

Artículo de reflexión

Cómo citar: Londoño, J. (2021). Mística de la liberación, praxis política. *Polisemia*, 17 (32), 137-150. <http://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.17.32.2021.137-150>

ISSN: 1900-4648

eISSN: 2590-8189

Editorial: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

Enviado: 22 de septiembre 2021

Aceptado: 19 de octubre 2021

Publicado: 02 de noviembre 2021

Juan Esteban Londoño

Mística de la liberación, praxis política

Mysticism of liberation, political praxis

Mística da libertação, práxis política

Resumen

En este artículo se explora la relación entre la teología de la liberación, orientada hacia la praxis política, y el fenómeno místico, orientado hacia la quietud, la contemplación y la custodia del Misterio. Para ello, se parte de las definiciones de la fenomenología de la religión y se exploran las afirmaciones de teólogos como Leonardo Boff y Frei Betto, quienes asumen la praxis de la liberación desde un discurso místico de la inmanencia o de la transparencia. Al adentrarse en las similitudes y diferencias, se problematiza el uso que estos teólogos de la liberación hacen del término “mística”, en tanto que dejan de lado el énfasis en la ausencia y el ocultamiento del Misterio para poner su énfasis en la manifestación política de lo divino.

Palabras clave: mística, liberación, praxis, Misterio

Abstract

This article explores the relationship between liberation theology, which is oriented towards a political praxis, and the mystical phenomenon, which is oriented towards stillness and contemplation. For this, we start from the definitions of the phenomenology of religion and explore the statements of liberation theologians such as Leonardo Boff and Frei Betto, who assume the praxis of liberation from a mystical discourse of immanence or transparency. In delving into the similarities and differences, the use these liberation theologians make of the term “mysticism” is problematized, as they move away from an emphasis on the absence and concealment of the Mystery to an emphasis on the political manifestation of the divine.

Keywords: mysticism, liberation, praxis, Mystery

Juan Esteban Londoño

Doctor en Teología, Universidad de Hamburgo, Alemania; magíster en Filosofía, Universidad de Antioquia; magíster en Ciencias Bíblicas, Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica; filósofo, Universidad de Antioquia; licenciado en Ciencias Bíblicas, Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica. Profesor del programa de Filosofía, investigador principal y miembro del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, categoría A por Minciencias, de la Universidad Católica Luis Amigó de Medellín, Colombia.

ORCID:
<https://orcid.org/0000-0002-2814-6381>

Correo electrónico:
juan.londonobe@amigo.edu.co



Resumo

Neste artigo explora-se a relação entre a teologia da libertação, orientada para a práxis política, e o fenômeno místico, orientado para a quietude, a contemplação e a custódia do Mistério. Para isso, parte-se das definições da fenomenologia da religião e exploram-se as afirmações de teólogos como Leonardo Boff e Frei Betto, que assumem a práxis da libertação desde um discurso místico da imanência ou da transparência. Ao adentrar-se nas semelhanças e diferenças, problematiza-se o uso que estes teólogos da libertação fazem do termo “mística”, enquanto deixam de lado a ênfase na ausência e o ocultamento do Mistério para colocar sua ênfase na manifestação política do divino.

Palavras-chave: mística, libertação, praxis, Mistério

Introducción

Si bien la temática relacional sobre praxis teológico-política y mística contemplativa ha sido estudiada desde diferentes ángulos, en especial en el pensamiento alemán (Moltmann, 1979; Metz, 2017; Sölle, 2014), en este artículo se busca poner en diálogo la postura política de la teología de la liberación con la perspectiva de la mística, con el fin de analizar el modo en que esta última se ha asumido en América Latina como una forma alternativa de narrar el compromiso político. Nuestra búsqueda parte de la pregunta fundamental: ¿Qué tiene que ver la teología de la liberación, orientada hacia la praxis política, con la mística, orientada hacia la contemplación del Misterio? Y busca llegar a una respuesta desde las reflexiones que hacen algunos de teólogos de la liberación, como Leonardo Boff y Frei Betto, en su ejercicio pastoral, académico y político.

Para cumplir este objetivo se enumeran los rasgos característicos de la mística desde el estudio fenomenológico y se describe a la teología de la liberación desde una perspectiva sistemática. Para lo primero, se dialoga con la interpretación de Juan Martín Velasco (1999), reconocido fenomenólogo de la religión y estudioso de la mística, y se recurre a místicos como Juan de la Cruz (1989), Teresa de Jesús (2015) y Hugo Mujica (2014), que han visto la mística como custodia de lo sagrado, aquello que es más antiguo que los nombres de los dioses, el ocultarse y a la vez manifestarse del Misterio. Para lo segundo, se recoge la sistematización efectuada por Juan José Tamayo-Acosta (1988). Finalmente, se comparan las descripciones académicas con los escritos práxico-teológicos de los pensadores Leonardo Boff y Frei Betto (2002) con la perspectiva de la mística.

