

17 abril 2008  
Grupo *Experiencia de Dios*  
Centro Teológico Manuel Larrain

Asisten Cristina Bustamante, Miguel Cillero, Francisco Correa, Marilyn Donovan, Cristián Johansson, Margarita Morandé, Joaquín Silva, Sylvia Vega y Samuel Yáñez.

El texto de lectura previa para la reunión es PUIG, A, *Jesús. Una biografía*, Edhasa, 2006, 442-454. En él, considerando principalmente las fuentes evangélicas, se presenta la identidad de Jesús, tal como habría sido percibida por la gente, por los discípulos y por el mismo Jesús en el período inmediatamente anterior a su entrada en Jerusalén.

El capítulo destaca algunas afirmaciones, en orden a dialogar sobre Jesús como mediador de la experiencia de Dios:

- La gente (dirigentes religiosos, Juan Bautista, incluso los mismos discípulos) consideraba a Jesús el Mesías esperado, o al menos se preguntaba si lo sería.
- Jesús se muestra muy cauto sobre el reconocimiento abierto de esta identidad y, cuando accede a una manifestación más explícita y pública, lo hace al modo de un Mesías de paz (entrada en Jerusalén). En todo caso, sus acciones y palabras expresan claramente su autoconciencia de Mesías.
- Jesús gusta expresar su identidad con la expresión “hijo de Hombre”, que le permite, a la vez, expresar su carácter celeste y divino (Daniel, 7) y su camino humano y sufriente.
- El círculo más estrecho de discípulos (Pedro, Santiago y Juan) experimentan su identidad de Hijo de Dios en una experiencia religiosa muy significativa.
- La identidad de Jesús está marcada por su cercanía estrechísima y superior con el Padre.

A partir de esto, se plantean algunas preguntas para motivar el debate:

1. ¿Cómo vivo (y se vive) hoy la experiencia de Jesús como el mediador de Dios?
2. ¿Cuáles son las expectativas que la gente tiene hoy sobre Dios? ¿De qué modo el cristianismo puede recoger estas expectativas y testimoniar la presencia de Cristo?
3. ¿Qué dificultades hay actualmente para reconocer a Dios en el ‘hijo de Hombre’?
4. ¿Cómo puede ser el cristianismo mediador de la experiencia de Dios en un mundo tan plural?

Parece posible recoger la riqueza del diálogo agrupándola en torno a ciertos ejes problemáticos.

El texto previo produce reacciones críticas: tiene un sabor apologético más bien arcaico, que no va con una sensibilidad actual; su lenguaje es anticuado; más aún, no parece incorporar suficientemente los frutos de la investigación hermenéutica más reciente. En todo caso, el sentido que ha motivado proponerlo como lectura previa no ha sido científico, sino sólo mostrar cómo las categorías de *Mesías* y de *Hijo del Hombre*, sobre las cuales puede discutirse su preciso sentido, sirvieron de hecho en aquella época como mediaciones

categoriales de la experiencia de Dios en Jesús. Y de esto se trata: ¿qué mediaciones es posible reconocer hoy como más aptas para la experiencia de Dios? ¿A través de qué mediaciones, en los hechos, la mujer y el hombre de hoy se encuentran con Dios?

Pues no hay experiencia –tampoco experiencia de Dios, por tanto- sin mediación. Toda experiencia, y toda comprensión, son constitutivamente *mediadas*. Pero, se podría preguntar, ¿qué pasaría si fuera posible invitar hoy a Jesús a tomar un café? La respuesta es clara: tampoco en este caso se trataría de un encuentro sin mediación. Ello no es posible. Los contemporáneos de Jesús, viendo sus actos y palabras, igual discutían el sentido que tenían: ¿actúa por poder de Dios o de Belcebú? Por otra parte, las mediaciones son justamente eso, mediaciones, un cierto *medio*. Por ello, en el caso de la experiencia de Dios, no agotan su Realidad. No son absolutos. Siempre es posible una crítica al interior de toda mediación. Siempre está el peligro de hacer de las mediaciones un *fetiché*. De hecho, el anuncio del Evangelio por parte de Jesús, asume mediaciones concretas, pero *quebrándolas* de algún modo, criticándolas y abriéndolas a nuevas posibilidades. Asume la mediación, no la abandona en el camino, pero la abre *más allá*. Pero hay un asunto más radical aún. Él, el mismo Jesús, es el Mediador para el hombre de la experiencia de Dios. En la experiencia Dios-hombre, Dios no es sólo uno de los términos de la relación, sino también el medio de ella: “Yo soy el Camino”. Dios es mediador para llegar a Dios. Jesús es la vía divina en que el hombre alcanza a Dios. Pero, también, la vía humana en que Dios alcanza al hombre, y el hombre se alcanza a sí mismo.

