

LA MÍSTICA Y LA ESPIRITUALIDAD COMO PRINCIPIOS DINAMIZADORES DE LA TEOLOGÍA Y PASTORAL LATINOAMERICANAS

MYSTICS AND SPIRITUALITY AS DYNAMIZING PRINCIPLES
OF LATIN AMERICAN THEOLOGY AND PASTORAL

Patricio Merino Beas¹ - Iván Mejía Correa²

Universidad Santo Tomás. Bogotá, Colombia

Resumen

El presente artículo reflexiona acerca de la permanente referencia de la teología al Misterio de Dios. Esta referencia advierte frente a cualquier reduccionismo de la teología a un racionalismo, mostrando la finalidad salvífico-pastoral que le es inherente a la teología. Esta realidad válida para la teología universal ha tenido en América Latina un desarrollo privilegiado a partir del Concilio Vaticano II, como una teología en cuya raíz se encuentra el binomio contemplación-compromiso, configurando una espiritualidad liberadora que ha caracterizado el quehacer teológico y la pastoral en Latinoamérica.

Palabras clave: Teología, mística, espiritualidad, teología latinoamericana, teología de la liberación.

Abstract

This article reflects on the permanent reference of theology to the Mystery of God. This reference warns against any reductionism of theology to a rationalism, showing the salvific-pastoral purpose that is inherent in theology. This valid reality for universal theology has had a privileged development in Latin America since the Second Vatican Council, as a theology at the root of which is the binomial contemplation-

¹ Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás de Colombia y Director de la Escuela Teológica del CEBITEPAL-CELAM. Correo: patriciomero@usantotomas.edu.co

² Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás de Colombia. Correo: ivanfernando27@gmail.com

commitment, configuring a liberating spirituality that has characterized theological and pastoral work in Latin America.

Keywords: Theology, mysticism, spirituality, latin american theology, liberation theology.

La mística está relacionada con el misterio de Dios. Es la capacidad que le es dada al hombre por parte de Dios para acercarse vivencialmente al misterio (existe una aproximación etimológica muy significativa entre *místico* y *mistérico*). Sin embargo, el exceso de racionalismo e intelectualismo hoy ha sofocado el misterio. De ahí que la teología contemporánea ha descubierto otros paradigmas teológicos que ayudan a tratar de comprender el misterio; sin embargo, sin desconocer estos nuevos referentes teológicos que son necesarios, la mística sigue siendo el principio dinamizador de la teología de todos los tiempos. De hecho, sin este toque místico, la teología dejaría ser experiencia de Dios para volverse un conjunto de verdades abstractas que no conducen a nada. Un caso muy cercano de una teología que parte de este principio, ha sido parte de la teología realizada desde América Latina, con autores como Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Leonardo Boff, entre otros.

1. El racionalismo en la teología

Actualmente, el excesivo racionalismo infiltrado en la teología ha evidenciado que el problema de fondo es el divorcio que se sigue presentando entre la teología y la mística³, y esto ha traído consecuencias nefastas para el quehacer teológico. De otra parte, este marcado racionalismo ha hecho que

³ “La disminución de la fe en los países desarrollados, manifestado tanto cuantitativamente en el retroceso de número de creyentes en Cristo, como cualitativamente en el contenido de la fe, mantiene relación directa con la industrialización, la globalización y el creciente bienestar. Una causa fundamental de esa disminución radica en lo que François Vandenbroucke llama divorcio de la teología y de la mística. Cada vez se consigue menos transmitir a la mentalidad de hoy los valores místicos y emocionalmente psicológicos del cristianismo”. Cf. J. SUDBRACK, “Divorcio entre teología y mística”, en: C. GARCÍA (ed.), *Mística en diálogo. Congreso internacional de Mística, selección y síntesis*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 78.

la teología se convierta en un conjunto de argumentos que no dicen nada a la vida. Sin embargo, el Concilio Ecuménico Vaticano II en su constitución dogmática DV⁴ quiere superar este impase al mostrar que la revelación de Dios no consiste sólo en un conjunto de verdades, sino más que eso, es un encuentro personal con Dios. En efecto, el arzobispo Octavio Ruiz Arenas acota: “La Revelación se presenta como una economía en la cual Dios se manifiesta libremente al hombre, lo invita y lo llama. Frente a este hecho el hombre se presenta como aquel que tiene la capacidad y la disponibilidad de escuchar y acoger la manifestación divina. Este doble movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios se presenta en el plano de la libertad, pues Dios interviene con toda libertad de su ser y el hombre a su vez es libre para dar su respuesta. De esta manera, la Revelación viene a establecer un encuentro interpersonal que se realiza en la historia”⁵.

El encuentro con Dios parte de una experiencia⁶ y ésta trasciende a la misma razón. La razón humana, aunque es necesaria en la teología, debe saber que su objeto es el misterio de Dios, el cual asume una dimensión trascendente y, por tanto, denota en el fondo una dimensión mística.

El encuentro con Dios implica todas las dimensiones del hombre, es decir, la dimensión racional, pero también la dimensión cordial. Dios no es una idea, sino una persona que le sale al paso al hombre. Y para ello, los hombres deben no sólo emplear la razón para conocerlo y descubrir la verdad que hay en él, sino que necesita además una apertura radical del corazón y de toda su vida.

Esta actitud, en consecuencia, impele a tener un conocimiento místico, es decir, a descubrir en la realidad la presencia de Dios; con razón, la frase del teólogo jesuita Karl Rahner, frecuentemente mal utilizada –“el cristiano del futuro será un místico o ya no será nada”–, se refiere precisamente a este “encontrar a Dios en todas las cosas” como su último fundamento⁷.

⁴ DV 2.

⁵ O. RUIZ, *Jesús, Epifanía del amor del Padre: Teología de la Revelación*, Celam, Bogotá 2006, 62.

⁶ “La experiencia se realiza siempre a través de mediaciones. (...) porque el hombre sólo experimenta a través de mediaciones significativas, donde hay algo que se vuelve abierto y cobra funciones que podemos llamar referencias alusivas”. X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo: introducción al misterio de Dios*, Salamanca 1981, 40.

⁷ J. SUDBRACK, “Divorcio entre teología y mística”, Op. cit., 81.