La mística como ejercicio contemplativo

La mística es el testimonio literario de vivencias de hombres y mujeres que se han vinculado a lo divino, ante todo, en el lenguaje del silencio. Algunos de ellos lo han traducido en palabras. El acceso que tenemos a esta forma de vivencia es a través de relatos poéticos, literarios o edificantes que narran una experiencia que puede ser descrita como fenómeno. Así lo indica Juan Martín Velasco (1999):

Así, pues, con la palabra “mística” nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión —cualquiera que sea la forma en que se la viva— del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu. (p. 50)

El autor citado anota que el lenguaje místico aparece en textos que pertenecen a los más variados géneros, tales como relatos autobiográficos, expresiones poéticas, comentarios con finalidad exhortativa, pedagógica, apologética e incluso de descripción psicológica, de explicación o de interpretación teológica,

aun cuando el sujeto no emplee estos términos (Martín Velasco, 1999, p. 49). No se trata tanto de una descripción sistemática de la experiencia ni mucho menos dogmática, sino de una forma de conocimiento por implicación, no por explicación, en el que la voz poética o narrativa dice estar inmersa y un sentido profundo se apodera de su vida. La mística, desde sus raíces en Dionisio Areopagita, pone en duda las afirmaciones de la religión oficial y resalta el Misterio de lo divino, lo no conocido, como una borradura que desafía toda seguridad institucional y llama a ver lo sagrado más allá de los conceptos cristalizados por la religión. Dionisio, en su tratado *Los nombres de Dios* (2002, DN I, 7, 596 C), llama a despojar a Dios de todos los predicados, categorías y nombres, a liberarlo del lenguaje desgastado. O como dice Gonzalo Soto Posada (2013), “El místico sabe sin saber que cada nombre divino es una huella para penetrar en Dios sin penetrar en su esencia luminosamente tenebrosa” (p. 78).

La mística es una vivencia de contemplación del universo que se orienta a la quietud y a la sorpresa, al asombro por la vida personificada en una deidad, gracias a la búsqueda de unión con lo divino y al canto por su ausencia, como se observa en la poesía de Juan de la Cruz (1989): “¿Adónde te escondiste, amado, y me dejaste con gemido?” (p. 10). Esta forma de vincularidad presupone una manifestación de lo divino, pero también su ocultamiento. Por tanto, no se debe escuchar en sus expresiones lo que aparece, sino también lo que se oculta. La mística señala lo que no sabemos de Dios, o el no saber de lo divino, calla, apenas sugiere la vinculación con lo sagrado, delinea el manto de la ausencia. Al respecto, dice Panikkar (2005):

Más aún, también se ha defendido la dimensión de ausencia de Dios como su característica más fundamental. Dios es el ausente, está siempre presente, de tal manera que, si alguna vez apareciera, su presencia no sería su esencia, sino solamente una manifestación, un velo, un encubrimiento de su ser, una presencia. (p. 224)

Cumpliendo esta superación o distancia de la religión oficial, puesto que apenas es un haz de luz que se cuele por la hendidura de las palabras, la mística se distancia del lenguaje de la teología académica en el hecho de que para ella es más importante la experiencia que los conceptos, y toda voz es insuficiente ante la infinitud del silencio vivido, o de su revelarse en lo callado. El místico y la mística, cuando hablan, no lo hacen como el teólogo, se refieren a Dios como una experiencia, una experiencia que custodia para sí también el ocultamiento y no pretende ser agotada por una sola vivencia ni por lo dicho en sus testimonios. Así lo menciona el poeta y filósofo Hugo Mujica (2014) en su texto dedicado a Juan de la Cruz:

La mística conjuga la verbalidad transitiva de dios o, en su plenitud, devuelve a dios su ausencia.

Su transparencia, su plenitud: sin bordes. Todo salto.

Sin piso ni suelo: todo gracia. Todo abierto. (Y tampoco esto.)

La religión es marca, la mística borradura, borradura itinerante, apenas trazo en la arena,

apenas olvido.



(Reflujo del mar que bañó

la playa, trazo siempre de un irse: abandono:

el movimiento por el cual nos borramos.)

La mística deconstruye:

dialéctica de la razón y la intuición, la ciencia y la experiencia. La respuesta y la pregunta.

