



**Universitat de les  
Illes Balears**

## **EL FENÓMENO MÍSTICO COMO VIVENCIA PERSONAL DE LA FE**

Carlos Cano Juan  
43176725-K  
Dr. Antonio Bordoy Fernández

**Memoria del Trabajo de Final de Grado**

Estudios de Grado de Filosofía

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

Curso Académico 2014-2015

Palabras clave: Misticismo, religión, neoplatonismo, cristianismo, fe.

*Cas de no autoritzar l'accés públic al TFG, marqui la següent casella:*

# ÍNDICE

Introducción	3
1. La contaminación semántica del término 'mística'	5
1.1 Los orígenes neoplatónicos del misticismo occidental	6
1.2 ¿De qué hablan los místicos?	8
2. Tipologías de experiencia mística	9
2.1 Mística profana: el neoplatonismo de Plotino	10
2.2 Mística profética: El misticismo cristiano	16
3. Presencia y deseo	20
4. Rasgos estructurales del misticismo	24
4.1 La matriz del misticismo	28
5. El misticismo hoy	29
Conclusiones	31
Bibliografía	32

## INTRODUCCIÓN

Este proyecto Final de Grado surge de la necesidad de ahondar en un tema que desde hace tiempo ha despertado mi curiosidad. El interés por el fenómeno místico, se remonta años atrás, cuando descubrí ensayos sobre lo que podría denominarse el estudio comparativo de la religión. Concretamente, la obra de J. Campbell y, sobre todo, la de A. Huxley y su tesis acerca de que tanto la ciencia como la mística están, de alguna manera, íntimamente relacionadas. Estas prematuras lecturas, dejaron una impronta en mí que, aún hoy, permanece indeleble. Cabe mencionar, cómo la influencia de Huxley se extendió a lo largo de todo el siglo XX, dando lugar a enfoques sobre la mística que han trascendido el ámbito estrictamente religioso posibilitando así, un estudio más transversal. Portentos intelectuales, como por ejemplo W. Heisenberg, N. Bohr o E. Schrödinger, supieron desmarcarse de la mera superchería para abrazar una reflexión sobre el fenómeno místico dialogante con la ciencia. Sin olvidar, por supuesto, las reflexiones de W. James o H. Bergson.

Por lo que concierne al objetivo fundamental de este TFG, mis pretensiones son bastante modestas, ya que me voy a limitar a realizar algo mucho más concreto y específico que establecer ligaduras entre la física cuántica y la mística. La finalidad de mi trabajo va a consistir, simple y llanamente, en definir el término misticismo, así como tratar de explicitar todos aquellos elementos que contribuyen a su significado. También explicaré si la experiencia mística, a pesar de sus diferentes tipologías y su irreductible variedad, posee un mínimo común múltiple que muestre la estructura de la experiencia mística. Finalizaré, con la reflexión acerca de si, a día de hoy, el misticismo tiene algo que aportar en el contexto de la secularización y del 'desencantamiento del mundo'. Me contentaría si este trabajo satisficiera su propósito de explicar qué es eso de la experiencia mística y por qué es tan relevante para comprender el fenómeno humano de la religión.

Como ya veremos, la experiencia mística puede arrojar bastante luz sobre la comprensión de la experiencia religiosa en sí. Pues en cada una de las tradiciones orientales u occidentales, encontramos a místicos que se han diferenciado sustancialmente de los meros feligreses por haberse sometido a determinadas condiciones necesarias que les han permitido acceder, de manera directa, al núcleo del conocimiento espiritual. Esa experiencia de la

totalidad, sostiene J.M. Velasco, «origina las palabras, los ritos, las instituciones en las que cristaliza después eso que llamamos una religión<sup>1</sup>». Por esta razón, quien pretenda dilucidar en qué consiste el fenómeno religioso sin atender a la mística, corre el riesgo de obviar el hecho más fundamental y constitutivo de toda religión.

¿Qué sentido tiene el misticismo hoy? Resultará manido evocar a la famosa sentencia de K. Rahner, pero no por ello, menos necesario ya que, de manera paradigmática, describió nuestra actual situación espiritual: «el cristiano del futuro o será un 'místico', es decir una persona que ha 'experimentado' algo, o no será cristiano<sup>2</sup>». La importancia de esta sentencia radica en el hincapié que se hace sobre la noción de experiencia. En este sentido, el pragmatismo de W. James y su propuesta de empirismo radical, nos puede brindar un concepto de 'práctica' que puede «cambiar nuestro horizonte teórico, y puede hacerlo de doble manera; puede conducir a nuevos mundos y suscitar nuevos poderes. El conocimiento que nunca lograríamos permaneciendo en lo que somos, acaso sea alcanzable en consecuencias de poderes más altos y una vida superior, que podemos lograr moralmente<sup>3</sup>». Dicho de otro modo, el misticismo sólo tiene sentido desde la práctica y la experiencia. Por lo tanto, a menos que estemos dispuestos a realizar experimentos morales y psicológicos, podremos estar en condiciones de comprender el fenómeno místico. Y puesto que yo no soy ni un santo ni un místico, lo mejor que puedo hacer, es discurrir en «hombros de gigantes» sirviéndome de aquellos testimonios directos de la vida de los santos que sí supieron cumplir con las exigencias de la visión beatífica.