La realidad de Dios se aprehende con todos los sentidos. Por ello, Dios sigue siendo el misterio⁸ que, aunque se revela, es el Dios del misterio⁹. No podemos abarcarlo con la sola razón, y en ese caso no se puede apelar al método de las ciencias exactas para hablar de Dios, mucho menos rendirse de manera acrítica en la trampa de las filosofías positivistas que han impregnado el imaginario colectivo¹⁰. Y es que según Leonardo Boff: “La actitud fundamental del espíritu científico no se orienta a partir del Misterio, sino sólo a partir del logos de la racionalidad y del poder. Para ella no existe ninguna instancia misteriosa que no pueda ser violada por la razón y por los procesos de manipulación”¹¹.

Indudablemente, la teología tiene como objeto al Dios del misterio, y sólo se accede a Él por pura gracia y a través de la contemplación del misterio, que a su vez se convierte en una experiencia genuina de Dios. La teología contemporánea ha encontrado el símbolo como un camino conducente que expresa la realidad teológica de una mejor manera; en esa medida Charles André Bernard afirma: “Para significar los múltiples aspectos de la vida divina en sí misma y en sus manifestaciones hay diversas series

⁸ “Misterio es realidad por excelencia, completamente superior al hombre y al mundo, que concierne íntimamente al sujeto humano y le exige una respuesta personal incondicional. Puesto que es una realidad inefable, su mejor conocimiento es la toma de conciencia de su insondable grandeza. Pero no se trata de una trascendencia inerte e inoperante como el absoluto de los filósofos, sino de una realidad dinámica, que toma la iniciativa de manifestarse al hombre haciendo que éste responda con la entrega de sí mismo en la más completa confianza”. J. SAHAGÚN, “Misterio”, en: X. PIKAZA – N. SILANES (dirs.), *Diccionario teológico: El Dios cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, 891.

⁹ “El Dios revelado es el Dios escondido”. Este axioma ecuaciona la antinomia fundamental del lenguaje teológico cristiano, es decir, la tensión entre Revelación divina y Misterio de Dios. En otras palabras, el Dios que se revela como misericordioso y fiel en la *‘historia salutis’* es el mismo Dios velado y escondido, Creador del universo, referente último de la realidad contingente, que habita en la luz inaccesible del Misterio. El axioma fundamental formula la equivalencia del *‘Deus revelatus y el Deus absconditus’*. Cf. F. A. PASTOR, “Dios” en: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R.; S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de teología fundamental*, San Pablo 1992, 320.

¹⁰ “El triunfo de la ideología del *cientismo* desprestigió el pensamiento de las ciencias humanas, de tal modo que muchas prefirieron someterse a los cánones del lenguaje científico en lugar de aceptar el exilio. La teología y todo tipo de discurso teológico padecieron la incomodidad del imperio del *cientismo*”. J. LIBANIO – A. MURAD, *Introducción a la teología: perfiles, enfoques, tareas*, Dabar, México 2000, 31.

¹¹ L. BOFF, *Gracia y Liberación del Hombre*, Cristiandad, Madrid 1980, 80.

de símbolos. La fecundidad interior de Dios será expresada con la ayuda de imágenes de órganos corporales: la generación en el seno, el soplo de la boca, o bien con las imágenes vitales por excelencia: el árbol, la gema, la flor, la raíz; o, también, con las grandes imágenes cósmicas: las fuentes de agua y las fuentes luminosas”¹².

A todas luces, el símbolo¹³ se convierte en una gran alternativa para expresar el misterio. Realidades como encuentro, experiencia, etc., se expresan mejor empleando los símbolos, las analogías y el lenguaje poético. Todas estas figuras fungen como facilitadores, como una manera de comprender mejor el misterio, haciendo que éste sea captado y asimilado por los hombres. Hay realidades que sólo se entienden a través del lenguaje simbólico. Como cuando san Juan de la Cruz, el ‘Doctor místico’ por excelencia, con su incomparable lira templada en el dolor, canta el símbolo de la ‘Noche’ teologal de la fe:

“En una **noche oscura**
con ansias en amores inflamada,
oh dichosa ventura,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada”.
(“Subida al Monte Carmelo”, 1ª estrofa).

Lamentablemente, la separación del dogma y de la mística en la historia de la teología y de la espiritualidad, acarreó grandes despropósitos, permitiendo que la teología entrara en un terreno árido, sin vida y, a su vez, la espiritualidad perdió el fundamento que proporciona y contiene el dogma. Aunque la teología conciliar ha caído en la cuenta de que es necesario unir la mística con el dogma, todavía se sigue observando que la teología en algunos sectores de la sociedad se reduce a un cúmulo de investigaciones de alto contenido científico, pero sin arraigo místico.

Más aún, este divorcio entre mística y dogma, teología y espiritualidad, ha tenido repercusiones en el ámbito ecológico. La urgencia ecológica en

¹² CH. A. BERNARD. *Teología Simbólica*, Monte Carmelo, Burgos 2005, 152.

¹³ Al respecto, un excelente trabajo sobre esta temática es el estudio de J. MARDONES, *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae 2003.

parte se debe a una racionalización¹⁴, que impide ver la Creación desde otras perspectivas que también son válidas; eso mismo sucede con la problemática familiar, hoy abordada desde diversas disciplinas. No obstante, pocas veces es vista la familia desde una perspectiva espiritual. Al respecto, el Papa Francisco afirma lo siguiente: “Es una honda experiencia espiritual contemplar a cada ser querido con los ojos de Dios y reconocer a Cristo en él. Esto reclama una disponibilidad gratuita que permita valorar su dignidad. Se puede estar plenamente presente ante el otro si uno se entrega ‘porque sí’, olvidando todo lo que hay alrededor (...) Allí recordamos que esa persona que vive con nosotros lo merece todo, ya que posee una dignidad infinita por ser depositario del amor del Padre”¹⁵.

