos y sus agrupaciones religados por el amor a la especie y por la posibilidad de su futuro. Como más tarde diremos, prevalece el ombliguismo de la actualidad y del fragmento. Para la existencia cristiana, en cambio, sólo la «gracia» de Dios en nosotros nos invita y fuerza a trascender de manera durable y sólida, sin excusas, nuestro egoísmo proyectivo –bárbaro o ilustrado– y nuestro amor fragmentario y discriminante. Sólo ella nos invita a ascender (o descender, si se prefiere) al descubrimiento y al tratamiento del otro humano como imagen e hijo de Dios.

Por referencia a *F. Nietzsche*: para él la trascendencia humana es sólo la flecha disparada hacia la meta del *superhombre*, el hombre de la voluntad de poder que será, en plenitud, el sentido de la tierra. Que Dios haya muerto es condición del libre vuelo de la flecha sobre los horizontes y los valores que han de ser dejados atrás. Y también un nietzscheanismo más o menos difuso impregna sectores importantes de la crema intelectual. Para la existencia cristiana, en cambio, la flecha se trasciende cuando reconoce y asume, en su vuelo libre, el impulso originante y permanente, la incesante incitación del Arquero; y asciende –con el *hijo del hombre*, muerto y resucitado– hacia la ciudad de la comunión. Y de esa ciudad no tenemos imágenes que no sean proféticas y enigmáticas, porque no se la puede identificar con ninguno de los semblantes sucesivos de la realización histórica. Es la ciudad en la que «todo Principado, Dominación y Potestad» habrán quedado abolidos (Col 1,21). Galvanizada, hacia esa ciudad asciende la flecha humana; y, en su ascenso, aporta su contribución para rectificar y transformar –soportándolos, redimiéndolos y transfigurándolos– épocas y valores, tierras y cielos.

Por referencia a *J.P. Sartre*, para quien también toda forma del humano trascender debe partir de que «*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*»⁷. Sectores de la cultura contemporánea viven también un sartrianismo difuso, a veces teórico, a veces pragmático, sin aquel dramatismo que prestaba al filósofo francés un aura de nihilismo heroico. La afirmación del filósofo francés no necesita ser despreciada –ni ella misma ni las raíces de experiencia de las que brota– cuando es interpretada de manera tan distinta. Para la trascendencia cristiana el plano de nuestra soledad es inseparablemente el plano de una voz en off que hace de él, pese a la soledad, espacio de un diálogo; nuestra soledad no es la soledad reflejo de la nada (propiamente, la *soledad de nada*). La percibimos desde una ausencia que se hace sentir. Escribía E. Schillebeeckx: «Propiamente, no se da ninguna verdadera experiencia de Dios mismo, ni siquiera en esta real reciprocidad con Dios. El testimonio que Dios nos da de sí, lo experimentamos *en nosotros mismos*. Últimamente, sólo experimentamos la existencia humana llamada personalmente por Dios; con Dios mismo sólo estamos personalmente unidos en la fe: por la entrega a lo no-visto, a lo no-experimentado. Esta inmediata e íntima, esta recíproca presencia, es, sin embargo, una presencia que sólo puede ser aprehendida en la fe: una Quasi-ausencia»⁸.

Es esa ausencia así cualificada la que nos hace estar a la escucha, por la calidad de su palabra y su silencio: nuestra soledad –difícil de soportar, sin duda– es, por tanto, escucha paciente, cotidiana y esperanzada del que en cualquier momento volverá. Aunque desde un talante epocal

que hemos reconocido ya muy distinto, Juan de la Cruz ha vivido, expresado y cantado paradigmáticamente esa soledad creyente a la espera y en la búsqueda de Dios.

El término «trans-ascendencia» empleado por Schillebeeckx, un tanto complicado, resulta útil para la comprensión *distintiva* de la existencia cristiana. En mi personal comprensión, el término va conectado a una referencia muy anterior, anterior también a Ignacio de Loyola y a Juan de la Cruz. Me refiero al atrevido término latino inventado por Buenaventura de Albano, que describe la trascendencia cristiana como ascensión: acción hacia arriba (*sursumactio*). Escribe el gran místico franciscano: «Estando el sumo bien sobre nosotros, nadie puede llegar a ser feliz si no asciende sobre sí mismo, no con ascenso corporal, sino cordial. Pero levantarnos sobre nosotros no podemos sino por una fuerza superior que nos eleve. Porque, por mucho que se dispongan los grados interiores, nada se hace si no acompaña el auxilio divino. Y en verdad, el auxilio divino acompaña a los que de corazón lo piden humilde y empeñadamente (...). La oración, por tanto, es la madre y origen de la acción-hacia-arriba (*sursumactionis*)»⁹.

