

**EL CAMINO DE LA FE HACIA LA CONFIANZA
EN FAUSTINA KOWALSKA**

GRZEGORZ MAJEWSKI

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ
2016**

**EL CAMINO DE LA FE HACIA LA CONFIANZA
EN FAUSTINA KOWALSKA**

GRZEGORZ MAJEWSKI

DIRECTORA: ROSANA ELENA NAVARRO SÁNCHEZ

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO
DE MAGISTER EN TEOLOGÍA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ
2016**

Tabla de contenido

Introducción	5
1. Sobre la experiencia de dios y la piedad popular.....	13
1.1. Significado de la <i>experiencia</i> hoy	13
1.2. Experiencia de lo sagrado	16
1.3. Experiencia de la fe	23
1.3.1. Pregunta por el sentido de la vida y el significado de la fe	23
1.3.2. Camino de la fe	26
1.3.3. Rasgos integrales de la experiencia de la fe: la esperanza, el amor, la humildad, el arrepentimiento, la conversión, la confianza y la misericordia divina.....	29
1.3.3.1. Esperanza	29
1.3.3.2. Amor.....	30
1.3.3.3. Humildad.....	32
1.3.3.4. Arrepentimiento y conversión.....	33
1.3.3.5. Confianza	35
1.3.3.6. Misericordia divina	37
1.4. Experiencia de presencia de Dios	40
1.5. Experiencia mística	44
1.5.1. Significado del concepto <i>mística</i>	45
1.5.2. Estructura de la experiencia mística	46
1.5.3. Etapas de la experiencia mística	50
1.5.4. Rasgos característicos de la experiencia mística.....	53
1.5.4.1. Pasividad de la experiencia	53
1.5.4.2. Inmediatez de la experiencia	54
1.5.4.3. Experiencia frutiva	55
1.5.4.4. Simplicidad de la experiencia.....	55
1.5.4.5. Inefabilidad de la experiencia.....	56
1.5.4.6. Experiencia cierta y oscura	57
1.6. Religiosidad popular y la piedad popular	58
1.6.1. Experiencia de Dios en las expresiones de la piedad popular	60
1.7. Conclusión.....	63
2. Experiencia de Dios en Faustina Kowalska	66
2.1. Contextualización histórica	66
2.2. Experiencia de Dios en la infancia y la adolescencia	71

2.3. Experiencia de Dios en la vida religiosa (1925-1927)	77
2.4. Experiencia de Dios en la vía purgativa	79
2.5. Experiencia de Dios en la vía iluminativa	81
2.6. Experiencia de Dios en la vía unitiva.....	91
2.7. Conclusión.....	93
3. Elementos claves en el afianzamiento de la confianza en Dios	97
3.1. Religiosidad, necesidad profunda del ser humano.....	97
3.2. Experiencia, elemento integral de la fe	102
3.3. Experiencia de la fe.....	105
3.4. Confianza, una nueva actitud	111
Conclusión	117
Bibliografía.....	124

Introducción

Durante el proceso de cristianización de Latinoamérica entraron a formar parte de la Iglesia diferentes grupos de personas con idiosincrasias y costumbres diferentes. Algunas de sus prácticas religiosas han perdurado hasta hoy y se manifiestan en la vida cotidiana del creyente, por ejemplo: culto de la naturaleza, resignación ante la superioridad de Dios, miedo a despertar la ira divina, búsqueda de protección e intercesión de los santos ante Dios justo, uso de magia y fanatismo religioso.

Es por ello que al acercarnos a la experiencia de Dios de la comunidad creyente, en el ámbito de la piedad popular, se identifica un mundo espiritual cargado de expresiones religiosas a través de las cuales procede un modo de relacionarse con Dios.

El deseo de lo divino es un rasgo del cual se encuentran evidencias en toda la historia de la humanidad, constituyéndose hoy en un rasgo distintivo y propio del ser humano: su anhelo de infinito.

La religiosidad en el medio popular abunda en rasgos propios, muchos de ellos relacionados con el modo de vivir la espiritualidad. Entre ellos se destaca una fe profunda en la providencia y la paternidad de Dios, en su presencia amorosa y constante. También actitudes individuales como la paciencia, sentido de la cruz y del sufrimiento, apertura a los demás, desprendimiento, solidaridad y devoción. El mundo de la piedad popular rebosa en prácticas culturales que se llevan a cabo de manera privada o comunitaria. Muchas de sus manifestaciones se expresan fuera de las celebraciones litúrgicas y tienen su origen en la idiosincrasia de un pueblo y de su cultura.

Entre las devociones de la piedad popular se encuentra la devoción a la divina misericordia. Es una devoción que inició en el siglo XX y cuyo origen se remonta a Polonia. En dicha devoción se han identificado símbolos propios, formas de orar y expresiones particulares, entre ellas: la Coronilla de la Divina Misericordia, la imagen de Jesús misericordioso, la Fiesta de la Misericordia, la hora de la misericordia, la propagación de la devoción a la divina misericordia y las obras de la misericordia.

Esta devoción se originó a partir del mensaje expresado en los escritos que se derivaron de la experiencia mística de sor Faustina Kowalska (1905-1938), religiosa de la Congregación de las Hermanas de la Madre de Dios de la Misericordia.

Como sacerdote polaco, que trabaja en escenarios populares de la ciudad, he podido observar comunidades de creyentes que viven y centran su religiosidad en la devoción a la Divina Misericordia y la expresan en el rezo de la Coronilla de la Divina Misericordia. Sin embargo, luego de reconocer, con una lectura previa, la riqueza teológica-espiritual del diario de santa Faustina pareciera que las expresiones religiosas de las comunidades que siguen sus indicaciones tienden a restringirse a la oración vocal, sin mayor implicación en el compromiso de fe y menos aún en la actitud de confianza que de allí se deriva.

Aunque la oración vocal o mental es uno de los componentes claves que comparte con nosotros la santa, el proceso de llegar a la actitud de la confianza es más complejo y no se delimita a la recitación de una petición. Por el contrario, se compone de los elementos que fortalecen la fe y desarrollan e impulsan el crecimiento en la confianza en Dios y sus implicaciones en la vida cotidiana.

A partir de lo anterior surge la pregunta que trataremos resolver a lo largo de esta investigación: ¿De qué manera la aproximación a la experiencia de Dios en Sor Faustina, permite resignificar y actualizar la confianza del creyente hoy en el contexto de la piedad popular?

La investigación se realizará partiendo de los aportes de la teología espiritual y de la teología dogmática desde los planteamientos de autores como: Juan Martín Velasco, Alberto Dou, José Antonio Pagola, Charles André Bernard, Walter Kasper, Roger Aubert y Joseph Ratzinger. La selección obedece al hecho de que estos autores se ocupan de analizar con detenimiento el fenómeno de la experiencia religiosa, de la experiencia de lo sagrado, de la experiencia de la fe, de la experiencia de presencia de Dios y de la experiencia mística.

En el proceso de análisis se hará referencia a los diccionarios de espiritualidad y teología cristiana para profundizar categorías como: amor, esperanza, humildad, arrepentimiento, conversión y confianza. El trabajo se realizará en el contexto de la piedad popular cuya situación aborda el Magisterio de la Iglesia y autores como Ángel Gómez y Juan María Laboa.

Debido a que santa Faustina escribió poco sobre su infancia y adolescencia se ampliarán algunos datos importantes de su vida con los aportes de una de sus biógrafas: Ewa Czackowska. Por último, el objeto de nuestro análisis será el *Diario*¹ espiritual de santa Faustina en el que se relatan varias de sus experiencias de Dios en el proceso de crecimiento de su fe.

¹ Kowalska, *Diario. La Divina Misericordia en mi alma.*

Esta investigación ayudará a comprender la situación del creyente que vive su fe en el ámbito de la piedad popular. Adicionalmente, el encuentro entre las dos realidades, la de la santa y la del creyente de hoy, adquiere los rasgos de un encuentro afectante. En otras palabras, en el encuentro con la experiencia particular y existencial de santa Faustina el devoto a la divina misericordia podría ampliar e incluso recomprender su percepción y experiencia de Dios, no como un mero proceso de transmisión de datos, sino como un encuentro entre la realidad que presenta el texto y su propia vida.

Se pretende, a su vez, visibilizar la importancia de la *experiencia* en el proceso de la formación religiosa basada en el encuentro con Dios, en su palabra, en los sacramentos y en la comunidad de la iglesia. De la misma manera, la investigación se convierte en una invitación dirigida al creyente de hoy para que viva su fe de manera más consciente y madura. Se trata de explicar el proceso de la fe y su relación con el acto de confianza en Dios.

Para desarrollar esta investigación se empleó el método del círculo hermenéutico basado en las indicaciones de Gadamer. Tradicionalmente el método está constituido por tres elementos: *subtilitas intelligendi* –la capacidad de entender lo que se está leyendo–, *subtilitas explicandi* –como la interpretación, nuevo sentido dado al texto– y *subtilitas applicandi* –la aplicación al mundo del lector-intérprete–².

En el primer momento se abordará el proceso hermenéutico desde la experiencia y la tradición. El dinamismo de la experiencia hermenéutica implica abrirse al diálogo con la cosa. Es decir, permitirle al texto que hable desde su finitud e historicidad. La auténtica experiencia hermenéutica se da cuando el objeto estudiado transforma el saber del sujeto

² Véase: Gadamer, *Verdad y Método I*, 378.

sobre él.³ Por otro lado, la tradición –considerada por Gadamer como lenguaje e interlocutor– adquiere la dimensión de una realidad activa que habla por sí misma. Esta realidad implica estar en disposición de una auténtica escucha. La experiencia del *tú* que habla e interpela requiere que el sujeto le deje expresar sus pretensiones, incluso las que no querría oír. Esta actitud exige del investigador ser consciente de su finitud y de los propios límites.⁴

En el segundo momento se examinará el concepto de historicidad, esto es que cada uno de los seres humanos es histórico y pertenece a la historia.⁵ La historicidad es un elemento constitutivo de toda comprensión. Ser histórico significa operar en un mundo de prejuicios de los que no se puede deshacer ya que eso significaría ponerse fuera de la historia. Los prejuicios informan sobre el carácter temporal y finito de la comprensión, lo que implica la gradualidad de la comprensión, en consecuencia, siempre se puede entender más.⁶ En la tarea de la comprensión se trata de distinguir entre los prejuicios que acercan a la cosa y los que ocultan su entendimiento. La distancia del tiempo hace posible mirar la cosa desde nuevas perspectivas y eliminar los prejuicios falsos que impiden la comprensión.⁷

El tercer momento aborda la explicación de la historicidad como elemento constitutivo del ser humano. Gadamer habla sobre dos conceptos relacionados mutuamente: situación y horizonte.⁸ La situación es una noción contraria de objeto. No es algo frente a lo que se puede ubicar el sujeto y hacer un ejercicio de objetivación. Es algo en lo que el sujeto está. Dentro de esa situación el sujeto se mueve y se maneja en ella. La situación es un concepto límite.

³ *Ibíd.*, 438.

⁴ *Ibíd.*, 331-335.

⁵ Véase: Rodríguez-Grandjean, *Experiencia, tradición e historicidad en Gadamer*, 9.

⁶ Véase: Gadamer, *Verdad y Método I*, 372.

⁷ Véase: Rodríguez-Grandjean, *Experiencia, tradición e historicidad en Gadamer*, 15.

⁸ *Ibíd.*, 15-18.

Esto no quiere decir que el hombre está encerrado en ella o que nunca pueda cambiar, sino que al estar en ella se le impide dejar de estar situado. En efecto la situación puede cambiar, empero, la situación no es un objeto del que el hombre pueda disponer. La situación es temporal y tiene su límite en el presente del intérprete. Aquí es donde la situación se relaciona con el horizonte del investigador. El horizonte es lo que no deja ver más porque delimita el campo visual. No obstante, la situación no es una realidad fija por eso no se puede afirmar que el horizonte se acabe en algún punto. El horizonte no es estático y por eso puede ampliarse. La conciencia hermenéutica, situada frente a una tradición, debe reconocer su propio horizonte. Este ejercicio no consiste en apropiarse del horizonte del pasado ya que eso ahogaría la voz del pasado en el presente. El horizonte del pasado está en movimiento como tradición y forma también el horizonte del presente. Nosotros estamos en un movimiento permanente hacia el horizonte. El movimiento de los dos horizontes el del pasado y del presente entran en una relación y conducen a una comprensión más profunda de la cosa. Dicha comprensión consiste en la fusión de los dos horizontes del pasado y del presente. En la fusión de los horizontes no se trata de ocultar la tensión que hay entre ellos sino en hacerla presente. Es lo que permite reconocer la alteridad del horizonte del pasado en el horizonte del presente.⁹

El método del círculo hermenéutico seguirá estos pasos: a. el diálogo con el texto estudiado; la pregunta sobre el aporte que hace el texto respecto de la fe; comprensión de los prejuicios del autor en el contexto de su época que es su horizonte; b. la interpretación del texto la

⁹ Traducción propia del original polaco. Véase: Król, *Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego*, 11.

hacemos desde nuestros propios prejuicios, nuestro horizonte; c. ponemos en diálogo los prejuicios del autor y del lector, la fusión de los horizontes.

El diálogo entre el autor-artífice y el intérprete serán fundamentales en esta exploración. Por eso en el primer momento se buscará establecer una reflexión teológica que dé cuenta de los significados y sentido de la *experiencia de Dios hoy*. Este momento equivale al horizonte del intérprete. En el segundo momento se analizará la significación e implicaciones teológicas de la experiencia de Dios en Faustina Kowalska. Y el último momento será la fusión de los dos horizontes que permitirá identificar algunas pistas que, desde la reflexión teológica, hagan posible el afianzamiento de la confianza en Dios. Así cumpliremos con el objetivo general de la investigación: identificar desde la experiencia de Dios en Faustina algunas claves que contribuyan al afianzamiento de la confianza en el creyente de hoy.

Finalmente, esta investigación será desarrollada en tres capítulos. En el primer capítulo determinaremos el significado e implicaciones de la experiencia de Dios en el camino de la fe teniendo en cuenta las categorías de la experiencia de lo sagrado, la experiencia de la fe, la experiencia de presencia de Dios, la experiencia mística y la experiencia de Dios en el contexto de la piedad popular.

En el segundo capítulo analizaremos la experiencia de Dios en Faustina Kowalska. Hemos dividido su experiencia de la fe según momentos significativos en su vida: la infancia y adolescencia, la vida religiosa 1925-1927, la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva.

En el tercer capítulo, basándonos en la experiencia de la fe de la santa, haremos una propuesta para el creyente de hoy que será un aporte en el desarrollo de la fe orientado hacia el

afianzamiento de la confianza en Dios. Por último, presentaremos las conclusiones de nuestra investigación.

1. Sobre la experiencia de dios y la piedad popular

1.1. Significado de la *experiencia* hoy

Para precisar el fenómeno que se quiere describir en este apartado debemos definir el concepto *experiencia*. Su etimología tiene diferentes acepciones y características particulares en latín, alemán y polaco.

Según el *Lexicón de la Espiritualidad Católica*¹⁰ la palabra *experiencia* deriva del sustantivo latín *experientia*, donde *ex* significa: de algo; *per* significa: por medio de, para alguien o algo; e *itere* significa: repetir, emprender, ir, viajar. El verbo latín *experiri* se traduce como experimentar, probar. Según estas distinciones se puede inferir que la experiencia es como un camino. Durante el camino el hombre puede conocer *el sabor* que emana de cada realidad experimentada. En alemán *erfahren* se compone de dos partículas: *fahren*, significa ir, caminar, viajar y *er* le confiere un sentido dinámico. Es una experiencia adquirida por el camino o en el camino de la vida. Por último, en polaco *doświadczenie* deriva de la palabra polaca *eksperyencja* y es conexas del sustantivo latín *experimentum* que significa comprobar, confirmar o verificar. La palabra polaca alude también a dos verbos: testimoniar y probar. *Doświadczenie* caracteriza la acción que es una habilidad de observar cosas o acontecimientos para recolectar un conjunto de datos que permite entender mejor la realidad.

Los seres humanos tienen experiencias religiosas, estéticas, sociales y políticas. El hombre ve su realidad vital y comprende que lo que lo afecta no es su fantasía interior subjetiva, sino un mundo exterior objetivo que percibe y al que se abre. Por eso la experiencia: «más en

¹⁰ Traducción propia del original polaco: Chmielewski, *Leksykon Duchowości Katolickiej*, 217-218.

concreto puede ser definida como un conocer desde dentro, desde la propia relación con las cosas»¹¹. También se define la experiencia como:

La conciencia vital que agarra a la persona, y según la intensidad, pero siempre de alguna manera, la motiva y pone en funcionamiento de huida, deseo, acercamiento, logro o posesión (según los casos y las experiencias), pasando incluso por las mayores dificultades. La experiencia surge de la vida y retorna a la vida. Pero no vuelve como fue. La persona es ya distinta, ha cambiado.¹²

En el *Lexicón*¹³ se distinguen cuatro tipos de experiencia: a. empírica (estudia la realidad por medio del experimento); b. sensualista (captación de la realidad por medio de los sentidos); c. extensiva (es la totalidad del conocimiento práctico); d. existencial (experiencias que adquiere el sujeto durante su vida, estas orientan su vida). La experiencia religiosa, de la que vamos a tratar en esta monografía, pertenece al grupo de la experiencia existencial.

Adicionalmente, Velasco considera que el adjetivo *experiential* le da un sentido más rico al término experiencia, pues presenta la «experiencia como conocimiento inmediato de una realidad singular, externa o interna al sujeto»¹⁴. El sujeto tiene una experiencia personal de Dios caracterizada por la inmediatez del contacto directo con la nueva realidad. La experiencia del sujeto no consiste en afirmar algunos datos que le podría suministrar otro ser humano, sino, por el contrario, es un encuentro profundo en el que el sujeto conoce a Dios sin mediación alguna. El conocimiento adquirido es el resultado o el fruto de una relación vivida. Ese conocimiento es diferente al conocimiento teórico en el que se consigue la información por medio del estudio. Este tipo de experiencia caracteriza el conocimiento por connaturalidad puesto que no es un conocimiento conseguido de los tratados teológicos, sino

¹¹ de Fiores, Stefano y Tullo Goffi, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 492.

¹² *Ibíd.*

¹³ Traducción propia del original polaco: Chmielewski, *Leksykon Duchowości Katolickiej*, 217-218.

¹⁴ Véase: Dou, *Experiencia religiosa*, 22.

obtenido en los encuentros que afectan la existencia del sujeto.¹⁵ Dichos *encuentros afectantes* impresionan a la persona y producen un cierto efecto sobre ella.¹⁶

Ahora bien, la variedad de experiencias religiosas requiere de cierta sistematización para que responda a las necesidades de este trabajo. Hay numerosas tipologías del fenómeno religioso que se han desarrollado durante los últimos dos siglos, de las cuales se mencionarán dos. La primera es de Vergote¹⁷ y está compuesta por cuatro puntos: 1. Experiencia de lo sagrado: es un conocimiento intuitivo del mundo sobrenatural. 2. Experiencia afectiva del mundo sobrenatural que se le revela al hombre, afecta su existencia, la transforma y le da nuevo sentido. 3. Experiencia mística. 4. Revelaciones y visiones privadas. Por otro lado la tipología de Velasco¹⁸ nivela el fenómeno religioso de la siguiente manera: 1. Experiencia de lo sagrado. 2. Experiencia de presencia de Dios. 3. Experiencia mística. 4. Experiencia de Dios o de su gracia en medio de la vida cotidiana. 5. Experiencia de visión y aparición.

Las dos tipologías permiten abordar el fenómeno de la experiencia de manera amplia. Para las necesidades de este trabajo se recogerán elementos de las dos tipologías, cuyo contenido aclara el papel de la experiencia en el camino de la fe hacia la confianza. Así pues lo siguiente será expuesto en los sucesivos puntos: a. Experiencia de lo sagrado; b. Experiencia de fe; c. Experiencia de presencia de Dios; d. Experiencia mística; e. Experiencia de Dios en el campo de la piedad popular.

A manera de recapitulación: Descubrimos la riqueza del concepto *experiencia*. La experiencia religiosa pertenece al grupo de las experiencias existenciales que vivencia

¹⁵ *Ibíd.*, 23.

¹⁶ Véase: Laín, “El momento físico del encuentro: mi percepción del otro”, 70-137.

¹⁷ Véase: Dou, *Experiencia religiosa*, 38.

¹⁸ *Ibíd.*, 22.

durante la vida un sujeto. La vida del creyente se enriquece con particularidades del camino que transita: dinamismo, transformación, situaciones que afectan. Desde entonces la vida del creyente manifiesta que ha sido afectada por un encuentro. El creyente ya no actúa como antes de la experiencia, sino que comienza una nueva etapa en su vida determinada por el contenido de la vivencia que ha tenido.

1.2. Experiencia de lo sagrado

Comencemos por buscar el sentido etimológico de la palabra *sagrado*. Sagrado – *sakros* descubierta en *lapis niger* (la piedra negra, VIII a.C.) en Roma en 1899 tiene su raíz en la tradición indoeuropea, deriva de la palabra *sak* y es el registro más antiguo de la palabra. *Sacer* en latín tiene su raíz en la palabra *sak* de la que procede. De la palabra *sak* se proviene el concepto *sancire* que significa «conferir validez o realidad, hacer que algo exista, ‘llegue a ser real’, y *sacrare*, ‘hacer sagrado’». ¹⁹ Sagrado no tiene antónimo, empero *sacer* sí: «Lo contrario de *sacer* es lo *pro-fanum* ‘que se opone a *fanum* (espacio sagrado)’, y que significa lo que ‘es sustraído al espacio consagrado’». ²⁰ La distinción que acabamos de hacer nos permite suponer dos sentidos de la noción. Uno positivo: la acción humana puede suscitar la presencia de lo divino que santifica el lugar y las personas; y otro negativo: son realidades con las que el ser humano no debe entrar en contacto, son los espacios prohibidos.

La introducción lingüística nos habilita el paso a una consideración sobre el sentido y la estructura de la experiencia de lo sagrado. Velasco²¹ referencia lo sagrado como: experiencia-cumbre, experiencia de mística natural, experiencia de trascendencia o de absoluto,

¹⁹ Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 90.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ Véase: Dou, *Experiencia religiosa*, 38-45.

experiencia religiosa en oposición a la fe y, además, sostiene que se refiere a una situación en la que se amplía la capacidad de captación de la conciencia ordinaria. En otras palabras, el sujeto se relaciona con una realidad nueva que es profunda y que engloba todo su ser. Durante la experiencia el hombre ensancha su conocimiento; altera el modelo (la estructura) de conocimiento sujeto-objeto; siente que la realidad nueva –que se hace presente– lo inunda; y la conmoción afectiva produce en él sentimientos de: paz, sobrecogimiento, gozo, maravillamiento y terror.

Según Vélez Correa²² tales experiencias suelen producirse en el contacto con la naturaleza cuando el hombre percibe su grandeza; en el contacto con el mundo de lo estético; en las situaciones límite (muerte, enfermedad); en la experiencia de los valores éticos; y, por último, en las relaciones interpersonales donde experimenta intensamente la comunión y el amor.

Ahora bien, aunque lo sagrado se denomina de cuantiosas maneras, la variedad que se aplica al fenómeno no indica que haya solamente diferencias en la terminología. Hay similitudes y diferencias en la descripción del fenómeno en distintas áreas de la ciencia. Este trabajo está interesado en la aproximación a lo sagrado como un hecho religioso.

En este tipo de experiencia el sujeto se siente más relacionado con el fenómeno que se le hace presente. El hombre participa activamente y se siente comprometido con el misterio que orienta su vida. La reciente relación le confiere un nuevo sentido a su existencia. Desde entonces descubre la posibilidad de salvarla o perderla. La persona que tiene la experiencia

²² Vélez Correa, *Al encuentro de Dios*, 78-80.

de lo sagrado siente que lo nuevo es fascinante, sobrecogedor, gratuito, maravilloso y augusto.

En general, este tipo de ruptura de nivel conduce al hombre a la experiencia plena de Dios o a la profundización, la confirmación y la ilustración de su relación con el absoluto. Sin embargo, en algunas situaciones se observa que la experiencia de lo sagrado no siempre causa la respuesta inmediata que lleva al perfeccionamiento individual, sino que predispone a la persona para ello. Para entender mejor e identificar los elementos claves de lo que estamos desarrollando sirvámonos de un texto de la vida de Manuel García Morente:

¿Quién, pues, o qué o cuál era la causa de esa vida que, siendo la mía, no era mía? (...) Por un lado, mi vida me pertenece, puesto que constituye el contenido real, histórico de mi ser en el tiempo. Pero, por otro lado, esa vida no me pertenece (...), puesto que su contenido viene en cada caso producido y causado por algo ajeno a mi voluntad. No encontraba yo en esa antinomia más que una solución: algo o alguien distinto de mí hace mi vida y *me la entrega*, me la atribuye, la adscribe a mi ser individual. El que algo o alguien distinto de mí haga mi vida explica suficientemente el porqué mi vida en cierto sentido no es mía. Pero el que esa vida hecha por otro me sea regalada o atribuida a mí, explica en cierto sentido el que yo la considere como mía... ¿Quién es ese algo distinto de mí que hace mi vida en mí y me la regala? ¿Y si yo no aceptara ese regalo?²³

El autor atraviesa un proceso mental que lo conduce a preguntar sobre el sentido, el origen de su existencia y su destino. Podemos decir que lo sagrado comienza a operar en su interior produciendo en él una reflexión. No obstante, García Morente apenas da el primer paso al admitir esa realidad en su reflexión filosófica. En el siguiente ejemplo narra cómo se ha dado la irrupción de lo divino en su vida:

Estaban radiando música francesa: final de una sinfonía de César Frank; luego, al piano, la *Pavane pour une infante défunte*, de Ravel; luego, en orquesta, un trozo de Berlioz intitolado *L'enfance de Jesús*... Cuando terminó, cerré la radio para no perturbar el estado de deliciosa paz en que esa música me había sumergido y por mi mente empezaron a desfilar, sin que yo pudiera oponer resistencia, imágenes de la niñez de Nuestro Señor Jesucristo. Vile en la imaginación, caminando de la mano de la Santísima Virgen, o sentado en un banquillo y mirando con grandes ojos atónitos a San José y María. Seguí representándome otros periodos de la vida

²³ García Morente, *El hecho extraordinario*, 30-31.

del Señor: el perdón que concede a la mujer adúltera, la Magdalena lavando y secando con sus cabellos los pies del Salvador, Jesús atado a la columna, el Cirineo ayudando al Señor a llevar la Cruz, las santas mujeres al pie de la Cruz. Y así, poco a poco, fuese agrandando en mi alma la visión de Cristo, de Cristo hombre, clavado en la Cruz, en una inmensidad, una infinita llanura pululante de hombres, mujeres y niños, sobre los cuales se extendían los brazos de Nuestro Señor Crucificado. Y los brazos de Cristo crecían, crecían y parecían abrazar a toda aquella humanidad doliente y cubrirla con la inmensidad de su amor. Y la Cruz subía, subía hasta el Cielo y llenaba el ámbito todo y tras de ella subían muchos, muchos hombres y mujeres y niños. Subían todos, ninguno se quedaba atrás, sólo yo clavado en el suelo, veía desaparecer en lo alto a Cristo, rodeado por el enjambre inacabable de los que subían con Él. Sólo se me veía a mí mismo en aquel paisaje ya desierto arrodillado y con los ojos puestos en lo alto y viendo desvanecerse los últimos resplandores de aquella gloria infinita, que se alejaba de mí.²⁴

No solo las consideraciones filosóficas, sino también el contacto con el mundo de la estética pueden suscitar una experiencia de lo sagrado. Vemos cómo el autor después de escuchar algunas obras musicales se sumerge en una *deliciosa paz*. Es una de las sensaciones que los sujetos quieren conservar por mucho tiempo: *cerré la radio para no perturbar (...) paz*. Inmediatamente comienza la irrupción de lo sagrado en forma de imágenes religiosas que le permiten relacionarse con su contenido. El autor percibe que es una realidad nueva y que entra en una relación con él. García Morente continúa narrando:

No me cabe la menor duda que esta especie de visión no fue sino producto de la fantasía excitada por la dulce y penetrante música de Berlioz, pero tuvo un efecto fulminante en mi alma: Ése es Dios, ése es el verdadero Dios, Dios Vivo, ésa es la Providencia viva, me dije a mí mismo. Ése es Dios, que entiende a los hombres, que vive con los hombres, que sufre con ellos, que los consuela, que les da aliento y les trae la salvación. Si Dios no hubiera venido al mundo, si Dios no se hubiera hecho carne en el mundo, el hombre no tendría salvación, porque entre Dios y el hombre habría siempre una distancia infinita que jamás podría el hombre franquear. Yo lo había experimentado por mí mismo hacía pocas horas. Yo había querido con toda sinceridad y devoción abrazarme a Dios, a la Providencia de Dios, yo había querido entregarme a esa Providencia que hace y deshace la vida de los hombres. ¿Y qué me había sucedido? Pues que la distancia entre mi pobre humanidad y ese Dios teórico de la filosofía me había resultado infranqueable, demasiado lejos, demasiado ajeno, demasiado abstracto, demasiado geométrico e inhumano.