Ahora bien, para entender la persona desde la perspectiva cristiana¹⁶ no solamente se debe apelar a la razón sino también al misterio, porque la persona es un misterio que nunca acabaremos de conocer ni de entender mediante conceptos racionales, ni con solas aproximaciones que brindan las ciencias humanas. Es cierto que todas las ciencias –desde su objeto formal– esbozan algún aspecto de la realidad para entender el misterio del hombre, pero desde la óptica del Dios de Jesucristo¹⁷ y, por ende, desde la dimensión mística, podemos tener un acercamiento al ser humano de un modo más pleno.

¹⁴ “El problema fundamental es otro más profundo todavía: el modo como la humanidad, de hecho, ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional. En él se destaca un concepto del sujeto que progresivamente, en el proceso lógico-racional, abarca y así posee el objeto que se halla afuera. Ese sujeto se despliega en el establecimiento del método científico con su experimentación, que ya es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación. (...) Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados” (*Laudato Si*, 106).

¹⁵ Constitución apostólica *Amoris Laetitia*, 323.

¹⁶ Cf. J. LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996, especialmente el capítulo IV: “La verdad sobre el hombre”, 133-164.

¹⁷ “Nos convertimos al Dios de Jesucristo. Ésta es la relación fundamental que se regenera en la conversión. A partir de ella se regeneran las demás relaciones fundamentales”. J. URIARTE, *Claves de la conversión: Misericordia, esperanza, fidelidad*, Sal Terrae, Santander 2016, 19.

2. Nuevos paradigmas teológicos

El mencionado Concilio Vaticano II¹⁸ abrió nuevas perspectivas en materia teológica. La constitución dogmática *Gaudium et Spes* fue una nueva forma de ver el mundo¹⁹ y, por ello, de situarse en el mundo con una mirada esperanzadora sobre las realidades terrenas y mundanas, actitud que condujo a descubrir nuevos “lugares teológicos” y crear nuevos modelos o *paradigmas teológicos*²⁰.

Esta propuesta conciliar da paso al pluralismo teológico²¹, refrescando a la teología y abriéndola a nuevas perspectivas con enfoques diversos, que hacen salir a la teología del estrecho margen que daba el racionalismo; de ahí que el lenguaje teológico apele a otros conceptos de tono existencial, personalista y experiencial, categorías como encuentro, experiencia, testimonio, resiliencia, biodiversidad, globalización, migrantes, mujer, género, etc.

Esto hace que la teología, desde su objeto formal, estudie nuevas realidades que antes no se contemplaban, porque no cabían en los parámetros de una teología de cuño racionalista, que apelaba a metodologías deductivas, desconsiderando nuevos métodos para abordar las realidades humanas que son susceptibles de ser estudiadas bajo otros parámetros con otros instrumentos. Estos nuevos paradigmas le apuestan a escrutar la realidad

¹⁸ Cf. V. BOTELLA, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio: Hermenéutica y teología*, San Esteban – Edibesa, Salamanca 1999, especialmente el capítulo V: “Características de la teología según el Vaticano II”, 225-266.

¹⁹ Cf. J. RAMOS, *Teología pastoral*, BAC, Madrid 2006, especialmente el capítulo IV: “La Constitución Pastoral del Vaticano II”, 55-80.

²⁰ “Los teólogos, en determinado momento, comparten una constelación de reglas, esquemas y estilos de hacer la teología. Con ese conjunto de elementos teóricos dan cuenta de las necesidades y demandas teológicas, o de determinado momento histórico, o de determinado lugar, o de determinados intereses, o de determinadas preguntas a la fe. A eso llamamos ‘paradigma teológico’. Expresa, por tanto, una constelación general, un patrón básico, un esquema fundamental, un modelo global, según el cual la teología se percibe a sí misma, a las personas, la sociedad, el mundo y, sobre todo, su relación con Dios. Un paradigma revela un conjunto de convicciones, concepciones, valores, procedimientos y técnicas que son tenidos en cuenta por los miembros de determinada comunidad teológica”. Cf. J. LIBANIO, *Diferentes paradigmas en la historia de la teología*, en: M.F. ANJOS (ed.), *Teología y nuevos paradigmas*, Mensajero, Bilbao 1999, 37.

²¹ Cf. J. B. LIBANIO Y A. MURAD, *Introducción a la teología: perfiles, enfoques, tareas*, op. cit, en especial el capítulo 6: “De la teología a las teologías”, 237-275.

—compleja en sí misma—, teniendo en cuenta que Dios se sigue revelando en la historia, y que todas las realidades humanas, es decir, sus experiencias, continuamente son visitadas por el Dios de Jesucristo, quien se sigue revelando en la historia.

De otra parte, esta pluralidad de teologías y metodologías muestran que estamos frente al misterio de Dios, y que una sola perspectiva se quedaría corta para comprender el misterio, sabiendo que se quedará una gran parte sin comprender ni abordar, porque una mente finita como la de los hombres no puede agotar el infinito que, en este caso, se manifiesta en el misterio de Dios. Tales modelos teológicos han nacido para llevar a cabo una pastoral en aras de una evangelización que siga mostrando a Cristo como el paradigma a seguir por los hombres, pero a su vez estos modelos teológicos deben apelar a la dimensión simbólica y, para ello, enriquecerse dando campo a la dimensión mística del ser humano y su relación con Dios.

3. La mística

La mística se abre paso en la teología mostrando una manera diferente de abordar las realidades teológicas; sin embargo, como afirma el teólogo Juan José Tamayo: “Habrá quien, desde posiciones racionalistas, siga repitiendo la vieja cantinela de que la mística es anti-intelectualista y puramente emocional, y que se mueve fuera de la órbita de la razón. Pero los más recientes estudios interdisciplinarios parecen desmentirlo. Lo que muestran, más bien, es que en ella se compaginan armónicamente el intelecto y la afectividad, la espiritualidad y la teología, la experiencia y la reflexión, las facultades de pensar y la de amar”²².

En efecto, la mística²³ es una forma de acceder al misterio de Dios, de relacionarse con el Trascendente, y una dimensión humana que capacita al hombre para conocer las realidades divinas, comprendiéndolas no sólo

²² J. TAMAYO, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta 2004, 213.