La existencia cristiana –acción o contemplación, realización de sí o entrega por los otros– es siempre trans-ascendencia. Su origen en la oración subraya el carácter siempre dialogal de ese ascenso. Sería inútil jugar a oponer tal trans-ascendencia a cualquier clase de trans-*descendencia*, preferida para subrayar el sentido servicial, encarnatorio y de preferencia por los pobres, que es específico de la vida cristiana. Pues, como ya subrayó Pablo de Tarso al proponernos el único paradigma de Cristo, ascenso y descenso son correlativos y se incluyen recíprocamente (Ef 4,7-23).

La vida cristiana –si es real, no sólo nocionalmente vivida– nunca ha dejado de tener aquella orientación a la dimensión del *super*, que M. Heidegger considera profundamente olvidada en la cultura moderna. Por esta razón, toda vida cristiana es mística.

Ello implica tomar radicalmente en serio la distinción newmaniana que comentamos. Escribía J. H. Newman en 1870: «La religión, cuando es personal, debiera ser real; pero, exceptuando un pequeño número de personas, ordinariamente no es real en Inglaterra. En los países católicos, como los de la Europa medieval o la España de hoy, o en los países semicatólicos, como Rusia, el asentimiento al objeto religioso es real, no nocional pero esta fe no cuadra con el talante de la moderna Inglaterra. En el mundo literario existe ahora la afectación de llamar a la religión “sentimentalismo”; y hay que confesar que no es nada más que esto entre nuestro pueblo, tanto educado como rudo»¹⁰.

El «talante de la moderna Inglaterra», para decirlo presurosamente, se ha extendido a toda Europa en los 140 últimos años. De ahí la urgente necesidad de una nueva evangelización. Esta ha de procurar que el cristianismo convencional, inercial y residual recupere la trans-ascendencia y reverdezca la fe cristiana real entre los favores y desfavores del clima de nuestro tiempo. Si hemos celebrado a nuestros místicos, lo hemos hecho porque ellos fueron en su tiempo actores de este reverdecimiento cristiano, y pensamos que pueden inspirar poderosamente el nuestro.

La vida cristiana realmente vivida trans-asciende por la historia, porque no sólo cuida el progreso instrumental, la multiplicación de los recursos y el progresivo mejoramiento de las condiciones de convivencialidad, sino que, además, invita a cada época, desde su circunstancia, a elevarse a los valores de las bienaventuranzas, a confesar la incesante necesidad de redención y abrirse a ella. Y porque, rompiendo con todo narcisismo mundano y toda resignación a la finitud sin más, mantiene, desde el interior de los sucesivos semblantes de la ciudad terrestre, el anhelo de aquella ciudad de comunión cuyo *arquitecto y constructor es Dios*; la ciudad dispuesta para quienes superan crudeza, espesura y oscuridad de la existencia en fe, esperanza y amor. Aunque muchos de entre ellos nunca lleguen a nombrar explícitamente, ni con nombres cristianos, esa trans-ascendencia.

Esta vida teologal cristiana es conciencia y experiencia —oblicuas y simbólicas, sin duda—, puesto que el término de su transascendencia no puede ser dado ni a la sensación ni a la imaginación. Quizá pueda decirse que, más que en cualquier otra forma de conciencia y experiencia, la conciencia y experiencia místicas cristianas son conciencia y experiencia del peculiar término de esa trans-ascendencia. Y el «yo perceptor» se percibe y reinterpreta a sí mismo y su calidad transformada de sujeto, desde la prevalencia de aquel término que se convierte también en el ambiente radical de su autopercepción y que, revelándose gratuitamente, le apela, invade y eleva sobre sí mismo. Por esta razón escribe san Pablo: «Y vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20).