Pero Cristo, pero Dios hecho hombre, Cristo sufriendo como yo, más que yo, muchísimo más que yo, a ése sí que lo entiendo y ése sí que me entiende. A ése sí

²⁴ *Ibíd.*, 40-41.

que puedo entregarle fielmente mi voluntad entera, tras de la vida. A ése sí que puedo pedirle, porque sé de cierto que sabe lo que es pedir y sé de cierto que da y dará siempre, puesto que se ha dado entero a nosotros los hombres.²⁵

El autor manifiesta que aquello que experimenta es real y no es un producto de su mente. A partir de ese momento Dios no es abstracto sino real. Afirma a Dios y considera la manifestación suprema de Dios en su Hijo. Descubre en él un Dios cercano, comprensivo, semejante a los hombres. Considera que a él le puede entregar su vida y pedir lo que necesita porque tiene la seguridad de que será escuchado. Así responde García Morente a la revelación de Dios:

¡A rezar, a rezar! Y puesto de rodillas empecé a balbucir el Padrenuestro y ¡horror! Don José María, ¡se me había olvidado! Permanecí de rodillas un gran rato, ofreciéndome mentalmente a Nuestro Señor Jesucristo con las palabras que se me ocurrían buenamente. Recordé mi niñez, recordé a mi madre, a quien perdí cuando yo contaba nueve años de edad, me representé claramente su cara, el regazo en que me recostaba estando de rodillas para rezar con ella. Lentamente, con paciencia, fui recordando trozos del Padrenuestro, algunos se me ocurrieron en francés, pero al traducirlos restituí fielmente el texto español. Al cabo de una hora de esfuerzo logré restablecer integro el texto sagrado y lo escribí en un libro de notas. También pude restablecer el Avemaría. Pero de aquí no pude pasar. El Credo se me resistió por completo, así como la Salve y el Señor mío Jesucristo. Tuve que contentarme con el Padrenuestro que leía en mi papel, no atreviéndome a fiar en un recuerdo tan difícilmente restaurado y el Avemaría que repetí innumerables veces hasta que las dos oraciones se me quedaron ya perfectamente grabadas en la memoria. Una inmensa paz se había adueñado de mi alma.²⁶

La respuesta a la *presencia* se expresa en la oración. El sujeto busca una herramienta que le permita contestarle a Dios. Mientras se acuerda de algunas oraciones hace un acto de ofrecimiento. Desea que todo su ser quede en las manos de Dios. Al terminar la oración siente una paz que engloba su totalidad. La conclusión de sus recuerdos encuentra lugar en el siguiente texto:

En el relojito de pared sonaron las doce de la noche. La noche estaba serena y muy clara. En mi alma reinaba una paz extraordinaria. Me parece que debía sonreír.

²⁵ *Ibíd.*, 41-42.

²⁶ *Ibíd.*, 42-43.

Me senté de nuevo en el sillón y me puse a pensar lenta y reposadamente sobre mi nueva condición y el modo de vida que debía adoptar. (...) Aquí hay un hueco en mis recuerdos tan minuciosos. Debí quedarme dormido. Mi memoria recoge el hilo de los sucesos en el momento en que me despertaba bajo la impresión de un sobresalto inexplicable. No puedo decir exactamente lo que sentía: miedo, angustia, aprensión, turbación, presentimiento de algo inmenso, formidable, inenarrable, que iba a suceder ya mismo, en ese mismo momento, sin tardar. Me puse de pie todo tembloroso y abrí de par en par la ventana. Una bocanada de aire fresco me azotó el rostro. Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado.²⁷

En la continuación de su relato observamos cómo el autor describe los detalles de aquella noche. Con mucha precisión habla de las circunstancias que acompañaron el hecho extraordinario: la hora, las condiciones meteorológicas, los sentimientos. La experiencia es tan significativa que deja rastros clarísimos en su memoria. García Morente termina la narración de la siguiente manera:

Allí estaba Él. Yo no lo veía, no lo oía, yo no lo tocaba, pero Él estaba allí. En la habitación no había más luz que la de una lámpara eléctrica de esas diminutas, de una o dos bujías, en un rincón. Yo no veía nada, no oía nada, no tocaba nada, no tenía la menor sensación, pero Él estaba allí. Yo permanecía inmóvil, agarrotado por la emoción. Y le percibía. Percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel en que estoy escribiendo y las letras, negro sobre blanco, que estoy trazando, pero no tenía ninguna sensación ni en la vista, ni en el oído, ni en el tacto, ni en el olfato, ni en el gusto. Sin embargo, le percibía allí presente con entera claridad. Y no podía caberme la menor duda de que era Él, puesto que le percibía aunque sin sensación. ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé, pero sé que Él estaba allí presente y que yo, sin ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni tocar nada, le percibía con absoluta e indiscutible evidencia. Si se me demuestra que no era Él o que yo deliraba, podré no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria se actualice el recuerdo surgirá en mí la convicción inquebrantable de que era Él, porque lo he percibido. No sé cuánto tiempo permanecí inmóvil y como hipnotizado ante su presencia. Sí sé que no me atrevía a moverme y que hubiera deseado que todo aquello -Él allí- durara eternamente, porque su presencia me inundaba de tal y tan íntimo gozo, que nada es comparable al deleite sobrehumano que yo sentía. Era como una suspensión de todo lo que en el cuerpo pesa. ¿Cuándo terminó la estancia de Él allí? Tampoco lo sé. Terminó. En un instante desapareció. Una milésima de segundo antes estaba Él allí, y yo le percibía y me sentía inundado de ese gozo sobrehumano que he dicho. Una milésima de segundo después, ya Él no estaba allí. Ya no había nadie en la habitación, ya estaba yo pesadamente gravitando sobre el suelo y sentía mis miembros y mi cuerpo sosteniéndose por el esfuerzo natural de los músculos.²⁸

²⁷ *Ibíd.*, 46-47.

²⁸ *Ibíd.*, 47-48.

A pesar de que no siente nada –no ve, no oye, no toca con sus manos– tiene la certeza de que Dios está presente. Percibe su presencia y desea que la sensación del gozo que inunda todo su ser no se acabe nunca. Su experiencia caracteriza el sentimiento de la presencia divina sin el apoyo de percepción sensible. De nuevo el autor subraya que está muy seguro de que lo que ha pasado ha sido real. Al final habla sobre su estado que caracteriza una sensación de plenitud máxima (el éxtasis). Tras su fin el sujeto vuelve a su estado de conciencia ordinaria. Es una experiencia transformadora que le da a la existencia del hombre un nuevo sentido y rumbo. Con cierta seguridad podemos afirmar que lo que comienza en la vida del sujeto es una experiencia de la fe. El sujeto es más consciente de la realidad sobrenatural. A partir de este momento entra en un diálogo con Dios que él mismo inició en las preguntas filosóficas. Es una herramienta por medio de la que Dios conduce al hombre a la libertad. En las profundidades del corazón, de la conciencia, Dios ha llamado al sujeto por su nombre y lo ha invitado al camino de la fe.

Entonces, la experiencia de lo sagrado se da tanto en las personas que no se consideran religiosas como en la vida de las que creen. El sujeto religioso identifica los elementos de la experiencia con su propia cultura y religión, mientras que el que no tiene una vida religiosa la tratará como una ruptura de algo nuevo en su mundo ordinario, sin adicionarle un nombre. En general, esas experiencias cumplen dos funciones: la primera, predispone al sujeto para una posible relación con Dios en el futuro y, la segunda, abre la puerta del camino hacia la vida plena con Dios. La experiencia de lo sagrado se parece a un umbral que cruza el hombre para llegar a la experiencia religiosa. Las tres actitudes fundamentales que se observan en la vida del sujeto son: percibir lo sagrado, reconocer la realidad que se revela, abrirse para ella y aceptarla. Finalmente, Velasco considera que lo sagrado es:

La categoría con la que nos referimos al peculiar mundo humano, al «ámbito de realidad» en el que se inscriben todos los elementos que intervienen en la religión, que les confiere su condición de religiosos y que los distingue del orden o mundo de lo profano. Esta forma de entender lo sagrado confiere toda su importancia al «paso» a ese mundo como elemento clave para entrar en la relación con él y, por tanto, para comprenderlo.²⁹

1.3. Experiencia de la fe

La experiencia de la fe es un proceso que se da durante toda la vida del sujeto. Para organizar nuestro trabajo vamos a partir de la pregunta existencial que hace el hombre por el sentido de su vida, por su origen y su destino. Luego daremos paso a los diferentes significados de la fe. Concluiremos nuestra aproximación a la experiencia de la fe considerando rasgos integrales de todo el proceso como: las virtudes teologales (esperanza y amor) y morales (humildad, arrepentimiento, confianza y misericordia) que aportan al desarrollo de la fe.

1.3.1. Pregunta por el sentido de la vida y el significado de la fe

Bravo³⁰ sostiene que la posibilidad de preguntar es una de las capacidades del hombre que lo distingue y lo hace original dentro del mundo creado. Solo el hombre se interroga por su esencia y cuestiona y problematiza la realidad en la que vive en busca de su fundamento. Al preguntar el hombre ya posee unos datos sobre la propia realidad. No parte de la nada sino que cuenta con un preconocimiento de las cosas por las que pregunta. Cada día adquiere nuevas experiencias existenciales en los encuentros con otros seres humanos y recibe datos transmitidos por medios de comunicación. Eso no quiere decir que el sujeto sepa o tenga todas las respuestas a sus preguntas. Por eso, sabiendo algo sobre su propia realidad sigue preguntado para profundizar lo que lo inquieta. En ese sentido preguntar solo por algo que ya se sabe no desempeñaría su función, es decir, el hombre no encontraría respuestas a sus

²⁹ Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 93.

³⁰ Bravo, *El marco antropológico de la fe*, 4-10.

preguntas. Aunque el hombre tiene la capacidad de hacer preguntas, eso no quiere decir que sepa todo de sí mismo. No importa todo el conocimiento que posea, aun así seguirá siendo un misterio para sí. Los límites que experimenta, la imposibilidad de conocer y poseer la esencia de las cosas y la experiencia de la muerte –que siempre lo supera–, abre su mente a un interrogante sobre el más allá.

Adicionalmente, Kasper³¹ afirma que la pregunta por el más allá, acompaña la cuestión del destino y el origen de la vida. En otras palabras, el hombre se interroga a sí mismo por el sentido de su existencia. Algunas personas evitan preguntárselo, no obstante, esa preocupación es patente en la vida del hombre y encuentra su reflejo en la búsqueda de la felicidad o plenitud. Cuando la realización de esos deseos no complace el corazón del hombre se colma de sufrimiento porque descubre que lo que hace ya no tiene sentido. Por eso la cuestión del sentido, consciente o no, es sustancial para la existencia del ser humano.

El momento en el que el sujeto se pregunta por el sentido de su existencia lo conduce, entre otras, a buscar respuestas en la fe que «es un servicio al hombre sólo por el hecho de que su anuncio plantea continuamente esta cuestión y confronta al hombre con ella»³². La fe cristiana habla sobre el origen del hombre y sobre su destino. Al profundizar la enseñanza que le suministra principalmente la vida de Jesucristo en los Evangelios el hombre puede considerar su vida en las categorías de un don y de una tarea. Es algo que ha recibido de Dios bondad y por ello es invitado a desarrollar su vida en semejanza a la del Creador.

³¹ Kasper, *Introducción a la fe*, 38-40.

³² *Ibíd.*

Se nos presenta entonces en el horizonte la primera pregunta: ¿Qué significa creer? Kasper³³ considera que el sentido de la palabra en el lenguaje cotidiano es múltiple. Algunos dicen: *Creo que nevará esta noche*, esto quiere decir que la persona tiene algunos indicios pero no está segura. En esta situación, creer designan dos verbos suponer y opinar. En otro sentido creer puede significar la confianza ciega, una actitud basada en la autoridad que conduce a la superstición o una fe errónea. Aquí la fe adquiere rasgos de credulidad. La persona pone su fe en todo con facilidad y no lo somete al juicio de la razón. Creer, entonces, puede significar tres cosas: la esperanza firme, la confianza y la fidelidad. Cuando se dice a una persona: *creo en ti*, se expresa la confianza en la persona porque se está seguro de su fiabilidad. Ratzinger³⁴ habla de la creencia como fe natural. Su presencia la encontramos en las relaciones humanas de la vida cotidiana. El hombre pone su fe en la persona que sabe algo porque lo ha estudiado y puede aconsejar o guiar, por ejemplo, un médico o un abogado.

En el uso religioso cristiano la palabra *creer* tiene un sentido amplio. Cuando el cristiano dice *yo creo* afirma personalmente su seguridad de que Dios existe. Según Kasper³⁵ su declaración contiene otros elementos: la firmeza, el contenido, el fundamento y la meta de la existencia. La confianza cristiana se basa en un contenido definido: «en la fe en la historia de Dios con los hombres, en la encarnación de Dios, en la cruz y en la resurrección de Jesucristo y en la presencia del Espíritu de Dios en la palabra y en los sacramentos de la Iglesia».³⁶ Según Aubert³⁷ los elementos integrales de la fe, a saber, el acto de la fe y el contenido de la fe,

³³ Kasper, *Introducción a la fe*, 89-94.

³⁴ Ratzinger, *Mirar a Cristo ejercicios de fe, esperanza y amor*, 13-16.

³⁵ Kasper, *La fe que excede todo conocimiento*, 13.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Aubert, *El acto de fe*, 36-43.

consuman la vida del creyente y la determinan. La fe entendida de esta manera no es una adhesión a la doctrina sino a una persona, a Jesucristo.

Hemos destacado en esta primera parte que el hombre es un ser que hace preguntas. Entre ellas hay unas que superan su capacidad de conocimiento. Las situaciones límite como la experiencia de la muerte le hacen preguntar por el más allá. Adicionalmente el hombre descubre que el mundo en el que vive no responde a todas sus necesidades, no sacia el deseo de plenitud que tiene en su corazón. La fe es una herramienta que le puede servir al hombre para resolver sus inquietudes existenciales. Inicialmente la fe puede entenderse como un acto natural del hombre que se relaciona con otras personas. Sin embargo, la fe tiene un contenido que es Jesucristo. Sobre él se desarrolla y madura la vida del que se abrió a una nueva realidad y la acogió en su vida cotidiana.

1.3.2. Camino de la fe

Ahora bien, ¿cuál es el camino de la fe? Las respuestas a ese interrogante son varias. Kasper³⁸ observa que cada hombre puede tener su propio camino para llegar a la fe: una experiencia, una palabra, un encuentro, un libro, un acontecimiento, un estudio, una reflexión o un camino del pensamiento, son puntos de partida para una transformación de vida que llevan a la fe. El hombre acepta consejos o ayudas que le ofrecen algunas personas porque *Cree* que saben mejor que él mismo. Resulta imposible comenzar todo proceso desde el principio para comprobar la veracidad de los datos que nos transmite una persona. Por eso el hombre acepta

³⁸ Kasper, *La fe que excede todo conocimiento*, 42-44.

la mayoría de las cosas por el testimonio o la sabiduría de otros. Por tanto «creer significa aceptar algo y considerarlo en virtud del testimonio de otro»³⁹.

La vida del cristiano se alimenta con el testimonio y la experiencia de fe contenido en la Biblia. Con frecuencia se acude a la historia de Abrahán⁴⁰ denominado *padre en la fe* para describir la estructura del acto de la fe. Los elementos que constituyen la fe de Abrahán son: la confianza en la llamada y la promesa de Dios, puesto que deja todo lo que le daba seguridad y se afianza y apoya en la palabra de Dios: «La fe es aquí una decisión fundamental que brota de una conversión frente a la actitud y la seguridad normales de la existencia; un afianzarse fuera de todas las seguridades humanas, un confiar y un fiarse sólo de Dios»⁴¹.

La tradición veterotestamentaria se enriquece con el testimonio de los discípulos de Jesús que cuentan su experiencia de fe en el Nuevo Testamento. Ellos dejan una imagen del Maestro y anuncian lo que han visto, lo que han oído, lo que han contemplado y lo que han palpado sus manos (Jn 1,1). Su herencia es una ayuda para el creyente que busca conocer y experimentar a Dios. La fe comparada con un proceso dinámico del desarrollo deja en evidencia que el que quiere seguir a Jesús no puede quedarse con unas imágenes de Dios que le han transmitido en la infancia. La imagen pobre y deficiente del absoluto significa una fe pobre y deficiente. La imagen alterada y deformada significa vivir una experiencia cristiana distorsionada, añade Aleixandre, Velasco y Pagola⁴². Por eso, la actitud fundamental del cristiano es el esfuerzo permanente en busca de una respuesta a la experiencia de la misericordia, de la bondad, de la fidelidad, de la paciencia y del amor de Dios que se

³⁹ *Ibíd.*, 43.

⁴⁰ Véase: Gn 12-25.

⁴¹ Kasper, *La fe que excede todo conocimiento*, 52-56.

⁴² Aleixandre, Dolores, Velasco y Pagola, *Fijos los ojos en Jesús*, 142-144.

manifestó en la vida de Jesús. Por lo tanto la fe no consiste en considerar dogmas, ni tampoco es una actitud de credulidad sin contenido. Principalmente, para el discípulo de Jesús la fe es aceptar total y decididamente al Dios revelado en Jesucristo. El papa Benedicto XVI desarrolla esa afirmación en su encíclica y dice:

No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna» (cf. 3, 16).⁴³

En la Biblia la fe es un acto global de toda la persona. Afecta todas las potencias anímicas, la voluntad, el entendimiento y los sentimientos. La fe significa ser firme en Dios y fundamentar la vida sobre él. Pero para comenzar el camino es necesario cumplir con algunas condiciones previas. Kasper⁴⁴ menciona los siguientes elementos: percibir y abrirse, recibir y escuchar. El sujeto que percibe la nueva realidad misteriosa no huye de ella ni tampoco la excluye, sino que se abre ante ella y le permite irrumpir en su propia realidad con toda la novedad que trae.

Así pues observamos que hay variedad de caminos para llegar a la fe y muchos momentos que pueden convertirse en un punto de partida hacia la fe. Se considera que en el camino hacia la fe el sujeto recibe una ayuda de alguien que ya cree. La compañía de otra persona o su testimonio de fe pueden ayudar al sujeto en el desarrollo de su fe. El ejemplo de la vida de los creyentes revela la estructura del acto de fe. En este camino, el creyente es invitado a conocer a Dios-Misterio. Dicho proceso nunca se agota porque supera la capacidad de nuestro conocimiento. No se puede llegar a la afirmación *ya sé todo de Dios*. Dios es un

⁴³ Benedicto XVI, “Deus caritas est”, 1.

⁴⁴ Kasper, *La fe que excede todo conocimiento*, 58-61.

misterio que revela al sujeto su vida en el momento por él mismo elegido. Se llega a la fe cristiana por medio del encuentro con Jesús que da un nuevo horizonte a nuestra existencia. La actitud del que busca crecer en la fe se completa en los tres momentos: percibir la nueva realidad, abrirse para ella y aceptarla.

1.3.3. Rasgos integrales de la experiencia de la fe: la esperanza, el amor, la humildad, el arrepentimiento, la conversión, la confianza y la misericordia divina.

1.3.3.1. Esperanza

El *Diccionario Teológico Enciclopédico*⁴⁵ considera que la esperanza es una actitud propia del hombre que espera alcanzar en el futuro un bien difícil de conseguir, de ese bien depende su estado de felicidad. Lo característico de la esperanza es la ubicación de la vida del sujeto entre el *ya sí* y el *todavía no*. El creyente mira su vida desde la perspectiva de lo que aún no ha alcanzado, pero al mismo tiempo es asegurado por su fe. Por eso considera las formas de felicidad y de gozo como algo incompleto que encontrará su plenitud en la nueva realidad. Por lo tanto el camino de la fe exige el coraje del que lo emprende. El creyente pone su esperanza en Jesús, quien por medio de su muerte y resurrección refuerza y alimenta su esperanza. El Maestro de Nazaret invita a sus discípulos a practicar la esperanza en la vida cotidiana resistiendo al pecado y asumiendo las pruebas del amor. De alguna manera la esperanza obliga al hombre a dejar de echar la mirada atrás y vivir el presente con la mirada puesta en el futuro. El futuro es entonces lo que determina la vida presente y le da un sentido nuevo a la existencia. El creyente ve que su realidad es incompleta, imperfecta y falta mucho

⁴⁵ Pacomio, Luciano y Vito, *Diccionario Teológico Enciclopédico*, 325-328.

para llegar a la plenitud, por eso asume el presente determinado por el futuro como un reto y se compromete en la obra de Dios.

1.3.3.2. Amor

La experiencia de Dios relatada por el hombre en la Biblia se puede leer a la luz del amor manifestado en la historia del mundo que ha llegado a su plenitud en la persona de Jesucristo. Las Santas Escrituras hablan de Dios, creador del mundo, que llama la humanidad a la existencia. Ya en el Antiguo Testamento Dios entra en el diálogo con el hombre y le ofrece su amistad. Pese a la desobediencia del pueblo elegido Dios no rompe su alianza, sino que la reitera por medio de los profetas: Jeremías y Ezequiel. Es un Dios bondadoso, misericordioso, justo, fiel y paciente.

Para los cristianos la plenitud de donación de Dios a la humanidad se manifestó en Jesús de Nazaret. El amor de Dios hacia el hombre encuentra su culmen en la encarnación del Hijo de Dios, en su obra redentora y en el misterio pascual. En el sacrificio de la cruz Jesús revela la grandeza de su amor que se entrega libremente por los hombres. Dice Jesús: «nadie tiene poder para quitarme la vida; soy yo quien la doy por mi propia voluntad» (Jn 10,18).

Descubrimos en el mensaje de Juan una comprensión más profunda de la pasión del Señor. Jesús no es una de las víctimas de los poderes de este mundo, sino siendo él –*Yo soy*– entrega su vida según su propia voluntad revelando el insondable amor de Dios. La experiencia de Juan con Jesús lo lleva a confesar que «Dios es amor» (1Jn 4,8). La naturaleza de Dios es, entonces, amor y se manifiesta en la vida de Jesús de Nazaret.⁴⁶

⁴⁶ Pacomio, Luciano y Vito, *Diccionario Teológico Enciclopédico*, 37-40.

Para ilustrar el camino nos serviremos de una tipología que describe el proceso del crecimiento en la virtud del amor. Gogacz⁴⁷ en su obra sobre la mística cristiana habla de tres modelos de amor: 1. *Connaturalitas*, consiste en la actitud de amabilidad con las personas de nuestro entorno. Es una especie de amor natural sostenido en la vida por el esfuerzo humano. 2. *Concupiscibilitas*, se da cuando la persona que estamos conociendo nos fascina. A este nivel se descubre y admira su belleza. Los encuentros producen sentimientos de alegría y gozo, aparece el deseo de pasar el tiempo con más frecuencia. Se considera que este tipo de relación tiene rasgos de una relación más completa. La admiración de la belleza no tiene que delimitarse a un deseo carnal, sino que puede contener la admiración de la belleza espiritual. 3. *Dilectio*, reconoce que la persona con la que se trata es un ser racional y espiritual. El amor abarca las dos dimensiones descubiertas por nuestro intelecto en la persona. Consideramos que el otro no es un ser inferior, sino un ser que tiene la misma dignidad que nosotros. Por eso el amor *dilectio* se realiza en el servicio al otro que es racional, carnal y espiritual.

Este amor tiene tres variedades: 1. *Caritas*, la relación con otras personas suscita el deseo de servirles, protegerlas, cuidarlas y participar en sus alegrías y sufrimientos. 2. *Amicitia*, nace de una relación entre dos personas. La caracteriza la alegría cuando las dos personas comparten su tiempo y la ausencia de tristeza en la despedida porque saben que su *amicitia* es fiel y duradera. 3. *Amor*, se alegra cuando dos personas pasan el tiempo juntas y sufre por la despedida que las separa. Sentimos la necesidad de que las personas que amamos estén siempre presentes porque ellas nos apoyan y le dan sentido a nuestra existencia.

⁴⁷ Traducción propia del original polaco: Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, 160-163.

La relación con Dios contiene este tipo de amor. El absoluto nos hace falta en nuestra vida cotidiana, lo extrañamos porque no sentimos su presencia. La fe nos enseña que Dios está y por eso creemos en su presencia aunque nuestros sentidos no la perciben. Nuestro *amor* sufre porque no puede encontrarse con Dios directamente. El amor de Dios hacia nosotros se llama *agape*. Es gratuito, desinteresado e incondicional. Ese amor llena la vida del hombre y le da un nuevo sentido.

En la vida espiritual el amor pasa por un proceso de purificación. El efecto de tal proceso es la profundización de la relación con Dios. Dios fortalece ese vínculo con los dones del Espíritu Santo (temor de Dios, ciencia y piedad). Adicionalmente, el desarrollo del amor beneficia la práctica de la oración, el silencio interior, la concentración, la alegría y la paz. Elemento esencial de ese ejercicio es el contacto con Dios en las Escrituras. La meditación de la palabra revela: la belleza de la vida de Dios, la presencia de Dios en la historia de la humanidad y en Jesucristo.

El ejemplo de la vida de Jesús nos atrae y maravilla. Por eso queremos amarlo y le entregamos nuestra existencia. Ahí tiene su origen la actitud del servicio por la cual le expresamos nuestro amor a Dios. Al final del proceso de la purificación del amor se da una unión con Dios en la que el Espíritu Santo consolida nuestro intelecto con el don del entendimiento y fortaleza. A partir de ese momento comprendemos las verdades de la fe y lo que Dios espera de nosotros. En otras palabras comenzamos a desear lo que desea Dios mismo. El último de los dones, la sabiduría divina, transforma finalmente el amor del hombre y lo hace semejante al *agape*.