²³ “La experiencia mística no es una simple experiencia de Dios, como puede ser la experiencia religiosa. Es un modo nuevo y especial de experimentar a Dios”. J. GARCÍA, *Manual de Teología Espiritual: epistemología e interdisciplinariedad*, Sígueme 2015, 394.

con la razón, sino utilizando todos los sentidos que posee el ser humano. Ejemplo de ello son los místicos que a través de su experiencia de Dios utilizan un lenguaje sublime expresado en la poesía, pero aun ellos en sus más profundas expresiones estéticas no alcanzan a penetrar en la inmensidad del misterio, sin embargo, aun con estas limitaciones, la poesía es capaz de experimentar, comunicar y hablar del misterio divino enriqueciendo la teología.

Recordemos que san Agustín, santo Tomás de Aquino, san Juan de la Cruz, etc., han sido contemplativos que primero se han dejado impregnar por el misterio y luego han hablado de ello. Ésa fue también la experiencia de los Apóstoles, que experimentaron el misterio y desde esa vivencia hablaron de ello, sabiendo que las palabras quedan cortas. Y fue así que, por ejemplo, Pablo "(...) experimentó dentro de sí al Espíritu Santo como el fundamento más profundo con el que daba cuando miraba dentro de sí (...) Para Pablo, el amor no es tanto una exigencia moral como, más bien, una experiencia de Dios. Quien siente dentro de sí un amor que no ha de forzarse a tener, sino que sencillamente está en él como una fuente, ése experimenta a Dios, experimenta en su interior al Espíritu Santo. En él, el Espíritu Santo hace presente a Cristo mismo. Pues, en el Espíritu Santo, nosotros estamos en Jesucristo, y Cristo está en nosotros"²⁴.

Santo Tomás de Aquino hace caer en la cuenta de que "hay un conocimiento que proviene de la investigación empírica o del uso perfecto de la razón, y otro tipo de conocimiento por la connaturalidad"²⁵, y que "el conocimiento por connaturalidad adquiere una importancia especial cuando hablamos de Dios. Porque el que ama conoce a Dios; el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor"²⁶.

De ahí que la teología contemporánea vuelva a tener en cuenta esta dimensión mística y se haga necesario que juntas se articulen en un diálogo recíproco. Es así que "(...) el dogma y la mística están orientados al sacramento del amor: 'Dios es amor' (1Jn 4, 8, 16). Ambos interpretan esta afirmación según sus propias normas y así se apoyan mutuamente"²⁷.

²⁴ A. GRÜN, *Pablo y la experiencia de lo cristiano*, Verbo Divino 2008, 146-147.

²⁵ W. JOHNSTON, *Teología Mística: la ciencia del amor*, Herder 1995, 63.

²⁶ W. JOHNSTON, *Teología Mística...*, 65.

²⁷ P.-W. SCHEELE, "Dogma y mística", en: C. GARCÍA (ed.), *Mística en diálogo*, Op. cit., 61.

Los nuevos paradigmas teológicos y la dimensión mística muestran que la teología actual debe engendrar una nueva espiritualidad. De hecho, con palabras de Albert Nolan: “La espiritualidad nos permite descubrir quiénes somos y cómo podemos vivir en paz, alegría y libertad. Nos posibilita una transformación radical y personal, y una lucha por la autenticidad y la veracidad. La espiritualidad es el camino hacia la libertad personal”²⁸.

La espiritualidad es una manera de situarse en el mundo desde una perspectiva cristiana, sabiendo que en Cristo encontraremos una auténtica espiritualidad que nos ayude a afrontar todas las complejas realidades humanas.

Desde luego, Jesucristo fue un contemplativo que supo de las cosas del Padre. De hecho, los evangelistas relataron que el que conoce al Padre conoce al Hijo²⁹. Y esto lo condujo a Él a tener una experiencia del Padre, vivencia íntima que Él mostró en sus palabras y sus gestos, cuando se relacionaba con las gentes. Pero en el trasfondo del corazón de Jesús se observaba una dimensión mística, tanto así que cuando se refería al Reino de Dios se expresaba por medio de parábolas; Él mismo nos mostró cómo se debe hablar de este Reino: no usando un lenguaje netamente racional, sino un lenguaje que conjugaba todas las dimensiones del hombre, donde entraba el aspecto contemplativo y el aspecto racional. En otras palabras, donde el lenguaje de la fe entraba en comunión con el lenguaje de la razón. No sorprendía que esta situación desafiante originara en Blas Pascal uno de los aspectos más celebrados de su pensamiento, esto es, que hay cosas que se conocen con la razón y otras con el corazón³⁰.

Por consiguiente, la pastoral y la tarea evangelizadora deben tener en cuenta la diversidad de lenguajes para hablar del misterio de Dios, saber

²⁸ A. NOLAN, *Esperanza en una época de desesperanza y otros textos esenciales*, Sal Terrae, Cantabria 2010, 175.

²⁹ Mt 11, 27.

³⁰ “(...) Cuando B. Pascal habla de las ‘razones del corazón’ describe dimensiones interiores que otros pensadores también han visto; únicamente llama ‘corazón’ e ‘instinto’ a lo que otros llaman ‘percepción inmediata de la evidencia’, ‘conocimiento espontáneo’, ‘conocimiento por connaturalidad’(...) No quiere disminuir la razón en sí misma, sino la razón aislada. Se entiende, pues, que se unen razón y corazón, y que aquélla sirve para vertebrar a ésta”. S. PIE-NINOT, *La teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006, 123.

sacar partido de la diversidad de paradigmas teológicos³¹ que se presentan hoy, mostrando que el eje transversal consiste en exponer una verdadera espiritualidad que se fundamente en la auténtica *mística*, y que se ayude de la recta razón humana para iluminar el misterio.

Efectivamente, el ejemplo de esta teología son los Padres de la Iglesia³². Ellos fueron los testigos del misterio de Dios que se refleja en el misterio de Cristo (Cf. 2 Co 3,18; 4,4-6). De ahí que la teología de éstos fue primero sabiduría que se convirtió en la ciencia de Dios (Col 2,3).