De ahí la siempre concomitante percepción de la humildad e insignificancia del «ego humano», inseparable también de la dignidad y misión a que ha sido *ascendido* por lo santo, que se le manifiesta y establece con él libre y duradera alianza. Y es en el interior de esa agraciada relación donde la trascendencia humana se desvela como trans-ascendencia. Esta relación es, me parece, poco concebible y expresable desde el primado *del ego representativo*, quizá la línea más fuerte de desarrollo de la filosofía moderna. ¡Tal es la soberanía y gratuidad de lo Santo, que se revela en

esa relación dialogal como origen permanente, ambiente y término, sobre el «ego agraciado», desbordado, elevado, ensanchado al «nosotros», sacado de sí y sus proyectos, *enviado al otro hombre*. Esa soberanía, sin embargo, no se establece en el deslumbramiento y en la evidencia, sino en la oscuridad de la noche de la fe, como tan poética y profundamente expresó Juan de la Cruz o expresa en nuestro tiempo el citado texto de Schillebeeckx.

Se echa de ver enseguida que esa trans-ascendencia inmediata pero oscura, por su condición estructural y por su dinámica, implica la *conversión* como actitud permanente.

F. X. Kaufmann habla de «orientaciones místicas y/o ascéticas». En la vida cristiana, mística y ascética son inseparables: anverso y reverso de nuestra única vida teologal. La trans-ascendencia de la que he hablado resulta simplemente imposible sin lo que el propio Nuevo Testamento llama *abnegación*, Ignacio de Loyola describe como «salir de su propio amor, querer e interés», y Juan de la Cruz como un salir el alma «de sí misma por olvido y descuido de sí», que abarca el «saliendo de todas las cosas». Deberíamos tenerlo muy claro en un tiempo que necesita, muy peculiarmente, de la noche oscura de los sentidos y que ha de soportar intensidades muy fuertes de la noche oscura del espíritu.

Los místicos cristianos y la reinterpretación contemporánea de su patrimonio

Asegurado que, básica y vocacionalmente, toda vida cristiana es mística, volvamos los ojos a los que llamamos «místicos» *por excelencia*. Llamamos así, por ejemplo, a Ignacio de Loyola y a Juan de la Cruz, por tres motivos. *Primero*: porque en ellos la vida teologal y su trans-ascendencia acontecen con entereza extraordinaria, ejemplar. Esa entereza y ejemplaridad se ven con frecuencia favorecidas y señaladas por vivencias y hechos fuera de lo común. Pero no es esta excepcionalidad la que constituye primeramente la entereza y ejemplaridad de sus vidas cristianas. *Segundo*: se les concedió el carisma de una capacidad excepcional de *reflexividad* sobre las dimensiones, fases y peripecias de la vida cristiana que con tanto coraje habían ellos vivido y que con tan gran capacidad de discreción habían ayudado a otros a vivir. De manera que, en su experiencia y sabiduría de la vida cristiana, ésta se sedimenta con gran sistematicidad en aquellas sus dimensiones, fases y peripecias esenciales a las que me he referido antes. En este tipo cristiano de hombres y mujeres –Teresa de Jesús es otra de estas figuras ejemplares– biografía, sa-

biduría y doctrina se esclarecen y potencian recíprocamente. *Tercero*: impulsados ellos mismos –no necesaria, pero sí frecuentemente– por la dinámica del anterior carisma, o bien solicitados por el discipulado que se ha congregado en torno a ellos, objetivan en una tradición oral o, preferentemente escrita, aquella experiencia, sabiduría y capacidad de magisterio, fomentando así poderosamente la creación de fraternidades y tradiciones garantes y portadoras, a través del tiempo, de tan preciosos patrimonios místicos y ascéticos.

Los valores radicales de la experiencia, sabiduría y doctrina de Ignacio de Loyola o de Juan de la Cruz tienen en nuestro tiempo tanta o aún mayor actualidad que en el de ellos. Pero no resultan vivibles y socializables, con capacidad modeladora de futuro, por ninguna acomodación repetitiva o manierista. Son su inspiración y la calidad de su experiencia, y no tanto, frecuentemente, su sistema conceptual ni la literalidad de su lenguaje, las que nos ayudarán a abrir nuevos espacios de futuro a la experiencia cristiana. Y esto es así, por mucho que valoremos su sistema conceptual y su lenguaje como el cofre que guarda y preserva para nosotros aquella inspiración y calidad que tan urgentemente necesitamos. Tanto Ignacio como Juan vertieron su experiencia espiritual, con toda naturalidad, en el cuadro de la física ingenua, y a veces mitológica, de su tiempo; en los moldes de una sociedad muy jerarquizada de estados y clases; en los marcos conceptuales de una psicología, filosofía, exégesis y teología que no pueden ser, sin más las nuestras.