Finalmente, el material empleado para realizar este trabajo es de dos clases; uno de fuentes directas, es decir, los testimonios de los santos y los místicos –privilegiando nuestra tradición cristiana y en detrimento de otras tradiciones–; y por otro lado, de las obras «canónicas» que se han escrito sobre el misticismo, concretamente, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (1999) de Juan Martín Velasco, y *La filosofía perenne* (1992) de Aldous

---

1

J.M. Velasco, 1999: 10.

2 K. Rahner, 1966: 25-26.

3 A. Huxley, 1999: 70

Huxley.

## 1. LA CONTAMINACIÓN SEMÁNTICA DEL TÉRMINO MÍSTICA

Se cuenta que, en cierta ocasión, alguien preguntó a Miguel de Unamuno si creía en la existencia de Dios. Y el filósofo, ante una pregunta de semejante calado, astutamente contestó: Primeramente, tratemos de dilucidar «¿qué se entiende por 'creer', por 'existencia' y por 'Dios'?» Esta anécdota, nos sirve para señalar la importancia que tiene aclarar el significado del término 'mística' antes de abordar el fenómeno con rigor.

Tanto el término 'mística' como el de 'misticismo', son palabras que, debido a su ambigüedad, se emplean en contextos muy dispares entre sí. Por ello, la inherente polisemia del término, exige precisar muy bien aquello a lo que se está apuntando cuando se utiliza. Ejemplo de esta multitud de usos equívocos, lo demuestran los diccionarios, como el de la *RAE*, que definen el sustantivo 'mística' como: 'experiencia de lo divino'<sup>4</sup> y, a su vez, como 'que incluye misterio o razón oculta'<sup>5</sup>

En cualquiera de los casos, sea cual sea el diccionario que consultemos, encontraremos infinidad de acepciones que, incluso, llegan a traspasar el terreno de lo estrictamente religioso. Otro ejemplo de cómo el uso del término ha trascendido el ámbito teológico, lo proporciona L. Wittgenstein en el *Tractatus*, cuando se refiere a 'lo místico' como: «Lo inexpresable es lo místico<sup>6</sup>». En este sentido, a diferencia de los positivistas lógicos, el primer L. Wittgenstein, sí que dio cierta cabida a la metafísica a través de 'lo místico'; eso sí, recalando que es un ámbito de lo real totalmente inefable y sobre el que hay que callar<sup>7</sup>.

De este modo, L. Wittgenstein redefine el término 'místico' para señalar un límite infranqueable que todo intelectual ilustrado con pretensiones de conocimiento, no puede soslayar sin extralimitarse en los usos legítimos del conocimiento verdaderamente objetivo. Por esta razón, la excesiva carga semántica que posee el término 'mística', en la mayoría de sus usos ordinarios, es, sobre todo, peyorativa. Pues, en efecto, en ocasiones se emplea el

4 Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, Espasa-Calpe, 23.<sup>a</sup> ed., 2004.

5 *Loc. cit.*

6 L. Wittgenstein, 1973: 85.

7 Véase la cláusula final del *Tractatus*: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» L. Wittgenstein, 1973: 203.

término para recriminar a alguien una falta de claridad o exceso de oscurantismo. Nos sirve, como ejemplo ilustrativo de este uso habitual, cuando se habla de la 'mística de la tauromaquia' o de la 'mística neoliberal' cuando se pretende señalar la falsedad de ciertos presupuestos como el de la 'mano invisible'.

Pero, incluso si circunscribimos el término sólo al ámbito religioso, afirma J.M.Velasco, hallamos, también, una abrumadora multifuncionalidad del término en cuestión. De hecho, W. Inge<sup>8</sup> numeró hasta veintiséis definiciones diferentes de 'mística'. Esta irreductible pluralidad, se debe tanto a que el término se aplica a diferentes disciplinas, como a los distintos puntos de vista e interpretaciones que se han hecho. Así que hay que tener en cuenta que el fenómeno místico ha sido abordado no sólo por la teología, sino también, desde la historia, la medicina, la psicología o la filosofía.

En conclusión, puesto que el misticismo no es ni un término unívoco, ni un fenómeno unitario, es preciso hallar un significado apropiado que salvaguarde toda esa pluralidad de significados diferentes. Por consiguiente, habrá que remontarse a los orígenes griegos de esta palabra, si queremos encontrar un 'hilo de Ariadna' que nos permita averiguar un significado común a todos esos 'aires de familia'.