Hoy la Iglesia, sus teólogos, los obispos, los presbíteros, los diáconos, los religiosos y los laicos –todo el Pueblo de Dios, en pie de igualdad–, están necesitando urgentemente una dosis profunda de mística. Es preciso recuperar el misterio que se ha perdido por una excesiva racionalización. Es indispensable profundizar en los tesoros que ofrece la liturgia, sabiendo que ella es lugar teológico³³ de alcance contemplativo y místico. El misterio hay que celebrarlo, experimentarlo, y saborearlo sapiencialmente. Se necesita un conocimiento de la mística y espiritualidad cristiana, volviendo a maestros como: los Padres Capadocios (san Basilio, san Gregorio Nacian-

³¹ “El Papa Juan Pablo II nos invitó a realizar una ‘Nueva Evangelización’, capaz de generar nuevas expresiones culturales en los que los valores evangélicos estén presentes y se supere la ruptura entre la fe y vida (Cf. Santo Domingo, 1992, Num. 30). No es un tema de moda sino un *nuevo paradigma*, una manera diferente de ver y entender la labor evangelizadora. Y esto exige de nosotros una conversión pastoral que supone, entre otras cosas, cambio de mentalidad y mentalidad de cambio; nuevas actitudes; aceptación de nuevos métodos y estructuras: implica icambio de paradigmas!”. S. VALADEZ, *Espiritualidad Pastoral. ¿Cómo superar una pastoral “sin alma”?*, San Pablo, Bogotá 2005, 116.

³² “La reflexión teológica de los Padres alimentaba la espiritualidad nacida de la fe, expresándola y conduciéndola a su profundización, siguiendo el principio de san Agustín: *‘Intellige ut credas, crede ut intelligas’*. Los Padres han hecho su reflexión teológica como creyentes porque la teología era esencialmente religiosa y creyente, era la ciencia de la fe. Como teólogos no se apoyaban exclusivamente en los recursos de la razón, sino también en los criterios místicos, ofrecidos por el conocimiento de carácter afectivo y existencial, centrado en la unión íntima con Cristo, alimentado por la oración y sostenido por la acción del Espíritu”. J. PATIÑO, *Los Padres de la Iglesia: una propuesta teológica entendida como tradición eclesial universal*, San Pablo, Bogotá 2011, 158.

³³ “Puede afirmarse que la liturgia *‘contiene’* (es decir, actualiza) el acontecimiento de la fe; lo confiesa, mediante la profesión de la fe o *‘Credo’*; la entiende, en cuanto la liturgia es lugar hermenéutico o sede de la interpretación eclesial de la fe; y por último, indica autorizadamente la orientación práctica que ha de seguir la fe para actuar por la caridad”. J. ROVIRA B., *Introducción a la teología*, BAC, Madrid 1996, 142.

ceno y san Gregorio de Nisa), san Juan Crisóstomo, san Agustín de Hipona, san Benito de Nursia, san Gregorio Magno, Dionisio Areopagita, san Bernardo de Claraval, la Escuela de san Víctor, Santo Tomás de Aquino, san Buenaventura, Juan Ruysbroek 'el admirable', santa Catalina de Siena, san Ignacio de Loyola, san Juan de Ávila, fray Luis de Granada, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, san Francisco de Sales, Bérulle, santa Teresa del Niño de Jesús, santa Edith Stein, etc.³⁴.

La verdadera evangelización brota de corazones contemplativos que conozcan a Dios, que se hayan encontrado con Dios. Y este encuentro místico con Dios hace que la teología se dinamice, no siendo un cúmulo de ideas abstractas, sino, al contrario, expresando la experiencia de Dios. Es el caso de los grandes místicos ya mencionados que experimentaron el misterio y sacaron grandes obras teológicas y por ello su teología no pierde vigencia, pues ha sido fruto del encuentro íntimo con Dios.

4. La espiritualidad liberadora en la raíz de la teología latinoamericana

Autores latinoamericanos tales como Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino y Leonardo Boff, entre otros, llamaron la atención desde el comienzo de su quehacer teológico, acerca de la centralidad y la raíz espiritual de la teología de la liberación o, al menos, de gran parte de ella. En este sentido, destacó el binomio contemplación-compromiso, como la raíz misma de la teología. De todos modos, podemos afirmar que el conjunto de la teología latinoamericana ha enfatizado lo que podríamos definir como: "el teólogo como discípulo"³⁵.

La denominación del binomio contemplación-compromiso ha encontrado diversas nomenclaturas en los autores más importantes: contemplación y compromiso³⁶; encuentro con Dios en la historia³⁷; liberación como

³⁴ Cf. A. ROYO, *Los grandes Maestros de la vida Espiritual*, BAC, Madrid 1973, 496, y también J. SESÉ, *Historia de la Espiritualidad*, Eunsa, Pamplona 2005, 302.

³⁵ P. MERINO, "El teólogo como discípulo", *Medellín* 35/139 (2009), 391-416.

³⁶ S. GALILEA, por ejemplo en: *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1979.

³⁷ G. GUTIÉRREZ, por ejemplo en: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Cep, 1972.

encuentro de la política y de la contemplación³⁸; los dos ojos de la teología o *theologia ante et retro oculata* (que mira a la fe recibida y al lugar social en que se vive la fe)³⁹; encuentro con el Señor y discipulado⁴⁰; espíritu liberador en la patria grande⁴¹; etc. Hemos optado por el primero porque es el más englobante como dimensión y al que todos apuntan de una u otra forma. Debemos hacer notar que esta dimensión espiritual de la teología de la liberación ha encontrado acogida en la práctica teológico-pastoral de toda América Latina. De hecho, en la actualidad y con la Conferencia de Aparecida, se habla del encuentro con Cristo y de discipulado misionero. Este es un aporte con alcance universal (*Evangelii Gaudium* habla de “Evangelizadores con Espíritu”). De igual manera la contemplación y el compromiso concentran varias categorías clave para la fe cristiana y latinoamericana que van unidas. Nos referimos a las categorías de encuentro con Cristo, seguimiento-discipulado, conversión, revelación en la historia, presencia de Dios, signos de los tiempos, transformación, unión fe-vida, cultura cristiana, promoción humana etc., todas ellas, podríamos decir, se encuentran también englobadas bajo la categoría de reino de Dios⁴². En la gran mayoría de los autores, está claro que la contemplación y el compromiso requieren, a su vez, de dos categorías relacionales: encuentro y conversión. Ambas en un doble movimiento íntimamente entrelazado: encuentro con Dios y con el hombre-pobre (su historia situada) y conversión a Dios y a los pobres-excluidos.