(Dialéctica sin síntesis: abandonarse sin recobrase:

darse.)

La religión busca el conocimiento, la salvación de sí.

La mística: el gozo y la unión. La desaparición de sí. (pp. 63-64)

Desde este punto de vista, el asombro central que produce el Misterio a la mística no es lo que se dice, es lo que se calla. La religión asegura la presencia. La mística, por el contrario, se opone a convertir la presencia en un ídolo y resguarda el Misterio al afirmar no una plenitud, sino la ausencia. En ella se filtran apenas los cantos de lo vivido en el secreto.

Ya que Dios es considerado un Misterio inagotable en el lenguaje, la palabra mística lleva el sentido primero de los vocablos hasta el límite de su capacidad significativa y los emplea de modo simbólico. El Misterio se vive y se celebra en símbolos, no se define, no se delimita. Como afirma Paul Ricoeur (2004), “el símbolo da que pensar” (p. 481). Esto es, el símbolo alude a vivencias que desbordan las interpretaciones previas de los fenómenos y busca trascenderse en la imagen. La mística se vale de palabras que son imagen de lo sensible para buscar llegar al fondo sobre el que descansa o flota: el Misterio. Expresiones místicas como la narración o la poesía, el discurso edificante o las artes visuales buscan instaurar un sentido más allá de la palabra usual, pues la figura sensible no se anula a sí misma, pero se reviste con un excedente de significación. Por esto la “noche” de Juan de la Cruz (1989) no es la simple noche, es el espacio de la ausencia y del encuentro, el aura del acontecer de lo sagrado. El castillo de Teresa (2015) no es una metáfora para el propio cuerpo, es el espacio espiritual en el que se explora el pasear con lo divino. La interioridad es mucho más que la carne que esconde un alma, es un clima de ausencia y encuentro con el Misterio. Las imágenes de la noche, del castillo interior o de la misma nada iluminan el contorno de lo que se oculta y de lo que se manifiesta como formas del Misterio. La mística está más cerca de la razón poética porque brota de la donación de sentido y llama a pensar al Misterio, sin agotarlo en las palabras ni en los ritos.

Según Martín Velasco (1999, p. 52), el lenguaje místico es una palabra de experiencia. Lo que describe el lenguaje místico es fe vivida, interpretada como una intensa unión con Dios o con el Misterio. El lenguaje místico es autoimplicativo y testimonial. Los recursos más expresivos de esta forma de este género literario son la metáfora, la paradoja y la antítesis (p. 53). Las antítesis y el oxímoron se presentan como una forma de expresar la

incapacidad de referir la experiencia singular del místico o la mística (p. 55). Sabiendo que el lenguaje es insuficiente, el género literario de la mística da un amplio espacio al silencio, y el silencio mismo se convierte en un tema de reflexión, pero también de canto y de oración, cuando el silencio reza, cuando Dios y el ser humano se escuchan callando.

La mística pretende salvaguardar la alteridad de lo sagrado y mantenerla en el terreno de lo no conquistado por el poder y el conocimiento humanos, o por el conocimiento y la fe controlados por el poder. La mística experimenta el Misterio en la palabra y en su contrario, el silencio, en la búsqueda de plenitud en el testimonio de su búsqueda, experimentada como vacío. Para la mística, la vocación no es conocer o definir (poner un límite) al Misterio, sino volver a desconocer, despojarse para abrirse, encontrarse con el Misterio en lo abierto y custodiar la apertura mediante un cerco de silencio. La mística, en lugar de encerrar a Dios en conceptos, se abre a que Dios vacíe al creyente de conceptos, o llama al vacío Dios y se vacía del concepto para encontrar y celebrar la apertura. Es un ejercicio de despojo, del yo, del otro, e incluso de las definiciones previas que se tienen de Dios. Por esto reza Meister Eckhart, en un gesto de desasimiento de los conceptos erróneos que pretenden encerrar a Dios, incluso bajo su propio nombre: “Rogamos a Dios que nos vacíe de Dios” (Eckhart, 2011, p. 108).

La teología de la liberación como ejercicio político

La teología de la liberación es un ejercicio político desde un horizonte teológico que busca vivenciar la fe en un contexto de pobreza y marginación. Como señala Juan José Tamayo-Acosta (1988), se trata de una nueva forma de hacer teología que propone una nueva metodología y un nuevo sujeto. Este sujeto no es el teólogo de oficina o de biblioteca, sino “toda la comunidad”. La comunidad experimenta y siente a lo sagrado en la cotidianidad de su existencia, en el ejercicio político, y en este sentido, ve una mística en su praxis social. El papel de teólogos y teólogas profesionales consiste en sistematizar y clarificar la experiencia de fe que viven las comunidades, “estando atentos a la vida y acompañando a la comunidad cristiana en su caminar por la historia” (Tamayo-Acosta, 1988, p. 15).