Esa reinterpretación de los *Ejercicios*, en el caso de Ignacio de Loyola, y del conjunto inseparable de *experiencia, poesía y doctrina* que constituye la obra poética y su declaración en prosa, en el caso de Juan de la Cruz –una reinterpretación capaz de conservar la dinámica de sus símbolos y valores relativizando las formas culturales y los esquematismos de época en los que ambos los encarnaron y modelaron–, es una tarea de tanta finura como audacia, una aventura de *vida* espiritual y de *rigor* intelectual fuera de lo común. Nunca insistiremos bastante en la necesidad y urgencia de esta reinterpretación, sobre la que volveremos todavía al final de este ensayo. Exige conocimiento de una vida que se ha hecho mucho más compleja y contingente; exige finura de percepción y reflexión acerca de la trama de uno mismo y de la sociedad y del mundo, y una poderosa «imaginación teológica». Ha de ser el resultado de una múltiple y convergente iniciativa.

Esa *reinterpretación* no puede ser nunca entendida en meros términos de comprensión y proyecto intelectuales, aunque se trate de una creativa inteligencia capaz de abarcar la diferencia entre ambos horizontes culturales y de aperebirse de los progresivos y sutiles incrementos

críticos que median entre una y otra época. La reinterpretación ha de ser, ante todo, una praxis de transformación e innovación de vida. Creo generalizable a cualquier intento de reinterpretación del patrimonio de nuestros místicos lo que, acerca de este desposorio de actualizada experiencia contemplativa y praxis servicial –imprescindibles ambas para una creativa reinterpretación– escribí recientemente a propósito de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola: «*Los Ejercicios Espirituales* van inseparablemente unidos a toda una serie de *experiencias* a las que Ignacio se vio sometido, a las que, después de su conversión deliberadamente se expuso, y a las que sus seguidores han de exponerse en términos no manieristas, sino contemporáneos. Me refiero a su exposición duradera a la intemperie de la pobreza; a su cercanía servicial a los más pobres y marginados en hospitales y en la convivencia callejera; a sus tareas de rehabilitación de la mujer prostituida; a su sistemática “pérdida de tiempo” enseñando el catecismo a los niños... Sin estas experiencias, que preceden, acompañan y subsiguen a los Ejercicios Espirituales y los hacen pasar incesantemente de la *mística* a la *praxis*, y regresar, con las resistencias y contradicciones de la vida irredenta, al fuego transformador de la contemplación y discernimiento ignacianos, los Ejercicios serían una de las más sutiles formas de *idealismo*. El reto de los Ejercicios Espirituales es, pues, doble: no solo traducir sus valores y su coherente dinámica a nuestro horizonte y sensibilidad culturales, sino romper la dura costra de la sociedad consumista con experiencias que nos expongan a compartir la situación de los pobres y la pobreza, de los excluidos y de la exclusión, a la dureza de la marginación de la injusticia y de la insolidaridad, de la descalificación social y, cuando sea preciso, *con temor y temblor*, también la eclesiástica; al aprendizaje, por tanto, de una confianza radical sólo en Dios»¹¹.

Desde las exigencias de esta reinterpretación –lúcida, creativa y praxica– se hace evidente la necesidad de esas nuevas fraternidades que, contagiadas de la genuina virulencia religiosa específicamente cristiana que emana de nuestros místicos, la pongan por obra reinterpretando sus sentidos en los lenguajes, las situaciones y la cultura de este transicional comienzo de siglo y de milenio. Ello supone que estas fraternidades arrostran la travesía de la ciudad secular hoy.