Cabe preguntar entonces: ¿cómo es que se da el encuentro del hombre con Dios mediante Jesús? Pues Dios aparece en principio como *problema*. No parece *estar a la mano*, no es una Realidad inmanente a la vida humana. Dios está *más allá*, Jesús no es cada uno de nosotros. Pero, a la vez, tampoco se trata de que esté simplemente *fuera* de la vida. Puede decirse que Dios es problema para el ser humano, precisamente, porque éste es imagen y semejanza de Aquél. El Otro, de algún modo, es constituyente de la propia realidad –es lo más íntimo de la intimidad, decía san Agustín. Hay una referencia constitutiva a Dios en el hombre. De alguna manera, Él ya está en éste. Además, la Trinidad Divina envía al Hijo a hacerse hombre. Dios es condescendiente, Dios se hace cercano y se le acerca en su propia historia. En definitiva, al pensar la estructura de la mediación en la experiencia de Dios, se constata una suerte de *trascendencia en la inmanencia*, ni un puro *dentro*, ni tampoco un solo *fuera*, entre el hombre y Dios.

Ahora bien, ¿qué hace posible hoy la comunión con Dios en Jesucristo? ¿Cómo vamos al Padre? ¿Cuáles son las mediaciones actuales? Lo primero es que está el Espíritu de Cristo, que sopla donde quiere. Y mantener esta relación al Espíritu es algo difícil, pues hay una tendencia a no dejarse llevar, a poseer. Además, en el diálogo se mencionan otros elementos.

La tradición de la Iglesia reconoce una mediación singular en la Palabra, el Sacramento y el Servicio. En la acción sacramental hay presencia garantizada de Dios. No toda mediación, por tanto, es sustituible. No resulta intercambiable, por ejemplo, una experiencia psicológica de sanación con el sacramento de la reconciliación. Pero el asunto es que los sacramentos, estas mediaciones garantizadas, *no median* para mucha gente. ¿Por qué?

Está una tendencia cultural que privilegia la inmediatez, la relación directa, el goce ahora, y huye de la distancia y la espera, no soporta la dilación. *Hablo directamente con Dios*. A lo mejor, algo tiene que ver la influencia de los medios tecnológicos, que, como ocurre por ejemplo en la práctica del *chat*, parecen acortar distancias psicológicas prescindiendo del enfrentamiento corporal, es decir, saltándose el contacto *cara a cara* y todo su juego de distancias e interpretaciones. O, tal vez mejor dicho: el medio computacional es distinto al medio corporal. Y esto parece tener consecuencias. La *velocidad* de conexión e información, además, puede ir volviendo insoportable la *lentitud* natural y humana.

Está, en segundo término, el problema de las formas instituidas y la pregunta acerca de su adecuación a los usos y sensibilidades actuales. Distinguiendo entre contenido y forma en los sacramentos, cabe preguntarse por la significación actual de dichas formas. ¿Se quedaron *atrás*? ¿Se requieren nuevos lenguajes? Pero, todo lenguaje es ya una interpretación. Por tanto, ésta también requiere una actualización: es la tarea teológica. El problema aquí está en cómo interpretar aquello que está garantizado, y qué significa esto. Pues, en definitiva, la forma no es meramente *externa* al contenido. Por otra parte, el Espíritu mismo es garantía para la ampliación del campo de acción de Dios más allá de lo ya instituido.

También está el hecho de que la mediación de Jesús está *moralizada* excesivamente. Lo que hace necesaria una relectura del Evangelio. Y está el hecho del llamado *fin de las utopías*. En la época de las utopías, la búsqueda creyente latinoamericana se preguntaba por la inserción de la fe en los proyectos colectivos. La mediación era la utopía. Pero hoy ya no se recuerda esto; los jóvenes ni siquiera lo sospechan. Bloch sostuvo que, donde hay esperanza, hay religión. Jesús recogió las esperanzas de los hombres y mujeres de su tiempo, y ofreció Vida eterna. Esto supone una mirada escatológica. Las expectativas tienen que ver con la historia de los pueblos y de los individuos. Hoy, sin embargo, parece imperar una vida llevadera sin esperanza de fondo. Se dice: *no necesito ser salvado*. Algunos han sostenido que el desarrollo trae la muerte de la religión. Pero, ¿será esto posible, el olvido de Dios? ¿Cuáles son, entonces, las expectativas? No sólo están las mediaciones, por tanto, sino que éstas se inscriben en un horizonte de sentido. Hay que reconocer que cuesta leer estos signos de los tiempos.

12 junio 2008

EXPERIENCIA DE DIOS

Centro Teológico Manuel Larraín

Asisten Maureen Boys, Cristina Bustamante, Francisco Correa, María Paz Díaz, Cristián Johansson, Rodrigo Polanco, Joaquín Silva, Ana María Vicuña y Samuel Yáñez.

### **Texto de lectura previa**

“Dios, experiencia del hombre”. En: ZUBIRI, X, *El hombre y Dios*, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1988, 307-324.

El asunto que desarrolla Zubiri en este texto es cómo pensar el problema de Dios “y” el hombre, cómo pensar esta “y”. Distingue entre dos perspectivas de acercamiento.

En primer término, está la perspectiva metafísica. La razón explica al hombre como *naturaleza* (principio sustancial de operación, algo en acto que tiene potencialidades). Esta naturaleza es creada por Dios por un acto libre y voluntario. Su dependencia de Dios es causalmente ontológica. Se trata de una explicación racional metafísica, con antecedentes en la filosofía griega, donde las ideas de sustancia, naturaleza y causalidad ocupan un lugar central.