La premisa fundamental de la teología de la liberación es que su labor está en diálogo con el contexto histórico en el que brota y, por esta razón, su punto de partida es el análisis socioeconómico, cultural y político de la situación del pueblo latinoamericano. Esto, según Tamayo-Acosta (1988, p. 57), define una orientación en la que priman las problemáticas sociales y se busca pensar acerca de la presencia divina y los conceptos fundamentales de la teología —como la salvación y la fe—, dentro de una realidad compleja, en contextos de dominación y luchas por la transformación social.

La teología de la liberación es una teología política y se inscribe en la familia de las teologías políticas críticas al estilo de Metz, Moltmann y Sölle. Sus interlocutoras son la interpretación social de la realidad y la razón



práctica en la voz del pueblo sencillo que busca liberación. La teología de la liberación, como un compromiso místico, escucha a Dios en la voz del pueblo. Frente a otras hermenéuticas —como la existencial de Bultmann (2002), que busca el sentido de los milagros bíblicos en la significación a las preguntas individuales en clave de angustia y liberación de la angustia—, la teología de la liberación es una hermenéutica política del mensaje cristiano, busca respuestas de las Escrituras a cuestionamientos sociales como el hambre y la injusticia. En tal sentido, asume sus relaciones con la política en dos niveles: a) la política forma parte del marco hermenéutico del quehacer de los teólogos y teólogos, así como del proceso de reflexión teológica; b) la teología de la liberación no se mantiene neutral ante las diferentes opciones políticas, sino que toma partido y opta por la liberación de los oprimidos (Tamayo-Acosta, 1988, pp. 57-58).

En cuanto a su método, la teología de la liberación se considera como un acto segundo, después de la vivencia, mística si se quiere, de ver a Dios en la realidad cotidiana. Según Tamayo-Acosta (1988, p. 60), si la teología es entendida como un hablar sobre Dios (*theos legein*), la teología de la liberación piensa que este hablar viene después del compromiso de amor, que es parte necesaria del acto primero. De modo que lo innovador y revolucionario de esta metodología teológica es que va de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo, brota de la realidad social y desde allí piensa el modo en que se vivencia al Misterio.

En tal sentido, el lugar teológico de la teología de la liberación es la praxis histórica. El quehacer latinoamericano parte de la experiencia de la fe en dos niveles complementarios: el de la praxis y el de la contemplación, el de la espiritualidad y el del compromiso. Es un saber que invita a las personas creyentes a reflexionar la fe con y desde los pobres, desde sus problemáticas, en busca de soluciones estructurales para los conflictos y la exclusión en que viven (Tamayo-Acosta, 1988, p. 61). Un saber que invita a ver el actuar del Misterio en medio de estas luchas por reivindicación.

La teología de la liberación parte del supuesto de que el discurso sobre el encuentro con Dios se ha dado en términos occidentales. Por eso considera necesario un proyecto de deconstrucción del occidentalismo para entablar un encuentro con el Misterio desde y en la realidad de las comunidades empobrecidas. Como señala Josef Estermann, la teología cristiana surgió en cuna judía, pero se distanció de ella al encontrarse con el mundo helenista y al usar categorías heredadas de la filosofía griega. Esta transformación no es negativa, pero no debe pensarse que las categorías griegas sean la última palabra para la vivencia del Misterio:

Lo problemático no es este proceso de inculturación temprano (porque es algo natural), sino la petrificación y absolutización del contexto mismo, en la fórmula del *symbolon* (credo) de Nicea. Lo que ha sido un proceso contingente y culturalmente relativo, se convirtió —bajo la dominación política de Roma y Constantinopla— muy rápidamente en contenido necesario, absoluto y culturalmente trascendente de la fe cristiana. (Estermann, 2006, p. 140)

La teología de la liberación es consciente de que toda teología es contextual y busca escuchar al Misterio desde las categorías vivenciales de los contextos marginados, experimentar lo sagrado en el mundo de la vida. Esto pareciera chocar con la visión que se tiene de la mística tradicional, la cual pretende vivenciar a Dios en la distancia y mantener su distancia, su diferencia. Pero la teología de la liberación aboga por una vivencia mística de Dios desde la inmanencia, reconociendo que la mística y la liberación pueden acercarse en el encuentro de la praxis política comprendida como mística. Y este no es un fenómeno del siglo XX, también lo vivenció Teresa de Jesús, quien, en medio de su vida contemplativa, fundó ministerios y estableció relaciones sociales y políticas en busca del beneficio para sus hermanas (Mujica, 2022). La mística, desde una de sus madres fundadoras, también trabaja.