## 1.1 LOS ORÍGENES NEOPLATÓNICOS DEL MISTICISMO OCCIDENTAL

El término 'místico' es la transcripción del griego *mystikos* y se utilizaba para referirse a los ritos y a las celebraciones místicas en las que el iniciado se adentraba en los procesos de muerte-resurrección de cada uno de los cultos<sup>9</sup>. En general, hay una familiaridad semántica entre todas aquellas palabras que se derivan de la raíz '*myo*', cuyo significado literal apunta a la acción de cerrar la boca y los ojos en torno a ciertos secretos ocultos o misteriosos<sup>10</sup>.

En el cristianismo, el término 'místico' no consta ni en el Antiguo ni el Nuevo Testamento, sino que aparece en el siglo III d.C. con tres sentidos distintos que han llegado

---

8 Citado por J. M.Velasco, 1999:18-19.

9 A. Bernabé señala cuatro rasgos generales que configuran este tipo de misterios: iniciación, componente agrario que se manifiesta en la relación con los ciclos naturalezas, componente sexual y acompañamiento de mitos que involucran imágenes del triunfo de la vida sobre la muerte. A. Bernabé, 2002: 133-157.

10 J. Montes, 1945: 471.

hasta nuestros días: en primer lugar, 'místico' en sentido opuesto al literal de la Escritura: es decir, se opone una interpretación simbólica o alegórica frente al significado puramente literal<sup>11</sup>; en segundo lugar, un uso litúrgico del término que refleja el sentido oculto o misterioso de los ritos cristianos<sup>12</sup>. Por último, 'místico' en el sentido espiritual y teológico que se refiere a las verdades ocultas e inefables de Dios<sup>13</sup>.

La primera manifestación consciente del misticismo cristiano, en el sentido de unión directa e íntima con Dios, se ha de ubicar, en torno a finales del siglo V, cuando Pseudo-Dionisio Areopagita escribió *De mystica theologia*. Esta nueva noción de 'teología mística', es la que va a asumir, generalmente, todo el misticismo medieval y moderno. La relevancia de Pseudo-Dionisio radica en haber caracterizado la experiencia mística de manera negativa<sup>14</sup>, es decir, como un fenómeno que es incomprensible por el entendimiento humano.

Sin lugar a dudas, Pseudo-Dionisio es considerado el fundador del misticismo cristiano; sin embargo, este pensador sirio, que vivió en torno al año 500, surge dentro de un contexto cultural y religioso muy heterogéneo. De hecho, al igual que la Patrística, en Pseudo-Dionisio hallamos una voluntad sincrética donde convergen todas aquellas ideas filosóficas que pudieron servir a la consagración de la doctrina cristiana<sup>15</sup>. Por esta razón, para entender cómo surge el fenómeno místico durante aquel período fundacional de la Iglesia, es preciso señalar la innegable influencia neoplatónica<sup>16</sup>.

Hasta el momento, se puede concluir que los orígenes del misticismo occidental, los hallamos en aquella amalgama abigarrada de corrientes gnósticas de raigambre neoplatónica

---

11 Según Orígenes el término 'místico' sirve para designar el Misterio y la Revelación: «para que sean consolados sus corazones, unidos en amor, hasta alcanzar todas las riquezas de pleno entendimiento, a fin de conocer el misterio de Dios el Padre, y de Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2, 2-3).

12 San Gregorio habla de 'mística' en el sentido de la Eucaristía.

13 Marcelo de Ancira (S.IV d.C.) fue el primer en hablar de 'teología mística'. Sin embargo, la primera manifestación explícita fue el tratado de Pseudo-Dionisio *De mystica theologia*.

14 La teología negativa o apofática es una vía propuesta para el conocimiento de lo divino a partir de lo que Dios no es. Sto Tomás lo afirmó de manera clara: «De negación en negación sube el alma más alto del lugar en que se hallan las mas excelentes criaturas, y se une con Dios del modo como puede aquí abajo. Porque, mientras dura la vida presente, nuestro entendimiento no llega jamás a ver la esencia divina, sino solamente a saber lo que no es. La unión de nuestro espíritu con Dios, cuanto es posible aquí abajo, se cumple cuando sabemos que Dios trasciende las mas excelentes criaturas.» *Comment. de div. nomin.*, c. XIII, lect. 3.

15 Tal fue así que en el Concilio de Constantinopla (año 381), la Iglesia asumió muchos principios del neoplatonismo para formular el misterio de la Santísima Trinidad.