Pero es posible otro modo de pensar esto, abierto por una forma de filosofía que recoge también otros puntos de vista. En el caso de Zubiri, se trata de una filosofía de la realidad de inspiración fenomenológica. Esta perspectiva de pensamiento puede ayudar a integrar de mejor modo: la dimensión experiencial del asunto “Dios y hombre”; la dimensión histórica del encuentro entre el hombre y Dios; las perspectivas filosófica y teológica; los ámbitos de la trascendencia y la inmanencia.

En cuanto al problema que aquí interesa, Zubiri destaca la centralidad de la idea de persona, elaboración de los capadocios cristianos. Pero, el modo usual en que ha sido pensada la persona ha sido desde las categorías helénicas: sustancia de naturaleza racional (explicación metafísica). Él propone otra conceptualización. Persona es realidad que es suya en tanto realidad. Lo propio de la persona es, no sólo poseer sus propiedades, facultades, etc., sino poseerse en cuanto tal como realidad. Ello hace posible, por ejemplo, a la persona humana, rechazarse a sí misma muy radicalmente. En cuanto somos personas, es común a nosotros la *personidad*, esta formal autoposición en que consistimos. Ahora bien, justamente por ser personas, nuestra esencia es abierta. Es decir, nos vamos haciendo personas, vamos construyendo lo que Zubiri llama nuestro *yo*, o nuestro *ser*, o nuestra *personalidad*. Ésta sería una noción filosófica de *personalidad*.

De este modo, por ser *realmente* personas, vamos haciendo nuestro *ser* personal. A lo largo de nuestra vida, somos “lo” mismo (*realidad* personal), pero no “el” mismo (*ser* personal). No se trata de que seamos una naturaleza (ser) que actualiza potencias (facultades), sino que somos realidad personal haciendo su ser, a una. Nuestra realidad está en nuestro hacernos, nuestro hacer es un hacer real.

Esta noción de *persona*, que incluye *personidad* y *personalidad*, como dos aspectos de una unidad, pretende ser radical en dos sentidos. Por una parte, no está comprometida con las nociones helénicas de “sustancia” y “naturaleza”, cuyos supuestos racionales (explicativos) han sido suficientemente mostrados y criticados desde diversas perspectivas filosóficas modernas y contemporáneas. Y, en segundo término, esta idea de la persona parece más asequible al análisis de cualquiera. Se trataría de una concepción que, al menos, se libra de los supuestos explicativos helénicos.

Este contexto puede ayudar a la comprensión de este texto “Dios, experiencia del hombre”. Zubiri intenta pensar el problema “Dios y hombre”, no desde las nociones de sustancia, naturaleza y causa, sino desde la idea de *persona*, concebida desde una filosofía de la realidad de inspiración fenomenológica.

Desde aquí, el texto hace algunas afirmaciones, en lo que toca al tema que nos convoca, la experiencia de Dios.

- La realidad de la persona humana consiste en donación experiencial de Dios. Se trata de una donación constituyente para la persona humana, en la cual Dios queda como “trascendencia en la inmanencia”. Pensar así las cosas está asociado a la idea de la creación como posición sin alteración, *ad extra*, de la vida divina (en modo finito, por tanto).
- Hay tres formas de la trascendencia de Dios como donación experiencial:
  - o Dios que se nos da como absoluto experienciable; por tanto, como fundamento real de la persona;
  - o Dios que se nos da como gracia;
  - o Dios que se nos da encarnadamente.

### **Temas de la conversación**

El diálogo se desarrolla en vistas de una comprensión de lo que Zubiri sostiene, a la vez que se va reflexionando sobre los posibles aportes y límites de su perspectiva.

Un núcleo significativo, central, es la insistencia de Zubiri en que la mediación por excelencia de la experiencia de Dios es la mediación de la persona. Destaca una y otra vez que Dios es realidad constitutiva de la persona humana, como una trascendencia en la inmanencia, y no como un ingrediente más. En esto, el pensamiento de Zubiri se asemeja, por ejemplo, a la dirección tomada por Luckmann en su obra *La religión invisible* (1967), donde señala cómo la construcción del sí mismo en la modernidad es un proceso, en definitiva, religioso. Se trataría, en Zubiri, de pensar la misma constitución de la persona humana, desde una matriz “relacional”, como una *religación*. Ella estaría a la raíz y base, sería la condición de posibilidad de la libertad humana. Libertad, por tanto, no es una pura apertura a posibilidades que, en suma, termina en la muerte (el absurdo de Sartre), sino una apertura posibilitada por una raíz constitutiva real y divina. Es ella la que permite evitar la tesis del absurdo.

La reflexión metafísica sobre Dios, a juicio de Zubiri, inclina a reducir la experiencia de Dios a puro concepto. Por su parte, el derrotero moderno, en buena medida, puso de relieve la libertad humana, pero pensándola de tal manera que se podía desembocar en el absurdo. Él propone, en cambio, la vía de la persona religada. Para recoger la dimensión metafísica, necesaria para pensar adecuadamente la relación entre el hombre y Dios, determina Zubiri a Dios como una realidad absoluta (absolutamente absoluta), y al hombre también (relativamente absoluto). El carácter de absoluto sirve de gozne constitutivo entre Dios y el hombre, entre el Absoluto (Dios) y el absoluto cobrado (hombre).