1.3.3.3. Humildad

Otro elemento constitutivo del proceso de la fe es la humildad. El *Lexicón de la Espiritualidad Católica*⁴⁸ señala que tanto para los antiguos griegos como para los latinos la humildad era una virtud que le permitía al hombre ser consciente de sus propios actos y buscar un juicio objetivo de la realidad en la que vive. En la tradición de la iglesia la humildad aporta en el conocimiento de sí mismo. El sujeto descubre la verdad sobre los aspectos positivos y negativos de su vida, sobre su relación con Dios y la vida en el mundo. El hombre humilde rechaza la tentación de la autosuficiencia y confiesa su dependencia de Dios. Gracias a la virtud de la humildad, el hombre reconoce su grandeza y confiesa su pequeñez. La relación con Dios le revela la perfección y la santidad del absoluto y conduce al sujeto a descubrir la propia imperfección. Ese ejercicio le ayuda a movilizar todas sus fuerzas humanas para continuar por el camino de la perfección en el que busca ser santo como quien se le revela. El cristiano humilde le sirve al prójimo, no es soberbio, no juzga severamente. En el desarrollo de la humildad es vital el amor de Dios y la confianza en él, la apertura a la gracia divina y el cumplimiento de la voluntad de Dios. De la humildad nacen: la paciencia, la magnanimidad, la perseverancia, la estabilidad, la castidad, la sencillez, la justicia, la prudencia, el arrepentimiento y la conversión.

1.3.3.4. Arrepentimiento y conversión

Según el *Lexicón de la Espiritualidad Católica*⁴⁹ el arrepentimiento cristiano ayuda a confesar el error, sentir dolor por nuestros pecados, meditar la bondad de Dios, pensar que Dios nos ama y que nos espera. La virtud se compara con el nuevo nacimiento que trae la paz y la alegría al corazón. Así se despierta en el alma la esperanza de obtener el perdón e

⁴⁸ Traducción propia del original polaco: Chmielewski, *Leksykon Duchowości Katolickiej*, 647-648.

⁴⁹ *Ibíd.*, 975.

introduce al hombre en el camino de la transformación y reparación. El arrepentimiento afecta tres dimensiones: el intelecto, el hombre reconoce y juzga sus obras; la voluntad, busca mejorar su vida; los sentimientos que producen en el sujeto: tristeza, agobio o humillación los cuales acompañan el proceso de conversión.

Con el arrepentimiento comienza el proceso de la conversión. Quizá la palabra que mejor lo ejemplifica es: *metanoía* que significa cambio de camino, transformación y regreso al buen camino. Para Kasper⁵⁰ la conversión encuentra su reflejo en el cambio de pensar, en las actitudes, en los juicios, en la calidad de vida y en la transformación del corazón. La fe no se da si el hombre no cambia su forma de pensar y actuar. El encuentro con Dios exige de él dejar sus antiguas seguridades para comenzar a construir sobre el absoluto. El proceso de la conversión requiere del sujeto un esfuerzo permanente, a veces doloroso, ya que renuncia a lo que le agradaba. Adicionalmente, indica Aleixandre⁵¹, en la nueva realidad el sujeto busca superar la actitud del divertimento que hasta ahora lo conducía al olvido de sí y le impedía recuperar la unificación de su persona, la simplificación de su vida y el centro de la sí mismo. La persona durante la conversión hace un nuevo juicio sobre la importancia de los bienes materiales. Busca la verdadera libertad del hijo, que depende del padre y no de las seguridades mundanas. Descubre que la actitud posesiva de lo material se contradice con la virtud de la esperanza que suscita en el creyente la libertad de lo mundano y la confianza en las promesas de Dios. Por último, la conversión se da en un ambiente de entrega y confianza en Dios y en su palabra. La conversión es una respuesta de amor a la experiencia del amor que se revela al hombre.

⁵⁰ Kasper, *La fe que excede todo conocimiento*, 58-68.

⁵¹ Aleixandre, Dolores, Velasco y Pagola, *Fijos los ojos en Jesús*, 26-30.

1.3.3.5. Confianza

El elemento final del proceso es el fruto de todas las prácticas anteriores: la confianza. Según el *Diccionario de Espiritualidad*⁵² la palabra confianza procede del sustantivo latín *confidentia* que significa actitud de fe ante el futuro. En esa actitud el sujeto tiene conocimiento claro de los medios y fuerzas que puede usar. La confianza no se basa en la sospecha o en una convicción personal más o menos fuerte (características de presunción), ni tampoco es una actitud privada de garantía.

El *Diccionario de Mística*⁵³ amplía su sentido. A nivel de relaciones humanas la confianza significa *fiarse* de alguien, *contar* con alguien o con algo o *esperar* en alguien. Los tres verbos indican que la actitud del hombre que confía tiene su causa en la seguridad. En el contexto de la palabra *entregarse* adquiere un sentido más amplio: confiar la vida entera al otro.

La Biblia nos deja una rica comprensión del término. La confianza se ubica en el contexto de una entrega confiada donde el sujeto conoce y aprende a obedecer. Dios le confía al hombre una enseñanza, un secreto y espera que el sujeto se abra para él y lo acepte. La confianza está ligada a las tres virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad, que la fortalecen y desarrollan. Hoy en día, como hace siglos, el creyente experimenta el conflicto antiguo narrado en los primeros capítulos del libro del Génesis. ¿A quién confiaré?, ¿De quién fiarse?, ¿Otra vez de la serpiente que representa el mundo de la mentira y del engaño o de Dios, Verdad y Amor?

⁵² Ancilli, *Diccionario de Espiritualidad I*, 452-453.

⁵³ Borriello, Luigi (dir.), *Diccionario de Mística*, 438-440.

La decisión de confiar en Dios orienta la vida del sujeto y durante el camino de la vida se verifica, especialmente en esos momentos cuando el hombre es tentado a poner toda la confianza en sí mismo. En el Nuevo Testamento, Jesús espera de sus discípulos que pongan la confianza en Dios que salva y da la vida en plenitud. Les explica que no pueden salvarse por sí solos y que deben elegir entre los ídolos de este mundo y el Dios verdadero que él revela.

La elección que hacen los discípulos se debe al proceso del reconocimiento de la propia insuficiencia. Sienten la necesidad de la presencia de Dios, que les guíe por el camino de la vida hasta el encuentro definitivo en el banquete celestial. Por lo consiguiente la confianza se desarrolla en el creyente cuando es humilde y obediente a la gracia divina. Se trata de reconocer la omnipotencia, la misericordia y la voluntad de Dios que se expresa en el deseo de salvar a todos los hombres.

La seguridad de que Dios es la verdad y que su enseñanza no defrauda y conduce a la vida eterna con él, facilita entregarle toda la existencia. Por lo tanto, la confianza fortalece la certeza de la salvación⁵⁴ y trae la paz, es contraria a la actitud de la soberbia e insolencia en

⁵⁴ Pacomio, Luciano y Vito, *Diccionario Teológico Enciclopédico*, 878-880.

La salvación entendida como realización plena de las aspiraciones del hombre. El término deriva de *salvus* (latín) que significa sentirse raizado, estar bien, estar sano. En general el Antiguo Testamento identifica la salvación con la liberación del pueblo de la esclavitud y el comienzo de una vida nueva en la tierra prometida donde lejos de los enemigos pueden vivir libremente su relación con Dios. En la época de Jesús la tradición apocalíptica esperaba una nueva liberación de Israel. El Nuevo Testamento ve cumplidas las expectativas de la vida feliz y plena en Jesús de Nazaret. Su nacimiento, su predicación, su compromiso con los excluidos de la vida social son motivos de gozo y manifestaciones de Dios liberador que visita su pueblo. Posteriormente la tradición oriental de los padres ve la salvación como cumplimiento de toda la creación en la vida de Dios y redención de la corrupción y del mal. En la tradición occidental se subraya el perdón de los pecados y remisión de sus consecuencias tanto temporales como eternas. La salvación se da por medio de la iglesia que reconstituye la relación espiritual con Dios por mediación de Cristo.

la que el hombre se fía de sus fuerzas y cree que es posible obtener la salvación solo por medio de las capacidades humanas, sin gracia de Dios y sin conversión personal.

Por último, para que el hombre alcance el ideal de la vida cristiana debe usar los medios que se han depositado en sus manos. El proceso del crecimiento en la confianza, aunque fortalecido por la gracia de Dios, depende de la colaboración del hombre. Termina o alcanza sus alturas cuando el sujeto descansa tranquilamente en Dios como un niño en los brazos de su madre.

1.3.3.6. Misericordia divina

Por último traemos a colación la misericordia ya que dentro del proceso de fe es una categoría central en la formación de la actitud de la confianza. Según el *Diccionario de la Real Academia Española* la misericordia deriva del latín *miseri-cordi-a* y significa «virtud que inclina el ánimo a compadecerse de los trabajos y miserias humanas»⁵⁵. Adicionalmente el adjetivo misericordioso se refiere a una persona que «se conduele de los trabajos y miserias ajenas»⁵⁶. En la terminología se destacan dos actitudes de la persona: *compadecerse* – compartir la desgracia ajena, dolerse de ella, sentirla– y *condolerse* –lastimarse de lo que otro padece o siente–. La persona misericordiosa es consciente de que en su cercanía existe otro ser humano en necesidad y se abre ante esa persona. De alguna manera siente sus miserias y comparte la desgracia ajena.

El *Lexicón de la Espiritualidad Católica*⁵⁷ considera que en el Antiguo Testamento la invocación de la misericordia divina se ubica en el contexto de una necesidad humana y en

⁵⁵ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, II, 1380.

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ Traducción propia del original polaco: Chmielewski, *Leksykon Duchowości Katolickiej*, 518-523.

la infidelidad a la alianza con Dios. Según el *Lexicón* la misericordia divina deriva de dos palabras hebreas. La primera, *hesed*, define la actitud divina de la bondad y del amor. Dios, a pesar de que el hombre sea infiel a la alianza, permanece fiel a su palabra y restablece la relación que el creyente ha roto. En esa situación, destaca Juan Pablo II, se descubre el aspecto más profundo de la misericordia que se manifiesta «como amor que da, amor más fuerte que la traición, gracia más fuerte que el pecado»⁵⁸. La segunda es *rahamim* que expresa el amor materno de Dios con el hombre. Ese amor es gratuito, inmerecido, tierno, paciente e indulgente, no recuerda culpa sino que perdona.

En el Nuevo Testamento, Jesús reveló el misterio de Dios: es «rico en misericordia» (Ef 2,4), es el «Padre de la misericordia» (2Cor 1,3). En la nueva alianza la misericordia divina se manifestó en los siguientes acontecimientos: en la encarnación, en las obras y enseñanzas del Salvador, en la cruz, en la resurrección y en la institución de la iglesia cuya misión es transmitir al Espíritu que renueva y hace que el hombre nazca de nuevo. En la misión de Jesús, Dios se acuerda del hombre que tiene necesidades, experimenta la miseria moral y es oprimido por el mal en sus diferentes formas. De esta manera la misión de Jesús consiste en proteger la dignidad del hombre y devolvérsela. Ese amor del Padre manifestado en Jesucristo rescata incluso al hombre que cayó más bajo porque es más fuerte que la muerte y el pecado.

Resumiendo, observamos que el proceso de la fe tiene elementos estructurales que lo fortalecen y desarrollan. El camino de la fe enseña al creyente a poner la esperanza en el Dios de Jesús, a ser fiel a sus promesas, a amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a

⁵⁸ Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, 52.

sí mismo. Le muestra que Dios es amor, que se puede meditar sobre su bondad y desarrollar la virtud del amor en tres etapas: *connaturalitas*, *concupiscibilitas* y *dilectio*. Además le revela un ejercicio de humildad que le permite analizar la vida cotidiana a la luz de la enseñanza de Jesús en la que Dios expresa su voluntad.

El ejercicio de autojuicio, hecho con amor, ayuda a ser paciente y comprensivo en el camino de la fe. El sujeto aprende a depender del ser supremo, perfecto y busca asemejar su vida a él. El hombre al descubrir que falla en la práctica de la virtud, del amor, hace el acto de contrición –dolor por no haber respondido a la voz del Padre– y planea cómo corregir sus errores. La conversión es un ejercicio que dura toda la vida.

Sin embargo, todo el ejercicio acontece en el encuentro con Dios, cuya misericordia lo impulsa a tender la mano al pecador antes de que el pecador lo haga. Dios revela su amor misericordioso durante la historia de salvación, en especial a través de su Hijo. Los Evangelios y todo el Nuevo Testamento no solo son un lugar de la revelación de la misericordia divina sino también del encuentro entre Dios y el necesitado.

Por último, la confianza es el fruto de todo el proceso de la fe en el que: a. El sujeto que ha conocido en el testimonio de los discípulos de Jesús durante el camino de la fe confía en Dios; b. Espera en Dios porque habiendo conocido que es bondad sabe que es fiel a su palabra; c. Ama porque ha experimentado que Dios es amor verdadero que no defrauda; d. Es humilde porque siente que Dios es perfecto; e. Se arrepiente porque siente que ha defraudado el amor y no una norma; f. Se convierte porque quiere ser santo como Dios misericordioso.

1.4. Experiencia de presencia de Dios

Entre las personas que han tenido la experiencia de Dios se encuentra un grupo que la describe de la siguiente manera: *yo he visto al Señor; Dios existe, yo me he encontrado con él; Ahora te han visto mis ojos*. Según Velasco estas y otras expresiones en las que el sujeto trata de expresar por medio de las palabras lo que ha pasado en su interior se deben entender como un «sentimiento de la presencia divina»⁵⁹.

Teresa de Jesús divide la categoría de la presencia en dos grupos. El primero caracteriza el sentimiento de la presencia divina sin el apoyo de percepción sensible y el segundo agrupa la experiencia de la presencia con distintas visiones imaginarias. Un ejemplo de sus escritos permite ilustrar el primer grupo:

A cabo de dos años que andaba con toda esta oración mía y de otras personas para lo dicho, o que el Señor me llevase por otro camino, o declarase la verdad, porque eran muy continuo las hablas que he dicho me hacía el Señor, me acaeció esto: estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mi Cristo y veía ser El el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, diome gran temor al principio, y no hacía sino llorar, aunque, en diciéndome una palabra sola de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida podía ignorar que estaba cabe mí.⁶⁰

Teresa habla claramente de sus dudas en relación con la vida divina manifestada en su interior. La presencia tiene para ella rasgos de Dios persona. Durante la oración siente la presencia, pero como lo dice ella misma *sin uso de los ojos del cuerpo ni del alma*. Siente la

⁵⁹ Dou, *Experiencia religiosa*, 46.

⁶⁰ Santa Teresa, *El libro de la vida*, 177-178.

presencia de Cristo sin ninguna visión imaginaria. La segunda categoría de la presencia con el apoyo de distintas visiones imaginarias la describe de la siguiente manera:

Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad como particularmente escribí a vuestra merced cuando mucho me lo mandó, y hacíase me harto de mal, porque no se puede decir que no sea deshacerse; mas lo mejor que supe, ya lo dije, y así no hay para qué tornar a decir aquí. Sólo digo que, cuando otra cosa no hubiese para deleitar la vista en el cielo sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo, Señor nuestro, aun acá que se muestra Su Majestad conforme a lo que puede sufrir nuestra miseria; ¿qué será adonde del todo se goza tal bien? Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma.⁶¹

La santa tiene visión imaginaria de la humanidad de Jesucristo resucitado. Ve la belleza de su majestad y admira la hermosura de los cuerpos glorificados, que según ella es un deleite para la vista. Por último afirma que recibe la visión por medio de los ojos del alma y no los ojos corporales.

Los dos ejemplos contienen la experiencia real de la presencia divina. Velasco⁶² subraya que, en algunos casos, se da después de que los sujetos la han reconocido y aceptado. En otras situaciones la presencia se da antes, esperando que el sujeto la reconozca y acepte. El núcleo de las dos categorías del sentimiento de la presencia divina no está en el apoyo de visiones o en la intensidad del sentimiento, sino en la adhesión firme del sujeto a quien se le manifiesta. El don de la presencia puede durar por un tiempo o ser permanente.

Los testimonios de las personas que han tenido ese tipo de experiencia de la presencia tienen los siguientes rasgos: 1. Es un hecho extraordinario. 2. Es inolvidable y muy importante para el sujeto. 3. El sujeto se acuerda de los detalles que acompañaron el fenómeno: las

⁶¹ *Ibíd.*, 185-186.

⁶² Dou, *Experiencia religiosa*, 47-48.

circunstancias, la hora, la fecha. 4. La claridad de lo que han experimentado expresada en las frases: es Cristo, es Dios. Acudamos a un ejemplo para ilustrar lo que acabamos de describir.

Así, habla Lewis sobre su experiencia de la presencia:

Debes imaginarme solo, en aquella habitación del Magdalen, noche tras noche, sintiendo, cada vez que mi mente se apartaba del trabajo, el acercamiento continuo, inexorable, de Aquél con quien, tan encarecidamente, no deseaba encontrarme. Aquél a quien temía profundamente cayó al final sobre mí. Hacia la festividad de la Trinidad de 1929 cedí, admití que Dios era Dios y, de rodillas, recé. Quizá fuera aquella noche el converso más desalentado y remiso de toda Inglaterra.⁶³

Su experiencia de presencia es intelectual. Se da durante un proceso mental que lleva al sujeto a la confesión de su fe en Dios. Los detalles mencionados por el autor destacan el carácter extraordinario del fenómeno. La segunda parte de su narración es la continuación de la evolución racional que concluye con la confesión de fe en la divinidad de Jesús.

Sé muy bien cuando, aunque no cómo, di el último paso. Me llevaban a Whipsnade una mañana soleada. Cuando salimos no creía que Jesucristo fuera el Hijo de Dios, y cuando llegamos al zoológico, sí. Sin embargo, no me había pasado todo el camino sumido en mis pensamientos, ni en una gran inquietud. «Inquietamente» quizá sea el último adjetivo que podamos aplicar a algunos de los sucesos más importantes. Era más parecido a cuando un hombre que, después de dormir mucho, se queda en la cama inmóvil, dándose cuenta de que ya está despierto.⁶⁴

Velasco⁶⁵ observa que la experiencia de presencia caracteriza la inmediatez expresada en su carácter directo, íntimo y estrecho de la relación. El sujeto tiene una conciencia agudizada de la realidad divina que se hace presente. La realidad experimentada es inefable e inabarcable. Supera las ideas humanas y le impide describir con detalles el misterio que se le presenta. Así relata una de sus experiencias Margarita María Alacoque:

⁶³ Lewis, *Cautivado por la Alegría*, 273.

⁶⁴ *Ibíd.*, 282

⁶⁵ Véase: Dou, *Experiencia religiosa*, 48-51.

Pero continuando siempre Nuestro Señor sus favores, recibí uno incomparable en un deliquio que me sobrevino. Me pareció que se presentaron ante mí las tres Personas de la adorable Trinidad, me hicieron sentir grandes consolaciones a mi alma. Más no pudiendo explicarme sobre lo sucedido entonces, diré solamente que, a mi parecer, el Eterno Padre, presentándome una pesadísima cruz erizada toda de espinas y acompañada de todos los instrumentos de la Pasión, me dijo: “Toma, hija mía, te hago el mismo presente que a mi muy amado Hijo”. “Y yo, añadió mi Señor Jesucristo, te clavaré en ella como lo fui yo mismo, y te haré fiel compañía”. La tercera de estas adorables Personas me dijo: “Que Él, que no era más que amor, me consumiría allí purificándome”. Quedó mi alma con una paz y un gozo inconcebibles, y no se ha borrado jamás la impresión hecha en ella por las divinas Personas.⁶⁶

Otros dos elementos que encontramos en los testimonios de las personas que han tenido la experiencia de la presencia son: la oscuridad de la experiencia y su certeza.⁶⁷ La condición misteriosa de la presencia hace que los sentidos del hombre queden oscurecidos a causa del mundo sobrenatural que desborda el mundo material. A pesar de la oscuridad, la experiencia conserva su carácter inconfundible y asegura al hombre de su veracidad. En otras palabras, el hombre tiene la certeza de que lo que pasa es real. Finalmente, siente que todo su ser está inundado por la presencia que produce en él sentimientos de: paz, serenidad, gozo, confianza y reconciliación.

La grandeza de la experiencia de la presencia de Dios, algo que no se puede describir en su totalidad, empuja al hombre a usar la poesía, los sentimientos, la alegoría, las comparaciones y las lágrimas para hablar de lo que ha sentido en su interior. Sin embargo, no es capaz de transmitir todos los detalles de la experiencia inconfundible e inaprensible ya que es un encuentro con el misterio. Por eso, después de cada intento de describir la experiencia afirma que no sabe cómo expresar de mejor manera lo que ha ocurrido en su interior. Escribe Alacoque en su autobiografía:

⁶⁶ Alacoque, *Autobiografía de la b. Margarita María Alacoque*, 100.

⁶⁷ Dou, *Experiencia religiosa*, 49.

Después de un favor tan grande, y que duró por tan largo espacio de tiempo sin saber si estaba en el cielo o en la tierra, quedé por muchos días como abrasada toda y embriagada y tan fuera de mí, que no podía reponerme para hablar, sino haciéndome violencia; y era tanto lo que necesitaba violentarme para recrearme y comer, que llegaba al extremo de agotar mis fuerzas para sobreponerme a la plena, causándome esto una humillación profunda. Tampoco podía dormir, porque la llaga, cuyo dolor me es tan grato, engendra en mí tan vivos ardores, que me consume y me abrasa viva. Era tal la plenitud de Dios que en mí sentía, que no me era posible explicárselo a mi Superiora, como lo habría deseado y hecho, no obstante la pena y confusión que me cusan semejantes favores, cuando los refiero, por mi grande indignidad, la cual me obligaría a elegir antes mil veces el publicar mis pecados en presencia de todo el mundo.⁶⁸

Resumiendo, descubrimos que hay dos grupos en los que podemos asir la categoría de la presencia de Dios: sentimiento de la presencia de Dios con el apoyo de percepción sensible y sin ella. El cristiano experimenta a un Dios persona. Puede sentir su presencia en el corazón o verlo con *los ojos del alma*. Es una experiencia gratuita dada por Dios. Este tipo de experiencia queda en la memoria del sujeto, en general, el sujeto recuerda los detalles de su encuentro con el absoluto. Es un acontecimiento extraordinario que despierta emociones y sentimientos, es directo, inefable, oscuro y cierto.

1.5. Experiencia mística

Para describir la experiencia mística debemos comprender la complejidad del fenómeno místico. Empero, este no es el lugar para hablar ampliamente sobre la experiencia mística, por eso se reseñarán solo algunos de sus elementos conservando el siguiente orden: 1. Significado del concepto *mística*; 2. Estructura de la experiencia mística; 3. Etapas de la experiencia mística; 4. Rasgos característicos de la experiencia mística.

⁶⁸ Alacoque, *Autobiografía de la b. Margarita María Alacoque*, 91.

1.5.1. Significado del concepto *mística*

El *Lexicón de la Espiritualidad Católica*⁶⁹ señala su origen en el griego *mysticós* – misterioso, que deriva de dos palabras griegas *myó* o *myéo* y significa cerrar los ojos para no ver o tapar los oídos para no oír o cubrir los labios para no revelar el secreto. Su contenido informa sobre la realidad misteriosa, oculta, sin acceso inmediato a su conocimiento. El hombre se puede aproximar a través de los cultos que permiten entrar en el contacto con los dioses.

El diccionario de la RAE⁷⁰ reseña que se aplica el sustantivo *místico* a una persona *que se dedica a la vida espiritual*. El adjetivo «incluye misterio o razón oculta»⁷¹, Velasco considera que en la tradición de los primeros siglos del cristianismo el término se refería a tres cosas:

1. En el simbolismo religioso a la interpretación de la sagrada escritura. Aplicación de la interpretación alegórica y tipológica en contraposición a la interpretación literal.
2. En la liturgia la palabra místico indica el elemento oculto y simbólico de los ritos.
3. En la teología la palabra místico se refiere a las verdades ocultas e inefables de la fe cristiana, descubiertas o profundizadas por medio de un conocimiento más íntimo de Dios. Es un conocimiento espiritual, inmediato y experimental dado por Dios que actúa en el sujeto.

Las investigaciones modernas indican que la comprensión de la palabra mística depende del contexto en el que es usada. Por esta razón los psicólogos de la religión, los creyentes de diferentes religiones y las personas no creyentes la definen de variadas maneras, pues aunque

⁶⁹ Traducción propia del original polaco, Chmielewski, *Leksykon Duchowości Katolickiej*, 536.

⁷⁰ Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, II, 1382.

⁷¹ Velasco, *El Fenómeno Místico*, 20.

haya elementos comunes entre los grupos, al mismo tiempo hay diferencias. Actualmente en el campo de la teología católica se define la mística de la siguiente manera:

Así, pues, con la palabra «mística» nos referimos (...) a experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, 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.⁷²

Para precisar su definición es menester señalar los rasgos característicos de la mística cristiana como: a. relación con el misterio, que se convierte en el contenido de la experiencia, la interiorización del misterio; b. la referencia al Dios persona, el misterio de la encarnación del Hijo de Dios; c. el acceso al Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo; d. el misterio se revela en la historia de los hombres y los orienta hacia sí como su fin escatológico; e. la adhesión del hombre al misterio por medio de la fe; f. el misterio reúne a los creyentes en la iglesia como germen del reino de Dios.⁷³

1.5.2. Estructura de la experiencia mística

Según Bernard⁷⁴ la mística cristiana está orientada hacia el misterio y su interiorización. Dos elementos que en general caracterizan el misterio son: por un lado, su condición totalmente otra trasciende al hombre y todo el mundo y, por el otro, la inmanencia presente en el corazón del hombre y en el mundo. Las dos propiedades indican que el absoluto está presente tanto en el corazón de cada hombre como fuera de este mundo visible y palpable.

⁷² *Ibíd.*, 23.

⁷³ *Ibíd.*, 218.

⁷⁴ Bernard, *Teología mística*, 76-81.

Velasco⁷⁵ define ese modo de manifestación como *presencia*. Ella es el centro de la actitud religiosa del hombre que busca responderle en ritos y celebraciones. La llaman también la presencia originante, ya que ella suscita en el hombre el deseo de conocerla, imaginarla y extrañarla. Las tres actitudes del hombre tienen su origen en la presencia. Por eso la pregunta del hombre por Dios, es en efecto, un eco de la pregunta que Dios le ha hecho.

Cuando el sujeto intenta acercarse a Dios descubre de dónde viene la luz que le permite conocer y cuando lo desea descubre la atracción del *bien* que lo seduce. La presencia originante anticipa la actitud del hombre que quiere conocerla, que la desea y que la extraña. De esta manera el místico adquiere la conciencia de que su origen está en Dios y busca la plenitud en *él*.

Así pues la vida del místico se fundamenta en la presencia originante del misterio, cuyo descubrimiento determinan dos condiciones. La primera llamada «orientación de la mirada»⁷⁶ que consiste en dejar de mirar al exterior y orientar la mirada hacia el interior. Es una actitud del místico que durante un tiempo no *ha visto* en su interior y después de una purificación *ve* a Dios en su corazón. La segunda es la actitud del reconocimiento, de la aceptación y de la acogida de la presencia que se le entrega al hombre.

El sujeto puede responderle a la presencia de tres maneras diferentes que causan en él diferentes modos de asumir la existencia. La primera respuesta es la ignorancia. El hombre no permite que algo inseguro, algo que él no puede dominar ni controlar, aparezca en su vida.

⁷⁵ Velasco, *El Fenómeno Místico*, 254-259.