En medio y a las afueras de la ciudad secularizada

Esta virulencia debemos vivirla en medio de la sociedad secularizada, modernizada, consumista. «En medio» significa, ante todo, solidariamen-

te conscientes y partícipes del impresionante esfuerzo que ya realizan nuestros conciudadanos, conscientes y partícipes de lo que aún queda, codo con codo, por hacer. Pero «en medio» significa también; en solidaridad crítica, conscientes de la distintividad de la aportación cristiana. Sin mitificar el presente de la ciudad modernizada, sin resignarnos ante sus relumbrantes ídolos.

Los cristianos sólo intermitentemente se exiliaron de la ciudad, y siempre para volver a ella. Jesús comenzó su vida pública en la soledad del desierto, pero sólo para ascender a Jerusalén y hacer oír su palabra profética *en medio* del templo, que era el corazón de aquella ciudad, y para «morir donde mueren los profetas» (Lc 13,33-35). Ignacio maduró su conversión justo en las afueras de una ciudad. Recorrió en su formación algunas de las más famosas ciudades (Barcelona, Jerusalén, Roma, Alcalá, Salamanca, París, Bruselas, Londres), para empezar definitivamente el asentamiento de su misión en la ciudad que era y es cabeza de la Cristiandad¹². Juan de la Cruz, aun en sus apartamientos campestres o en los valles de las afueras, aunque se refugie en peñascales para vacar a la contemplación, «no es un eremita. Es un hombre de trato agradable, servicial. Le visitan muchas personas de la ciudad, por dirección espiritual, por amistad, por los trabajos del convento»¹³.

La distintiva manera que ellos tenían de estar *en medio* de la ciudad queda significativamente marcada por lo que ambos, universitarios sin engolamiento, recomendaban a sus discípulos con referencia a los estudios. Juan de la Cruz enseñaba a sus estudiantes: «Religioso y estudiante, religioso por delante». Ignacio, una vez acabados los estudios, deseaba que sus discípulos se hundieran por todo un año en la *schola affectus*, en un horno de resocialización cristiana. Con estilos muy distintos, ambos pretenden que la virulencia del fermento cristiano penetre capilarmente la ciudad.

Tampoco nosotros, cristianos que queremos experimentar y transmitir en este comienzo de siglo y milenio «el fuego que Cristo vino a traer a la tierra» (Lc 12,49), constituiremos un «ghetto» o vamos a exiliarnos de esta sociedad... *de no ser buceando hacia su corazón reprimido*. Contemporáneos –en posibilidades y riesgos– de nuestros hermanos, queremos contribuir a elevar la pesadumbre de su bajo techo y hacer crecer en ella aquel «suplemento de alma» que echaba de menos Pablo VI. Sin triunfalismos de ninguna clase, en solidaridad autocrítica, *con temor y temblor*, porque somos conscientes de la opacidad con que nuestra conducta ha «velado más que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión»¹⁴.

A las *afueras* de la ciudad me refiero en diversos sentidos complementarios, y me fijo en tres que me parecen más importantes. *En las afueras* mienta, en primer lugar, el desierto físico y simbólico. Allí donde

es posible experimentar la intemperie, desprotección y desnudez, pero también la familiaridad del Dios –Creador, Redentor, Espíritu vivificante– que forjó a su pueblo y «probó» a su propio Hijo en el desierto (la experiencia manresana de Ignacio, que le acompañó, en diversas formas, toda su vida; la experiencia de Duruelo y los sucesivos desiertos de Juan). Sin esta dimensión de desierto, que sólo se puede llevar consigo después de haberlo habitado efectivamente, la fe cristiana pierde fácilmente su germinal virulencia. Resulta un cristianismo homologado en todo a los usos y modas de la ciudad, sin distintividad, sin sorpresa profética, un cristianismo domesticado (¡meteco!).

En las afueras significa también salirse del orden desordenado de nuestra sociedad, donde pululan –sin poder siquiera acampar– las diversas clases de marginados que Juan conoció desde su infancia y cuya compañía buscó Ignacio, una vez convertido, en los hospitales. Para entrar «más adentro en la espesura», resulta imprescindible salir del cogollo de la ciudad y penetrar en ese cuarto mundo que la ciudad segrega y excluye, y después disimula hasta desconocer la exclusión practicada. Ese cuarto mundo no es simplemente la corona de suburbios de la ciudad, sino una dimensión reprimida de ella misma. Ese paso del envés al revés de la ciudad desgarrar el narcisismo de ésta. Y no solamente de ella, sino del cristianismo bien-pensante y meteco, que considera extremoso el carácter profético de su fe. En esas *afueras* hay que aguantar hasta borrar de nuestro rostro la niñesca inocencia, la falaz autosatisfacción de la sociedad secularizada y consumista.