Ahora bien, este intento filosófico de Zubiri plantea dos problemas críticos. En primer lugar, ¿no termina cayendo en un monismo o panteísmo? Pues Dios queda como

constitutivo humano. Es verdad que se trata de un constitutivo trascendente, pero, en definitiva, es constitutivo. ¿Dónde queda su radical diferencia? Se supera al Dios-objeto, separado idealmente, pero, ¿no se lo termina reduciendo a parte integrante? Zubiri rechaza esta interpretación de su pensamiento, con la idea de que Dios está “más allá” en el “más acá”. En esto, parece seguir a San Agustín: Dios, lo más íntimo de mi propia intimidad. A Zubiri le parece que el temor al panteísmo y al monismo ha llevado al pensamiento filosófico a un dualismo y extrinsecismo exagerados entre Dios y el hombre. Esta inclinación a la integración entre Dios y el hombre se muestra bien en dos tesis de Zubiri: la creación es vida divina *ad extra* finita; el cristianismo es religión de deificación antes que de salvación.

Por otra parte, habla Zubiri de “experiencia de Dios” para referirse a lo que es el hombre. Pero, ¿se puede llamar “experiencia” a esta base constitutiva del hombre? Para poder hablar de “experiencia”, parece necesario el tiempo, la asunción de la conciencia, etc. Por tanto, el carácter de religación, constitutivo de lo humano, habría que decir más bien que es la raíz de toda posible experiencia. En su última obra, *Inteligencia sentiente*, en el tercer volumen, *Inteligencia y razón*, Zubiri aclara justamente la idea de “experiencia”. Según lo allí destacado, se puede decir que la religación es un primordio de experiencia y, en tal sentido, puede denominársele así. Su intento va en la línea de acercar lo más posible, al pensar lo humano, esencia y libertad.

Por último, la lectura de estos textos de Zubiri deja planteada la pregunta por el carácter filosófico o, más bien, teológico de su reflexión. ¿Es filosofía o teología? Da la impresión que no es cuidadoso en marcar las separaciones, al modo como lo fue Karl Rahner. Se trata éste de un asunto complejo. Por una parte, Zubiri mismo señala que su reflexión no es teológica, sino teologal. Es decir, filosófica. Pero, por otro lado, ¿hasta qué punto el creyente puede desligarse, al pensar, de su fe? ¿Y no existe, más bien, el filósofo que “la” filosofía? Lo que es claro, eso sí, es que al hacer teología el valor de la autoridad (Sagrada Escritura, Tradición, Magisterio) es determinante, y que en filosofía no cabe descalificar un pensamiento por proceder de un pensador cristiano.

### **Sugerencias para el segundo semestre**

Se sugieren algunos temas de conversación para el segundo semestre:

- El símbolo como mediación de la experiencia religiosa.
- La técnica y tecnología como mediación de la experiencia religiosa hoy.
- El ateísmo.
- La mística (toque de Dios, reverberación).
- Dios: ¿quién es?, ¿en qué consiste su realidad? Comprensiones actuales.
- Lectura de algunos autores: Eliade, Luckmann, Rahner.

21 agosto 2008  
EXPERIENCIA DE DIOS  
Centro Teológico Manuel Larrain

Asisten Maureen Boys, Francisco Correa, Jorge Costadoat, Isabel Donoso, Luis Hernán Errazuriz, Margarita Morandé, Rodrigo Polanco, Joaquín Silva, Sylvia Vega y Samuel Yáñez.

En la sesión se dialoga sobre la mística. Sirve como texto de lectura previa, el capítulo “Mística del éxtasis y mística de la misericordia. El factor cristológico de la experiencia mística”, tomado de: GONZÁLEZ FAUS, JI, El factor cristiano, Verbo Divino, 1994, 139-154.

El autor contrapone la mística del éxtasis a la mística cristiana. La primera, si bien puede ser una positiva primera llamada, posee elementos ambiguos, que pueden llevar hacia un *prometeísmo* de auto-salvación y a estados de *gula* mística. Se trataría ésta de una búsqueda espiritual más o menos desarraigada. El camino místico cristiano, por su parte, posee dos criterios orientadores: la indisponibilidad de Dios (Dios es Dios) y el criterio cristológico, es decir, la vía de la entrega de amor y misericordia a los demás, con su radical salida de sí mismo. Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. En este sentido, cabe destacar la exultación de Jesús por lo que el Padre hace por los más pequeños, y la alegría gozosa de María por la obra de Dios en la historia a favor de los humildes. La mística cristiana es la mística de las bienaventuranzas, una mística de contento espiritual a causa del amor que busca la justicia, en medio de persecuciones y oscuridades. Esta contraposición que hace el autor, sin embargo, es tal vez demasiado categórica, y deja otros aspectos sin considerar. Además, en ambos caminos la libertad puede vivir la tensión entre gracia y pecado.

En todo caso, hay que recordar que el término *mística* es de prosapia helénica, y carga con el aspecto de una *fuga mundi*. El cristianismo, religión inicialmente de pobres, a poco andar tuvo que comparecer ante el tribunal de la cultura griega, y, en ese diálogo histórico, acogió elementos del espiritualismo griego, que se expresaban bien, por ejemplo, en el neoplatonismo. Esto influye en las prácticas y concepciones cristianas. Pero Jesús no *huyó* del mundo, sino que, más bien, el sentido de su vida consistió en venir y *asumir* el mundo. Desde el amor. Su acción no sólo se entiende *para* el mundo, sino *en* el mundo. Y aquí, es clave de comprensión de su vida el tema de la *relación*: con Dios, con los seres humanos, con la creación. Y el amor está al centro de estas relaciones.