Para los teólogos de la liberación asumir la categoría de encuentro significa el reconocimiento del “Otro” (Dios, trascendente) y de los “otros” y su realidad. Es decir, del marginado, del pobre, del explotado, el excluido,

³⁸ S. GALILEA, “La liberación como encuentro de la política y de la contemplación”, *Concilium* 96 (1974), 313-327.

³⁹ L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*, Sal terrae, Santander 1981.

⁴⁰ S. GALILEA, por ejemplo en: *La inserción en la vida de Jesús y en la misión*, Paulinas, Santiago 1989 y G. GUTIÉRREZ, por ejemplo en: *Beber del propio pozo*, Cep, Lima 1983.

⁴¹ P. CASALDÁLIGA - J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Paulinas, Bogotá 1982.

⁴² Así lo piensa J. SOBRINO, para él la categoría reino de Dios es la que permitiría a la teología de la liberación construir todos sus planteamientos y darles un carácter unitario. Cf., ID, “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación”, en: *Mysterium Liberationis I*, Trotta, Madrid 1994, 483ss.

etc.⁴³, que exigen reconocimiento y ser escuchados. Este movimiento de encuentro que se dio en la praxis misma de la liberación y que podemos llamar horizontal, tiene un fundamento teológico-contemplativo, que podemos llamar vertical. Este doble movimiento, ha permitido que el “otro” no se transforme en adversario ni enemigo, ni se caiga en una praxis carente de alma, ni en un pragmatismo sin valores, ni finalmente, en una pura ética de la praxis⁴⁴. Ciertamente, este último es un peligro de reduccionismo al cual la teología de la liberación ha debido responder en varias oportunidades.

Ahora bien, el fundamento teológico principal de este doble movimiento de encuentro, con Dios y con los prójimos, no sería otro que la encarnación del Verbo y el envío del Espíritu⁴⁵ (Cf. Ga 4, 4-6). Es en la historia humana concreta de Jesucristo donde se nos ha hecho visible la obra de Dios⁴⁶. Estos acontecimientos marcan una nueva presencia de Dios en la historia y en la vida de cada ser humano. Los hombres son transformados en hijos, hermanos y templos del Espíritu. Si se acentúa esta última realidad, el hecho de que cada ser humano es llamado a ser Templo del Espíritu, entonces, para estos teólogos y siguiendo el dato bíblico, se da un encuentro con Dios en el encuentro con el otro realizado en la historia: “si cada hombre es el templo vivo de Dios, a Dios lo encontramos en el encuentro con los hombres, en el compromiso con el devenir histórico de la humanidad”⁴⁷.

El encuentro con Dios y la conversión a él, queda mediado por otro movimiento: la conversión al otro (pobre - prójimo)⁴⁸. Esta conversión significa una “transformación radical de cada uno, significa pensar, sentir y vivir

⁴³ Cf., G. GUTIÉRREZ, “Praxis de liberación. Teología y anuncio”, *Concilium* 96 (1974) 353-374; También en: S. GALILEA, “Espiritualidad de la liberación”, en: *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1979.

⁴⁴ Cf. S. GALILEA, “Espiritualidad de la...”, 150.

⁴⁵ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 249.

⁴⁶ Para una visión más específica de esto y las acentuaciones de J. Sobrino, podemos ver: J. COSTADOAT, “Cristo liberador, mediador absoluto del reino de Dios”, *Teología y Vida* XLIX (2008) 97-113.

⁴⁷ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 250. Las mismas ideas son desarrolladas en: G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Sígueme, Salamanca 1988.

⁴⁸ La conversión al otro o al pobre es frecuentemente utilizado por los teólogos de la liberación, Gutiérrez ya lo utiliza en su obra clásica, *Teología de la liberación. Perspectivas*, o.c., p. ej. 268ss.

como Jesús se relacionó con el hombre despojado y alienado”⁴⁹. En otra cita se nos dice: “la conversión es una salida de uno mismo y una apertura a Dios y a los demás, ella implica ruptura, pero sobre todo, significa emprender una nueva senda... El encuentro con Cristo en el pobre constituye una auténtica experiencia espiritual. Un vivir en el Espíritu, lazo de amor, entre el Padre y el Hijo, entre Dios y el hombre, entre hombre y hombre”⁵⁰. Siguiendo esta idea, donde la conversión implica la salida de sí mismo, diversos autores la asocian a las imágenes bíblicas de: desierto, éxodo, cautiverio, etc. Por ejemplo, Segundo Galilea nos habló del éxodo como un salir al desierto para ir al encuentro con Dios. Salida - conversión que además implican la necesidad de purificación, a esta última se le asociará el sentido de las privaciones del desierto y, finalmente, de la cruz de Cristo⁵¹. Este sentido de purificación debe ser aplicado a la necesidad de una purificación de los ídolos y de las falsas ideas de Dios⁵².

La fundamentación bíblica que realizan estos teólogos es abundante, con textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero hay tres textos claves del Nuevo Testamento que de alguna manera resumen los otros, se trata de: Mt 25, 31-45; Lc 10, 29 y Mt 5, 1-12 // Lc 6, 20-23.

La contemplación y exégesis pastoral de Mt 25, 31-45 (los pequeños y el juicio) permitió acentuar el encuentro con Cristo a partir del encuentro con el otro (“*pequeños*”). Por una parte, este texto promueve la fraternidad y el compromiso, la premura del hacer por sobre el saber⁵³, asimismo, resaltaría el carácter socio-político de la fe y la participación de la mediación humana en el encuentro con el Señor. Pero hay otro aspecto importante que la exégesis de la espiritualidad de la liberación hace de este texto, se trata de la dimensión trascendente y gratuita de la fe. El hombre llamado a la comunión con Dios requiere de la fraternidad humana como mediación que

⁴⁹ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 268.

⁵⁰ G. GUTIÉRREZ, “Praxis de liberación. Teología y anuncio”, *Concilium* 96 (1974) 363.

⁵¹ S. GALILEA, “La liberación como encuentro de la política y de la contemplación”, *Concilium* 96 (1974) 321.