⁷⁶ *Ibíd.*, 271-272: «La realidad a la que venimos refiriéndonos como ‘la Presencia’ es Presencia en el sentido más fuerte y riguroso del término. No es tan sólo objeto, realidad inerte, accesible a cualquiera de forma automática o, por así decir, mecánica. Es realidad en acto de revelación y comunicación, es Presencia que ‘da de ser’ a la persona dándosele, es decir, entregándose a ella. Es, pues, existencia dirigida personalmente que requiere de aquellos a quienes se dirige la acogida, la aceptación, el reconocimiento».

Por lo tanto ignora la presencia, no le permite hablar, no entra en el diálogo con ella. La segunda respuesta es el rechazo, definido como la increencia. El hombre se encierra en sí mismo, quiere existir solo para sí mismo. La tercera respuesta es la aceptación, totalmente contraria a las dos anteriores.

La actitud teologal del hombre es la que acoge la presencia. En ese momento comienza a construirse una relación entre el sujeto y el objeto. Todo el proceso de la aceptación se designa como acto de fe que ha sido provocado por la presencia. A partir del reconocimiento que el sujeto le da a la presencia deja la pretensión de ser sujeto y comienza su transformación en la que deja de ser el centro de su vida, pasa por el proceso del descentramiento y acepta vivir como sujeto pasivo. El consentimiento que se otorga a la presencia no significa el aniquilamiento del sujeto, en su lugar denota encontrar la plenitud de la vida que buscaba.

Durante el proceso de la conversión de la mirada el hombre está iluminado por el bien y se hace afín al objeto de su visión. Para comprender este proceso se habla también de la reorientación del corazón: «es decir, la fe es la ‘conversión del corazón a Dios’»⁷⁷. El objeto de la conversión es el corazón. El hombre ya no es el centro de sí mismo. Se orienta hacia Dios y se adhiere a él. La reorientación del corazón contiene un rasgo más: la *metanoia*. Ella conduce al hombre a descubrir en Dios la bondad suprema. Por esta razón se da una nueva reorientación del amor y en vez de amar a Dios por temor o por interés, el sujeto lo ama de manera desinteresada. Desde entonces el corazón viejo del hombre queda transformado en un corazón simplificado y unificado que hasta ahora ha sido dividido y doble.

⁷⁷ *Ibíd.*, 279.

En la fe se dan entonces tres pasos: el reconocimiento, la apertura y la aceptación del misterio que se revela en el interior del sujeto. El hombre la puede ejercer, asumir y vivenciar en cada momento de su vida. El ejercicio de la fe involucra todas las dimensiones de su ser.

Como se señaló la experiencia mística tiene su centro en una experiencia. El místico es una persona que dentro de un sistema de creencias, ritos y normas morales ha entrado en una relación personal con la realidad divina a la que todos estos elementos remiten. Por eso, después de experimentar el mundo sobrenatural, el místico confiesa: «Sólo de oídas te conocía, pero ahora te han visto mis ojos» (Jb 42,5). La relación entre el místico y Dios adquiere una característica más. A partir de ahora ya no es una adhesión a la doctrina sino a un Dios-persona. La fe deja de ser una adhesión a un conjunto de normas y enseñanzas y se convierte en una religión personalizada. Esta vivenciación de la fe se debe a la relación a la que el místico se ha dejado invitar por la presencia.

La experiencia de la que hablamos se parece a un camino que conduce al sujeto al conocimiento de Dios basado sobre una o varias experiencias. La relación que ha comenzado se caracteriza por la inmediatez, Dios graba algo en las potencias del místico. Estas experiencias generan en la persona una ruptura de nivel y una nueva conciencia de la realidad. El místico rompe con la conciencia que tiene y empieza una nueva forma de ser. Por ser un hecho tan extraordinario y dinámico se define muchas veces como: el nuevo nacimiento, la conversión o el cambio radical de la mente. El momento de la conversión es tan fuerte que un observador distingue con facilidad la diferencia entre la vida antes y después del sujeto. La experiencia de la vida extraordinaria le abre los ojos al místico, que hasta ahora vivía pensando que fuera del mundo visible no existía nada.

Resumiendo, vemos que la reorientación de la mirada, la conversión del corazón y la reorientación del deseo indican el carácter experiencial de la fe. El ejercicio de la fe genera en la persona un movimiento a nivel de su razón, de su querer y de su sentimiento y causa en el sujeto una nueva forma de ser. El acto de la fe ocupa un lugar importante en todo el proceso sin el que no habría nacimiento de la experiencia mística, cuya raíz está en la fe. El místico es entonces un hombre de la fe ya que su experiencia es inscrita en el camino de la fe. Su contenido reorienta toda la vida del sujeto. El hombre nace de nuevo, comienza un nuevo camino que lo transforma.

1.5.3. Etapas de la experiencia mística

Durante el camino místico el alma es guiada hacia Dios. Bernard⁷⁸ indica que generalmente se distinguen tres etapas principales del camino: las prácticas preparatorias, la entrada en el camino y la culminación del proceso que contiene la contemplación y el éxtasis. Tradicionalmente se designa estos tres momentos como vía purgativa, iluminativa y unitiva. Durante la primera fase se ejercitan las condiciones morales (la humildad, la conversión, el arrepentimiento) y virtudes teologales que le facilitarán al místico disponer la mente y la voluntad para practicar una nueva forma de conciencia y profundizar el deseo del contacto con el absoluto.

La fase preparatoria permite entrar en la práctica de la moral y de las virtudes. El místico tiene conciencia de que lo que ha pasado hasta ahora es el fruto de la presencia del misterio.

⁷⁸ Bernard, *Teología Espiritual*, 134-144.

Los pasos que se han dado en la fase preparatoria son inexplicables y a veces considerados como imposibles de alcanzar para el humano.

Después de ella viene la purificación. Según el *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*⁷⁹ la purificación no es un resultado del esfuerzo humano. El ejercicio en el que está la persona tiene característica de pasividad. El hombre acepta la acción purificadora de Dios sobre sus actos y potencias. El absoluto ordena las acciones del hombre e infunde en su inteligencia y voluntad las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, purificando y perfeccionándolas. Dios prepara al hombre para que supere su vigente forma de pensar, desear y ser. El proceso de la purificación lo acompañan las prácticas ascéticas de ayuno, oración, silencio, y diferentes formas de mortificación carnal para que el sujeto dé un paso de lo exterior a lo interior, de la dispersión a la unificación, de la disipación a la concentración y del mundo material en el que está sumergido a la dimensión espiritual que ha perdido. Afirma Velasco: «El final del proceso, no es, pues, otro que hacerse transparente a la presencia que origina al propio espíritu y consentir, coincidir con el impulso y la fuerza de atracción que lo origina»⁸⁰.

Después de la purificación comienza la segunda etapa del itinerario místico: la iluminación. Conforme al *Lexicón de Espiritualidad Católica*⁸¹ el sujeto iluminado recupera la paz, Dios actúa más en la vida del hombre y la voluntad del sujeto ni siquiera permite un pecado. El místico se va conociendo más a sí mismo y ve el contraste entre Dios y él mismo. Esa experiencia de la noche oscura de los sentidos produce en el sujeto el sufrimiento. Las potencias humanas son insuficientes para alcanzar la unión con Dios. El hombre necesita

⁷⁹ de Fiores, Stefano y Tullo Goffi, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 258-259; 629; 720; 897-898.

⁸⁰ *Ibíd.*, 308-311.

⁸¹ Traducción propia del original polaco: Chmielewski, *Leksykon Duchowości Katolickiej*, 767-768.

seguir por el camino de la purificación para llegar a la perfección. Las dificultades en la oración encuentran su lugar en la meditación. En ella se da un conocimiento amoroso y sencillo del absoluto y de sus atributos. Se perfeccionan las virtudes teologales y morales, entre ellas la humildad y docilidad ante Dios. Se hacen presentes los dones del Espíritu Santo. Por medio de la participación en la celebración eucarística el sujeto se hace semejante a Jesucristo que «no vino para ser servido, sino para servir» (Mt 20,28). El hombre quiere servirle a Dios y solo a él alabándolo en su corazón. Finalmente, a causa de la presencia operante de Dios, el místico muere para sí mismo en las profundidades del alma.

Por último, todo el proceso cierra la vía unitiva. Gogacz⁸² subraya que la unión a Dios no excluye la continuación de la vida ascética. Durante este proceso el alma pasa por la purificación de los restos y raíces de los siete pecados capitales. El sujeto sabe que ya no va a encontrar la felicidad ni la paz en el mundo creado sino en Dios. El signo de que el místico permanece en la vía unitiva es la total confianza en la voluntad de Dios, la perseverancia a pesar de las dificultades, la fe alegre y heroica, la contemplación del misterio de la cruz, la oración permanente, la añoranza de Dios y la perseverancia en el sufrimiento.

La práctica de las virtudes teologales y morales no le causa dificultades. Dios le ayuda al hombre a renunciar a todo y a sí mismo. Durante este proceso los sentimientos y las potencias humanas quedan bajo el control de la razón y de la fe. Adicionalmente aparecen tentaciones contra la fe, la esperanza y la caridad. Lo que protege al místico son los dones del Espíritu Santo: la ciencia, el consejo, la fortaleza.

⁸² Traducción propia del original polaco: Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, 71-72.

La virtud de la humildad alcanza su perfección. El místico imita a Jesús en todo relacionándose consigo mismo y con los demás como si tratara con el mismo Cristo. Soporta la pobreza, el sufrimiento y el desprecio a causa de Jesús. Le acompaña la seguridad de estar unido a Dios. Esa unidad se expresa en el cumplimiento de la voluntad divina. A esas alturas, el místico siente que su consciencia no le reprocha nada, ubica la sabiduría del Evangelio por encima de la sabiduría humana, su oración es permanente, siente la alegría y confianza en Dios, tiene la libertad interior y Dios está presente en toda su vida.

1.5.4. Rasgos característicos de la experiencia mística

1.5.4.1. Pasividad de la experiencia

Después de describir los elementos constitutivos de la experiencia podemos avanzar con los rasgos característicos de la experiencia mística. La primera característica es la pasividad. Durante todo el proceso Dios se apropia del místico y lo domina, afirma García.⁸³ El origen de la iniciativa está en Dios quien le concede al hombre la gracia de superar el conocimiento de la conciencia ordinaria. En otras palabras, el hombre no dispone de la irrupción que se da en su vida y por eso se entrega como sujeto pasivo en la relación. El sujeto conoce a Dios en la medida en la que *él* se le da a conocer. Dios es quien mueve al sujeto en su interior para que *él* lo busque. Es una presencia que se dona al hombre y es vivida de manera consciente y pasiva. El místico que se dispone a contemplar el misterio se abre ante *él* y elimina, tanto en su interior como en su exterior, todo lo que le puede impedir prestar atención, escuchar y acoger al que se manifiesta.

⁸³ García, Jesús, *Manual de Teología Espiritual*, 404-408.

La pasividad no significa inactividad. La experiencia mística supera las posibilidades humanas de alcanzar el don de la vida más profunda con Dios. En consecuencia requiere del sujeto la actitud de acoger el don gratuito de Dios. El hombre permanece atento, colabora con la gracia que actúa en él y por medio de los ejercicios se dispone a la acción de Dios, guarda el silencio y aquieta las potencias, obedece, escucha, asimila y acoge: «esta es, la pasividad mística que significa que el místico ‘padece’ ese estado de acogida, que no es él quien lo produce. Pasividad no en el sentido de ‘inactividad’, sino de clara percepción de la presencia de alguien respecto al cual se le hace ‘estar atento’»⁸⁴.

1.5.4.2. Inmediatez de la experiencia

Otro elemento que caracteriza la experiencia mística es la inmediatez con la realidad experimentada. Según Velasco⁸⁵ el místico tiene un contacto directo con la realidad que está conociendo. Es un conocimiento que supera la forma tradicional del conocimiento por medio de la percepción. De todas maneras el conocimiento de Dios queda limitado ya que el absoluto supera las posibilidades naturales del conocimiento humano.

«El conocimiento ‘inmediato’ se producirá más bien por ‘toque’ o contacto amoroso de Dios con el alma, originando una experiencia *in dono percepto* o *ex dono appropiato*, en el don mismo por el que Dios une al alma con él»⁸⁶. Es un conocimiento nuevo que en general no se basa en las cosas previamente conocidas sobre Dios. El místico conoce a Dios en su alma, sin ningún medio y a través del contacto de ella con el absoluto. El toque sustancial de la divinidad en el alma deja una huella en la que el hombre descubre la presencia de Dios.

⁸⁴ *Ibíd.*, 405.

⁸⁵ Velasco, *El Fenómeno Místico*, 328-331.

⁸⁶ *Ibíd.*, 331

1.5.4.3. Experiencia frutiva

Según Velasco⁸⁷ la experiencia mística es una experiencia intensamente frutiva. Durante este proceso el sujeto experimenta nuevos sentimientos de gozo. Aunque son pasajeros dejan en él un deseo de perpetuarlos. Los sentimientos que despierta en el sujeto la experiencia de lo divino no se parecen a los que nacen en su corazón cuando obtiene algunos bienes materiales. La diferencia cualitativa de ese gozo es superior a la que producen los objetos materiales y relaciones humanas.

Tradicionalmente, en la teología, la experiencia frutiva se caracteriza por algunos elementos: la presencia sobrecoge al místico, lo cautiva y lo fascina. El místico desea poseer y captar de forma directa a Dios aunque sus capacidades humanas se lo impiden. Vive y goza de la presencia del misterio padeciéndola al mismo tiempo. Dios por medio de su amor lo hace un ser para sí mismo. En fin, el deseo de Dios es algo más que un deseo, es una nostalgia de Dios o anhelo suscitado por la divinidad. Durante el camino hacia la plenitud de la vida el místico muere para sí mismo y para el mundo. Pasa por un proceso de desprendimiento de todo, incluso de los bienes que le ha concedido Dios para llegar a la unión con él.

1.5.4.4. Simplicidad de la experiencia

El *Diccionario de Espiritualidad*⁸⁸ señala que durante esta etapa el hombre pasa por un proceso de desprendimiento total que le facilita concentrarse en lo más importante, es decir, en una sola realidad. La capacidad de desprendimiento que adquiere el hombre hace que Dios venga a poseer el alma del sujeto. La simplicidad no empobrece la persona que vive esa

⁸⁷ *Ibíd.*, 332-335.

⁸⁸ Ancilli, *Diccionario de Espiritualidad*, II, 621.

experiencia. Al contrario, la sencillez trae una luz intensificada que le da más claridad al sujeto. El desprendimiento toca también los actos y las facultades del hombre para que Dios pueda llenar al sujeto y para que cumpla su voluntad. El místico pasa entonces por un proceso de purificación que le permite vivir una relación sencilla con Dios, uniéndose más a él al estrechar la relación.

1.5.4.5. Inefabilidad de la experiencia

La referencia a la dificultad para describir lo experimentado aparece con recurrencia en los místicos, afirma Jesús García.⁸⁹ Ante un acontecimiento que supera la capacidad de la conciencia ordinaria el hombre siente que no es capaz de describir lo vivido. Es algo natural ya que la realidad que se hace presente en su interior es superior.

El místico intenta expresar lo que ha acontecido en su interior por medio de las imágenes, de los símbolos o de los poemas. Sin embargo, siente la insuficiencia de las palabras o imágenes que emplea para tal fin. A pesar de la dificultad, el místico no se rinde. Busca describir lo vivido y si no puede alcanzar su objetivo se refugia en el silencio. Es una forma de inefabilidad emocional que impide expresar con palabras el contenido de las experiencias emocionales o afectivas.

En otros casos se habla de la inefabilidad causal. El sujeto no es capaz de explicar el origen de lo experimentado o la revelación que ha recibido. Esta forma de inefabilidad representa un grupo de místicos que no han recibido una preparación teológica o científica. Finalmente,

⁸⁹ García, Jesús, *Manual de Teología Espiritual*, 410-411.

los místicos deciden transmitir su experiencia a los demás creyendo que algunas de sus indicaciones ayudarán a entender mejor la vida interior y adquirir una disposición a ella.

1.5.4.6. Experiencia cierta y oscura

La última característica es la experiencia cierta y oscura. Según Velasco⁹⁰ la experiencia mística le da al sujeto certeza de que lo que ha experimentado es una realidad verdadera. A partir de ese momento el sujeto siente que sus ojos están abiertos y tiene conciencia de la verdadera realidad. La certeza de lo experimentado es absoluta y se expresa en las afirmaciones del místico que no dice *yo creo*, sino *yo sé*.

La certeza *imprime* o *esculpe* en el alma del hombre la realidad que se le manifiesta. Esa manifestación se caracteriza por dos elementos: la certeza y la oscuridad. La luz superior que alumbra al hombre le da certeza de la realidad contemplada. Empero, la luz excede la capacidad de la razón del sujeto y la ciega un poco. Por lo tanto, la experiencia mística es en la misma medida cierta y oscura. Cuanto más se acerca el alma a Dios tanto más toma la conciencia de la inagotable incognoscibilidad de Dios. Por último, la oscuridad que ha experimentado el sujeto no tiene causa principal en la capacidad intelectual del hombre ni en su pecaminosidad, sino en que Dios es un misterio insondable.

Resumiendo, hay que destacar que en el campo cristiano de la experiencia mística nos referimos a una vivencia que es: pasiva, inmediata, fruitiva, sencilla, inefable, cierta y oscura. En la relación entre Dios y el hombre, el sujeto profundiza las verdades de fe y se adhiere a la persona de Jesucristo. Durante las etapas del camino místico, el místico se purifica, aprende

⁹⁰ Velasco, *Mística y Humanismo*, 85-89.

a cumplir la voluntad de Dios, conoce la vida de Dios y se une a él. Se desarrollan significativamente las virtudes teologales y morales. La vida del hombre está en permanente ejercicio de perfección. Al conocer al ser supremo el místico desea poseer a Dios y se convierte en el único sentido de su existencia.

1.6. Religiosidad popular y la piedad popular

La piedad popular es un fenómeno que cada vez toma más fuerza al interior de la comunidad eclesial. Por eso debemos aclarar la terminología, ya que al lado del objeto de nuestro estudio funciona otra categoría de la religiosidad popular. En el magisterio de la iglesia encontramos un apoyo que permite determinar el contenido de las dos realidades. Así define el *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia* la religiosidad popular:

La realidad indicada con la palabra "religiosidad popular", se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones culturales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual. La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana. Pero en muchas regiones, expresándose en una sociedad impregnada de diversas formas de elementos cristianos, da lugar a una especie de "catolicismo popular", en el cual coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo, de la revelación cristiana.⁹¹

La religiosidad popular es entonces una capacidad del hombre que en medio de su vida (sociedad, cultura) busca relacionarse con el mundo sobrenatural por medio de diferentes formas culturales. La necesidad espiritual hace que el hombre quiera trascender lo material para encontrar un apoyo en lo sobrehumano. La religiosidad popular no es equivalente con

⁹¹ Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia*, 10.

la religión cristiana, de todas formas, algunos elementos del cristianismo están presentes en las expresiones de diferentes culturas. Ahora bien, pasemos a la piedad popular. El mismo documento la define de la siguiente manera:

El término "piedad popular", designa aquí las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura. La piedad popular, considerada justamente como un "verdadero tesoro del pueblo de Dios".⁹²

Al hablar de piedad popular dejamos a un lado una categoría que define la capacidad religiosa del hombre y entramos en un campo determinado por la religión cristiana y, particularmente en el caso de esta investigación, por un ambiente católico. Por eso el núcleo de estas manifestaciones de fe es Dios cristiano que ha revelado su presencia en la persona de Jesucristo. La piedad popular manifiesta los siguientes valores:

Una sed de Dios que sólo los sencillos y los pobres pueden conocer; vuelve capaces de generosidad y de sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe; comporta un sentimiento vivo de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante; genera actitudes interiores, raramente observadas en otros lugares, en el mismo grado: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desprendimiento, apretura a los demás, devoción.⁹³

Según el texto la vida del creyente manifiesta receptividad al mensaje del Evangelio. Todas las características son una respuesta al mensaje de Dios revelado en Jesucristo y transmitido por la iglesia. La palabra es una de las formas de la presencia de Dios entre su pueblo. Los creyentes, congregados en la comunidad eclesial, se abren ante el testimonio de los discípulos de Jesús permitiendo que se dé en su vida una transformación.

⁹² *Ibíd.*, 9.

⁹³ *Ibíd.*, 9.

1.6.1. Experiencia de Dios en las expresiones de la piedad popular

Analizando la vida del creyente de hoy descubrimos en su religiosidad la influencia de las creencias y de la cultura del pasado. Laboa⁹⁴, quien profundiza el tema de la religiosidad popular en la vida de la iglesia, nos ayuda a descubrir que durante el proceso de la evangelización entraron en la iglesia diferentes grupos con sus propias características: tradiciones, costumbres y creencias. El sacramento del bautismo, que recibió la mayor parte de la población de Latinoamérica, no respondió a la necesidad espiritual del creyente. Fue una sola celebración que sin duda sembró la gracia de la fe cristiana en el corazón de los nuevos creyentes, pero en algunos casos no alcanzó a echar en ellos raíces profundas debido a varias circunstancias: pastoral masiva, falta de formación, falta de compañía espiritual personalizada e imposición forzada de la nueva creencia.

La iglesia trajo una nueva imagen de Dios que ama, es justo y paciente. Pero también de Dios que exige que todos se bauticen y cumplan nuevas normas. Adicionalmente, la relación con el nuevo absoluto, que se manifestaba más poderoso que las divinidades tradicionales, comenzó de forma obligada. No siempre contuvo elementos típicos en una relación de fe: el encuentro de amor y paz, la percepción de lo nuevo, la apertura y la aceptación. La vivenciación que ocupa un lugar importante pasó a un segundo plano en el proceso de la evangelización. De esta manera la fe se convirtió en un acto de adhesión al conjunto de normas doctrinales y no a una persona.

Asimismo, el creyente algunas veces fue abandonado, se le dejó solo en su nueva experiencia de fe. No sirvieron solemnes celebraciones llenas de nueva simbología incomprensible para

⁹⁴ Laboa, "La religiosidad popular en la vida de la Iglesia", 433-445.

el nuevo cristiano. Los nuevos rituales y la masividad de la pastoral no respondieron a la necesidad espiritual de aquel hombre. Por eso el retorno, quizás a veces oculto, a las tradiciones de los padres y el intento de reconciliar la realidad nueva con la antigua.

Recurrimos al pasado para entender mejor la situación del creyente de hoy que pertenece a un grupo de personas denominado *la piedad popular*. Aquí queremos corregir un error que se comete con frecuencia al hablar del grupo de personas que pertenecen a la piedad popular. Aún se considera que esos creyentes son de estratos bajos y no ilustrados. Hoy la situación ha cambiado y a ese conjunto pertenecen personas de todos los grupos sociales.

La religiosidad del creyente tiene un contexto totalmente diferente al del pasado. Han transcurrido varios siglos desde la primera evangelización y la mayoría de los miembros de la iglesia pertenecen a ella por tradición. Notamos que es una adhesión a la doctrina, un conjunto de normas heredado en el proceso de la formación familiar. Del mismo modo, hoy como antes, el creyente tiene el deseo de acercarse a lo divino, de conocerlo, de sentir su apoyo. El contenido de su religiosidad se delimita, en muchas situaciones, a una imagen deficiente de lo divino, unas oraciones, el sentido de pertenencia a la iglesia o el cumplimiento de normas. El creyente confiesa que Dios es padre, pero bajo esa palabra puede ocultar una realidad no cristiana, por ejemplo: la lluvia, el sol, el bosque, la montaña, el volcán.

El absoluto no siempre tiene rasgos de Dios-persona que revela su amor en Jesucristo. El creyente se dirige a Dios por medio de los santos, a los que busca agradar a través de las velas encendidas ante sus imágenes. Repite varias veces oraciones, las imprime y las lleva a un templo en cantidades determinadas durante un tiempo para obtener alguna bendición. Por

último busca *aliados* entre los santos y la Virgen para que lo protejan de la ira divina. Su actitud contiene rasgos de retribución inmediata, pues usa rituales para obtener un efecto y no busca una relación de amor.

El creyente de hoy sigue copiando algunos comportamientos del pasado, sin embargo, lo que se debe valorar es su deseo de acercarse al absoluto. Para lograrlo usa todos los medios ya mencionados para obtener su bendición en los negocios y en la vida sentimental, para ser feliz y sentirse protegido. Lastimosamente, en algunas situaciones su actitud religiosa presenta una religión carente del contenido evangélico que es vivida en las afueras de la comunidad eclesial, exenta de la práctica sacramental.

Es una espiritualidad individualista que obra según su propia voluntad y no cuenta con la opinión de otros individuos que pertenecen a la comunidad eclesial. El creyente de hoy busca una relación más sencilla, más directa y más rentable con lo divino. Es un contacto basado en lo intuitivo donde la razón pasa al segundo plano, sin mediación clerical, y es apoyado por la magia, la superstición y el fanatismo.

La Comisión Episcopal de Liturgia⁹⁵ indica las causas de dichas limitaciones: 1. Falta de formación religiosa; 2. Dominación del sentimiento sobre la razón; 3. Influencia de las deformaciones en la fe; 4. Preponderancia de las prácticas rituales como: novenas, oraciones, practicas penitenciales sobre la adhesión al Evangelio; 5. Una religiosidad privada o colectiva pero no comunitaria; 6. Una vida religiosa sin contenido, falta de transformación de la propia existencia y del entorno; 7. Fatalismo, entendido como predestinación.

⁹⁵ Comisión Episcopal de Liturgia, *Evangelización y renovación de la piedad popular*, 10, 27.

La piedad popular es una expresión de la necesidad del pueblo de Dios, de volver a lo sagrado, de vivir, experimentar o encontrar un apoyo en la dimensión sobrenatural. Por esa razón la experiencia de Dios en el campo de la piedad popular debe ser acompañada por los agentes pastorales que ayudarán a «purificar y profundizar toda su significación y todas sus implicaciones»⁹⁶.

Resumiendo, la piedad popular es un fenómeno religioso cuyo origen está en la necesidad del creyente de acercarse a lo sagrado por medio de diferentes prácticas de piedad. La iglesia valora la riqueza de dichas expresiones y exhorta a purificar y evangelizar las formas de la piedad popular que en algunas situaciones padecen una contaminación. Durante el camino de fe el creyente precisa de ser acompañado por su líder para pasar de la fe, encerrada en los rituales, a la fe como adhesión a la persona de Jesucristo con todas sus implicaciones.

1.7. Conclusión

En este capítulo descubrimos la riqueza del concepto experiencia, el cual orienta nuestra investigación. Durante su vida el ser humano adquiere experiencia por medio del contacto con la realidad en la que actúa. Las relaciones con *el otro*, con *lo diferente*, transforman y orientan la existencia del sujeto. El conjunto de las experiencias a las nos que nos referimos se denominan experiencias existenciales que se dan durante el camino de la vida. A este grupo pertenecen experiencias religiosas originadas por el contacto con el mundo sobrenatural. El conocimiento adquirido en dichas experiencias no es teórico sino existencial basado en un encuentro profundo entre Dios y el sujeto.

⁹⁶ *Ibíd.*, 7.

Para las necesidades de nuestro trabajo realizamos una tipología de las experiencias religiosas. Hemos partido de la experiencia de lo sagrado cuya manifestación amplía la capacidad de captación de la conciencia ordinaria del sujeto. Este tipo de vivencia se da en las situaciones *límite* cuando la nueva realidad irrumpe en la vida ordinaria y suscita un modo nuevo de ver la existencia. La experiencia de lo sagrado no tiene que llevar a una profesión de fe en Dios, sin embargo la novedad que trae predispone al sujeto al acto de la fe.