Por una parte, el amor al Padre en cuanto Padre, el Dios compasivo e indisponible a la vez. Contra todos los intentos y formas humanas de rechazo y dominio de este Dios: culturales, cognitivas, emotivas. La relación de Jesús con su Padre está marcada por la gratuidad, la confianza, la disponibilidad total. Esta relación con Dios lleva al seguimiento, desde el reconocimiento radical que la gracia viene de Él, y lleva a Jesús hasta ofrecerse en cruz. En este sentido, el *temor de Dios* no es sumisión, sino fruto de una relación de profundo amor. En relación esencial con este amor al Padre, está el amor al prójimo. En Jesús mismo,

acontece esta obra de Dios relacionándose amorosamente con los seres humanos, en una dinámica no posesiva, sino gratuita y, por lo mismo, responsable. La experiencia mística cristiana, de este modo, resulta humanizadora, al destacar el valor de la persona y del encuentro personal. La cultura moderna (y posmoderna), con su afirmación del sujeto autónomo, es ocasión propicia para el cristianismo, en la medida que éste respeta la autonomía del sujeto y, a la vez, pone de relieve el aspecto comunitario. Y, en tercer lugar, el amor gratuito a Dios y a los demás es también, en cristiano, amor a la creación, amor al mundo como creatura divina. Esto tiene especial significación actualmente, en consideración de la llamada crisis ecológica. En esto, vivimos muy descentradamente.

Desde otro punto de vista, hay que notar que la iconografía cristiana en América latina destaca mucho la relación entre experiencia religiosa y dolor. Se trata del dolor del que sufre, pero sobre todo del dolor provocado. Jesús, el místico por excelencia, experimenta también, de manera muy radical, esta tensión entre la unión con su Padre y el desgarramiento por el pecado del mundo. *Padre, ¿por qué me has abandonado?* Sin embargo, es muy necesario considerar adecuadamente la relación entre mística y dolor. No se trata de sufrir por sufrir, ni de que el sufrimiento sea algo querido por Dios. Tampoco es cierto que el cristianismo sea la religión de la purificación por el dolor. El dolor no es lo central del cristianismo, ni es algo bueno en sí mismo. Lo que pasa, por una parte, es que el dolor late en toda vida. Y, por otra, que se trata sobre todo del dolor provocado, de la injusticia. Las preguntas decisivas son, entonces, ¿qué hacer con el dolor? y ¿cómo contribuir a un mundo más justo? Cristo crucificado y resucitado señala el camino de respuesta. En Cristo, el dolor es asumido redentoramente. El dolor pone en la verdad. El episodio de sus estigmas es vivido por el Padre Pío, precisamente, como participación en el amor redentor a propósito de su pecado. Dios ama. En el Antiguo Testamento, Job no abandona su relación con Dios en medio de su dolor, que no acierta a comprender. Finalmente, entiende que ha sido un necio, pues Dios es Dios. Además, el dolor no invalida la dignidad eminente de una vida humana. Es la experiencia de la noche oscura de la Madre Teresa de Calcuta. La vida que queda a medio camino es igual de valiosa. El sentido del amor no libra de experimentar la radicalidad del dolor humano –una verdadera *granada de mano*–, pero contribuye a navegar el dolor y salir fortalecido. Por el dolor a la resurrección, del dolor al amor. En todo caso, se echa de menos un mayor desarrollo de una iconografía asociada, más bien, al humor, la fiesta y el chiste. Como en el cristianismo oriental, donde también el Crucificado se muestra como Resucitado.

Apunta González Faus que la búsqueda de sosiego es una constante hoy en día. Esto puede llevar a considerar la experiencia mística en términos de momentos culminantes y episódicos de suma paz. Pero, ¿no será mejor establecer claras relaciones entre mística y *viaje*? Los momentos culminantes son escasos, y parecen estar reservados sólo a algunos. En cambio, todos estamos en viaje, somos peregrinos. La mística cristiana es el *camino*, como se denominaba a la vida cristiana en sus comienzos. Ello trae a la mente la idea de *proceso*, de *mediaciones* históricas y de *complicidad* con muchos otros. En el camino, vamos ligados a Dios y a otras personas. Las mediaciones siempre están presentes, también cuando Dios toca inmediatamente. Pues hay que distinguir la *inmediación* de la *inmediatez*. La primera es un imposible en esta vida. La segunda, es el toque de Dios en el fondo del espíritu.



25 septiembre 2008  
EXPERIENCIA DE DIOS  
Centro Teológico Manuel Larraín

Asisten Maureen Boys, Cristina Bustamante, María Paz Díaz, Isabel Donoso, Luis Hernán Errazuriz, Joaquín Silva, Ana María Vicuña y Samuel Yáñez.

El texto de lectura previa es una selección de escritos místicos de los siguientes autores: Pseudos-Dionisio Areopagita, Maestro Eckhart, San Juan de la Cruz, Karl Rahner y Madre Teresa de Calcuta.