⁵² Cf. L. BOFF, *La experiencia de Dios*, Secretariado General de la CLAR, Bogotá 1975, especialmente el capítulo VI “Como aparece Dios dentro del mundo oprimido de la América Latina”, 35-44; L. BOFF, *La trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987.

⁵³ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 256.

se ejerce en la caridad y en la acogida del Espíritu. El don de llamar a Dios *Abba*, cambia la existencia del cristiano. Esto último, implica que la praxis liberadora y la fraternidad superan las posibilidades humanas, requieren el triunfo sobre el pecado que le es imposible al hombre por sí mismo.

Galilea resalta este aspecto trascendente sin por ello oponerlo al compromiso. Refiriéndose a la importancia de la oración liberadora y de la contemplación en sentido clásico y estricto, es decir, a la honda implicación entre el encuentro con el Otro (con mayúscula) y los otros (con minúscula), nos dice: “El Otro experimentado en la oración contemplativa se experimenta en el encuentro con los otros”⁵⁴. Para Galilea la esencia de la verdadera oración cristiana consistió siempre en salir de sí para encontrar al Otro, esto implica una ruptura interior con el egoísmo que se ilumina en la experiencia de la cruz y de la muerte de Cristo, como un morir a sí mismo para vivir para Dios, en una entrega o crucifixión del egoísmo para una donación; de ahí también la importancia de la imagen del desierto, como un salir de sí y como instancia de purificación para el encuentro con el Otro⁵⁵.

La lectura de Lc 10, 29-37 (parábola del buen samaritano) sigue más o menos los mismos términos, se insiste en la necesidad de los gestos concretos y de que el amor implica obrar en justicia, dicho clásicamente, la fe obra por la caridad. Aquí el otro es el prójimo. Su fundamento está en Dios mismo, porque él en Jesús se ha hecho nuestro prójimo. Los teólogos de la liberación basándose en este texto bíblico realizan una propuesta muy interesante. Gutiérrez la resume así: “el prójimo no es aquél que encuentro en mi camino, sino aquél a quien yo me acerco y busco activamente”⁵⁶. Esta actitud encuentra en la encarnación y la historia concreta de Jesús su profundo sentido teológico. Dios se ha acercado en Jesucristo, con ello los discípulos movidos por el Espíritu, se identifican con esa actitud y pueden/deben hacer lo mismo. Se introduce la idea del pobre en cuanto se identifica con el despojado y los desechados⁵⁷, por quien Dios ha hecho una clara opción, a la vez que le da una acentuación mucho más activa y comprome-

⁵⁴ Cf. S. GALILEA, “La liberación como encuentro de la política y de la contemplación”, *Concilium* 96 (1974) 319. Gutiérrez lo expresa así: “El pobre, el otro, surge como un revelador del totalmente Otro”, en: “Praxis de Liberación...”, 362.

⁵⁵ Cf. S. GALILEA, “Espiritualidad de la...”, 155ss.

⁵⁶ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 257.

⁵⁷ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 257.

tida al principio cristiano del amor al prójimo. La ortopraxis es la práctica del amor eficaz, que tiene en Dios mismo su fundamento.

Otro texto inspirador de la espiritualidad de la liberación lo constituyen las bienaventuranzas, con preferencia de Lc 6, 20, ya que permitió unir la opción por los pobres con la centralidad del reino de Dios⁵⁸. Junto a esto, las bienaventuranzas fundamentan la denuncia profética de estos teólogos de la liberación, es decir, la defensa de los pobres y mansos, de los que lloran y sufren, como también la denuncia de los ricos y opresores.

De los elementos señalados ligados al binomio contemplación-compromiso (encuentro-conversión), se desprenden todavía tres temas que nos parecen muy importantes para nuestra investigación. Se trata de la fraternidad cristiana, de la gratuidad y de la fidelidad a lo real.

La espiritualidad liberadora resalta claramente la fraternidad cristiana. El fundamento que ellos acentúan es el hecho de que Jesucristo es verdadero hermano nuestro: “la integración histórica de Dios en la raza humana a través de Jesús, el hijo de María, no es un mito ni una idea abstracta. Significa que él queda para siempre como nuestro hermano”⁵⁹. De nuestra hermandad con Jesús, resaltan a su vez, la paternidad común del Dios-Padre de Jesucristo. A su vez, esta fraternidad puede ser entendida de manera más amplia y universal. Como fraternidad humana en general. En efecto, esta condición cristiana de fraternidad no fue leída por estos teólogos de forma excluyente, sino como una llamada a la universalidad y a la comunión con todos los hombres. De este modo, la fraternidad cristiana queda constituida como fermento y profecía de aquello a lo que todos estamos llamados. Y el modo principal de anunciar esta fraternidad y de invitar a vivir-la es el testimonio, vivido como el grano de sal y de mostaza que fermenta la masa⁶⁰, ejercido por medio de la caridad y la justicia. Quizás podemos encontrar en este fundamento, totalmente evangélico, lo que más adelante los teólogos de la teología latinoamericana pluralista de la liberación de las religiones promoverán con la categoría de “macroecumenismo”⁶¹. No obs-

⁵⁸ De entre los muchos autores, destaca la síntesis de J. SOBRINO, “Espiritualidad y liberación”, *Sal Terrae* 72/2 (1984) 139-162.

⁵⁹ S. GALILEA, “Espiritualidad de la...”, 199.

⁶⁰ Cf. S. GALILEA, “Espiritualidad de la...”, p. 202.

⁶¹ P. MERINO, *Teología Latinoamericana y pluralismo religioso*, UPSA, Salamanca 2012.

tante, vemos que esta fraternidad, en ningún caso necesita de un principio epistemológico pluralista basado en una hermenéutica de la sospecha. Al contrario, surge de la valoración en todo sentido realista y fuerte de la verdadera encarnación del Verbo, Hijo de Dios, y del misterio de su identidad humana y divina en unidad personal.