Para la Iglesia Católica el acto de la fe consiste en entrar en una relación con el testimonio de los Apóstoles y sus discípulos contenido en los evangelios. De hecho el objetivo de los evangelios es suscitar en el lector el acto de fe en Dios revelado por Jesucristo. La fe del sujeto puede tener rasgos de la fe natural que da crédito a la experiencia de los discípulos de Jesús. Por otro lado, la fe contribuye en el proceso del desarrollo humano, profundiza su existencia y le da un sentido que trasciende el mundo material y palpable.

Durante el camino de la fe el creyente, acompañado por Dios en la palabra, en la oración, en los sacramentos y en los encuentros con el prójimo, adquiere su propia experiencia de fe que le hace crecer en las virtudes teologales y morales. En el amor que, desde la actitud de la amabilidad con los demás, se convierte en una actitud de protección del prójimo y añoranza de Dios amor; en la esperanza que espera poseer a Dios en la eternidad y busca anticipar en la tierra los dones celestiales; en la humildad que en el encuentro con el misterio conoce la vida de Dios y su propia debilidad humana; en los actos de arrepentimiento en los que expresa su dolor por haber ofendido a Dios; en la conversión en la que toma la decisión de cambiar de camino o volver al camino de Dios.

Por último, en el encuentro con Jesucristo en la encarnación, pasión, muerte, resurrección su obra de salvación y redención, el creyente descubre el rostro misericordioso del Padre. La fe del creyente es cristocéntrica, Jesús es el único camino que conduce al encuentro con el Padre. A la exuberante gama de las experiencias pertenece la experiencia de presencia de Dios. El sujeto percibe la presencia cuya aparición puede ser acompañada por el sentimiento de la presencia divina sin percepción sensible o por el sentimiento de la presencia divina con percepción de distintas visiones imaginarias.

En el camino de la fe se inscribe la experiencia mística que, en términos generales, consiste en la profundización de los misterios de Dios. El núcleo de dicha experiencia es la vida de tres personas divinas. El místico pasa por un proceso de purificación, iluminación y unión a Dios. Los tres momentos sirven para hacer una distinción de los elementos importantes en el itinerario místico, empero, se observa que la realidad mística es dinámica y que en algunas situaciones se entremezclan entre ellos. La experiencia mística se caracteriza por la inmediatez, la pasividad, la certeza y la oscuridad, la furtividad, la simplicidad y la inefabilidad.

2. Experiencia de Dios en Faustina Kowalska

En este capítulo analizaremos la significación de la experiencia de Dios en Faustina Kowalska y sus implicaciones en la vida de la santa. Debido a la escasa información en su *Diario* sobre su infancia y adolescencia tendremos que acudir a sus biógrafos. Hemos decidido analizar su experiencia de Dios en los siguientes momentos de su vida: 1. Infancia y adolescencia; 2. Vida religiosa (1925-1927); 3. Experiencia de Dios en la vía purgativa (3 de abril 1927 - 16 de abril 1928); 4. Experiencia de Dios en la vía iluminativa; 5. Experiencia de Dios en la vía unitiva.

2.1. Contextualización histórica⁹⁷

En la historia de Polonia hay un periodo de la repartición del país entre tres imperios europeos: 1772 entre Rusia, Prusia y Austria; 1793 entre Rusia y Prusia; 1795 entre Rusia, Prusia y Austria. En el 1918 Polonia recupera su independencia y vuelve a aparecer en el mapa de Europa como un estado. Podemos imaginarnos las diferencias sociales, políticas, culturales, religiosas que vive el país después de la repartición que duró más que un siglo.

Helena Kowalska nace en 1905 en un pueblo llamado Głogowiec, ubicado en el extremo occidental del Imperio Ruso. Esa época caracteriza la crisis política, económica y social en todo el imperio generada por la absolutización del poder del zar ruso Mikołaj II. Numerosas protestas contra la política del zar arrastraron violencia y muerte en las confrontaciones de los protestantes y el ejército. El pueblo en el que nació Helena se encontraba a 50 kilómetros de Łódź, ciudad industrial, donde centenarios de obreros perdieron la vida en los

⁹⁷ Traducción propia del original polaco: Czackowska, *Siostra Faustyna. Biografia Świętej*, 7-93.

enfrentamientos. A causa de numerosas protestas, el día de nacimiento de Helena, el 25 de agosto se decretó la guerra civil en Varsovia, ciudad ubicada a 170 kilómetros de Głogowiec.

Las protestas incluyeron a docentes y a estudiantes quienes desde el año 1904 expresaban su desacuerdo con el proceso de rusificación (clases en ruso y docentes rusos) del sistema de educación. La oposición a los cambios fue tan grande que se permitió usar la lengua polaca para dar clases de religión y polaco en los colegios privados. Vale la pena mencionar que en el 1905 Rusia perdió en la guerra con Japón, esto agudizó la situación económica de Rusia y de la región donde nació la santa. Desde entonces bajó significativamente la producción, aumentó el desempleo y disminuyó la demanda de los productos agrícolas. En Świnice Warckie, pueblo vecino de Głogowiec, se encontraba el templo parroquial y cruzaban las rutas entre las ciudades más importantes: Łódź, Łęczyca, Łowicz, Varsovia, Kalisz i Włocławek. Allí fue donde los comerciantes compartían noticias con los campesinos locales.

Los padres de Helena: Mrianna y Stanisław llegaron a Głogowiec a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. No se sabe la fecha exacta. Compraron 5 hectáreas de tierra con una casa en malas condiciones. Poco tiempo después de llegar a Głogowiec construyeron una nueva casa. Helena tuvo nueve hermanos, dos murieron siendo bebés. En 3 hectáreas de tierra cultivaron principalmente papa y centeno. En general esta fue la situación de muchas familias. Solo algunos pocos poseían granjas grandes de cuatrocientas hectáreas. La desigualdad en la repartición de la tierra o bienes materiales fue pronunciada en esa sociedad. El estilo de vida de la familia de Kowalskich⁹⁸ fue parecido a la de otras familias campesinas. Los niños ayudaban a sus padres en los trabajos cotidianos.

⁹⁸ Forma plural del apellido Kowalski – Kowalskich y Kowalscy.

En 1914 comenzó la Primera Guerra Mundial. En el mismo año Helena recibió la primera comunión. Las tropas alemanas, avanzando hacia el oriente, pusieron fin a la dominación Rusa en la región. 123 años después de la primera repartición, es decir, en el año 1918 Polonia recuperó su independencia. Así se da inicio a la reconstrucción del país que durante ese tiempo estuvo bajo la influencia de tres imperios donde no solo se hablaban diferentes idiomas, sino que la situación social y cultural era diferente.

La seguridad del país no se estabilizó inmediatamente. Entre los años 1918-1939 el gobierno tuvo que solucionar militarmente el problema de la frontera oriental con Alemania y occidental con Rusia. La amenaza más grande vino de oriente. La guerra bolchevique polaca (1919-1921) ganada por los polacos solucionó el problema de la frontera con la Unión Soviética. Los siguientes gobiernos se dedicaron a la unificación del país y a la elaboración de la nueva constitución que garantizaba a los ciudadanos, entre otros beneficios: igualdad, libertad de consciencia y religión, libertad de prensa, seguridad social, educación gratuita en escuelas públicas y prohibición del trabajo de los niños menores de 15 años.

Como ya se ha mencionado las necesidades materiales eran colosales. La familia de Helena se encontraba en una situación difícil. Por esa razón sus padres enviaban a las hijas mayores a las ciudades cercanas para que trabajaran como sirvientas. A los 16 años Helena fue enviada por sus padres a trabajar en diferentes ciudades. El dinero que conseguía se lo enviaba a sus padres para el mantenimiento de la familia. Durante ese tiempo conoció la diversidad de la nueva sociedad constituida por tres grupos diferentes: polacos, judíos y alemanes. Según la estadística del año 1921 en Aleksandrów, la primera ciudad donde trabajó, hubo 37% de alemanes, 34% de polacos y 29% de judíos. Los alemanes, grupo más rico de la sociedad, poseían la mayor parte de las fábricas de ropa (calcetines). Los judíos eran fuertes en el

comercio y la artesanía y los polacos poseían pequeñas plantas industriales, fábricas de artesanías y panaderías.

Łódź es la segunda ciudad donde trabajó Helena. El 70% de la población, alrededor de cien mil personas, eran obreros. El alto desempleo entre los años 1922-1924 y, en general, las secuelas de la Primera y Segunda Guerra Mundial en el mercado laboral fueron agravadas por la guerra ruso-japonesa y el cierre de los mercados de oriente para Polonia. Hasta el año 1918 el 18% de toda la producción se vendía en el oriente. La escases de empleo agudizó la pobreza, la falta de vivienda, se intensificaron las enfermedades (tuberculosis), el alcoholismo, la prostitución y la delincuencia común. La ciudad de Łódź fue una ciudad de grandes contrastes entre los pocos que tenían casi todo y los muchos que no tenían nada.

La tercera de las ciudades grandes en la que vivó Helena fue Varsovia. La ciudad, después de 1918, retoma el papel como capital del país. No obstante, en Varsovia la brecha social también era muy grande. Un tercio de la población eran obreros que llegaban a la ciudad de los pueblos cercanos en la búsqueda de empleo. El 20% trabajaba en el comercio y en las aseguradoras y el 8% trabajaba sirviendo en las casas de las familias adineradas. En comparación con otras ciudades –incluso con la antigua capital de Polonia, Cracovia– el desarrollo económico y cultural de la capital era mayor a otras partes del país. La ciudad generaba más puestos de trabajo y ofrecía mejores condiciones de vida.

Para esbozar la situación histórico-social de Polonia hemos hecho una contextualización eligiendo para ello algunos lugares donde vivió la santa Faustina: Głogowiec –lugar del nacimiento–, Aleksandrów y Łódź –ciudades donde trabajó como sirvienta– y Varsovia – lugar de trabajo y preparación directa para entrar en la comunidad religiosa–.

El contexto histórico entre 1905 y 1938 nos aporta una imagen de la situación en el territorio de Polonia que podemos dividir en tres grupos: tiempo de repartición del país, recuperación de la independencia y momento de unificación del nuevo país. La población es constituida principalmente por tres grupos: alemanes, judíos y polacos. Sin embargo, descubrimos también la presencia de los rusos y los austriacos. En las tierras pertenecientes al imperio de Prusia y Rusia se percibe en el pueblo el deseo de liberación de los invasores.

La germanización y la rusificación son dos intentos de colonización cultural que el pueblo percibe como un atentado contra su tradición y cultura. La economía dependía de la situación política mundial. Señalamos la influencia del conflicto ruso-japonés que repercute en la economía de la anexión rusa. La pérdida de la guerra con Japón, la revolución del año 1905 en Rusia y la recuperación de la independencia por Polonia en el 1918, cierran para siempre la posibilidad de seguir vendiendo productos fabricados en Polonia al oriente. La Primera Guerra Mundial generó más pobreza moral y material. Algunas personas buscaron refugio y empleo en las ciudades, no siempre lo consiguieron y, a veces, frustradas, abandonadas y alejadas de sus hogares terminaron en el alcoholismo, en la prostitución o en la delincuencia común.

Esbozar un contexto social, político e histórico nos permite entender mejor el mensaje sobre la misericordia que Dios ha dirigido a Faustina. A pesar de una experiencia extrema, Dios revela su misericordia en la vida de la santa pero también quiere llegar con su misericordia a los demás. La vida concreta del hombre es el lugar preciso de la manifestación de la misericordia divina. La misericordia de Dios, como luego lo veremos, no tiene límites, es para todos, incluso para los más perdidos en los caminos de la vida. La única actitud que Dios espera del creyente es poner la confianza en la infinita misericordia que se manifiesta

en su perdón. De esta manera el hombre tocado por la bondad de Dios se fortalece y se transforma en una nueva creatura.

2.2. Experiencia de Dios en la infancia y la adolescencia

Helena Kowalska nació el 25 de agosto de 1905 en Głogowiec, Polonia.⁹⁹ Su familia fue numerosa y su infancia la pasó trabajando en el campo con sus hermanos ayudando a sus padres en los oficios de la casa y de la granja.

Algunas personas la recordaron como una niña piadosa, trabajadora, alegre, compasiva, clemente, amable y conciliadora. Su niñez se caracterizó por una sensibilidad con los pobres y los necesitados. Una vez, vestida de un indigente, visitó habitantes de su pueblo pidiendo limosna para los pobres. Le gustaba leer biografías de los santos, compartirlas con sus hermanos y compañeros y enseñar oraciones a los niños del pueblo.

Aunque hay pocos datos sobre la infancia y la adolescencia de Helena –incluso en su *Diario* escribe poco sobre esa etapa de su vida– se sabe que ya desde la niñez temprana experimentó las manifestaciones del mundo sobrenatural. Entre ellas se mencionan: sueños con la Virgen, veía el esplendor divino y la luz que la despertaba durante la noche. Se sentaba sobre la cama y oraba a Dios convencida de que era un ángel pidiéndola que orase.¹⁰⁰

En la casa de Helena se cultivaba la tradición de la oración familiar. Cada día, reunida con sus padres y hermanos, oraban el santo rosario, cantaban consideraciones sobre la vida de la Virgen y durante la cuaresma cantaban la pasión del Señor. Los Kowalscy inculcaban a sus hijos valores de la vida cristiana: piedad, temor de Dios, obediencia a los padres, etc. A los 7

⁹⁹ *Ibíd.*, 17.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 26-27.

años de vida sintió la invitación a una vida más perfecta, sin embargo, no entendió el significado de esa llamada y tampoco tuvo la menor idea sobre la existencia de la vida religiosa.¹⁰¹

Según Czackowska, a los 9 años Helena recibió la primera comunión. Después de la celebración regresó a la casa sola. Preguntada por una de sus vecinas: *¿por qué regresaba sola?* contestó: «Yo camino con Jesús»¹⁰². Su madre Marianna contó que Helena hablando con sus compañeros les preguntaba si se sentían felices después de recibir la comunión porque ella sentía *algo* en su corazón, es decir, a Dios.

A veces los trabajos de la casa y la pobreza (había una falda dominical para todas las hermanas de Helena) le impedían asistir a la eucaristía dominical. Empero, Helena se escapaba por un momento de la casa para buscar intimidad con Dios. A solas leía en el devocionario el ritual de la santa misa. Sabía y entendía el sentido de cada uno de los elementos de la misa tradicional. Ella misma se la explicaba a sus hermanos y compañeros.¹⁰³ Los padres de Helena, especialmente su papá, fueron para ella un ejemplo de vida. Se los confesó durante la única visita que les hizo a sus padres ya siendo monja.¹⁰⁴

La familia de los Kowalskich fue numerosa y por esa razón hubo muchas necesidades materiales. Los Kowalscy enviaban a sus hijas a trabajar como sirvientas en las ciudades cercanas. Lo que se ganaban lo enviaban a casa para el mantenimiento de los padres y hermanos menores. En esas circunstancias, Helena, una adolescente de 16 años, pidió a sus padres permiso para entrar en una comunidad religiosa. La respuesta fue un decidido: no. Las

¹⁰¹ Kowalska, *Diario. La Divina Misericordia en mi alma*, 7 y 1404.

¹⁰² Traducción propia del original polaco: Czackowska, *Siostra Faustyna. Biografia Świętej*, 28-30.

¹⁰³ *Ibid.*, 26-30.

¹⁰⁴ Kowalska, *Diario. La Divina Misericordia en mi alma*, 398.

necesidades materiales, las deudas que tenía la familia y la dote que exigían las comunidades religiosas de las candidatas condujeron a sus padres a negarle el permiso. Helena trató de persuadirlos diciéndoles que no necesitaba dinero porque que creía que Jesús le iba ayudar. Sin embargo, los padres de Helena no cedieron a las peticiones de la hija.

En 1921 viajó a Aleksandrów donde trabajó como sirvienta en la casa de Bryszewskich. Según su biografía duró ahí un año. En Aleksandrów pasó algo importante en su vida espiritual. Un día trabajando en la cocina vio por la ventana una luz que al parecer le causaba impresión de un incendio grande. Muy asustada quiso advertir a los vecinos y al salir de la casa gritaba *incendio*. Por supuesto los vecinos reaccionaron. Al no ver algo consideraron que Helena era enferma mental. Sus padres, enterados de la situación, mandaron a Józefa, la hija mayor, para que averiguase sobre lo sucedido. Józefa la encontró conmovida. Helena le dijo que: «se le había revelado Jesús»¹⁰⁵. Siguió trabajando para los Bryszewskich, pero poco tiempo después regresó a su casa y solicitó de nuevo permiso para buscar una comunidad religiosa. Otra vez oyó la respuesta que ya había recibido antes: no.

En el año 1922, después de una visita breve a la casa familiar, Helena partió a Łódź, ciudad de fábricas dónde muchas personas buscaban mejorar sus condiciones de vida material.¹⁰⁶ El nuevo trabajo se lo consiguió su tía Rapcka. Trabajó para tres mujeres terciarias. En el contrato del trabajo Helena puso tres condiciones, reservó derecho a: la participación en la misa diaria, la confesión con uno de los confesores de las terciarias y la posibilidad de visitar a los enfermos y agonizantes.

¹⁰⁵ Traducción propia del original polaco: Czaczkowska, Siostra Faustyna. Biografia Świętej, 42.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 47-48.

En la casa dónde se hospedó Helena había un pobre que vivía debajo de la escalera en un lugar para guardar elementos de aseo. La joven lo visitaba con frecuencia y le llevaba comida, lo bañaba, le hablaba de Dios y le acercaba al sacerdote con los santos sacramentos. Durante ese tiempo demostró sensibilidad para con los pobres material y moralmente. Aunque Helena ganaba dinero y pudo permitirse algunos *lujos* su vida permaneció sencilla. No poseía cuantiosos bienes materiales. Ella misma decía que «Jesús se encargaba de sus necesidades»¹⁰⁷ y lo poco que tenía era suficiente. Su vida religiosa se caracterizó por una entrega a las prácticas de penitencia. En general ayunaba los miércoles, viernes y sábados del año. En cuaresma ayunaba cada día y solo los domingos, los lunes, los martes y los jueves agregaba a la comida un poco de lácteos.

A pesar de la ausencia del consentimiento de sus padres para buscar una comunidad religiosa Helena sentía la invitación de Dios a la vida perfecta. Sin embargo, trató de ahogar esa voz que la llamaba a entregarse totalmente a Dios. Un día, estando con sus hermanas en una fiesta, tuvo una visión de Jesús que le reprochaba su dureza con *él*. Así describe esa experiencia en su *Diario*:

Una vez, junto con una de mis hermanas fuimos a un baile [5]. Cuando todos se divertían mucho, mi alma sufría [tormentos] interiores. En el momento en que empecé a bailar, de repente vi a Jesús junto a mí. A Jesús martirizado, despojado de Sus vestiduras, cubierto de heridas, diciéndome esas palabras: *¿Hasta cuándo Me harás sufrir, hasta cuándo Me engañaras?* En aquel momento dejaron de sonar los alegres tonos de la música, desapareció de mis ojos la compañía en que me encontraba, nos quedamos Jesús y yo. Me senté junto a mi querida hermana, disimulando lo que ocurrió en mi alma con un dolor de cabeza. Un momento después abandoné discretamente a la compañía y a mi hermana y fui a la catedral de San Estanislao Kostka. Estaba anocheciendo, había poca gente en la catedral. Sin hacer caso a lo que pasaba alrededor, me postré en cruz delante del Santísimo Sacramento, y pedí al Señor que se dignara hacerme conocer qué había de hacer en adelante.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 50.

Entonces oí esas palabras: *Ve inmediatamente a Varsovia, allí entrarás en un convento*. Me levanté de la oración, fui a casa y solucioné las cosas necesarias. Como pude, le confesé a mi hermana lo que había ocurrido en mi alma, le dije que me despidiera de mis padres, y con un solo vestido, sin nada más, llegué a Varsovia.
108

Helena no conocía la ciudad ni tampoco vivía ahí alguno de sus familiares. Se encomendó totalmente a la protección de la Virgen:

Cuando bajé del tren y vi que cada uno se fue por su camino, me entró miedo: ¿Qué hacer? ¿A dónde dirigirme si no conocía a nadie? Y dije a la Madre de Dios: María, dirígeme, guíame. Inmediatamente oí en el alma estas palabras: que saliera de la ciudad a una aldea [6] donde pasaría una noche tranquila. Así lo hice y encontré todo tal y como la Madre de Dios me había dicho.¹⁰⁹

Lo que sucedió durante los siguientes días lo describe en su *Diario*¹¹⁰. Durante un año (1924-1925), guiada por la voz interior, Helena buscó una comunidad religiosa. Un día llegó a la puerta de la Congregación de las Hermanas de la Madre de Dios de la Misericordia, donde después de la entrevista sintió que era la comunidad a la que el Señor la llamaba. Así dice:

Cuando [salí] a mi encuentro la Madre Superiora [12], la actual Madre General Micaela, tras una breve conversación, me ordenó ir al Dueño de la casa y preguntarle si me recibía. En seguida comprendí que debía preguntar al Señor Jesús. Muy feliz fui a la capilla y pregunté a Jesús: Dueño de esta casa, ¿me recibes? Una de las hermanas de esta casa me ha dicho que Te lo pregunte. En seguida oí esta voz: *Te recibo, estás en Mi Corazón*. Cuando regresé de la capilla, la Madre Superiora, primero me preguntó: ‘Pues bien, ¿te ha recibido el Señor?’ Contesté que sí. ‘Si el Señor te ha recibido, yo también te recibo’.¹¹¹

Pasó el año trabajando como sirvienta y recogiendo el dinero que exigían las normas de la comunidad. El 1 de agosto de 1925 fue recibida en la casa de la Congregación de las Hermanas de la Madre de Dios de la Misericordia en Varsovia e inmediatamente comenzó el postulante.¹¹²

¹⁰⁸ Kowalska, *Diario. La Divina Misericordia en mi alma*, 9-10.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 11.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 12-13.

¹¹¹ *Ibíd.*, 14.

¹¹² *Ibíd.*, 17.

Así, después de un recorrido, desde la infancia hasta el ingreso de Helena a la comunidad religiosa, se distinguen los siguientes elementos. Helena proviene de una familia católica donde se cultivaba la oración y se practicaba la vida sacramental. Su experiencia de Dios se da en un contexto religioso-católico. En la casa Kowalski había un lugar destinado para los objetos religiosos (un altar), donde se reunían los miembros de la familia para orar. Fue un espacio que le permitió a toda la familia elevar sus pensamientos al Creador y entrar en un contacto con el mundo sobrenatural. Desde pequeña Helena experimentó las manifestaciones del *misterio* en su interior (luces que la despertaban, sueños con la Virgen, la voz interior de Dios y la compañía de Jesús).

Ante Jesús no pasó indiferente, sino atraída por *él*. Reconoció su presencia, se abrió a ella y la aceptó en su vida. Esa ruptura de nivel dio inicio al proceso de transformación de toda su vida. La aparición de la *presencia* afectó y cambió sustancialmente su modo de vivir. Desde entonces, Helena, viviendo en un mundo material no se limitó a él, sino que lo trascendió y desarrolló una relación con lo divino. Conoció a Dios como bondad, que se apiada de la miseria humana. Su vida de niña y adolescente se caracterizó por la sencillez, la sensibilidad con los necesitados, la humildad, el amor, la obediencia, la docilidad, la responsabilidad y la fe viva. Se distinguen en la vida de Helena dos elementos del sentimiento de la presencia divina con el apoyo de percepción sensible y con el apoyo de distintas visiones imaginarias.

La joven vivió y experimentó una adhesión firme al *misterio* que se le había manifestado. La intensidad de las experiencias dejó en ella los siguientes rasgos: no se olvidó de ellas, las trató como fenómenos extraordinarios, se acordaba de los detalles de las experiencias (fecha, hora, lugar, circunstancia y emociones que la acompañaron), eran claras, es decir, supo que

era Dios, Jesús o la Virgen. Por último, su experiencia de Dios es inmediata. No hay intermediarios, se da entre Helena y Dios.

2.3. Experiencia de Dios en la vida religiosa (1925-1927)

Es pertinente aclarar que el *Diario* de la santa es un trabajo posterior a la experiencia que sor Faustina narra. Ella comenzó a tomar apuntes sobre la experiencia de Dios el 28 de julio de 1934 en Vilna Lituania¹¹³:

Debo tomar nota [3] de los encuentros de mi alma Contigo, oh Dios, en los momentos particulares de Tus visitas. Debo escribir de Ti, oh Inconcebible en la misericordia hacia mi pobre alma. Tu santa voluntad es la vida de mi alma. He recibido este mandato de quien Te sustituye para mí, oh Dios, aquí en la tierra y que me enseña Tu santa voluntad: Jesús Tu ves que difícil es para mí escribir, y que no sé describir claramente lo que siento en el alma. Oh Dios, ¿puede la pluma describir cosas para las cuales, a veces, no hay palabras? Pero me mandas escribir, oh Dios, esto me basta.¹¹⁴

Luego da un salto al 1 de agosto de 1925 cuando fue recibida en la Congregación de las Hermanas de la Madre de Dios de la Misericordia¹¹⁵. Sin embargo, Faustina menciona lo que había pasado antes del ingreso a la comunidad. De acuerdo con las normas de la congregación tuvo que reunir un dinero para ser recibida¹¹⁶. Durante todo el año trabajó como sirvienta anhelando comenzar la vida con Dios en la congregación. Deseaba llenar el corazón con su presencia y aunque la empleadora quería arreglar la vida de la joven a su manera, nada era capaz de satisfacer su corazón.

Tal fue mi ingreso. Sin embargo, por varias razones, más de un año tuve que estar en el mundo, en casa de esta piadosa señora [13], pero no volví ya a mi casa. En aquella época tuve que luchar contra muchas dificultades, sin embargo Dios no me escatimaba en Su gracia. Mi añoranza de Dios se hacía cada vez más grande. Esta señora, aunque muy piadosa, no comprendía la felicidad que da la

¹¹³ *Ibíd.*, 3.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 6.

¹¹⁵ *Ibíd.*, 7.

¹¹⁶ *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia*, 35-39.

vida consagrada y, en su bondad, empezó a proyectarme otros planes de vida, pero yo sentía que tenía un corazón tan grande que nada podía llenarlo.¹¹⁷

Faustina menciona brevemente que durante ese tiempo Dios le concedió la gracia del conocimiento de sí mismo como el bien supremo y la belleza suprema. Supo que el amor de Dios hacia ella era grande y eterno.

Entonces, me dirigí a Dios con toda mi alma sedienta de Él. Eso [fue] durante la Octava de *Corpus Cristi* [14]. Dios llenó mi alma con la luz interior para que lo conociera más profundamente como el bien y la belleza supremos. Comprendí cuánto Dios me amaba. Es eterno Su amor hacia mí. Eso fue durante las vísperas. Con las palabras sencillas que brotaban del corazón, hice a Dios (6) el voto de castidad perpetua. A partir de aquel momento sentí una mayor intimidad con Dios, mi Esposo. En aquel momento hice una celdita en mi corazón donde siempre me encontraba con Jesús.¹¹⁸

La experiencia del amor suscitó en ella un acto de entrega a Dios y el voto privado de castidad. A partir de ese momento sintió que su relación con Dios era más íntima, ella misma lo llamó su esposo e hizo del corazón una celda, lugar del encuentro con su amado.

Una vez termina el tiempo de preparación para entrar al convento, lo que aconteció en su vida después tuvo lugar ya en la vida religiosa. El 1 de agosto de 1925 su corazón desbordó de alegría, se sentía como si la dejaran vivir en el Paraíso.