En un primer acercamiento, la mística suele presentar algunas características que motivan diversas preguntas. Ella aparece ligada, por ejemplo, a la soledad, a una situación incluso de *página en blanco*. ¿Qué pasa allí con el aspecto comunitario? Por otra parte, ella lleva a una experiencia de unión no susceptible de ser articulada mediante conceptos. Se trata de una unión sentida, misteriosa. Si es así, entonces: ¿cuál es la relación entre mística y metafísica? Se presenta el asunto de las relaciones entre fe y razón, en un horizonte teleológico de unión con Dios. Desde otra perspectiva, ¿cuáles son las relaciones entre mística y patología? No parecen ser genuinas y sanas todas las experiencias místicas. E incluso en las aceptables, es posible reconocer quiebres, cambios profundos de registro, reacciones “anormales”. ¿Cómo comprender adecuadamente esto?

La sesión comienza con la audición de una canción de raíces celtas, evocadora de búsquedas espirituales. Esto, tal vez, lleva la conversación hacia la consideración de las relaciones entre mística y sensualidad. La *noche oscura* de los místicos, de hecho, ha sido interpretada como un apagamiento de los sentidos. Se puede hablar, en ciertas tradiciones cristianas, también budistas y neoplatónicas, de distinción y contradicción entre mística y sensualidad, incluso con desprecio de esta última. Estaría establecida una dañina separación entre ambas, con un predominio de lo que podría llamarse la versión ascética de la mística. Es verdad que en el Cantar de los Cantares aparece con fuerza la sensualidad a propósito de la unión con Dios, y que la mística española de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila se expresa poéticamente, pero ha primado la interpretación alegórica ascética en su recepción. Es cierto que la materia no es Dios, sino creatura, y que el placer, siendo bueno, como consecuencia del pecado, puede ser ocasión de encierro y egoísmo. Pero jamás nos desconectamos de los sentidos, tampoco en sueños. ¿No hay que integrar también las cosas, las muchas cosas naturales y artificiales que conocemos mediante los sentidos, en la experiencia de Dios? Ellas no son un puro paréntesis pecaminoso de la vida. Parece muy humano aprovechar lo sensible para la unión con Dios –la música, los olores, los colores, etc. El mismo Platón, en el *Symposium*, considera al deseo, *eros*, un intermediario hacia la divinidad.

Pero, en estas reflexiones, ¿no se andará algo descaminado? Pues, si bien hay tradiciones místicas de la separación de los sentidos, condenadoras de la sensualidad, el punto más hondo radica en la experiencia de vaciamiento, pobreza y despojo. La vía mística va hacia el Inefable, el Dios trascendente e incomprensible, el Indisponible. En este sentido, el

vaciamiento –que Eckhart llama *soledad*- consiste en esa actitud espiritual que prepara la acogida radical de Dios. El despojo místico es un diverso modo de poseerse, a saber, poseerse recibiendo todo de la sobreabundancia divina. En esta experiencia, el ser humano encuentra su propia trascendencia y recupera, en Dios, toda la creación con su belleza, dolor y placer. Se trata de una experiencia de suma libertad, donde alcanza respuesta la pregunta que somos. Esta libertad no consiste en una autonomía cerrada, sino en apertura radical al *más* de todo. En efecto, la aventura mística puede ser una construcción propia, solamente subjetiva. O bien, vivirse como un regalo, como un don. El dolor también puede ser vivido como camino de acogida radical, con su penosa experiencia de abandono. *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* O como escribía Madre Teresa de Calcuta: *jamás está conmigo, jamás está aquí.*

En la mística cristiana, por su parte, no se trata tanto de que vamos a Dios, cuanto de que Dios viene a nosotros. Es la mística del *Dios que viene*, del *Dios con nosotros*. Siendo así las cosas, la mística, más que un esfuerzo por conectarse con Dios, es un camino de reconocimiento de la conexión y posesión en que ya estamos. En este sentido, ella es, *a una* que experiencia de Dios, un contacto con la raíz existencial ontológica de cada cual. El místico sintoniza con Dios, con el mundo y consigo mismo. Entonces surge una pregunta: ¿se trata ésta de una experiencia reservada sólo a algunos y algunas? ¿Es la mística un asunto elitista? Aquí hay que hilar más fino. No es la experiencia mística, en su ser radical, un *estado* al cual se llega, o en el cual están determinadas personas en determinados momentos. Ella, más bien, tiene que ver con el *proceso vital* de la experiencia de Dios, no con un momento en el camino. Más que de un *estado*, se trata de una *actitud*. Miradas así las cosas, hay más místicos y místicas que los que se reconocen superficialmente. Y, así como hay místicos que pueden llamarse militantes y conscientes, los hay también ocultos, recorriendo la vía de la humanización. Pues, no se trata tanto de que tengamos experiencias de Dios, particulares, sino de que nuestra vida es constitutivamente una gran experiencia de Dios, según nuestro modo de vida.

¿Es posible reconocer criterios que permitan identificar una experiencia mística como cristiana? El gran criterio es el Evangelio, es decir, si hace crecer el espíritu evangélico en la persona. La clave es el amor. ¿Vivimos en un tiempo que ofrece posibilidades para una experiencia mística? Tal vez, al ser humano de las grandes ciudades le cueste especialmente hoy soportar la presencia de Dios, permaneciendo ante Él. Esta dificultad está asociada a otra: sopesar la hondura de la propia existencia. Los estilos de vida que promueve la actual figura histórica dominante son más bien superficiales, faltos de raíces. En todo caso, la clave de la apertura de la mística hoy, en sentido cristiano, pasa por el ejercicio del amor en todas sus versiones y posibilidades.