16 Pseudo-Dionisio recoge, a través de su maestro Proclo, aquellas ideas nucleares del neoplatonismo como la del Uno, la Emanación y las tres vías ascensionales: purificación, iluminación y unión. En los próximos capítulos, se desarrollarán detalladamente estas ideas.

que, durante los tres primeros siglos de nuestra era, llegaron a mimetizarse con el cristianismo. La influencia neoplatónica, ya sea en la gnosis, en el estoicismo, o en el propio cristianismo, arriba hasta el año 529 d.C. , cuando el emperador Justiniano disolvió la escuela de Atenas<sup>17</sup>. En todo esto, la figura de Pseudo-Dionisio, constituye la primera manifestación del misticismo abordada de manera sistemática.

## 1.2 ¿DE QUÉ HABLAN LOS MÍSTICOS?

Se puede convenir en que el fenómeno místico, con independencia de sus localismos, es una experiencia interior e inmediata que trasciende al entendimiento. Por eso, muchos hablan de la mística como un estado de conciencia diferente con respecto al estado de conciencia ordinario. En verdad, a lo largo del tiempo ha habido muchas maneras de referirse a esta noción de experiencia mística: por ejemplo, Pseudo-Dionisio se refería al 'Rayo de Tiniebla'; San Juan hablaba de 'llama viva'; y Santa Teresa la denominaba 'éxtasis'. Todas ellas están de acuerdo en que se trata de la unión con el Absoluto, Dios o el Uno.

Da igual a que tipología del fenómeno místico se inscriba tal o cual experiencia, pues, la finalidad es siempre la misma: «[...] una experiencia de unión entre el sujeto y su objeto divino, unión mística que se considera el estado supremo de esa experiencia. La máxima aspiración en esta unión es alcanzar la superación de todo tipo de dualismo<sup>18</sup>». Por consiguiente, cuando se habla de 'unión mística', hay que remitirse a un tipo muy especial de relación que se establece con lo absolutamente otro. Y, pese a referirnos a esa trascendencia de diversas maneras, los 'aires de familia' en cada uno de esos usos específicos del lenguaje, apuntan a la unión con algo que desborda al sujeto.

Sin embargo, aunque la finalidad de todo misticismo sea la trascendencia, hay grandes matices que determinan el tipo de experiencia mística. Por esta razón, se ha de aclarar qué tipo de relación se establece en la experiencia mística, explicitando de dónde surge; además de especificar cuál es la relación de esa experiencia con la religión. Dado que existen formas

---

17 En el año 543 se decretó el Edicto de Justiniano lo que supuso el fin y el comienzo de la represión de todo cristianismo heterodoxo y dialogante con toda corriente gnóstica y pagana. El cierre de la Escuela de Atenas fue paradigmático ya que, a medida que el imperio cristiano se consolidaba, se fue abandonando la cultura pagana en aras del dogma cristiano.

18 E. Underhill, 2006: 186



no religiosas de misticismo, no se puede afirmar que la relación entre la religión y el misticismo sea universalmente verdadera. No obstante, a pesar de que diferentes corrientes<sup>19</sup> hayan negado la universalidad del fenómeno místico en las religiones, en todas las religiones existen experiencias místicas.

Finalmente, la complejidad del fenómeno místico y su resistencia a ser encajado en un rótulo expedito, deja abierta innumerables preguntas que necesitan ser contestadas para comprender bien el fenómeno:

¿Es la mística la forma. más perfecta en la que, tras larga evolución, culmina toda religión? ¿O es por el contrario la experiencia radical que origina el resto de los elementos de la vida religiosa? ¿Es la experiencia mística la única forma posible de perfección para la vida religiosa?<sup>20</sup>

## 2. TIPOLOGÍAS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Dado que el fenómeno místico presenta infinidad de formas, incluso dentro de las mismas tradiciones, es necesario clasificar los diferentes tipos de experiencia. Sobre todo, si se pretende averiguar si hay una estructura que subyace a todas las tipologías. La clasificación del fenómeno místico puede no sólo mostrar las diferencias, sino también los rasgos comunes. A continuación expondré dos tipologías cuyos criterios para la clasificación de la experiencia, muestran la intrincada complejidad y riqueza del fenómeno.

En primer lugar, la clasificación que propone R.C. Zaehner en su obra *Mysticism Sacred and Profane* (1957): la experiencia pan-en-hénica, o mística de la naturaleza, la mística monista y la teísta.

La pan-en-hénica, sostiene Zehner, son aquellas experiencias que se dan bajo la fórmula del *en kai pan* (Todo-Uno) y que no tienen nada que ver con el panteísmo. De hecho, este tipo de experiencias se dan exclusivamente en la mística de índole profana. Se trata de una experiencia en la que «el sujeto de la experiencia parece fundirse en el objeto

---

19 Estas corrientes se pueden agrupar en dos: la primera, representada por N. Söderblom y caracterizada por restringir el uso del término 'místico' hasta separar completamente a las religiones proféticas del fenómeno místico; en segundo lugar, la teología liberal protestante representada por A. Harnack y basada en la contraposición entre cristianismo y misticismo. También es importante mencionar al enfoque psicológico de W. James en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) donde interpreta que el sustrato de la religión es precisamente el misticismo.