La mística como ejercicio político según la teología de la liberación

La teología de la liberación reconoce que la reflexión sobre la fe no se puede limitar a seguir paradigmas helenísticos del siglo II o escolásticos del siglo XIII (Estermann, 2006, p. 138). Su proyecto busca la descolonización mental de los pueblos creyentes. Pretende un diálogo y encuentro, no solo con las culturas propias de América Latina, sino también con otras religiones y filosofías. El lugar de tal encuentro liberador es el interés místico y profético de las religiones.

Como señala Martín Velasco (1999, p. 23), una de las consecuencias de la mística es la vivencia práctica. El místico y la mística hablan del Dios que se les ha dado como presente en una experiencia y traducen esa experiencia en obras de amor. La teología de la liberación asume esta consecuencia de la mística como una vivencia que se traduce en praxis social, y llama “mística” a la vivencia de esas praxis. También, como indica Velasco (p. 49), el lenguaje místico puede aparecer en comentarios con finalidad exhortativa, y esto es lo que encontramos en las publicaciones de Boff y de Betto: textos y columnas, ensayos libres que invitan a pensar y a sentir al Misterio en la realidad de la praxis social y política. La recepción del amor busca traducirse en una praxis de amor.

La definición del término “mística” que hacen los teólogos de la liberación se sintetiza en el encuentro del hombre y la mujer con el Absoluto y en la vivencia pública de la espiritualidad. Leonardo Boff y Frei Betto se alejan de la comprensión de la mística como secreto, y como custodia del Misterio, y buscan más bien la relación con lo profundo a partir de la horizontalidad ética, bajo la luz de lo político. La mística es, para estos pensadores brasileños,

una dimensión de la vida humana a la que todos tienen acceso cuando descienden a un nivel más profundo de sí mismos; cuando captan el otro lado de las cosas y cuando se sensibilizan ante el otro y ante la grandiosidad, complejidad y armonía del universo” (Boff y Betto, 2002, p. 16).

Al igual que Martín Velasco, ellos indican que el origen de la palabra griega, *myen* (raíz del enmudecer), quiere decir “percibir el carácter escondido, no comunicado, de una realidad o de una intención” (Boff y Betto, 2002, p. 13). Así, en lugar de enmudecer, añaden y enfatizan la dimensión ética, la sensibilidad hacia el otro. Según estos pensadores, la vivencia del Misterio no solo en los ojos cerrados sino en la solidaridad con las demás personas, imagen que se afianza en la propuesta de Johann Baptist Metz (2017): “la mística bíblica es una mística de ojos abiertos y manos laboriosas” (Boff y Betto, 2002, p. 18).

Si el sentido cristiano de Misterio y mística se orienta a una relación con Dios, la interpretación y apropiación que hacen Boff y Betto consiste en indagar cómo actúa el Misterio en la historia humana y en las relaciones sociales y en buscar sus consecuencias éticas. De este modo, emparentan la dimensión mística con la profética y recuerdan la perspectiva bíblica de que a Dios se le experimenta en la lucha de los oprimidos de Egipto y de los cautivos. En contra de la tipología fenomenológica, que distingue con radicalidad la experiencia mística y la experiencia profética (Martín Velasco, 1999, p. 183), Boff y Betto (2002) consideran que ambas manifestaciones de la religión se complementan, por lo que habla de una “mística profética” (p. 19), ligada al compromiso ético, donde la relación con el Misterio se traduce en una relación justa con el hombre y la mujer, las criaturas y la tierra misma.

Boff y Betto entienden la mística tanto en su acepción fenomenológica como en su acepción comunitaria, que implica la creencia inspirada en una realidad. En consecuencia, la definen como “aquella capacidad de proyectar, a partir de las potencialidades de lo real, nuevos sueños, modelos alternativos y proyectos diferentes de la historia” (2002, p. 21). A diferencia de la mística de asombro que se nutre del silencio, la mística de la liberación grita y comunica, considera su vivencia como un impulso de contradicción con el mundo a la luz del Reino de Dios, como utopía realizable en la historia para construir una sociedad más justa, y busca traducir el tono contemplativo en acciones.