23 octubre 2008  
EXPERIENCIA DE DIOS  
Centro Teológico Manuel Larraín

Asisten Maureen Boys, Jorge Costadoat, Luis Hernán Errazuriz, Rodrigo Polanco, Joaquín Silva, Sylvia Vega y Samuel Yáñez.

El texto de lectura previa para la sesión es: POLANCO, R, “La mediación eclesial de la salvación”, *Teología y Vida*, v. 42, n. 1-2, 2001. El autor hace una breve presentación de algunos aspectos del artículo, para abrir el diálogo sobre las mediaciones de la experiencia de Dios. La finalidad del artículo es afirmar, a la vez, el carácter necesario y secundario de la mediación eclesial para la experiencia cristiana de Dios. Cristo es el mediador universal, precisamente por ser el Dios-hombre, el Universal-concreto. Esta mediación, continuada por la presencia del Espíritu, se va institucionalizando en la comunidad cristiana. La institución eclesial resulta así mediadora, en cuanto sacramento y en cuanto cuerpo histórico. Hoy, en el contexto del encuentro interreligioso, esta mediación eclesial es un tema de amplia reflexión y debate teológicos.

La propia experiencia de fe es posible por la mediación eclesial. La fe en el Verbo hecho carne llega a nosotros gracias a la comunidad cristiana, esa cadena de testigos que nos conecta históricamente con Jesús. Esta mediación eclesial, en todo caso, no hay que comprenderla tanto como un *entre* (nosotros y Dios), sino como un *en*, es decir, como el medio de la experiencia de Dios. En la medida que la Iglesia es también pecadora, compuesta de seres humanos pecadores, se oscurece su efectividad de mediación. Pero ello también abre esperanza, pues se puede afirmar que allí donde hay situaciones de pecado, allí también es posible la respuesta a Dios, allí también, al modo de una espera, está la Iglesia.

Pero el tema que cataliza el diálogo es el de la mediación institucional, de la relación entre mediación e institución en la situación actual. La mediación eclesial es mediación para la experiencia de Dios, para el encuentro entre la creatura y su Creador (Ejercicios Espirituales de San Ignacio). El discurso eclesial, por tanto, no es un discurso auto-justificatorio. No se trata de validar la institucionalidad, sino de hacer presente a Cristo. De este modo, puede decirse que la Iglesia no es militante de la Iglesia, sino del mundo, inserta amorosamente en él. Pues lo más radical es el amor, lo esencial es la caridad. De esto es testigo y lugar la Iglesia como mediadora. Esto implica que la experiencia de Dios, la experiencia fraternal y amorosa, no se circunscribe a los límites institucionales. Hay aquí un principio de relativización de lo institucional. Puede preguntarse: ¿qué perfil, qué sello, deja en el creyente el estudio de la teología?, ¿en qué medida el apego a la mediación institucional va dejando huella?, ¿es posible que los teólogos se *sacudan*? Dios trasciende los encasillamientos. La Iglesia está siempre construyéndose, romper esquemas es hábito suyo. Pues el Espíritu sopla donde quiere.

Es verdad que hoy vivimos un tiempo poco amigo de la institución, donde se busca lo inmediato y “libre”. Y que la mediación eclesial no sólo comporta la institución, sino

también el carisma. Y ella reconoce a Dios presente más allá de sus propios límites visibles. El tema es muy complejo. Hay densidades diversas en las mediaciones eclesiales. La *presencia real* eucarística posee una alta densidad. Pero es muy verdad que *a nadie le falta Dios*. Y esto plantea un problema crucial en la situación actual. Dios dispone de medios para llegar a todos y todas. Es la potencia y fuerza de su Amor. Pero la realidad de la Iglesia, con su dimensión institucional, es ineludible para nosotros. Hay salvación más allá de sus límites visibles, pero es la propia tradición eclesial la que nos permite ver esto. Por tanto, ¿qué significa ser católico hoy? ¿En qué consiste hoy *misionar*? Se trata de desafíos de la vida a la institución.

20 noviembre 2008  
EXPERIENCIA DE DIOS  
Centro Teológico Manuel Larraín

Asisten Maureen Boys, Cristina Bustamante, Jorge Costadoat, Isabel Donoso, Luis Hernán Errázuriz, Rodrigo Polanco, Sylvia Vega, Ana María Vicuña y Samuel Yáñez.

Luego de recogerse diversos comentarios al acta de la sesión pasada, los que quedan incorporados a la misma, se dialoga en torno al artículo leído previamente: SILVA, S, “Lo absoluto y lo relativo. Aproximación hermenéutica”, *Teología y Vida*, v.49, n.1-2, Santiago, 2008. El texto trata, en sentido amplio y desde las perspectivas filosófica y teológica, de la mediación entre lo absoluto y lo relativo, es decir, entre Dios y el ser humano.