20 J.M. Velasco, 1999: 33

experimentado, designado con frecuencia por el término general 'Todo'<sup>21</sup>».

La experiencia mística monista aparece en los *Upanishads*<sup>22</sup> y consiste en la experiencia de unión con el Absoluto. En terminología vedanta, consistiría en la fusión del *Brahman* con el *Atman*. Este tipo de experiencia, se puede resumir a partir de la máxima «tú eres eso» cuyo significado refiere a la intuición de la unidad que es la base y principio de toda multiplicidad.

La tercera forma de experiencia mística, según R.C. Zaehner, es la teísta y está basada en la unión de la persona y Dios a través del amor. En este tipo de experiencias se dan en todas las religiones y suponen un nuevo tipo de relación con lo trascendente que no se da en otras tipologías.

Otra tipología es la que establece B. Barzel proponiendo cuatro tipos de mística: a) experiencias súbitas, incluidas aquellas producidas por drogas psicotrópicas; 2) experiencias de fusión con el Absoluto que desbordan completamente al sujeto; 3) una experiencia casi inmediata o «intuición metafísica de lo divino en una intuición despojada de toda imagen, todo concepto o modo cualquiera<sup>23</sup>»; experiencias de tipo 'Dios me ha salido al encuentro' que encontramos en el Corán, el *Bhagavad Gita* y la Biblia.

Finalmente, para el presente trabajo, me serviré de la clasificación de J.M. Velasco<sup>24</sup> para distinguir entre mística profana y religiosa. Esta última se divide en místicas orientales y las de tradición abrahámica<sup>25</sup>.

## 2.1 MÍSTICA PROFANA: EL NEOPLATONISMO DE PLOTINO

La mística que propone el neoplatonismo y, concretamente, Plotino es de tipo profano, aunque como ya veremos, su sistema de pensamiento comparte numerosos elementos con lo religioso. Esto se hace evidente en aquellos pasajes de las *Enéadas*<sup>26</sup>, cuando se describe a la experiencia mística como un arrobamiento del sujeto capaz de vislumbrar, mediante la

---

21 Citado por J. M. Velasco, 1999: 18-19.

22 Textos de la vertiente gnóstica de los Vedas cuyo origen se remonta alrededor de 2000 a.C.

23 J.M. Velasco, 1999: 92.

24 J.M. Velasco, 1999: 82.

25 Puesto que la extensión de mi trabajo es limitada, me ceñiré en explicar en qué consiste la mística pagana de origen neoplatónico, así como la mística religiosa solamente cristiana.

26 El título viene dado porque sus escritos fueron ordenados en seis grupos de nueve (*enneádes*) por el discípulo de Plotino, Porfirio.

contemplación y ejercicios espirituales, el Uno inmanente y trascendente de la realidad.

Para comprender la obra de Plotino, resulta indispensable enmarcar su obra en un contexto de incertidumbre existencial generalizada, que propició la proliferación de sistemas gnósticos y religiosos en aquellos primeros siglos de nuestra era. Como señala J.M. Velasco, la empresa filosófica característica de este período tratará de «plantear con toda urgencia la cuestión de la propia identidad<sup>27</sup>». Dicho de otro modo, el neoplatonismo plotiniano surge ante la urgencia de responder a las sempiternas cuestiones de ¿quiénes somos? y ¿hacia dónde vamos?, pues, «quien se conozca a sí mismo, también conocerá su origen<sup>28</sup>». En este sentido, el problema del hombre es central para Plotino y por ello, en el trasfondo de su obra hay una clara antropología mística basada en la trascendencia del ser humano. De hecho, las *Enéadas* fueron escritas con el fin de proporcionar una respuesta filosófica a todos esos interrogantes que comprometen al hombre y su existencia.

El pensamiento de Plotino se articula en torno a una actitud filosófica que combina lo metafísico con lo ético. Al contrario de los modernos, herederos de las dualidades cartesianas, el pensamiento clásico no distinguía entre acción y pensamiento. Huelga recordar a las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1794), pues, nadie mejor que F. Schiller expresó lo genuino del carácter griego: «¿Por qué cada uno de los griegos puede erigirse en representante de su tiempo, y no así el hombre moderno? Porque al primero le dio forma la naturaleza, que todo lo une, y al segundo el entendimiento que todo lo divide»<sup>29</sup>. En la vida y en la obra de Plotino, se da una correlación paralela entre lo metafísico, basado en la descripción del mundo inteligible y, lo ético reflejado en la virtud y el cuidado del alma<sup>30</sup>.