Por fin, llegó el momento cuando se abrió para mí la puerta del convento. Eso fue el primero de agosto [15], al anochecer, en vísperas de la fiesta de la Madre de Dios de los Ángeles. Me sentía sumamente feliz, me pareció que entré en la vida del paraíso. De mi corazón brotó una sola oración, la de acción de gracias.

A pesar de algunas dificultades sobre las que habla en su *Diario*¹¹⁹, solo hasta el 3 de abril de 1927 tuvo la paz y la alegría en su interior. Ella misma usa las siguientes palabras: «a

¹¹⁷ Kowalska, *Diario. La Divina Misericordia en mi alma*, 15.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 16.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 18.

partir de ese momento me siento siempre feliz y contenta»¹²⁰, «una alegría imaginable reinaba en mi alma»¹²¹, «Dios volvió a colmar mi alma con muchos consuelos»¹²².

Resumiendo, en la primera etapa de su vida en Varsovia y primeros años en la congregación vemos que Helena es perseverante en su camino de fe y fiel a la voz de la vocación. Durante ese tiempo goza de inmensa alegría y paz. Aunque tiene que esperar un año para ser recibida en la congregación, se observa que la añoranza de Dios se desarrolla en ella. Quiere estar con Dios, quiere ofrecerle su vida. Al ser recibida en la comunidad de las hermanas sintió que había cumplido la voluntad de Jesús. En la primera etapa de la vida religiosa Dios la consiente y colma su corazón de alegría. Las experiencias que tuvo le permitieron conocer más de Dios y desarrollaron en ella la imagen de la bondad divina.

2.4. Experiencia de Dios en la vía purgativa

Al terminar el primer año del noviciado Faustina percibió en su alma la oscuridad: «no sentía ningún consuelo en la oración, la meditación venía con gran esfuerzo, el miedo empezó apoderarse de mí»¹²³. Lo que destaca su experiencia de fe en esos primeros momentos es ver la propia miseria y la gran santidad de Dios. Otros elementos¹²⁴ que caracterizan su noche oscura son: sentir que la oración no le agrada a Dios, que la participación en los sacramentos lo ofende, que Dios la rechaza, no encontrar satisfacción en nada, sentir la desesperación, falta de fuerzas físicas, agonía del alma y la irrupción del odio en el alma a todo lo santo.

¹²⁰ *Ibíd.*, 19.

¹²¹ *Ibíd.*, 21.

¹²² *Ibíd.*, 22.

¹²³ *Ibíd.*, 23.

¹²⁴ *Ibíd.* 23 y 25.

Durante la purificación Faustina permaneció activa¹²⁵: oraba, meditaba e intentaba acceder a su interior, se postraba ante Dios, mendigaba su misericordia, practicaba la vida sacramental, buscaba satisfacer el alma, se mortificaba, ejercía virtudes, obedecía al confesor y a las superiores y dirigía a Dios palabras de confianza.

Ella misma dice que durante la purificación se mantuvo luchando: «luché cuanto pude hasta el mediodía»¹²⁶. Entiende que en esa experiencia se purifica su voluntad y se prepara para cumplir la voluntad de Dios, dice: «perdóname Jesús, que se haga en mí tu voluntad, voy a sufrir en silencio, como una paloma, sin quejarme, no permitiré a mi corazón ni un solo gemido»¹²⁷.

El viernes santo, 16 de abril de 1928, tiene experiencias del amor de Dios y siente la presencia de Dios que le hace olvidarse de todo. Puede ver cuánto Jesús sufrió por ella, extraña a Dios y desea amarlo. A pesar de la experiencia dolorosa el proceso de la purificación duró 6 meses más. Al terminar sintió la presencia y palabras de Dios en su alma: «tú eres Mi alegría, tú eres el deleite de mi corazón»¹²⁸. Todo el proceso finalizó con la sensación de la presencia de la Trinidad en su alma:

A partir de aquel momento sentí en el corazón, es decir dentro de mí, a la Santísima Trinidad. De modo sensible, me sentía inundada por la Luz Divina. Desde aquel momento mi alma está en la comunión con Dios, como el niño con su querido padre.¹²⁹

¹²⁵ *Ibíd.* 23-27.

¹²⁶ *Ibíd.*, 23-24.

¹²⁷ *Ibíd.*, 25.

¹²⁸ *Ibíd.*, 27.

¹²⁹ *Ibíd.*

Resumiendo la experiencia de Dios en la vía purgativa, vale la pena destacar que es una experiencia de fe en la que la santa ha dedicado poco espacio en su *Diario*. No obstante, en cada uno de los números describe con exactitud lo que pasó en su interior durante el proceso.

Los elementos relevantes de esta vía son: el conocimiento de la perfección y la santidad de Dios relacionada con la visión de la propia miseria e imperfección, la perseverancia en las prácticas religiosas, la paciencia pese a la incomprensión del proceso y la fidelidad al camino de la vocación religiosa. La oscuridad cedió seis meses después de los primeros votos y culminó con la percepción de la presencia de Dios Trino en el corazón de la santa. A partir de ese momento la purificación consistió no en la experiencia de la oscuridad sino en el cumplimiento de la voluntad de Dios.

2.5. Experiencia de Dios en la vía iluminativa

Después de sentir la presencia de Dios en el alma, Jesús exigió a Faustina una mortificación. Empero, la santa tuvo algunas dificultades y por eso no se dirigió a la superiora para pedir permiso. En la noche Jesús le reprochó el incumplimiento de su voluntad. Al día siguiente, la santa habló con la superiora y recibió una respuesta negativa justificada por la falta de fuerzas físicas. En la siguiente visión Jesús le explicó a Faustina que esperaba de ella la obediencia y no las mortificaciones.¹³⁰

A partir de ese momento la purificación consistió en cumplir de manera más perfecta la voluntad de Dios, en ser obediente a su palabra. Los elementos característicos de ese ejercicio son: consultar a los formadores, superiores y confesores las ordenes divinas¹³¹, solicitar el

¹³⁰ *Ibíd.*, 28.

¹³¹ *Ibíd.*, 1760 y 1752.

permiso para las practicas ascéticas¹³², decir la verdad a las superiores¹³³, hablar y escribir sobre la experiencia de la misericordia¹³⁴ e identificar la voz divina con la de los confesores y superiores¹³⁵.

Las verdades de la fe que reconoció y aceptó la santa se profundizaban con la ayuda de la gracia. Los elementos que fueron objeto de sus meditaciones durante la vía iluminativa son: la encarnación¹³⁶, la pasión y la redención¹³⁷, la bondad¹³⁸, la misericordia¹³⁹, el amor de Dios¹⁴⁰, la creación del mundo¹⁴¹, el pecado¹⁴², el misterio de la Trinidad y los atributos divinos.¹⁴³ Por medio de dichas prácticas la santa se unió más a Dios. En algunos momentos del camino de la fe Jesús la ilumina y le muestra que aún está apegada a las creaturas.¹⁴⁴ Su relación con Dios, a pesar de las dudas sobre el origen de la voz interior¹⁴⁵, se iba estabilizando, es decir, la santa quedó convencida¹⁴⁶ de que lo que sentía en su interior provenía de Dios. Por eso, con más confianza, se entregó a la presencia divina.

El desarrollo de la fe tuvo dos elementos. El primero, divino. La gracia de Dios la guio y le permitió conocer en las experiencias místicas a Dios como el amor misericordioso.¹⁴⁷ La santa pedía la inteligencia iluminada por la gracia para conocerlo mejor.¹⁴⁸ Las experiencias

¹³² *Ibíd.*, 28 y 32.

¹³³ *Ibíd.*, 42-43.

¹³⁴ *Ibíd.*, 50, 1448, 1446.

¹³⁵ *Ibíd.*, 145 y 354.

¹³⁶ *Ibíd.*, 180 y 322.

¹³⁷ *Ibíd.*, 180, 369, 1621.

¹³⁸ *Ibíd.*, 95, 158, 438, 458.

¹³⁹ *Ibíd.*, 229, 1309.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 80, 319, 1489.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 729.

¹⁴² *Ibíd.*, 1334.

¹⁴³ *Ibíd.*, 30, 180.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, 71.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, 174 y 213.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, 1001.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 56, 611, 2811.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 1474.

le permitieron penetrar el misterio revelado y entender cómo es Dios en su esencia. Para la santa la misericordia de Dios es su atributo supremo.¹⁴⁹ La misericordia es la flor del amor de Dios, es la acción de Dios y en ella se manifiesta. Escribe:

Oh Dios inconcebible. La grandeza de Tu misericordia sobrepasa cualquier entendimiento humano y angélico puestos juntos. Todos los ángeles (107) y todos los hombres salieron de las entrañas de Tu misericordia. La misericordia es la flor del amor: Dios es amor y la misericordia es su acción, en el amor se engendra, en la misericordia se manifiesta. Por donde miro, todo me habla de su misericordia, hasta la justicia misma de Dios me habla de su insondable misericordia, porque la justicia proviene del amor.¹⁵⁰

Los adjetivos que usa para describir la misericordia divina son: insondable, inagotable, inconcebible, infinita y grande.¹⁵¹ La falta de palabras para hablar sobre el fenómeno es característica común de la santa, aun así resalta la grandeza del misterio revelado que supera la capacidad natural de conocimiento del hombre. Faustina ve la manifestación de la misericordia en la creación¹⁵², en los castigos divinos¹⁵³, en la encarnación y la redención¹⁵⁴, en la institución de la iglesia¹⁵⁵ y en su propia vida.¹⁵⁶

El segundo momento del crecimiento en la fe lo ocupan las herramientas de la vida religiosa y el esfuerzo humano: lectura y meditación de la palabra¹⁵⁷, literatura religiosa¹⁵⁸, charlas espirituales¹⁵⁹, ejercicios espirituales¹⁶⁰, consejos de las superiores¹⁶¹ y el compartir con otros

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 180.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 651.

¹⁵¹ *Ibíd.*, 177, 180, 359, 378, 570, 631, 692, 699, 1146, 1172, 1182.

¹⁵² *Ibíd.*, 1749.

¹⁵³ *Ibíd.*, 423.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, 1747.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 949.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 56, 697.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, 331, 1709, 1765, 1766, 1773.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, 1304.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, 55, 222, 1777.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 141.

¹⁶¹ *Ibíd.*, 24, 54, 68, 196.

la experiencia de fe.¹⁶² Gracias a la experiencia de la fe, el camino recorrido con Dios, reconoció que el absoluto es amor misericordioso. Fue el núcleo de sus experiencias que suscitó en la santa la actitud de la confianza en el absoluto. El camino de su fe incluye varias vivencias que contribuyeron en la formación de la santa, cambiaron su actitud y orientaron su vida. Dice:

El amor expulsa el temor del alma. Desde que amé a Dios con todo mí ser, con toda la fuerza de mi corazón, desde entonces cedió el temor y aunque me digan no sé qué de su justicia, no le tengo miedo en absoluto, porque lo conocí bien: Dios es el Amor y su Espíritu es la paz. Y ahora veo que mis obras que surgieron del amor son más perfectas que las obras que cumplí por temor. He puesto mi confianza en Dios y no tengo miedo de nada, me he entregado totalmente a su santa voluntad; que haga de mí lo que quiera y yo, de todas maneras, Lo amaré siempre.¹⁶³

La relación entre la fe y la confianza es muy clara. Durante el camino de fe experimentó a Dios como el amor supremo y a ese amor entregó la vida sin temor. De la gracia extraordinaria y del esfuerzo humano nació la actitud de la confianza y total entrega de la vida. Así escribe:

Oh Jesús mío, me devuelves la salud y la vida, dame fortaleza para luchar, porque sin Ti no soy capaz de hacer nada, dame fortaleza, porque Tú lo puedes todo, ves que soy una niña débil y ¿Qué puedo [hacer]? Conozco toda la omnipotencia de Tu misericordia y confío en que me darás todo lo que necesite Tu débil niña.¹⁶⁴

En las experiencias extraordinarias y ordinarias de Dios nace el conocimiento de Dios, amor misericordioso, y se alimenta la virtud de la confianza.¹⁶⁵ La actitud de Dios, que se dona siempre a la humanidad con su perdón y misericordia, hace madurar la confianza en la santa.

Dice:

¹⁶² *Ibíd.*, 138, 369, 401, 402, 842.

¹⁶³ *Ibíd.*, 589.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, 898.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 1102 y 1749.

Oh Dios, que no has exterminado al hombre después de la caída, sino que en Tu misericordia lo has perdonado como Dios, es decir, no sólo le has perdonado la culpa, sino que le has colmado de toda gracia. La misericordia Te ha empujado a dignarte descender hacia nosotros y levantarnos de nuestra miseria. Dios descenderá a la tierra, el Señor de los señores, el Inmortal se humillará. Pero ¿dónde descenderás, Señor? ¿Al templo de Salomón o haces construir un santuario nuevo al que piensas descender? Oh Señor, qué templo Te prepararemos, (105) visto que toda la tierra es Tu escabel? Tú Mismo Te has preparado un templo, la Santísima Virgen. Sus entrañas inmaculadas son Tu morada y se hace el milagro de Tu misericordia, oh Señor. El Verbo se hace Carne, Dios habita entre nosotros, el Verbo de Dios, la Misericordia Encarnada. Nos has elevado a tu divinidad a través de tu humillación; es el exceso de Tu amor, es el abismo de Tu misericordia. Los cielos se asombran de este exceso de Tu amor, ahora nadie tiene miedo de acercarse a Ti. Tu eres Dios de la misericordia, tienes piedad de la miseria, eres nuestro Dios y nosotros Tu pueblo. Tú eres nuestro Padre y nosotros por Tu gracia somos Tus hijos. Sea glorificada Tu misericordia por haberte dignado descender a nosotros.¹⁶⁶

En las revelaciones Jesús exigió de ella escribir para que las personas que leyeran sobre su experiencia de fe lograsen poner su confianza en Dios misericordioso.¹⁶⁷ Según la santa la desconfianza en las palabras de Jesús es el fruto de un equivocado reconocimiento acerca de Dios como padre misericordioso.¹⁶⁸ Faustina confió en Dios como un niño confía en el buen padre y entendió que el cumplimiento de su voluntad era el mejor camino.¹⁶⁹

La experiencia de la vía iluminativa desarrolló en la santa la virtud de la esperanza. El conocimiento de Dios como el bien supremo y el amor misericordioso, suscitó en ella la añoranza de Dios y el deseo de poseerlo.¹⁷⁰ La santa estaba convencida de que Dios no le negaría ninguna gracia necesaria.¹⁷¹ En los momentos difíciles de la vida ponía su esperanza en la ayuda de Dios.¹⁷² Durante las noches pasivas del alma, que duraron tres años, desde

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 1552.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, 1693.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, 300 y 379.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, 228.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 1050 y 1303.

¹⁷¹ *Ibíd.*, 76, 1315, 1344.

¹⁷² *Ibíd.*, 681.

mayo de 1935, lo deseaba y lo buscaba.¹⁷³ Los remedios espirituales, que aplicó durante ese tiempo, fueron: la fidelidad a Dios y actos de esperanza. La esperanza de poseer los bienes superiores prometidos. Al mismo Dios fortaleció su actitud de la confianza. Ella misma afirmó que Dios era su única esperanza en la que ella ha puesto su confianza. La esperanza que supera el presente y es arraigada en el futuro le ayudó a pasar por una vida llena de dificultades con una actitud de confianza en Dios, amor misericordioso.¹⁷⁴

La última de las virtudes teologales, que apoyó el desarrollo de la confianza, es el amor. Faustina, deseaba conocer a Dios para amarlo más¹⁷⁵. Es uno de los dones que recibió de Dios y que la unió a él mismo.¹⁷⁶ Para la santa el amor divino transforma todo y no se acaba nunca, es invencible y nada lo puede destruir.¹⁷⁷ Para crecer en el amor pedía a Dios su gracia en la oración.¹⁷⁸

Según la santa el amor maduro se caracteriza por una respuesta libre y no obligada.¹⁷⁹ Para Faustina el amor no lastima al amado. Por eso su gran esfuerzo para no ofenderlo ni con un solo pecado. La actitud de la santa no fue condicionada por las normas y leyes que prohíben algunos comportamientos, sino por el amor hacia el amado. Su amor hacia Dios no fue entonces un comportamiento legalista.¹⁸⁰

¹⁷³ Traducción propia del original polaco: Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, *W szkole ufności sw. Faustyny*, 37-38.

¹⁷⁴ Kowalska, *Diario. La Divina Misericordia en mi alma*, 687, 952, 1394.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 274.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 885 y 1030.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, 195, 890, 1022.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, 587, 751, 1121.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, 1523, 1631.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, 338, 571.

Para Faustina el amor hacia Dios debe expresarse en las obras¹⁸¹ y en el cumplimiento de su voluntad.¹⁸² El amor verdadero caracteriza el sacrificio y la entrega. Los dos elementos purificaron a la santa y acrecentaron su amor.¹⁸³ Los sacrificios fueron pruebas del amor hacia el amado.¹⁸⁴ Ella misma sentía que estaba sumergida en el amor de Dios¹⁸⁵ y que hubo una fusión entre el amor divino y el suyo.¹⁸⁶ La experiencia del amor divino agrandó su imagen de Dios. El trabajo humano y la experiencia de Dios, amor que no defrauda, desarrollaron la virtud de la confianza que luego se dio a conocer como el amor misericordioso.¹⁸⁷

Dos elementos que faltan y se inscriben en el proceso de la fe hacia la confianza son la humildad, el arrepentimiento y la conversión. En la vida de la santa la humildad jugó un papel importante. Ella misma llamaba a la humildad «la bella flor»¹⁸⁸, una belleza, difícil de alcanzar. En la oración, Faustina pedía a Dios que le concediera la humildad¹⁸⁹ y el conocimiento de sí misma.¹⁹⁰ La respuesta de Dios fue siempre generosa, es lo que ella anota en su *Diario*.¹⁹¹

Su vida espiritual no fue abstracta sino llena de orientaciones específicas que le ayudaban en el trabajo espiritual. En su *Diario* encontramos tablillas¹⁹² de ejercicios donde anotaba sus

¹⁸¹ *Ibíd.*, 279, 392.

¹⁸² *Ibíd.*, 279, 525, 775.

¹⁸³ *Ibíd.*, 57, 303, 342, 784, 851, 1103.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, 184, 1136, 1771.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 1500.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, 678, 1334.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, 293, 1662.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, 1306.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, 376.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, 1336.

¹⁹¹ *Ibíd.*, 274, 1087.

¹⁹² *Ibíd.*, 162, 1352-1355.

avances en el trabajo espiritual. A veces por un mes trabajó el silencio, el amor al prójimo y la fidelidad a las normas de la congregación, dependiendo de la necesidad que descubría.

Para Faustina la humildad abre el corazón de Dios y por ello recibe gracias abundantes.¹⁹³ La humildad le ayudó en el autojuicio objetivo.¹⁹⁴ Por medio de la virtud se unió a Dios, quien ama la verdad y se opone a la soberbia.¹⁹⁵ La virtud colmó su corazón de felicidad, paz¹⁹⁶ y conocimiento de Dios.¹⁹⁷ El elemento esencial en el crecimiento en la humildad es el ejemplo de la vida de Jesús.¹⁹⁸

En sus ejercicios espirituales Faustina dedicó mucho tiempo a la consideración de la pasión¹⁹⁹ donde encontraba el ejemplo supremo de la humildad. También en sus visiones recibió consejos sobre el crecimiento en la humildad.²⁰⁰ Vale la pena mencionar que durante su vida experimentó humillaciones de otras religiosas de su comunidad. La mala interpretación de sus intenciones, opiniones injustas y acusaciones la condenaron a tener una vida oculta con Dios en su interior.²⁰¹

La humildad se relaciona con la actitud de la confianza, el conocimiento de Dios y de sí mismo. No debilita la confianza sino que la fortalece.²⁰² La verdadera experiencia del amor de Dios y de su poder empuja el alma a entregarse en las manos del amor.²⁰³ Cuanto más

¹⁹³ *Ibíd.*, 1306.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 1502.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 1563.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, 450.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, 1436.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, 758.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, 267 y 289.

²⁰⁰ *Ibíd.*, 1701.

²⁰¹ *Ibíd.*, 243, 255, 792, 1152, 1445, 1701.

²⁰² *Ibíd.*, 1406.

²⁰³ *Ibíd.*, 237.

descubría la grandeza de su miseria humana, tanto más se fiaba de Dios y de su misericordia.²⁰⁴

Por último, en la vida de sor Faustina también encontramos el ejercicio de las virtudes morales: arrepentimiento y conversión. El arrepentimiento fue un movimiento natural de su corazón. Lo caracteriza un dolor y una tristeza como de un niño que ha decepcionado a sus padres.²⁰⁵ La santa lloraba sus errores porque amaba enormemente a Dios y conmovía a él mismo con sus lágrimas de dolor.²⁰⁶

La meditación de la pasión y visiones de Jesús sufriente aumentaban su arrepentimiento.²⁰⁷ Su actitud tiene la raíz en el amor hacia Dios, amor misericordioso. No es un sentimiento depresivo, sino santo y dulce. La acercaba a Dios y despertaba más confianza en él.²⁰⁸

La conversión fue para la santa una opción. Fue un camino de fiel perseverancia en él.²⁰⁹ Pasó su vida tratando de ajustarla al camino que propone Jesús en el Evangelio. Durante ese proceso aprendió a escoger lo que era mejor, lo que le agradaba a Dios, adherirse a Jesús y a transformarse en él. El compromiso de la transformación de la vida exigió de ella la actitud de autonegación y de la lucha permanente.²¹⁰ En la oración pedía la luz divina para ver sus debilidades y poder trabajarlas para agradarle más a Dios.²¹¹ La conversión adquiere en su vida el carácter de una búsqueda permanente de lo que es mayor y mejor. Convertirse tiene

²⁰⁴ *Ibíd.*, 1406.

²⁰⁵ *Ibíd.*, 1016, 1293.

²⁰⁶ *Ibíd.*, 282.

²⁰⁷ *Ibíd.*, 654, 948.

²⁰⁸ *Ibíd.*, 852.

²⁰⁹ *Ibíd.*, 153.

²¹⁰ *Ibíd.*, 666, 1310, 1173, 1287, 1340.

²¹¹ *Ibíd.*, 273.

para ella los siguientes significados: alejarse del pecado, crecer en el amor y transformarse en Jesús.²¹²

Pero hay algo más en el camino iluminativo de Faustina, en su andar adquiere relevancia el concepto de la salvación. La salvación²¹³ es el objeto de su actitud de confianza. La salvación significa para la santa estar en la presencia de Dios eternamente, unirse al amor. Su misión de escribir y hablar sobre la experiencia de la misericordia está ligada profundamente al deseo de que todos se salven y lleguen al reino de Dios. Hablar y escribir sobre la bondad de Dios tiene la función de convencer, a quien tiene una necesidad espiritual, de que la misericordia de Dios es insondable y, además, despertar en el creyente la confianza de ser acogido por Dios a pesar de la grandeza de los pecados cometidos. Por esa razón el lugar privilegiado en sus oraciones tienen tres grupos de personas: pecadores, es decir, los que se han alejado de Dios, los que agonizan y los que están en el purgatorio. La experiencia de la misericordia de Dios la condujo a pedir la gracia de la salvación para todos, sin excepción. Ella misma, respetando el misterio de la salvación que se da entre Dios y el hombre, invita a abstenerse de hablar mal de los que han pasado a la vida eterna ya que no se sabe qué pasa exactamente entre la persona difunta y Dios. Adicionalmente la santa desea salvarse, unirse a Dios, al que ha conocido en sus experiencias.

Resumiendo, descubrimos que la experiencia de Dios durante la vía iluminativa tiene los siguientes elementos: La fe adquiere forma de camino. Durante el camino entra en una relación dinámica con el absoluto. El fruto de esa conexión con el mundo sobrenatural que

²¹² Traducción propia del original polaco: Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, *W szkole ufności św. Faustyny*, 106.

²¹³ Kowalska, *Diario. La Divina Misericordia en mi alma*, 58, 72, 648, 834-835, 1231, 1265, 1565, 1600.

se da en las experiencias y el estudio de la escritura, es el conocimiento más profundo de Dios. La fe no es una adhesión a la doctrina sino una vivencia que forma y orienta al sujeto durante toda su vida. Otros elementos a considerar son los frutos del acto de fe. Al aceptar la presencia, la santa creció en la esperanza, el amor, la humildad, el arrepentimiento y la conversión. Se observa que cada uno de los elementos influyó en el progreso de la confianza en Dios. El acto de la confianza en Dios se dio en el camino de la fe que desarrolló en la santa la imagen de Dios misericordioso, de Dios que no defrauda, de Dios que ama y perdona.

2.6. Experiencia de Dios en la vía unitiva

El proceso culmina en la vía unitiva. Pese al gran esfuerzo de la purificación, Faustina no dejó los ejercicios de la vida ascética. La mayor evidencia son las tablillas donde anotaba sus propósitos del trabajo espiritual. Durante un mes, cada día anotaba sus avances en la lucha con los restos de los pecados.²¹⁴ Sus oraciones, sacrificios, mortificaciones eran ofrecimientos por los pecadores, especialmente por los agonizantes y por las almas del purgatorio.²¹⁵

El anhelo de Dios era grande, nada complacía su corazón si no era Dios mismo, quien lo llenaba con verdadera paz y felicidad.²¹⁶ El elemento destacado en la vida de la santa es la total confianza en Dios. Las experiencias por las que pasó dejaron en ella una imagen de Dios bondad, amor y misericordia insondable. Dios es tan grande para la santa y tan bueno que resulta imposible no confiar en él.²¹⁷ Por lo tanto todas las dificultades que se le presentaron

²¹⁴ *Ibíd.*, 162, 1353, 1355.

²¹⁵ *Ibíd.*, 90, 346, 873, 1397.

²¹⁶ *Ibíd.*, 841.

²¹⁷ *Ibíd.*, 161, 357, 606, 898, 1371.

en el camino de su vida hasta la muerte las soportó con paciencia, perseverando junto a su amado. Creía que la voluntad de Dios se manifestaba en esos acontecimientos y que los sufrimientos la hacían más semejante a Jesús, en el misterio de la cruz.²¹⁸ Sentía que Dios vivía en ella y en el prójimo.²¹⁹ En la práctica del amor, la esperanza y la caridad, alcanzó las alturas de la vida espiritual. La vida según las virtudes tanto teologales como morales no le causaba mayor dificultad.²²⁰

Sin embargo, la vida de la santa no estuvo exenta de problemas y sufrimientos. Ella misma los menciona en el *Diario*, pero sabe que Dios estará con ella y si cree y espera en él se dará un milagro más de la inagotable misericordia de Dios. En esos momentos encontró apoyo en la gracia del Espíritu Santo, especialmente en sus dones de la ciencia, del consejo y de la fortaleza.²²¹ No se dejó guiar por los sentimientos ni por las potencias humanas. Los sometió al control de la razón y de la fe.²²² Por último, la santa conoció la sabiduría que viene de Dios y se ha manifestado en Jesucristo. Así pues, por encima de la sabiduría humana, puso el don divino que la hizo más perfecta y unió más al Creador.²²³

Resumiendo, en la vía unitiva descubrimos que la santa siguió por el camino de la fe perfeccionando su vida. Los elementos destacados son: la añoranza de Dios, la imagen de la bondad de Dios que es tan grande que no entiende cómo es posible desconfiar de él pues Dios está siempre presente (en las alegrías y en las dificultades) y facilita los retos de la vida espiritual. Faustina hizo uso de los dones del Espíritu Santo en el discernimiento de la

²¹⁸ *Ibíd.*, 615, 830, 1360.