Salir a las *afueras* significa, además, romper culturalmente con las espirales de silencio que tratan de convencernos de que no existen... tales *afueras*. Algunas de estas actitudes y conductas para romper la espiral del silencio pertenecen, sin duda, a la actuación cristiana en medio de la ciudad. Pero, como siempre, actuar cristianamente *en medio* de la ciudad no es posible sin haber salido fuera –haciéndose violencia– de su campo de gravitación. En este caso, se trata de salir del círculo de su saber convencional. Esta decisión puede resultar especialmente costosa a los intelectuales cristianos. Porque lo que escribe Ignacio Sotelo de la «inteligencia de izquierdas» vale también, en mi opinión, de la derecha neoliberal e ilustrada. A saber: «Todavía ha de ser agnóstica una persona que de verdad quiera ser admitida en los círculos en que predomina la cultura de izquierda, o por lo menos mantener una cierta distancia frente a la creencia religiosa»¹⁵.

Al hablar de la memoria dialogante y de la reinterpretación, ya había mencionando un desbordamiento decisivo del tiempo de la ciudad, cuyo ombligo es el «ahora».

Sólo quienes, en las *afueras* de ese *orden*, se liberan de la resignación a él y son encendidos nuevamente por la utopía de las bienaventuranzas, emergerán en la ciudad para infundir, desde *dentro*, «un suplemento de alma» a su corazón oprimido de finitud –saciado unas veces; insaciado otras–, pero también instalado en ella, resignado a ella.

Notas

¹ Cfr. F. X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*, Tübingen, 1989; Id., «Die heutige Tradierungskrise und der Religionsunterricht», en *Religionsunterricht. Aktuelle Situation und Entwicklungsperspektiven*, Bonn, 1989, pp. 60-73. Este último estudio lo llamaré desde ahora «Tradierungskrise».

² S. GINER, «La grey de Loyola en su desazón», *El País*, 31 de julio de 1991, pp. 9-10. Los paréntesis, intercalados con intención aciaratoria, y el subrayado en el texto son míos.

³ *Noche oscura*, libro 2, capítulo 8, párrafo 1. Cito la edición: *San Juan de la Cruz, Obras Completas*, 2.ª ed., Editorial Espiritualidad, Madrid, 1980, cuidada por JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ y FEDERICO RUIZ. De ahora en adelante, citaré simplemente según la notación propuesta por F. RUIZ, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Editorial Espiritualidad, Madrid, 1986, pp. 11-12

⁴ Estudio cit. en nota 5, p. 248, nota 1. El subrayado es mío.

⁵ «Tradierungskrise», p. 71. Para comprender más matizadamente el pensamiento de F. X. Kaufmann, cf. *Religion und Modernität*, cit. en nota 1.

⁶ 2N 11,4.

⁷ *L'existentialisme est un humanisme*, p. 31.

⁸ Cfr. A. ÁLVAREZ BOLADO y V. CAMPS, «El debate ecuménico en torno a "Honest to God"», en *Selecciones de libros. Actualidad bibliográfica de filosofía y teología*, vol 4, Enero-Junio 1967, pp. 11-116, Cita p. 56.

⁹ SAN BUENAVENTURA, *Itinerariupn nientis in Deum, c.1, 1*: «Oratio igitur est mater et origo sursumactionis» (la oración es la madre y el origen de la acción ascendente).

¹⁰ J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, Barcelona 1962, pp. 78-79.

¹¹ A. ÁLVAREZ BOLADO, *La Compañía de Jesús: misión abierta al futuro*, Sal Terrae 1991, p. 10.

¹² IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía*, cap. 10, n. 97 y *Fontes narr.* 11.

¹³ F. RUIZ, O. C., p.25

¹⁴ *Gaudium et Spes*, n. 19.

¹⁵ J. SOTELO, «¿Una nueva euroizquierda? Sus relaciones con el cristianismo», en *Euroizquierda y cristianismo*, Madrid, 1991, Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, p. 254.