En las *Enéadas* se describen los pasos que se han de seguir para el conocimiento del Bien. Hay una ascensión hacia lo inteligible que comporta una determinada manera de relacionarse con el mundo basada, principalmente, en el retornar al Uno originario a través de la purificación y el cultivo interior. Este camino de retorno a la fuente originaria, se realiza a

---

27 J.M. Velasco, 1999: 116.

28 Plot. *En.* VI, 9 [9] 9, 33-34; trad. Igal, 1998: 548.

29 F. Schiller, 1990: 145.

30 Para Plotino el alma tiene dos movimientos: el descendente, que explica la 'caída' y la corrupción del alma por culpa de la materia; y en segundo lugar, el movimiento inverso que consiste en el ascenso del alma hacia lo divino mediante la contemplación del Ser: «Pues así también el alma, aunque distinta de la unidad, en razón de un mayor y más real grado de ser, posee un mayor grado de unidad». Plot. *En.* VI, 9 [9] 6, 28-30; trad. Igal, 1998: 534.

través de un proceso escalonado que el alma recorre a través de la procesión de las tres hipóstasis (El Uno, la Inteligencia y el Alma).

En este proceso de ascensión, juegan un papel decisivo tanto la contemplación (*theoría*), como la acción (*praxis*). Según Plotino, el primer paso para el conocimiento del Bien consiste en retirarse hacia el interior de uno mismo para tratar de ver la unidad en la multiplicidad. De esta manera, el alma se pone en contacto con el Bien ya que Plotino concibe el pensamiento como «un movimiento hacia el Bien por el deseo de Bien»<sup>31</sup>. De esta manera, la contemplación se vincula con la acción en la medida en que el conocimiento del bien exige su puesta en práctica.

Sin embargo, el hombre no podría relacionarse con el Bien ni actuar en virtud suya, si esa presencia no participase en la constitución de sus potencialidades «porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no hubiera nacido parecido al sol»<sup>32</sup>. Por consiguiente, esa presencia que es completamente trascendente, es también inmanente en la medida en que el hombre participa de ella en su vida espiritual. Esta presencia o primer principio, lo impregna todo, tanto lo sensible, como lo suprasensible, mediante la procesión hipostática de la realidad que se ha originado a partir de las alteridades que produce el Uno. Para resumir todo esto, según Plotino, el hombre no podría aspirar a unirse con Dios, si dentro suya no tuviera algo parecido a esa presencia que le recuerda con nostalgia la unidad perdida o el deseo de bien.

La experiencia mística plotiniana nos desvela que para llegar a la unión con Dios, se han de cumplir una serie de requisitos basados en la contemplación y en el recogimiento hacia la vida interior. En consecuencia, el dualismo ontológico que se desprende al privilegiar lo inteligible en detrimento de lo sensible, comporta que, para la tercera hipostasis, el alma, su finalidad última sea retornar al origen o al Uno. Sin embargo, aunque por la vía procesional se accede al nivel de la segunda hipostasis, la Inteligencia, la multiplicidad y el engaño persisten porque «el pensar es múltiple y no uno»<sup>33</sup>. Para Plotino, la Inteligencia (*Nous*), es lo más cercano con respecto al Uno, pero el pensamiento, al implicar necesariamente el objeto

---

31 Plot. *En.* V, 6 [24] 5, 8-9; trad. Igal, 1998: 127.

32 Plot. *En.* I, 6 [1] 6, 31-33; trad. Igal, 1998: 292-293.

33 Plot. *En.* V, 6 [24] 6, 20-25; trad. Igal, 1998: 129.

de lo pensado, carece de la unicidad originaria.

Si bien es cierto que la primera condición de posibilidad para aproximarse al conocimiento del Uno consiste en el ejercicio de la contemplación. Esa realidad es inalcanzable porque ni el pensamiento ni la reflexión son medios viables<sup>34</sup>. El principal rasgo del Uno es la pura indeterminación ontológica, pues, no es ni esto ni lo otro; y mucho menos algo susceptible de ser pensado. Por tanto, para comprender la unión mística plotiniana, se ha de descartar la noción de verdad como correspondencia (*adaequatio rei et intellectus*). El Uno es «[...] todas las cosas y ni una sola. Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido»<sup>35</sup>. En resumidas cuentas, el Uno no es una cosa, y por tanto, es impensable.