La mística de la teología de la liberación latinoamericana descansa en su concepción de Dios como Misterio, pero es un Misterio revelado en acciones. Para los pensadores brasileños, el Misterio no es lo opuesto a la razón, es lo ilimitado de la razón, el fondo que sostiene la realidad. El Misterio, en lugar de ser explicado, se experimenta. A este misterio se le llama “Dios”, pero la mística de la liberación considera que “Dios” es una palabra humana entre otras formas humanas de nombrarlo, a veces insuficiente: “Todo converge en el nombre de Aquel que es sin nombre: Dios, Tao, Atman, Alá, Olorun” (Boff, 2001, p. 183). El Misterio al que se le llama “Dios” y de muchas otras formas es comprendido aquí, más que como una persona antropomórfica, como la trama de relaciones del universo (p. 185). Por esta vía, se separa de una concepción dualista o teísta para comprender lo divino en términos de panenteísmo. Como lo define Estermann (2006), al interpretar las creencias indígenas andinas, el panenteísmo consiste en creer “que lo divino forma parte de la realidad misma y está presente en todos sus aspectos, como

garante y fuerza ordenadora del orden cósmico y sus articulaciones” (p. 151). Así, la mística de la liberación se distancia de la visión clásica de la mística en la que hay una marcada separación entre Dios y el mundo, una custodia del abismo del Misterio, y asume a Dios en el mundo, incluso en ocasiones sin hacer distinción entre lo que se oculta del Misterio y lo que se muestra, pues considera que Dios late en la vida cotidiana.

Boff y Betto (2002, p. 90) critican la dicotomía espíritu-materia de la tradición occidental que consiste en una visión mecánica del universo, separa el mecanismo intrínseco del cosmos y descompone las partes para ver el todo. Los activistas brasileños proponen más bien una unidad entre espíritu y materia a partir de la física cuántica al recalcar que la materia es simultáneamente espíritu y materia, y que cuando se estudian las partículas subatómicas, se constata que no existen leyes determinadas. Esto los lleva a concluir que no existe una vida espiritual separada de la vida material; Lo que existe es materia, que es de manera simultánea puro espíritu, espíritu y vacío (la apertura del espíritu) que desborda la carne, desborda en la carne. El todo es una forma del exceso de espíritu en la carne, siendo el espíritu también carne.

En su libro *Ecología*, Boff (2001) define a Dios como “el Espíritu del mundo” (p. 193). Considera que el Misterio está presente en el cosmos y el cosmos en él, que Dios de revela mundo. El teólogo brasileño lo describe de esta manera: “El mundo está lleno del Espíritu que emerge en el espíritu de las fuentes, de las montañas, de los árboles, de los vientos, de las personas, de las casas, de las ciudades, del cielo y de la tierra” (p. 201). Boff observa que el Espíritu (en el mundo cristiano, el Espíritu Santo) significa “el ambiente vital del que el ser humano y los animales o cualquier otro ser vivo beben de la vida [...] llena el universo entero” (p. 212). El Espíritu es entendido como vida, irrupción, ebullición, comunicación, trascendencia, pasión y amor arrebatador. La mística de la liberación juega su juego en el espacio de la luz, no en el abismo del Misterio que aún pugna por resguardar lo sagrado.

Para Boff (2003, p. 191) no hay una separación radical entre Dios y el mundo, entre la manifestación y el ocultamiento. Por ello, su accionar se da dentro del mundo y, en clave de liberación, siempre en la lucha y transformación evolutiva. Dios es comprendido como la actividad presente en el avanzar del cosmos, no como la grieta de una ausencia, como es evidente en la poesía de Juan de la Cruz o en las oraciones de Meister Eckhart.

Si bien la teología ha enfatizado a lo largo de los siglos la trascendencia del Misterio, la mística de la liberación representada por Boff y Betto (2002) quiere subrayar la inmanencia. Acepta que Dios es trascendente e inmanente. Y el entrecruce de ambas dimensiones es descrito como transparencia, más que como ocultamiento o resguardo del Misterio: “No solo existe la luz que ilumina desde fuera este mundo, sino también la que lo atraviesa, la que hace que la realidad sea transparente”, dicen los pensadores brasileños (p. 62).