Finalmente, es muy importante la acentuación de lo que J. Sobrino llama “fidelidad a lo real”⁶², es decir, a la historia de Jesús y su predicación del reino de Dios. Sobrino, a través del análisis de la actuación de Jesús y en la búsqueda de ser fieles a ella, distingue tres actitudes espirituales básicas. A la primera la llama “honradez de lo real”, basándose en Romanos 1, 18ss, enfatiza la realidad de la injusticia que se vive en Latinoamérica. De ahí que, en fidelidad a la praxis de Jesucristo y a la realidad del continente, es necesaria una conversión, donde los pobres han sido nuestros principales profetas y maestros. En segundo lugar, es necesario ser fieles a lo real. En el relato del siervo de Yahvé y en la acción de Jesucristo crucificado, se deja de manifiesto que aún frente al silencio de Dios, ambos mantuvieron su palabra y tuvieron una actitud firme, asumiendo en fidelidad la realidad. En tercer lugar, hay que mirar la realidad y descubrir en ella su “más” (plus), es decir, que hay en ella una promesa y una esperanza nunca acallada. De modo que esperanza y amor son las formas de corresponder a lo que de “más” tiene la realidad: “Jesús descubrió que para que la historia dé más de sí, el sujeto tiene que dar de sí mismo y a sí mismo”⁶³ viviendo el mandamiento del amor.

Esta dimensión de contemplación y compromiso de la teología de la liberación, permitió, en lo concreto, por un lado, terminar con la dicotomía entre aquellos que optaban por una vida contemplativa y aquellos que preferían la vida activa y, por otro lado, permitió devolverle el sentido cristiano pleno a la praxis de la liberación, superando con ello, la ética puramente de origen marxista que era la constante tentación. La fidelidad a la realidad del actuar y ser mismo de Dios es correspondido por los discípulos con la práctica del amor eficaz.

⁶² Cf. J. SOBRINO, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 1985, 23. En adelante seguimos de cerca este texto.

⁶³ J. SOBRINO, *Liberación con espíritu...*, 30.

En síntesis, esta espiritualidad liberadora centrada en la contemplación y el compromiso, permitió acentuar la fraternidad cristiana y la gratuidad de la salvación. Pero por sobre todo, al centrarse en la historia de Jesús mismo, como historia del acontecer pleno de Dios, se produjo una atención nueva al acontecimiento salvífico, entendido como llamado a la liberación-salvación universal. Situación que posibilitó el encuentro con el otro como prójimo, a partir del primer movimiento de encuentro y compromiso de Dios con los pobres, marginados, excluidos y despreciados de cualquier orden. Claramente esta dimensión de contemplación y compromiso tuvo su concreción en el seguimiento de Jesucristo, cuyo centro es el reino de Dios. Respecto de nuestra preocupación específica, debemos decir que esta dimensión de la espiritualidad de la liberación ha permitido salir al encuentro del otro y lo diverso, sin un vaciamiento del misterio de la encarnación y de la identidad de Jesucristo. La acentuación en la historia de Jesús ha permitido valorar en toda su fuerza y hondura el hecho de que Dios mismo ha salido a nuestro encuentro, se ha hecho prójimo. Todo con una admirable gratuidad, que ha permitido a su vez sopesar el misterio de la universalidad de su don y el compromiso de realizarlo por quienes lo acogen. Por último, la realidad de su presencia concreta y comprometida no ha opacado, de ninguna manera, la trascendencia y la cualidad de Dios de ser siempre mayor, todo lo contrario, esta condición divina actúa siempre como alerta frente a la tentación de cualquier idolatría⁶⁴.

Bibliografía

- BERNARD, CH., *Teología Simbólica*, Monte Carmelo, Burgos 2005.
BOFF, L., *Gracia y Liberación del Hombre*, Cristiandad, Madrid 1980.
———, *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terrae, Santander 1986.
BOTELLA, C., *El Vaticano II ante el reto del III Milenio: Hermenéutica y teología*, San Esteban-Edibesa, Salamanca 1999.
CASALDÁLIGA, P. - VIGIL, J., *Espiritualidad de la Liberación*, Paulinas, Bogotá 1992.
GALILEA, S., *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1979.

⁶⁴ Cf. P. MERINO, *Teología Latinoamericana y pluralismo...*, 23.

- GARCÍA, M., *Manual de teología espiritual: epistemología e interdisciplinariedad*, Sígueme, Salamanca 2015.
- GRÜN, A., *Pablo y la experiencia de lo cristiano*, Verbo Divino, Navarra 2008.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972.
- _____, *Beber en su propio pozo*, CEP, Lima 1982.
- JOHNSTON, W., *Teología mística: la ciencia del amor*, Herder, Barcelona 1995.
- LIBANIO, J. - MURAD, A., *Introducción a la teología: perfiles, enfoques, tareas*, Dabar, México 2000.
- LORDA, J., *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.
- MARDONES, J. M. *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Cantabria 2003.
- MERINO, P., "El teólogo como discípulo", *Medellín* 35/139 (2009).
- _____, *Teología latinoamericana y pluralismo religioso*, UPSA, Salamanca 2012.
- NOLAN, A., *Esperanza en una época de desesperanza y otros textos esenciales*, Sal Terrae, Cantabria 2010.
- PATIÑO, F., *Los Padres de la Iglesia: una propuesta teológica entendida como tradición eclesial universal*, San Pablo, Bogotá 2011.
- PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo: Introducción al misterio de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.
- RAMOS, J., *Teología pastoral*, Madrid 2006.
- ROVIRA, J., *Introducción a la teología*, BAC, Madrid 1996.
- ROYO, A. *Los grandes Maestros de la vida Espiritual*, BAC, Madrid 1973.
- RUIZ, O., *Jesús, Epifanía del amor del Padre: Teología de la Revelación*, Cevalam, Bogotá 2006.
- SESÉ, J., *Historia de la espiritualidad*, Eunsa, Pamplona 2005.
- TAMAYO, J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2004.
- URIASTE, J., *Claves de la conversión: Misericordia, esperanza, fidelidad*, Sal Terrae, Santander 2016.
- SOBRINO, J., *Liberación con Espíritu*, Sal Terrae, Santander 1985.
- VALADEZ, S., *Espiritualidad pastoral: ¿Cómo superar una pastoral "sin alma"?*, San Pablo, Bogotá 2005.

Artículo recibido el 3 de febrero de 2016.

Artículo aceptado el 26 de marzo de 2016.