De este modo, dada la inviabilidad del entendimiento para alcanzar la unión mística, entonces, la pregunta pertinente que se sigue es: ¿cómo surge la unión mística? La única forma, según Plotino, de experimentar el Uno es mediante la vivencia silenciosa de esa presencia. 'Silenciosa' por lo inefable de dar cuenta en términos verbales de tal experiencia: «En realidad, si quitas la Alteridad, la Inteligencia se hará una sola cosa y se callará<sup>36</sup>». Una de las descripciones que Plotino ofrece de la unión con el Uno es la siguiente:

Una vez que el alma tenga la suerte de alcanzado y el Bien se haga presente, o mejor, se manifieste presente en ella cuando ella se haya desinteresado de las cosas presentes preparándose lo más hermosa posible y asemejándose al Bien, una vez, pues, que el alma vea al Bien apareciendo de súbito dentro de ella (pues no hay nada entre ambos y ya no son dos; son una sola cosa: mientras aquél está presente, no podríais distinguidos; una imagen de ello la vemos aun en los amantes de acá deseando fundirse con sus amados), el alma entonces ni se da cuenta de que está en el cuerpo ni dice de sí misma que es alguna otra cosa: no que es hombre, no que es animal, no que es ser, ni tampoco que lo es todo (la visión de esas cosas no sería uniforme), ni tampoco dispone de tiempo ni tiene ganas para esas cosas, sino que, como el Bien era precisamente lo que buscaba, ahora que lo tiene

---

34 A modo de comparación con el pensamiento moderno, para los modernos y, sobre todo, para Kant el concepto de reflexión está íntimamente ligado con juzgar. De hecho, para Kant pensar es juzgar; esto implica que ontológicamente, también ser es juzgar. El juicio es el ser para la conciencia, de ahí la etimología del término 'juzgar' en alemán: *Ur-Teilung* se traduce como 'partición originaria' *Teilen* es 'partir', 'dividir', y el prefijo ir-significa origen. Luego *Urteil* es 'juicio' y *Urteilen* 'juzgar', 'partición originaria'. Esto se refiere a que la separación entre el sujeto y el objeto tiene su génesis en la autoconciencia. Sobre el concepto de reflexión en Kant y en Hegel cfr. *Hölderlin y la lógica hegeliana* (F.M. Marzoa, 1995).

35 Plot. *En.* V, 2 [11], 1; trad. Igal, 1998: 44.

36 Plot. *En.* V, 1 [10], 37-38; trad. Igal, 1998: 28.

presente, va a su encuentro y se pone a mirarlo en vez de mirarse a sí misma. ¿Quién es ella que lo mira? Ni siquiera para reparar en esto dispone de tiempo<sup>37</sup>.

Para Plotino, el grado más alto de conocimiento es la contemplación, equiparable a una suerte de «intuición intelectual»<sup>38</sup>. No obstante, esa intuición no tiene nada que ver con un conocimiento intelectual, sino con la contemplación de aquella presencia que culmina en unión que trasciende al sujeto. Así pues, la unión mística plotiniana no comporta sólo el anonadamiento de sí, ni la suspensión del juicio, sino, como afirma J. M. Velasco: «una forma de conocimiento que excluye de su campo de visión el yo contingente del que procede para fijarse exclusivamente en algo inmutable que al mismo tiempo penetra íntimamente y supera infinitamente al yo que conoce»<sup>39</sup>.

Quien cumpla con estas condiciones, expande su conciencia ordinaria, es decir, cae en la cuenta de que aquello que se percibía como un sujeto, un 'yo', se desdibuja y se transforma en algo mucho mayor: «hecho dios, mejor dicho, siendo dios, se verá todo encendido en aquel instante»<sup>40</sup>. Para Plotino la experiencia mística se expresa de manera similar a Platón en cuanto se sirve de la simbología de la luz para describir la contemplación del Bien. Del Uno, al igual que el sol, emana la totalidad de lo existente. Por ello, la finalidad del hombre en el sistema plotiniano se basa en el ascenso del alma hasta la unión, esto es, el grado más elevado de visión y de ser:

Vivir allá, es vivir de veras; porque la vida presente, la vida sin Dios, es un rastro de vida y un remedo de aquella, mientras que la vida de allá es actividad, pero actividad de la inteligencia; y así, engendra dioses serenamente por el contacto con aquél, engendra belleza, engendra justicia, engendra virtud. [...] Y ése es su principio y su meta: su principio, porque proviene de allá, y su meta, porque el Bien está allá y, una vez llegada allá, vuelve a ser ella misma, esto es, vuelve a ser lo que era. Porque morar acá y entre las cosas de acá, es `caída y destierro y pérdida de alas'<sup>41</sup>.