A diferencia de la mística clásica, que reserva un espacio de culto (de cuidado) para el ocultarse del Misterio, que afirma la dimensión de moradas más profundas a las cuales no se accede desde lo público, la teología de la liberación considera que al Misterio se le vive en la experiencia cotidiana, ve la claridad de Dios en todas las cosas:

Captar es hacer la experiencia originaria de Dios en todas las dimensiones de la vida, no sólo en algunas privilegiadas, cuando se está en el espacio sagrado de la iglesia, o se lee la Biblia, se comulga o se reza. Hacer la experiencia de Dios en cada situación, andando por la calle, respirando el aire contaminado, alegrándome, tomando una cerveza, esforzándome en un compromiso en la favela, intentando entender algún texto que se está estudiando. Esto es experimentar a Dios en todas las cosas, pues él viene mezclado con todo eso, inmerso en todo eso. Entonces cualquier espacio, cualquier situación es lo suficientemente rica y buena como para captar en ella a Dios y decir: “Él camina con nosotros”. Eso es lo que significa Yahvé. Poder vivenciar, traducir esto, es hacer la experiencia originaria que después se traduce en mil discursos, celebraciones, palabras, textos, símbolos, una romería de la tierra, un proyecto que se elabora [...] La clave del místico consiste en intentar ver siempre lo que está detrás de cada cosa, lo que la constituye y la sustenta. No quedar aprisionado en las cosas sino hacer de ella símbolos, señales, sacramentos, imágenes (Boff y Betto, 2002, p. 63-64).

Desde esta perspectiva de la inmanencia, el mundo es un mensaje del Misterio que se transparenta en las situaciones anodinas, lo que lleva a Boff y a Betto a vivirlo a manera de experiencia simbólica. El místico y la mística de la liberación desentrañan su símbolo mediante la vivencia, ven a Dios en las luchas de su pueblo, leen lo sagrado en el mundo y lo vivencian en actos inmanentes, en especial en la ética y en lo político. Enfatizan la posibilidad de vivenciarlo en los elementos terrenales.

Para describir el juego entre la trascendencia y la inmanencia, Boff (2001) emplea la metáfora de la danza cósmica (p. 189). Este concepto, que viene desde Ireneo, se acentúa en los pensadores latinoamericanos para ver la creación como una *creatio continua*. Considera que Dios se inmiscuye en el mundo a la manera de una danza y lo invita a danzar con él. El Espíritu hace que todos los entes participen de su Todo y está pleno en cada cosa. Así rescata Boff la revelación natural que enfatiza no al Dios como el totalmente otro, o como el Abismo sin fondo en el que fluye la apertura, sino como una transparencia que supera los dualismos para hacerse sacramento en la vida terrenal.

Desde la mística de la liberación, Dios es la pura actividad que le da la vida al universo (Boff y Betto, 2002, p. 96), la gran danza que involucra no solo los sacramentos eclesiales, sino también las actividades humanas, en especial las de lucha social. El encuentro con el Misterio es encuentro místico en el día a día, incluyendo la política. Esto justifica la vivencia de la fe como un sacramento terrenal, un acto contemplativo que va de la mano con la reivindicación social en un mundo que también se reconoce como malo o que se ha orientado hacia una práctica de la maldad en términos de opresión estructural.

Boff y Betto no pretenden afirmar que el intercambio entre el Misterio y el mundo sea perfecto. Para ellos es evidente la realidad de una ruptura en esta danza, definida como el mal o el pecado, comprendido como la dimensión no redimida en el ser humano y en el mundo (2002, p. 69). Este mal es entendido como actos individuales de destrucción del otro y como actos colectivos de creación de estructuras que impiden el intercambio libre de la vida. Tanto el pecado personal como el estructural deben ser combatidos. El ejemplo máximo de esta forma de combate mística, piensan estos teólogos, es el de Jesús, considerado como el fundamento para una mística de la liberación cristiana. Los brasileños recuerdan que la espiritualidad de Cristo la contemplación en medio del conflicto y de la acción (p. 100). El encuentro con el Misterio da la fuerza a Jesús para luchar por los derechos de los oprimidos y por eso se transforma en una ética. De ahí que se recuerden los mandamientos principales transmitidos en los evangelios: el amor a Dios como Dios y el amor a Dios en el otro y al otro en Dios (Mt 22,37-39).

Así pues, la mística de la liberación no se aleja del mundo para contemplar a Dios, sino que interpreta la vivencia del Misterio en lo cotidiano, practicada en el compromiso social y político. Se trata de la mística de la dinámica del Reino de Dios en la historia, en la búsqueda de la transformación del entorno desde este lado de la danza entre trascendencia e inmanencia. Los contempladores se ponen del lado de quienes sufren y asumen que su lucha es un acto de vivencia profunda del Misterio. En palabras Boff y Betto (2002):

Por eso seguimos siendo anti-sistema, a pesar de que el capitalismo actual está mundialmente integrado y constituye la práctica social y la ideología dominantes. Seguimos del lado de los dos tercios de la humanidad que están marginados y excluidos [...] vamos a mantener esta opción de pensamiento y de vida, asociando nuestro destino al de esos condenados de la tierra. Así se define la mística de los ojos abiertos y las manos laboriosas (p. 47).