²¹⁹ *Ibíd.*, 1029, 1039.

²²⁰ *Ibíd.*, 1030, 1065.

²²¹ *Ibíd.*, 1090.

²²² *Ibíd.*, 1489.

²²³ *Ibíd.*, 343 y 990.

realidad y todo lo sometió al juicio de la fe y de la razón. Por último, le da prioridad a la sabiduría que adquirió en las experiencias y somete a ella la sabiduría humana.

2.7. Conclusión

Se ha realizado una breve contextualización de la situación socio-política en Polonia entre 1905 y 1938. Descubrimos que hasta el año 1918, es decir, hasta el fin de la Primera Guerra Mundial, Polonia no aparecía como un estado en el mapa de Europa sino repartida entre tres imperios: Rusia, Prusia y Austria. Helena Kowalska nació en el territorio de influencia Rusa, en un tiempo de muchas transformaciones geopolíticas. La guerra de Rusia y Japón, la revolución en Rusia y la recuperación de la independencia de Polonia repercutió no solo en la zona norte de Europa, sino en la vida de cualquier habitante de esa parte del mundo. A causa de esos tres acontecimientos aumentó la pobreza tanto moral como material. Polonia quedó separada del mercado oriental que provocó el aumento del desempleo. La recuperación de la independencia trajo nuevos retos: defensa de las fronteras en el oriente y occidente y la unificación del país. Entre muchas de las políticas sociales y culturales que se implementaron en Polonia cuando pertenecía a Rusia y Prusia, se destaca la política de aniquilar todo lo polaco en el proceso de la germanización y rusificación.

Luego dimos paso al análisis de la vida de la santa en la clave de la experiencia. Hemos dividido su vida en cinco etapas. En la primera analizamos su infancia y adolescencia. Durante ese tiempo notamos un desarrollo dinámico humano y espiritual. Helena fue una niña obediente, trabajadora, sencilla, sensible y religiosa. Aunque ella y sus padres no estudiaron mucho, sabían leer y escribir. En la casa se acostumbraba a leer literatura religiosa

y orar en familia. En la infancia temprana Helena experimentó la manifestación de Dios, lo que podemos suponer que la preparó para el camino hacia la santidad.

La percepción de la presencia de lo divino en su vida se iba desarrollando. Uno de los momentos más significativos es cuando siente la presencia y entiende su significado, es el momento de su primera comunión. Siendo adolescente trabajó como sirvienta consiguiendo de esa manera recursos para el mantenimiento de su familia. Fuera de los deberes laborales Helena dedicaba su tiempo al cuidado de los enfermos y pobres. Su vida religiosa desbordaba en prácticas de piedad: oración personal, ayuno, obras de misericordia, literatura religiosa, eucaristía y confesión. Ese periodo es marcado por manifestaciones divinas en las que sintió la exigencia de buscar una comunidad religiosa.

Finalmente entró en la Congregación de las Hermanas de la Madre de Dios de la misericordia cuya sede estaba en la capital de Polonia. Allí comenzó su formación de monja. Ya que Helena no provenía de una familia rica y no tuvo estudios universitarios, según la tradición de la congregación, fue incorporada en el segundo coro de monjas destinado más a los trabajos físicos que al estudio. En su *Diario* espiritual escribió poco sobre la primera etapa de su vida religiosa. Sin embargo, dejó algunos detalles que nos indican la presencia de la gracia divina que por medio de las alegrías espirituales la preparaba para entrar en el camino de la purificación.

Durante la purificación sor Faustina se sentía abandonada y rechazada por Dios. En su *Diario* escribe sobre la sensación que le produjo sentir que la ira de Dios se volvía contra ella. Durante el proceso aprende a poner su fe y confianza en el único fuerte y santo. Se purifica

su voluntad egoísta centrada en algunos momentos en la satisfacción de sus propios deseos y no en el cumplimiento de la voluntad divina.

Después de sentir la presencia de la Trinidad recupera la paz en su interior. Sigue por el camino de la purificación que a partir de ese momento consiste en el cumplimiento más perfecto de la voluntad de Dios. La profundización de las verdades de fe se da en la oración, especialmente en las meditaciones de la palabra. Apoyada por la gracia participa en los grandes acontecimientos de la fe. No solo ve sino también siente la alegría del nacimiento del Hijo de Dios entre los hombres. Sufre con el maestro en su pasión y fortalece su esperanza en la resurrección. Aquí se desarrollaron y fortalecieron las virtudes teologales y morales. Parece que el elemento central de la vía iluminativa es la experiencia de la misericordia de Dios. A este atributo sor Faustina destina varias páginas en su *Diario*. Según Faustina, la misericordia es el atributo más grande de Dios. Ella lo descubre en cada acción de Dios en el mundo y en especial en su propia vida. Su misión es entonces hablarle al pueblo, sumergido en la noche del dolor e injusticia, sobre la insondable misericordia divina que quiere derramarse sobre el mundo.

Por último, su experiencia mística culmina con la vía unitiva. Anhela estar siempre con Dios. Su vida material no presenta mucho valor para la santa. Junto con san Pablo puede decir que es mejor para ella abandonar ese cuerpo y estar con Dios. Empero, mientras está en la tierra trata de asemejarse más a Jesús o transformarse totalmente en él. Por esa razón su ejercicio de fe no termina con la vía unitiva sino que sigue desarrollándose. La oración, la vida sacramental, los exámenes de conciencia detallados y el compromiso mensual a su trabajo espiritual son elementos constitutivos de su camino. Todo lo somete al juicio de la sabiduría divina que adquirió en sus experiencias.

Finalmente, para describir la experiencia mística en sor Faustina se ha aplicado el esquema tradicional de tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Esta herramienta permitió identificar elementos importantes durante el proceso de la fe de la santa. No obstante, en algunos momentos se mezclan elementos de las tres vías lo que nos hace pensar que la experiencia mística es un proceso dinámico que se escapa de los esquemas rígidos.

3. Elementos claves en el afianzamiento de la confianza en Dios

3.1. Religiosidad, necesidad profunda del ser humano

En el contexto de la presente investigación «la religiosidad es una dimensión profunda de la persona humana por la que está referida, como a su realidad más fundante, al totalmente otro, al ser trascendente, a la divinidad»²²⁴. Durante el camino de la vida, el ser humano trata de relacionarse con un mundo que lo inquieta e interroga en medio de su realidad pasajera.

Al hablar de religiosidad es importante subrayar que esta investigación se ubica en el ámbito de la religión católica. Adicionalmente, el contexto en el que desarrollamos nuestro trabajo es el de un grupo de personas que alimentan su propia espiritualidad con las expresiones religiosas de la piedad popular. En general este grupo específico de personas viven su fe de manera sencilla, practican los deberes inherentes de la fe y hoy sus miembros pertenecen a todos los grupos sociales. Un rasgo común es el deseo de relacionarse con el mundo sobrenatural. Quizás por esa razón hay tanta variedad de devociones extralitúrgicas que usa el creyente para relacionarse con lo divino y saciar la necesidad espiritual de sentirse amado, aceptado o perdonado por un ser sobrenatural que penetra las profundidades del corazón humano y no juzga por apariencias.

Así fue la vida de la santa Faustina cuya vida religiosa, desde niña, se caracterizó por un deseo de entrar en relación con Dios. Su deseo se inscribe en un ámbito católico tradicional y preconiliar donde buscaba cumplir los deberes inherentes de la fe como: la oración en familia, la vida sacramental, las obras de caridad y asistir la catequesis en la parroquia. En

²²⁴ Gómez, “La Religiosidad popular”, 37.

ese ámbito se originan las manifestaciones de lo sagrado en Helena Kowalska. La religiosidad de Helena no se limita al cumplimiento de las normas de la fe católica. En su infancia hemos descubierto un vivo interés personal por lo religioso, expresado en la oración, en la lectura de biografías de los santos, en el estudio personal de los elementos de la misa tradicional, en la oración con los textos de la misa cuando no podía asistir a la celebración y en las obras de caridad.

El primer elemento que tienen en común los dos objetos de nuestra investigación es el ámbito de experiencia religiosa. Tanto el creyente de hoy como la santa pertenecen a la misma comunidad católica. En ella el hombre de hoy puede alimentar su religiosidad con las formas que la iglesia le ofrece. Consideramos que en algunas situaciones el creyente no siempre tiene claridad del ámbito en el que se fundamenta la religiosidad de un católico. La religiosidad de un católico es cristiana, lo que quiere decir que el que está en el centro es la persona de Cristo y su enseñanza contenida en el Evangelio. La falta de esa claridad impide construir una actitud religiosa sobre Jesucristo y permite entrar en ese espacio a muchos elementos extraevangélicos. Por eso el contacto frecuente con el líder de la comunidad, la catequesis o los ejercicios espirituales contienen elementos experienciales que pueden ayudar a purificar el ámbito religioso del creyente de los elementos no cristianos presentes en la religiosidad del creyente de hoy como: dios-naturaleza, dios-alma, dios-espíritus, dios-energía.

La religiosidad de Helena, luego sor Faustina, no es una participación mecánica en los rituales ni en la oración, sino que tiene características de una relación, de un encuentro entre las personas. En esos momentos Dios le hace sentirse hija amada, la ilumina, le enseña a vivir, la purifica y la fortalece. Es una experiencia mística que, en su caso, la une más a Dios,

la hace semejante a él, le da un conocimiento de la vida de Dios no conseguido por medio de los tratados teológicos, sino en varias experiencias.

La religiosidad, así entendida, suscita una nueva etapa en su itinerario de fe. Aunque el sujeto no tenga la experiencia mística de Dios, puede por medio de varias experiencias existenciales entrar en una relación con el absoluto. El encuentro entre el hombre y Dios de Jesucristo puede darse en la oración, en los sacramentos, en la lectura de la palabra, en un libro sobre los asuntos de la fe o en el diálogo con otra persona. El elemento clave que nos indica la santa es darle la vida a las expresiones religiosas, comprometerse con el mundo de lo religioso.

El compromiso de la santa consistió en seguir a Jesús en sus visiones y en consultar lo que sentía y pedir los consejos de sus formadores. Allí encontramos la importancia del esfuerzo intelectual que hace un discernimiento de la situación vivida dentro del ámbito religioso. De otra manera la religiosidad del sujeto puede perjudicarse por la credulidad ciega que no admite la sospecha, la duda y la actitud del cuestionamiento de la realidad transmitida en el ámbito de la religiosidad popular. La actitud racional del creyente permite evitar comportamientos de: superstición, magia y fanatismo; todos ellos elementos contradictorios con la religión cristiana.

Aunque para fundar la vida sobre *totalmente otro* se debe preguntar por él. El creyente se pregunta por esa realidad que es la base de su religiosidad. De hecho, la pregunta es un modo de relacionarse con el mundo exterior pues lo experimenta de manera más consciente. Por eso no es suficiente recibirlo como herencia cultural ya que el proceso de una nueva relación contiene tres pasos integrales. El primero, percibir la presencia de Dios revelado en Jesucristo. Dicha percepción conduce al descubrimiento de un Dios-persona presente en

medio de su pueblo. Es un Dios que se hace carne, ama, perdona, corrige, protege, fortalece, espera, es paciente y misericordioso. En el segundo el creyente es invitado a abrirse ante el misterio que puede entrar en su vida por medio de su palabra, sacramentos y comunidad. El encuentro entre el sujeto y objeto trae la novedad que orienta la vida religiosa del creyente. El tercer paso se da cuando el creyente es invitado a aceptar la presencia de Dios. La aceptación consciente de Dios, de Jesucristo, desplaza a otros dioses: de protección, de seguridad y de prosperidad que hasta el momento ocupaban un lugar preponderante en la religiosidad del creyente.

La recepción de Jesucristo se da de diferentes maneras y depende de cada creyente. Poner a Cristo en el centro de nuestra religiosidad requiere de las siguientes acciones por parte del creyente: tiempo, profundización de la espiritualidad personal y dimensión religiosa. Lo hemos notado en la vida de la santa cuyo itinerario religioso fue extendido en un tiempo largo durante el que profundizó su espiritualidad y dimensión religiosa.

En el ámbito de la religiosidad de la santa identificamos la importancia que jugaron los sacramentos en su vida cotidiana desde la infancia hasta la adultez. El día de la primera comunión parece ser el momento fundante de su relación con Dios, puesto que, de una manera más consciente, se abre ante él y lo acepta. Desde entonces lo divino toma posesión de su existencia y comienza a guiarla hacia una relación plena.

La vida sacramental es un elemento integral del mundo religioso del creyente. Sin embargo, descubrimos que el sujeto participa rara vez en la vida sacramental. De esta manera excluye una posibilidad de acercarse más al mundo de lo sagrado en las celebraciones. De hecho la poca participación en la vida sacramental o quizás su banalización es una llamada para los

líderes de las comunidades para hacer hincapié sobre la preparación de los sacramentos en la clave de un encuentro con lo divino.

El sacramento no es solo un signo visible sino un acontecimiento o una vivencia que forma la personalidad del creyente. Por esa razón, durante la preparación a los sacramentos se busca una forma de introducir el creyente al mundo de los sacramentos de tal manera que pueda encontrarse con el mundo de lo sagrado. Es una tarea también para los sacerdotes, ministros de los sacramentos, ya que pueden ayudarle al sujeto a encontrarse con Dios en los sacramentos. Dichas experiencias son un aporte para la vida religiosa del creyente que le revelan la acción salvadora de Dios, puesto que tiende su mano al sujeto, lo fortalece, le perdona, lo sana y lo guía al encuentro definitivo consigo mismo.

Por último, dentro de la comunidad eclesial el creyente puede alimentar su religiosidad por medio de la oración. La oración es una herramienta que permite conocer a Dios, expresarle su amor, agradecerle por su bondad y pedir por las necesidades humanas. Analizando la vida de la santa hemos descubierto que para ella la oración tiene una característica particular: la salvación de los hombres. La peculiaridad de la oración no consiste en pedir por la prosperidad, algo pasajero, sino en suplicar a Dios que derrame la gracia del amor en el corazón del hombre que se ha alejado de él. De esta manera el creyente participa en la misión salvadora de Jesús que ha venido a salvar lo que se ha perdido. Además la santa nos enseña que la oración no es solo un momento de petición, sino también es una relación con un mundo diferente al nuestro que nos afecta con su contenido. En la oración sor Faustina profundizaba el misterio de la encarnación, de la pasión, de la cruz y de la resurrección. En esos momentos descubrió el gran amor de Dios para con los hombres. La oración ocupa entonces un lugar privilegiado en la religiosidad del hombre. Por medio de ella el creyente trata de transformar

el mundo y al mismo tiempo es el beneficiario de su acción religiosa ya que su corazón es el primer lugar donde se da la salvación.

3.2. Experiencia, elemento integral de la fe

Una vez se analizó el sentido del término *experiencia* descubrimos la riqueza del significado del mismo. Es uno de los elementos constitutivos en la formación de la fe y de la actitud de la confianza. En el Antiguo y Nuevo Testamento vemos cómo una o varias experiencias vividas marcan la existencia cotidiana y la orientan. En las autobiografías de los santos, entre ellas la de la santa Faustina, resalta la importancia de la experiencia existencial que ha afectado su vida, la ha orientado y la ha llevado a su consumación.

En la piedad popular hemos percibido que la experiencia como fenómeno se colma de experiencias extraevangélicas. Esas experiencias, a veces herencia del pasado, han afectado fuertemente la actitud religiosa. En general, hemos descubierto que el comienzo de las experiencias religiosas del creyente que practica formas de la piedad popular es tradicional. Se hereda en el ambiente de la familia donde los miembros comparten sus vivencias con el sujeto. El mismo esquema hemos encontrado en la vida religiosa de la santa Faustina. En el primer momento sus padres le han compartido su experiencia de fe. Luego el desarrollo de su espiritualidad fue apoyado con las experiencias de los formadores.

El creyente recibe de manera natural un contenido de fe basado en las experiencias de sus familiares. Las experiencias de paternidad de Dios, la misericordia, la solidaridad y el sentido del sufrimiento son experiencias que pueden servir de base para el desarrollo de una fe personal. Sin embargo, en el proceso de la transmisión, el creyente ha recibido algunos datos que afectan el desarrollo de su fe y le impiden el crecimiento en la fe evangélica.

Con frecuencia se afirma que: *Dios lo quiso, así tuvo que ser, no preguntes, no cuestiones*, etc. Tal comportamiento tiene que ver con la credulidad ciega que no admite preguntar, investigar o cuestionar lo que está aconteciendo. La única reacción *razonable* es aceptar todo porque así lo quiere el absoluto. En muchas situaciones la ausencia de la racionalidad en el proceso de la fe conduce a la deformación de la imagen de Jesús y, por lo tanto, el creyente yerra en su camino de fe. En algunas situaciones sus experiencias de Dios pueden autorizarlo a ser violento, a desear el poder, a buscar cómo aniquilar a los enemigos con la ayuda de Dios y a desear la venganza, en lugar de amar a los enemigos, practicar el perdón incondicional, buscar la paz y servirle al prójimo.

Asimismo, Dios, aunque es fiel y misericordioso, causa males y desastres y la única actitud del creyente es resignarse ante él. Por eso, el sujeto acude con frecuencia a los *protectores* que le garantizan seguridad ante la ira divina. Hay numerosos ejemplos de personas que acuden en su oración a la Virgen y a los santos en lugar de al mismo Dios. No solo ven en ellos *protectores*, sino semidioses que poseen atributos del mismo absoluto como: misericordia, paciencia, amor, etc. En algunas situaciones las experiencias de Dios heredadas le impiden al creyente descubrir en él la fuente de amor y misericordia.

Analizando la vida de Helena Kowalska descubrimos una fe basada en las experiencias tradicionales de Dios en: la oración, en la lectura de las biografías de algunos santos y en la participación en los sacramentos. Podemos suponer que las experiencias heredadas contenían la imagen de Dios, bondad y amor. Lo confirma la delicadeza con la que se relacionaba con su prójimo en medio de un mundo herido por la repartición de la tierra polaca y la Primera Guerra Mundial. La joven Helena no siente impotencia y no se resigna ante la ira de Dios

como algunos creyentes de hoy. Al contrario, entiende que el verdadero encuentro con Dios transforma el corazón del hombre y en vez de causar males transmite la sanación y el amor.

La importancia de tales experiencias es muy importante en el desarrollo de la fe. Si el creyente se alimenta con toda clase de experiencias transmitidas por otros sujetos, sin hacer filtro, es probable que se desfigure su experiencia cristiana. En otras palabras, podemos hablar de una especie de contaminación que le impide al creyente vivir la experiencia de fe basada en el Evangelio.

Esta reflexión nos hace preguntar sobre el papel que deben desempeñar en el proceso del crecimiento espiritual los encargados de la formación pastoral. No se trata de negar la experiencia del creyente sino de ubicarla en un nuevo horizonte. Ese nuevo horizonte es la enseñanza de Jesús, la enseñanza de la iglesia, la participación en la vida de la comunidad parroquial, pero también el compromiso de los líderes que se expresa en la participación en la vida del creyente. De esta manera se comparten las experiencias de fe y se ayuda al sujeto que está iniciando su camino de fe, o ya lleva tiempo, a tener nuevas vivencias fundamentadas en los Evangelios.

Asimismo, la experiencia de la santa Faustina es de gran ayuda en la formación cristiana de la fe. Es una experiencia más que puede afectar y orientar la vida espiritual del creyente. El encuentro con el testimonio de la santa cuestiona la validez de algunas de las experiencias del creyente como: Dios no perdona algunos pecados, no todos pueden acercarse a Dios, Dios es solo para los santos, hay que tenerle miedo a Dios, etc.. Desde el primer momento el testimonio de la santa deja en evidencia que Dios es el padre justo, pero también paciente, bondadoso y supremamente misericordioso. La justicia divina no consiste en castigar sino en

mostrarle al sujeto que se equivoca y en llamarlo a un cambio. Parece entonces que la experiencia de Dios en Faustina tiene elementos del diálogo. No es un monólogo en el que Dios la manda a hacer algo, sino que se relaciona con ella en las experiencias y forma su corazón imperfecto. En ese sentido la relación con Dios es más personalizada. Va perdiendo rasgos de una adhesión a la doctrina y adquiere rasgos de adhesión a la persona.

La experiencia de la santa subraya la importancia de la presencia de los líderes o formadores en todo el proceso del crecimiento espiritual. Sobre los líderes descansa la responsabilidad de evitar situaciones en las que se mezclan algunas formas incorrectas de la piedad popular con el contenido de la fe cristiana. Resulta inaceptable apoyar comportamientos de algunos creyentes que ponen en el lugar central de su vida a un santo o la Virgen. Los dos apoyan las experiencias de Dios, pero no la pueden reemplazar. La experiencia de la santa Faustina es cristocéntrica. Jesucristo es la persona que afecta su existencia durante toda su vida. En él descubre a quien tiende la mano al necesitado, a quien es el camino hacia el padre, a quien lo revela y a quien está unido a él.

3.3. Experiencia de la fe

Buscar una experiencia cristiana de la fe es la propuesta para el creyente de hoy. Eso no significa que el creyente no tenga fe o esté fuera de la comunidad de la iglesia (persona sin bautismo). Tiene fe y pertenece a la comunidad, no obstante, consideramos que necesita apoyar su desarrollo de fe con algunos elementos nuevos o esenciales, ya que el resultado de nuestro análisis indica que es apropiado proponerle al creyente de hoy algunos elementos para reforzar su acto de fe.

De esta manera el creyente puede purificar su fe de los contenidos no cristianos y construirla sobre el fundamento evangélico. Es como comenzar un nuevo camino dentro del camino en el que se encuentra. Se invita al creyente a tomar la conciencia de que el acto de la fe no es una adhesión a la doctrina sino a la persona de Jesucristo sobre quien dan testimonio sus discípulos en el Evangelio.

La propuesta no es una revolución sino un nuevo modo de considerar la experiencia de la fe, a veces descuidada por el creyente tradicional. Por esta razón el primer ejercicio de fe es trabajar sobre el acto de la misma. El hombre que siendo niño fue llevado por sus padres al templo para ser bautizado necesita tomar conciencia de lo que pasó ese día. La gracia de fe que se ha sembrado en su corazón requiere su compromiso y esfuerzo personal para desarrollarse. Observamos que los padres y padrinos transmiten algunos valores de la fe cristiana, pero no siempre tienen suficientes herramientas para impulsar el desarrollo más profundo de la fe del sujeto.

En la vida de sor Faustina el acto de la fe se desarrolla y madura. No es una sola decisión sino varias que en forma secuencial van profundizando su vida de fe. Todo comienza por las experiencias de fe en la familia donde reconoce la presencia de Dios en su vida y la acepta. En la vida religiosa esos primeros actos de fe van madurando. Podemos decir que los votos temporales y los compromisos en el trabajo espiritual (amor a Dios y al prójimo, reconocimiento de que el prójimo tiene la misma dignidad que ella misma, el servicio al prójimo, el silencio, la oración por los necesitados, los sacrificios, las mortificaciones y la humildad) son una manera de poner en práctica el acto de la fe renovado por ella durante todo el camino de la vida.

Por esa razón se invita a las personas encargadas de la formación de los fieles y a los líderes de los grupos llamados *de la misericordia* a ofrecerle al creyente una profundización de sus experiencias o un modo diferente de ver su realidad religiosa. El primer elemento que enriquece la experiencia religiosa es el acto o varios actos de la fe extendidos durante el camino de la fe. Aunque se trata de personas creyentes se puede comenzar todo el proceso con una afirmación más consciente *Yo puedo creer*. Un juicio razonable que admite la posibilidad de la existencia de un mundo sobrenatural diferente al mundo del creyente. Es un trabajo personal de cada creyente en el que cambia su presente modo de creer por adhesión, a una tradición o una doctrina. Lo cual conduce a la interiorización de la actitud de la fe, la hace más personal.

De la misma manera la novedad que trae el acto de la fe amplía el conocimiento del sujeto sobre su existencia. El creyente puede apoyar su reflexión sobre su contenido y buscar las respuestas a la preguntas sobre el origen de su existencia: *¿de dónde vengo?* y sobre su destino *¿para dónde voy?* Esto lo que hemos encontrado en el *Diario* espiritual de la santa. Ella se relacionaba con el mundo al que se abrió en sus actos de la fe y encontraba respuestas a sus preguntas existenciales. La meditación de la palabra, las charlas espirituales y su experiencia mística enriquecieron su conocimiento y le permitieron leer el sentido de su existencia en la clave de la fe basada en la enseñanza Jesucristo.

El creyente de hoy desarrolla su fe de un modo diferente. Su fe heredada no siempre lo lleva a la profundización del sentido de su vida. La fe convertida en una de las costumbres se limita en algunas situaciones a celebrar los rituales y al rezo de la Coronilla a la Divina Misericordia. No siempre ese modo de creer afecta al creyente y causa un cambio en su modo

de actuar, pensar o tomar decisiones, puesto que no es un acto englobante que afecta todas las dimensiones de la vida del creyente.

La decisión de creer es un acto consciente. A partir de ese momento es su propio acto de fe, no es un hecho como en el bautismo, sino un sujeto que expresa su voluntad de creer. El papel que juega el uso de la razón ocupa durante todo el proceso un lugar importante, pues por medio de actos racionales se profundiza la relación con Dios. Sin embargo, aunque la razón es importante durante el proceso también ella tiene sus límites. Por eso en algunos momentos de la vida el sujeto aprende a suspender la acción de la razón en virtud de un acto de fe y confianza en el misterio insondable.

El acto de fe abre un camino para desarrollar la actitud de la confianza en Dios. En el contacto con Dios en su palabra, en los sacramentos y en la oración, el creyente desarrolla su relación con Dios y afianza su confianza en él. En la vida de la santa Faustina hemos descubierto que su actitud de confianza se desarrolló durante el proceso de la experiencia mística. Es necesario aclarar que solo algunos creyentes reciben esa gracia que es un don gratuito de Dios. Sin embargo, detectamos elementos esenciales de su experiencia mística en el camino de la fe que son: la purificación, la recuperación del centro de la vida, la iluminación, el conocimiento más profundo de la vida de la Trinidad, los ejercicios de cumplimiento de la voluntad de Dios y la unión con Dios que podemos expresar usando las palabras del Apóstol Pablo: «Ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí» (Ga 2, 20).

Durante su proceso la santa desarrolló las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y morales (humildad, arrepentimiento, conversión y confianza) en grado heroico. El elemento

característico de su camino de fe es la experiencia de la divina misericordia y su calificación como el atributo supremo de Dios.

Seguramente, como ya se anotó, no podemos exigir que un creyente sin la experiencia mística de Dios confíe en él como la santa. Empero, después de analizar el camino de la fe de la santa podemos sugerir la necesidad de incluir en el itinerario espiritual del creyente los elementos constitutivos que un creyente podría practicar.

La experiencia de la fe no termina con el acto de la fe que hace el creyente. Los elementos integrales de la fe que la fortalecen y que se busca desarrollar en el sujeto son principalmente las virtudes teologales. La primera, la esperanza, se alimenta con el contenido de la fe. A través de los encuentros con Dios en la palabra el creyente puede conocer y experimentar más de Dios. Él el artífice que dialoga con el hombre por medio del texto escrito, le enseña que es fiel a sus promesas y nunca defrauda. Ese modo de la comunicación de Dios con el creyente fortalece su esperanza de la salvación e impulsa el deseo de vivenciar el amor, la misericordia, el perdón, la justicia y la fraternidad que ha experimentado en los encuentros con Dios en su palabra.