La pregunta es: ¿hay acceso al Absoluto? ¿Cómo tiene acceso al Absoluto un ser no absoluto? Este acceso tiene que ser relativo, sólo es posible en lo dado, en la inmanencia. Esto no significa negar lo absoluto, pues no hay tal oposición excluyente entre relativo y absoluto. ¿Qué realidad nos puede ofrecer dicho acceso? Las diversas realidades que se pueden proponer “cargan”, de una u otra manera, con intereses particulares. Incluso, aquella realidad que llamamos “lo divino”, tal como tiene lugar en contextos concretos. Sin embargo, en el Crucificado, en el inocente que padece injusticia, su particularidad se desvela como lugar de universalidad. El cristianismo afirma que dicha perspectiva relativa es absoluta, divina. Por otra parte, cada ser humano es imagen y semejanza de Dios. Cada contemporáneo, por ello, es lugar de acceso al Absoluto. También está la oración como espacio de mediación. Pero, no hay garantía, al orar, de “tocar” a Dios, aunque sintamos al Dios íntimo, al Dios-con-nosotros, que nos sostiene. ¿Hay garantía de acceso al Absoluto?

Se puede hacer una distinción entre “absolutos relativos” y el “absoluto divino”. Todo ser humano tiene la experiencia de que hay ciertas relativas verdades que, sin embargo, son absolutas. Así, ante la maldad y el horror, exclamamos: ¡esto es intolerable! Sin más, sin atenuantes, de manera total, por decirlo así. Es una experiencia humana, relativa por tanto, de lo absoluto. Por su parte, a la luz de la fe, es la Encarnación el sustrato del acceso humano definitivo al Absoluto. Una persona es Dios-hombre. La Encarnación “confirma” el acceso a Dios. El ser humano es capaz de Dios, transmite a Dios. Entonces, lo que cada ser humano hace posee valor eterno. Y esta unión Dios-hombre integra también el *mysterium iniquitatis*. La cruz es el último criterio. “Sentir el mundo como limitado es lo

místico”. (Wittgenstein) El Crucificado es el Resucitado. Es el Misterio Pascual entero el que constituye la clave vital. Y se requiere gran energía, energía divina, para ganarle a la cruz.

Pero, ¿es esto creíble? Pues la fe y comunicación con Dios no se puede fundamentar apodóticamente. ¿No vendrá el día en que se me arranque la fe? Más aún, ¿no será todo esto una pura proyección humana, una fantasía consoladora? La realidad es muy cruda, su cuento es cruento. Y no se puede vivir sin ilusión. En el fondo, ¿en qué consiste esta “esperanza contra toda esperanza”? Esa luz que se ve al final del túnel, ¿no será el foco del tren que terminará arrollándome? La experiencia cristiana está cargada de escándalo y espera, atenta a las resurrecciones de todos los días. En la práctica del amor, sigue esperando la segunda venida del ya venido en su Encarnación.

A continuación se hace una breve evaluación del funcionamiento de este año 2008. Como ayuda para esto, se recuerdan los textos leídos para cada sesión:

- Segundo Capítulo de la Primera Parte del Documento de Aparecida, titulado “Mirada de los Discípulos Misioneros sobre la Realidad”, números 33 a 100.
- PUIG, A, *Jesús. Una biografía*, Edhasa, 2006, 442-454. En él, considerando principalmente las fuentes evangélicas, se presenta la identidad de Jesús, tal como habría sido percibida por la gente, por los discípulos y por el mismo Jesús en el período inmediatamente anterior a su entrada en Jerusalén.
- “El hombre, experiencia de Dios”, tomado de ZUBIRI, X, *El hombre y Dios*, Alianza – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984, 325-345.
- “Dios, experiencia del hombre”. En: ZUBIRI, X, *El hombre y Dios*, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1988, 307-324.
- “Mística del éxtasis y mística de la misericordia. El factor cristológico de la experiencia mística”, tomado de: GONZÁLEZ FAUS, JI, *El factor cristiano*, Verbo Divino, 1994, 139-154.
- Selección de escritos místicos de Pseudo-Dionisio Areopagita, Maestro Eckhart, San Juan de la Cruz, Karl Rahner y Madre Teresa de Calcuta.
- POLANCO, R, “La mediación eclesial de la salvación”, *Teología y Vida*, v. 42, n. 1-2, 2001.
- SILVA, S, “Lo absoluto y lo relativo. Aproximación hermenéutica”, *Teología y Vida*, v.49, n.1-2, Santiago, 2008.

Hay unanimidad en estimar valiosa la experiencia de diálogo y delicada la acogida de la anfitriona de las sesiones. El tema de la “experiencia de Dios” es interesante y complejo, invita a compartir desde las propias vivencias y caminos. Los temas tratados este año fueron varios y diversos. Por ello, faltó profundizar en alguno y enhebrar más de sesión a sesión. Ayudaría tener un programa semestral de trabajo, tal vez en torno a un tema. Los textos para lectura fueron buenos, aunque para algunos muy complicados. Se propone ampliar su perspectiva, no sólo filosófica o teológica, incorporando otras miradas. También se pide recibirlo con 15 días de anticipación a la reunión. Algunos mencionan expresamente la ausencia del punto de vista psicológico, que enriquecería la conversación. Por otra parte, hay beneficios y dificultades en el hecho de la presencia de cuatro o cinco teólogos en el grupo. Se propone que sean menos teólogos, y que los demás lo sean más. Por último, se

propone para la primera sesión de 2009 conversar en torno a una apropiación personal de lo tratado en 2008.