Conclusiones

La mística y la teología de la liberación coinciden en que son vivencias de la praxis, más que de la academia. También tienen en común que ambas buscan deconstruir las concepciones occidentales de lo divino para vivenciar al Misterio como intercambio amoroso entre Dios y el mundo. En la mística clásica, la contemplación se traduce en una palabra poética, como aparece en Juan de la Cruz y en Teresa de Jesús. En la mística de la liberación, la vivencia del Misterio acontece en la inmersión por parte de los contemplativos en las luchas populares. Ambas son formas de praxis amorosa que dan testimonio del intercambio entre el mundo y el Misterio.

Bien podría denominarse a la experiencia mística latinoamericana con las palabras de Boff y Betto (2002), heredadas de Metz: “la mística de los ojos abiertos y las manos laboriosas” (p. 47). La mística de la liberación,



expresión de ciertos teólogos latinoamericanos, es, una praxis mística de la acción política y una experiencia de la transparencia, no del ocultamiento. El místico y la mística de la liberación se perciben a sí mismos contemplativos en la praxis. Si bien las acepciones son distintas para místicos clásicos y para místicos de la liberación, ambas miradas comparten el intercambio entre la trascendencia y la inmanencia y buscan reunirse con el Misterio bajo la metáfora de una boda sagrada que se lleva a cabo en el canto y en la praxis.

La teología de la liberación latinoamericana, representada por Boff y Betto, se apropia de una dimensión de la mística: la ética, y desde allí vincula su quehacer a la mística tradicional. Su definición del término “mística” se aleja de la noción del ocultamiento del Misterio (trascendencia) y se afianza en su total manifestarse (la inmanencia entendida como transparencia) en la vida cotidiana. Podemos afirmar entonces que las acepciones de “mística” en la mística clásica y en la teología de la liberación se acercan, pero no son lo mismo. La mística clásica resguarda un lugar para la ausencia de Dios, niega que el Misterio pueda ser agotado por los nombres, incluso por el nombre divino, y también por las prácticas morales, pues lo sagrado es más antiguo que los nombres de los dioses. La teología de la liberación busca hacer patente la presencia del Misterio en las realidades cotidianas y, con ello, se aleja de la mística originaria que pretende resguardar lo que se oculta.

Por lo tanto, la experiencia de la mística entre estos pensadores latinoamericanos puede ser entendida más como una consecuencia práctica de su relación con lo sagrado (la ética) que como contemplación en sí misma. Así, la mística de la liberación se distancia de la visión clásica de la mística en la que hay una marcada separación entre el ocultarse y el manifestarse del Misterio, y asume a Dios en el mundo, como una forma de encarnación o de transparencia de su deseo por justicia en la realidad política.

Referencias

- Boff, L. (2003). *Experimentar a Dios*. Sal Terrae.
- Boff, L. (2001). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta.
- Boff, L. y Betto, F. (2002). *Mística y espiritualidad*. Trotta.
- Bultmann, R. (2020). *Neues Testament und christliche Existenz*. Mohr Siebeck.
- Cruz, J. de la. (1989). *Cántico espiritual y poesías*: Planeta.
- Dionisio Areopagita. (2002). *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Eckhart, M. (2011). *El fruto de la nada*. Alianza.
- Estermann, J. (coord.). (2006). *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena*. Intituto Superior Ecueménico Andino de Teología; Plural.

- Jesús, T. de. (2015). *Obras completas*. Sígueme.
- Martín Velasco, J. (1999). *El fenómeno místico: estudio comparado*. Trotta.
- Metz, J. B. (2017). *Mystik Der Offenen Augen*. Herder.
- Moltmann, J. (1979). *Gotteserfahrungen: Hoffnung, Angst, Mystik*. Kaiser.
- Mujica, H. (2014). *Del crear y lo creado 2: prosa selecta*. Vaso Roto.
- Mujica, H. (2022). *Teresa, nuestra Teresa*. En prensa.
- Panikkar, R. (2005). *El silencio de Buddha: una introducción al ateísmo religioso*. Siruela.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Trotta.
- Sölle, D. (2014). *Mystik und Widerstand*. Kreuz Verlag.
- Soto Posada, G. (2013). *Diez místicos medievales*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Tamayo-Acosta, J. J. (1988). *Para comprender la teología de la liberación*. Verbo Divino.