La segunda virtud teologal, el amor, también se alimenta del contenido de la fe en el testimonio de los Apóstoles, la encarnación, la pasión, la cruz, la resurrección, los sacramentos y la oración. El encuentro con Dios por medio de cualquiera de estas herramientas le permite al sujeto aprender que el amor no se limita a la amabilidad en las relaciones con otros seres humanos o a la admiración de su belleza física. En el ejercicio de la virtud del amor se invita al creyente a descubrir que *el otro* no es un ser inferior a nosotros, sino que tiene la misma dignidad del hijo de Dios. Por otro lado, el ejercicio de la virtud le

revela a Dios, amor misericordioso, como lo decía sor Faustina. La relación con Dios que ama a sus hijos es uno de los elementos esenciales de la experiencia de la fe. Santa sor Faustina, a pesar de las experiencias de humillaciones expresadas en comentarios por pertenecer al segundo coro de las monjas, supo respetar y amar al prójimo. Seguramente, la experiencia mística jugó un papel importante en el desarrollo de la virtud del amor. Pues pudo profundizar los misterios de la vida de Dios – *cartias*. Por eso la importancia del ejercicio que le permita al creyente interiorizar la obra de salvación y redención. El ejercicio es una experiencia existencial que le permite al creyente no solo descubrir que *el otro* es igual a él sino también responderle al prójimo en el servicio fraterno.²²⁵

El encuentro con Dios, amor misericordioso, engloba todas las dimensiones del creyente y suscita en él el dolor interior por los errores cometidos. La consecuencia de tal experiencia es el deseo de cambiar, de transformarse en una persona nueva. La conversión abarca el intelecto, las emociones y sentimientos. En algunas situaciones es un proceso doloroso ya que el creyente abandona realidades que le producían placer y seguridad pero al mismo tiempo lo alejaban del amor verdadero. Por eso sor Faustina comparaba su proceso de conversión al combate entre el hombre nuevo que quiere asemejarse al Dios que ha experimentado y conocido y el hombre viejo que no quiere ningún cambio de su vida porque se siente cómodo en su vida egoísta.

Por último el desarrollo de la fe en Faustina enriquece las experiencias de la misericordia divina. La vida de la santa es el lugar de dichas experiencias. Durante su proceso místico experimenta la santidad, la justicia, la bondad y el amor de Dios. No obstante, el atributo que

²²⁵ Véase: Francisco, *Evangelii gaudium*, 9.

para ella es el más grande es su misericordia. La experimenta tanto en las visiones en las que a pesar de sus imperfecciones el absoluto nunca la rechaza como en la vida ordinaria: los sacramentos, la oración, la belleza del mundo creado.

La experiencia de la santa pone en el centro la misericordia divina como herramienta de la salvación y camino hacia la vida plena. Sus vivencias son una invitación para el creyente de hoy a una interiorización de la verdad sobre la divina misericordia en los textos de la Sagrada Escritura, en la comunidad eclesial y en los sacramentos en los que Dios manifiesta su atributo supremo.

Los dos elementos esenciales de la fe, a saber, el acto de fe y el contenido, consumen la vida del creyente y la transforman. Es un camino dinámico que tiene momentos de gloria y de dolor. La experiencia de la santa enriquece aún más el camino de la fe del creyente de hoy y le recuerda que especialmente en los momentos de oscuridad y dolor se aplica como remedio la fidelidad, la perseverancia y la paciencia. Con esa actitud la fe del creyente madura y con el tiempo le permite descubrir la verdad sobre el sentido de su propia existencia.

3.4. Confianza, una nueva actitud

Nuestro análisis del camino de la fe hacia la confianza nos permite afirmar que tanto la fe con sus elementos integrales como la experiencia mística y existencial apoyan el afianzamiento de la confianza en Dios. Partiendo de esa premisa, consideramos que el primer paso de la persona creyente que quiera desarrollar la virtud de la confianza es preguntarse por la persona en la que busca depositar su confianza y con ella toda su existencia. El sujeto

puede preguntar por Dios revelado o por Jesucristo, del que hablan los Apóstoles y sus discípulos en la Sagrada Escritura.²²⁶

El creyente se abre en su contexto de vida a veces influenciado por diferentes tradiciones o testimonios de otras personas. La actitud del *otro* le abre una nueva realidad sobre la que ha escuchado en algunas situaciones pero con la que no siempre ha establecido una relación personal. Cuando el hombre pregunta por Dios y busca describirlo no solo hace un ejercicio intelectual sino que se encuentra con una realidad que siendo diferente a la suya enriquece su modo de existencia. Además el ejercicio ayuda a abandonar la actitud de la credulidad ciega que no permite entrar en diálogo de amor con el Creador.

El itinerario espiritual de sor Faustina incluye la pregunta por Dios, el diálogo con él y la oración en la que le pide que ilumine su intelecto para que pueda conocerlo más y al saber más de su bondad amarlo más. El papa Francisco recuerda a los creyentes que la oración es un lugar de encuentro entre Dios y el hombre, donde el hombre puede pedir a Dios que lo cautive con su amor renovador.²²⁷

Durante el ejercicio de la fe un lugar especial ocupa la experiencia de Dios, amor misericordioso, que desarrolla y afianza en la santa la virtud de la confianza, pese a que no todos los creyentes tienen la experiencia mística. Analizando diferentes formas de la experiencia hemos descubierto que las experiencias religiosas pertenecen al grupo de las experiencias existenciales. Por eso es de suma importancia incluirlas en el itinerario espiritual

²²⁶ El papa Francisco hace hincapié sobre la importancia del estudio de la palabra como herramienta privilegiada por medio de la que Dios nos habla directamente. Véase, *Ibíd.*, 175.

²²⁷ Véase: *Ibíd.*, 264.

del creyente de hoy y privilegiar entre muchas de las formas de evangelización las que no solo contienen elemento catequético sino también vivencial.

Ahora bien, la confianza en Dios de Faustina es una actitud de fe ante el futuro. La santa pone su confianza en las promesas divinas de poder poseer a Dios en la eternidad. Para la santa estar un día en la presencia de Dios es el don más grande, es la felicidad plena. La confianza de Faustina se desarrolla mediante los auxilios que Dios le otorga durante toda su vida. La fe de sus padres, la oración, la meditación de la palabra, la vida sacramental, la formación en la comunidad religiosa y la experiencia mística son herramientas que usa la santa para fortalecer su confianza. Son medios extraordinarios y humanos que afianzan su confianza en Dios.

Así pues, el desarrollo de la confianza une dos dimensiones: la humana y la sobrenatural. Las dos parecen ser indispensables durante el proceso en el que no pueden faltar medios humanos y divinos como: escucha y meditación de la palabra, vida sacramental, oración y búsqueda de Dios en el estudio. El trabajo espiritual se realiza dentro de la comunidad de los creyentes que lo apoyan y lo centran sobre la persona de Jesucristo. Dentro de la comunidad que camina al encuentro definitivo con Dios y comparte su experiencia de fe, el creyente puede adquirir la certeza de que lo que experimenta es seguro.

La fe puesta en diálogo da claridad al creyente sobre Dios que no quiere hacerle ningún daño sino guiarlo a la felicidad plena, pues lo ama, acepta, entiende y escucha. Participando en el ejercicio el creyente aprende a confiar en la bondad de Dios que se apiada de todos y en especial de los más necesitados de su misericordia y perdón. Así el creyente puede

experimentar que confiar no es esperar que Dios le dé la prosperidad material sino su perdón y la vida eterna con él.

También hoy el creyente tiene la oportunidad de acercarse a la vida de la comunidad y participar en los sacramentos que sirven para sanar y fortalecer al sujeto en su camino de fe. Según la santa, aquí se revela el papel de los líderes y en especial de los sacerdotes, ministros de los sacramentos o dispensadores de la gracia. El contacto con Dios en los sacramentos, especialmente en el sacramento de la penitencia, puede aumentar la confianza en Dios. El creyente al dejar su pasado a la misericordia de Dios no se angustia por su futuro. Aquí adquieren sentido más profundo las palabras del papa Francisco que invita a los sacerdotes a mostrar el rostro misericordioso del padre que se apiada de la miseria humana.

Por lo tanto, sin disminuir el valor del ideal evangélico, hay que acompañar con misericordia y paciencia las etapas posibles de crecimiento de las personas que se van construyendo día a día[50]. A los sacerdotes les recuerdo que el confesionario no debe ser una sala de torturas sino el lugar de la misericordia del Señor que nos estimula a hacer el bien posible. Un pequeño paso, en medio de grandes límites humanos, puede ser más agradable a Dios que la vida exteriormente correcta de quien transcurre sus días sin enfrentar importantes dificultades. A todos debe llegar el consuelo y el estímulo del amor salvífico de Dios, que obra misteriosamente en cada persona, más allá de sus defectos y caídas.²²⁸

De hecho, santa Faustina hace un esfuerzo para asemejarse al Salvador. En una de sus oraciones pide a Dios que todo su ser sea misericordioso.²²⁹ El nacimiento de la confianza apoya el amor que forma parte de la experiencia de la fe. El verdadero amor echa fuera el temor y busca con paciencia y misericordia cómo acompañar al creyente en su vida. Ser una herramienta de Dios, amor misericordioso, y ser paciente es una de las tareas más importantes para la iglesia de hoy.

²²⁸ *Ibíd.*, 44.

²²⁹ Kowalska, *Diario. La Divina Misericordia en mi alma*, 163.

Empero, la experiencia de Dios en Faustina deja en evidencia que el proceso del crecimiento en la confianza en Dios se apoya sobre las virtudes teologales y morales. Durante el camino de la fe el creyente es invitado a buscar el rostro de Dios y a conocer la vida divina. La relación con Dios suscita en él actos de fe que orientan su existencia. La meditación de la palabra no solo suscita la fe sino también la fortalece y alimenta. La palabra de Jesús trae la novedad y le permite examinar la vida por medio de la experiencia de Jesús, que es algo más que los bienes materiales y éxitos laborales. Ese diálogo con Jesús en su palabra, le ayuda al creyente a ir retirándose del modelo terrenal que a veces delimita el sentido de la existencia humana a lo palpable y pasajero.

La esperanza se alimenta de la fe y ubica al creyente entre el *ya sí* y *todavía no*. El hombre aprende que su vida no termina en el momento de la muerte. Es una espera dichosa edificada sobre la fe en Dios que nunca defrauda. El creyente puede esperar que Dios es y sea misericordioso y paciente con él como lo ha revelado Jesús. La bondad de Dios manifestada en Jesucristo fortalece la esperanza de unirse al absoluto en la vida futura y afianza la confianza a pesar de las dificultades que el creyente experimenta durante el camino de la fe.

La virtud del amor infunde en el sujeto la seguridad de ser amado y protegido por el absoluto. Así se puede purificar su religiosidad, que a veces le hacía refugiarse en *los santos* para protegerse de la ira divina o acudir a las prácticas de brujería para atrapar la gracia divina. La santa ha experimentado el amor de Dios no solo en las visiones y sus encuentros extraordinarios con Dios sino también en la palabra, los sacramentos y los encuentros con el prójimo. La santa comparte su experiencia con el creyente y lo invita a meditar y descubrir el amor de Dios en los acontecimientos de su vida y en especial en la acción de Dios expresada en su misericordia y el perdón que le ofrece siempre. Las experiencias del amor

incondicional y fiel afianzan la confianza en el creyente. De esta manera, el sujeto cautivado por el amor divino entra en un camino de transformación en el que aprende que su prójimo tiene la misma dignidad del hijo de Dios. El fruto del proceso no es solo el reconocimiento que el sujeto le da a su semejante sino la acción materializada en el servicio.

Adicionalmente, el ejercicio de la humildad le permite objetivar su realidad, es decir, aproximarse en lo posible a la verdad sobre su Creador y sobre sí mismo. La lectura de la palabra y la oración personal son dos lugares privilegiados del diálogo entre Dios y el creyente. En ellos el sujeto puede conocer la verdad sobre su propia vida. Es un ejercicio que como fin tiene descubrir en Dios la fuente de la verdad, santidad y perfección. En otras palabras reconocer que es superior al creyente. De esta manera el creyente puede aprender que en el camino de la perfección no puede fiarse solo de sus fuerzas humanas sino que también necesita la gracia de Dios para crecer. La práctica de la humildad sana de la soberbia que consiste en fiarse totalmente de sus propias capacidades e impide reconocer en Dios el amor y la perfección suprema y afianzar la confianza en el fundamento sólido que es él mismo. Finalmente la humildad suscita en el creyente el arrepentimiento, un dolor interior por haber desconfiado del amor de Dios.

Por último, durante el proceso de desarrollo de la confianza el creyente es invitado a despertarse espiritualmente para percibir el amor de Dios. Es un ejercicio basado en la actitud del silencio interior. Por eso los espacios de oración y de ejercicios espirituales son momentos privilegiados para que el creyente analice su vida en el contexto de las Escrituras, especialmente en los textos que hablan sobre la encarnación, redención, pasión y la resurrección como momentos supremos de la revelación del amor de Dios para con los hombres.

Conclusión

1. Esta investigación ha tomado como punto de partida que el ser humano al experimentar la fugacidad del mundo y la fragilidad de su vida, formula la pregunta sobre el más allá del mundo visible y palpable. Esta y otras preguntas (sobre el origen y el destino de su vida) lo abren al mundo de la fe que le presta un servicio para obtener respuestas a los interrogantes más fundamentales de su existencia. Son experiencias llamadas existenciales inscritas en el camino de la vida cotidiana del hombre cuyo contenido lo afecta y orienta. Es un camino dinámico que trae novedad, con la que se puede entrar en diálogo, puesto que le ofrece otras realidades a la vida de la persona que busca a Dios o al creyente. Durante el camino de la vida el sujeto es invitado a percibir lo nuevo, abrirse ante ello y aceptarlo.

La persona es capaz de aceptar a Dios y percibir su presencia en su cotidianidad como otros tantos en la historia: Abrahán, Teresa de Jesús, Manuel García Morente o Faustina Kowalska. Sin embargo, este camino exige del sujeto superar la actitud del divertimento que le impide recuperar el centro de su vida. Pues vivir orientado al consumismo y a la acumulación de bienes materiales le impide la interiorización del sentido de su vida y de las verdades de la fe.

2. Con referencia a la propuesta para determinar los significados y sentidos de la experiencia de Dios hoy, hemos podido establecer algunos modos de la manifestación de Dios en la vida del creyente como: la experiencia de lo sagrado, la experiencia de la fe, la experiencia de presencia de Dios, la experiencia mística y la experiencia de Dios en las formas de la piedad popular. El análisis nos permitió calificar la experiencia de sor Faustina en el grupo de las experiencias místicas. Es un don de Dios al que el creyente solo puede predisponerse. El

estudio de la experiencia mística nos ha permitido entender mejor las tres etapas fundamentales de la vía purgativa, iluminativa y unitiva.

3. El contexto de nuestro trabajo ha sido la vida del creyente que por medio de sus experiencias religiosas en el campo de la fe católica busca entrar en una relación con el mundo sobrenatural. En el ejercicio de la fe usa diferentes formas de la piedad popular para expresar su fe en Dios e implorar su bendición. En lo que concierne al trabajo personal del creyente, hemos subrayado la importancia que cobra en él el acto consciente de la fe. Según el modelo tradicional recibimos el sacramento del bautismo siendo niños. La responsabilidad de la educación en la fe la deben asumir los padres y padrinos del niño. No obstante, la falta de conciencia, en algunos casos, falta de compromiso y la escasa formación religiosa de los encargados de la formación religiosa del niño determinan su actitud religiosa. Por eso sucede que a veces se les caracteriza como un grupo de creyentes tradicionales adheridos a la doctrina y dichas costumbres, pero no a la persona de Jesucristo.

La experiencia de sor Faustina es diferente y se destaca en ella su conciencia de adhesión a la persona de Jesús y no a un conjunto de tradiciones. A pesar de que usó las mismas herramientas sacramentales, como cualquier otro creyente, su relación con Dios fue dinámica. Consideramos que la calidad de su relación con Dios no depende solo de la experiencia mística, sino de varios compromisos que la condujeron a profundizar y practicar los misterios de la fe.

Es menester subrayar la importancia que tiene el papel del acto de la fe en la vida del creyente con sus tres momentos: percibir a Dios, abrirse ante él y aceptarlo. Es un trabajo espiritual que involucra todas las dimensiones de la vida del hombre y las transforma y cuyo contenido

es la Sagrada Escritura. El proceso de llegar al de acto de fe personal aporta a la comunidad de los creyentes a la que pertenece el creyente. Es un lugar donde se comparte con el creyente la experiencia de fe y transmite el testimonio de los Apóstoles.

Durante el proceso el creyente puede reconocer y profesar su fe en Dios, hacer un compromiso de seguirlo y profundizar su relación con él en el camino de la vida. De hecho, el acto de fe se puede hacer varias veces, renovándose, ya que la fe es un proceso que se desarrolla durante toda la vida y al que acompañan diferentes circunstancias. El dinamismo del camino sirve para que la fe se fortalezca y el creyente sea más firme sobre lo que ha fundado su camino espiritual.

4. En lo que corresponde a la categoría de la experiencia se debe destacar que el camino de la fe no se puede delimitar a la transmisión de los datos sobre Dios, sino que hay que buscar un modo de vivenciar su contenido. Las experiencias de la santa tienen origen tanto en el mundo sobrenatural como en el humano. Respecto de las experiencias originadas por la gracia hay que subrayar la función de la oración que sirve para desarrollar la relación con Dios, profundizar las verdades de la fe en la meditación personalizada relacionando la vida del sujeto con el misterio y experimentar su amor. La oración es estar en la presencia de Dios que revitaliza nuestra existencia.

Esas experiencias existenciales cambian el modo de actuar del hombre de tal manera que la vida presente del creyente no se parece a su vida de ayer. Además, la oración no se limita a la repetición de las palabras como lo hemos observado, sino que viste diferentes formas y puede expresarse en la meditación de la palabra o en la actitud del silencio ante el santísimo

sacramento. En la meditación, sor Faustina ha privilegiado algunos momentos de la vida de Jesús como: la encarnación, la pasión, la resurrección y la obra redentora de Jesús.

Por medio de ese ejercicio amplió su conocimiento de Dios, amor misericordioso, pero el trabajo espiritual no termina con ese descubrimiento. De hecho, es uno de los pasos en el camino de la fe hacia la confianza. La experiencia de Dios, amor, en la vida de Jesucristo puede suscitar en el creyente reacciones como: asombro o fascinación por la grandeza de Dios. Además, el encuentro con Dios en la palabra se da en el contexto de la vida del sujeto que le permite relacionarse personalmente con el absoluto al interior de su propia realidad. De esta manera el creyente no solo descubrirá la grandeza del amor de Dios para con él, sino también otros elementos de la vida divina como santidad y perfección. Los cuales apoyan y dinamizan la transformación de su vida. Desde entonces su deseo de cambiar no será originado por el miedo a la ira divina sino por el amor que ha vivenciado.

Los encuentros con Dios desarrollan y fortalecen la esperanza en el cumplimiento de las promesas divinas, especialmente en la vida futura con él. La experiencia de fe y amor se convierte en una espera confiada en Dios que no defrauda.

5. En lo que se refiere a la categoría de la confianza el seguidor de Jesús crece en la virtud durante el proceso de fe. El creyente tiene una base favorable para desarrollar la virtud. Uno de los elementos que encontramos tanto en Faustina como en la vida religiosa del creyente de hoy es la paternidad de Dios. Un supuesto del que se puede partir en el trabajo espiritual y al que se puede enriquecer con los siguientes elementos: la necesidad del hombre de trascender el mundo material y encontrar en Dios las respuestas a las preguntas que inquietan

su corazón sobre el más allá; el compromiso con Dios expresado en los actos de la fe y enriquecer la experiencia de fe con el elemento existencial.

6. Finalmente, en este trabajo hemos analizado diferentes significados y sentidos de la experiencia de Dios hoy. Hemos identificado que la experiencia de Dios en Faustina es una experiencia mística originada por Dios mismo. Sin embargo, también otras experiencias: lo sagrado, la presencia y la fe son originadas por Dios que vive en el sujeto y lo invita a un diálogo de fe. El hombre puede rechazar la presencia de Dios considerándola irracional o aceptarla y permitir que su diálogo con él se desarrolle. En algún momento el hombre es invitado a hacer su acto de fe, el cual no se agota en la profesión de fe en Dios, sino en un compromiso de seguir dialogando con él. Esas experiencias existenciales son novedosas y transforman la vida del creyente, desarrollan sus virtudes teologales y morales y afianzan su confianza en Dios.

Este año hemos celebrado Jubileo de la Misericordia. Todos los esfuerzos pastorales se han concentrado en mostrar el rostro misericordioso de Dios. Es una de las acciones humanas expresada por medio de diferentes obras y gestos para revelar al hombre de hoy su atributo más grande. Parece ser una paradoja hablar de la misericordia de Dios como su atributo más grande (sor Faustina) y más olvidado en la teología de la iglesia (cardenal Kasper²³⁰). Los esfuerzos teológicos muchas veces se concentraron en la omnipotencia, justicia, omnisapientia de Dios y no tanto en la acción misericordiosa con su pueblo. La invitación del papa Juan XXIII a que la iglesia muestre su rostro misericordioso al mundo es una de las

²³⁰ Kasper, *La misericordia clave del evangelio y de la vida cristiana*, 19-22.

tareas que sigue vigente. Es al mismo tiempo la experiencia clave de la santa Faustina que le permitió afianzar su confianza en Dios.

Su experiencia mística se desarrolló en un contexto de pobreza moral y material. A pesar de las dificultades que vivía el país, Faustina se entregó a la misión de transmitir el mensaje sobre la misericordia divina invitando a los que se alejaron de Dios a volver en su caminos y descubrir que su amor es paciente y no defrauda.

Mostrar el rostro misericordioso de Dios y la interiorización del mensaje sobre la misericordia de Dios, son dos tareas para los líderes que dirigen las comunidades de los creyentes de hoy. Ya se experimentó este año de gracia cómo la misericordia, por medio de la iglesia, protege a los necesitados y les devuelve la confianza en Dios, pues él no se olvida de su creatura.

Es una experiencia existencial que le da fuerza al creyente para seguir por el camino de la fe mirando con confianza hacia el futuro. El Jubileo desafía en cada momento y hace pensar en la importancia que tiene la experiencia existencial de la misericordia divina hoy en la conformación de la confianza en Dios. Como lo ha expresado el papa Francisco: «Siempre tenemos necesidad de contemplar el misterio de la misericordia. Es fuente de alegría, de serenidad y de paz. Es condición para nuestra salvación»²³¹. Aunque el Jubileo termina, queda la impresión de que no todo se ha podido hacer. Por eso la iglesia y en especial las comunidades parroquiales son invitadas a revisar su trabajo en clave de la misericordia para

²³¹ Francisco, *Misericordiae vultus*, 2.

transmitir en palabras, gestos y obras la misericordia que penetra el corazón del creyente y afianza la confianza.²³²

²³² *Ibíd.*, 12.

Bibliografía

- Alacoque, Margarita. *Autobiografía de la b. Margarita María Alacoque*. Bilbao: El Mensajero: 1912.
- Aleixandre, Dolores; Juan Martín Velasco; y José Antonio Pagola. *Fijos los ojos en Jesús*. Bogotá: PPC, 2012.
- Ancilli, Ermanno (dir.). *Diccionario de espiritualidad*. 3 vols. Barcelona: Herder, 1983.i
- Aubert, Roger. *El acto de fe*. Barcelona: Herder, 1965.
- Bernard, Charles André. *Teología espiritual*. Madrid: Atenas, 1997.
- _____. *Teología mística*. Burgos: Monte Carmelo, 2006.
- Borriello, Luigi; Edmondo Caruana; M.R. del Genio y N. Suffi. *Diccionario de Mística*. Madrid: San Pablo, 1998.
- Bravo, Carlos. *El marco antropológico de la fe*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1993.
- Chmielewski, Marek (dir.). *Leksykon Duchowości Katolickiej*. Lublin-Kraków: Wydawnictwo “M”, 2002.
- Czaczkowska, Ewa K. *Siostra Faustyna. Biografia Świętej*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2012.
- de Fiores, Stefano y Tullo Goffi. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983.
- Dou, Alberto (dir.). *Experiencia religiosa*. Madrid: UPCM, 1989.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- García, Jesús Manuel. *Manual de teología espiritual. Epistemología e interdisciplinaridad*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- García Morente, Manuel. *El hecho extraordinario*. Madrid: Ralp, 2006.
- Gogacz, Mieczysław. *Modlitwa i mistyka*. Kraków-Warszawa: Michalineum, 1987.
- Gómez, Luz Ángela y Waldo Lizcano Arias. “La religiosidad popular.” *Revista de Ciencias Humanas* 15 (1998): 77-86.
- Kasper, Walter. *Introducción a la fe*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- _____. *La fe que excede todo conocimiento*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- _____. *La misericordia clave del evangelio y de la vida cristiana*. Santander; Sal Terrae, 2014.
- Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia*. Warszawa: Drukarnia Archidiecezjalna, 1936.

Kowalska, María Faustina. *Diario. La Divina Misericordia en mi alma*. Massachusetts: Editorial de los Padres Marianos de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, 2003.

Król, Józef. “Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego.” *Roczniki psychologiczne* 2 (2004): 5-21. Disponible en https://www.kul.pl/files/1024/Roczniki_Psychologiczne/2004/2/RPsych_t07_2004_n2_005-021_KROL.pdf (consultado el 10 de abril de 2015).

Laboa, Juan María. “La religiosidad popular en la vida de la Iglesia.” *Communio* 5 (1987): 433-445.

Laín, Pedro. “El momento físico del encuentro: mi percepción del otro”, en *Teoría y realidad del otro*, 70-113. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

Lewis, C. S. *Cautivado por la Alegría*. New York: Harper Collins Publishers: 2006.

Pacomio, Luciano y Vito Mancuso. *Diccionario teológico enciclopédico*. Navarra: Verbo Divino, 1995.

Ratzinger, Joseph. *Mirar a Cristo ejercicios de fe, esperanza y amor*. Valencia: EDICEP, 1990.

Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*. 2 vols. Madrid, 1992.

Rodríguez-Grandjean, Pablo. “Experiencia, tradición e historicidad en Gadamer.” *A Parte Rei: Revista de filosofía* 24 (2002). Disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4060470> (consultado el 12 de abril de 2015).

Santa Teresa. *El libro de la vida. Las moradas del castillo*. Madrid: Edimat, 2002.

Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 2009.

_____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2006.

_____. *Mística y humanismo*. Madrid: PPC, 2007.

Vélez Correa, Jaime. *Al encuentro de Dios*. Bogotá: CELAM, sin fecha.

Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, *W szkole ufności sw. Faustyny*. Sin fecha.

Documentos del Magisterio de la Iglesia Católica:

Benedicto XVI, *Deus caritas est*. Disponible en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (consultado el 10 de marzo de 2015).

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html (consultado el 10 de marzo de 2015).

Comisión Episcopal de Liturgia. *Evangelización y renovación de la piedad popular*. Madrid: Promoción Popular Cristiana, 1987.

Escuela Bíblica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*: Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998.

Francisco, *Evangelii gaudium*. Disponible en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Otros_desaf%C3%ADos_eclesiales (consultado el 10 de marzo de 2015).

_____, *Misericordiae vultus*. Disponible en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html (consultado 10 de marzo de 2015).

Juan Pablo II, *Dives in misericordia*. Disponible en https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html (consultado 23 de marzo de 2015).