---

37 Plot. *En.* VI, 7 [38], 8-23; trad. Igal, 1998: 473.

38 J.M. Velasco, 1999: 122.

39 J.M. Velasco 1999: 123.

40 Plot. *En.* VI, 9 [9], 58-59; trad. Igal, 1998: 552.

41 Plot. *En.* VI, 9 [9], 16-24; trad. Igal, 1998: 550-551.

Para concluir, la experiencia mística plotiniana, a pesar de ser de naturaleza profana y filosófica, va más allá de lo intelectual y lo conceptual en la medida en que para explicar y justificar el estado místico se apela a la analogía de la luz y del amor. Es decir, Plotino para explicar el estado de conciencia que se manifiesta durante la unión mística, recurre a las metáforas para describir una experiencia intuitiva. Por consiguiente, hablar de frontera natural entre la experiencia mística de índole profana y religiosa, en el caso específico de Plotino, no es algo tan evidente. Lo cierto es que el neoplatonismo es, sobre todo, un sistema filosófico; pero posee muchos rasgos religiosos. Consecuencia de ello fue la gran apropiación simbólica que hizo el cristianismo: como por ejemplo, la analogía de la luz, el lance amoroso que posteriormente será tema fundamental de la mística castellana, etc. A modo de explicitar cuán importante ha sido la influencia neoplatónica en el misticismo cristiano, expongo una descripción que Pseudo-Dionisio realizó de todos aquellos rasgos que componen la experiencia mística:

Esto pido, Timoteo, amigo mío, entregado por completo a la contemplación mística. Renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aun de las que no son, deja de lado tu entender y esfuérzate por subir lo más que puedas hasta unírte con aquel que está más allá de todo ser y de todo saber. Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia<sup>42</sup>.

En efecto, la presencia de aquella realidad que es trascendente y, a su vez, inmanente es idéntica tanto en la experiencia mística profana, como en la religiosa; no obstante, la manera de relacionarse con esa presencia es lo que determina la diferencia entre ambas. El neoplatonismo, en la medida en que su sistema carece de la experiencia de la fe, no se puede hablar de mística estrictamente religiosa. Asimismo, otra gran diferencia es que el Dios plotiniano es impersonal, todo lo contrario al cristianismo donde el verbo se hace carne y, por ello, posibilita una relación más recíproca y personal con esa presencia o fundamento último.

---

42 Dion. Ar. *Myst.* M.3.1001A.

## 2.2 MÍSTICA PROFÉTICA: EL MISTICISMO CRISTIANO

Antes de caracterizar aquellos elementos comunes de la tan variada experiencia mística cristiana, conviene presentar una somera clasificación de sus períodos decisivos. Como ya se mencionó, resulta muy complicado establecer una clasificación cronológica de la mística cuando esta no ha sido un fenómeno unitario. Sin embargo, salvando las peculiaridades, la historia del misticismo cristiano abarca los siguientes momentos:

- a) Fase patrística: destacan los nombres de Clemente de Alejandria y Orígenes. Pero, sobre todo, sobresale la figura de Gregorio de Nisa por haber influido a la mística neoplatonizante de Pseudo-Dionisio con su obra *Vida de Moisés*.
- b) Monacato cristiano: durante esta fase, se desarrolla y se sistematiza el papel crucial que juega la oración y la áscesis dentro de la mística cristiana. Estos primeros monjes cristianos se distinguen por su procedencia. Del monacato oriental, destacan los nombres de Evagrio Póntico o Simeón de Mesopotamia; y del monacato occidental los más influyentes fueron Pseudo-Dionisio, San Gregorio y, sobre todo, San Agustín.
- c) Misticismo bizantino: representada por Máximo el confesor y Gregorio Palamas.
- d) Edad Media: gracias a Juan Escoto Eriúgena se difunden las obras de Pseudo-Dionisio y Máximo el confesor. A partir del siglo XII, proliferaron multitud de escuelas y teorías místicas que pueden resumirse en estas dos: la primera, la doctrina mística de san Bernardo cuyo propósito consistía en reivindicar la *via affectiva*, es decir, la unión mística con Dios mediante la práctica hasta las últimas consecuencias del amor. Durante esta fase, subraya J.M. Velasco, cobró importancia el *Cantar de los Cantares* en tanto manifestación paradigmática de esa unión amorosa con Dios. También cabe mencionar dos grandes avatares de esta época como fueron San Buenaventura y Ramón Llull. En segundo lugar, la otra gran corriente de la Edad Media, fue la mística especulativa encabezada, de manera preeminente, por Maestro Eckhart. Posteriormente, esta escuela originó otros místicos ilustres como J. Van Ruysbroek y J. Tauler.
- e) Mística carmelita del siglo XVII: uno de los hitos universales de la mística a través de



las figuras castellanas de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Lo característico de esta etapa es la síntesis de la tradición mística renano-flamenca expresada de manera estética con la poesía.

Para abordar la mística cristiana, hay que caer en la cuenta de que no es un fenómeno unitario y, por lo tanto, hay que evitar referirse a él como un hecho universal y homogéneo. Pues a lo largo de esta tradición religiosa, ha habido diferentes versiones y escuelas místicas que han adoptado lenguajes y símbolos no equiparables entre sí. Por ejemplo, hay una gran diferencia entre la mística del cristianismo con tintes neoplatónicos y la medieval donde el acento se pone, ante todo, en la práctica de la oración.

Tampoco se puede obviar que, en el seno mismo del cristianismo, hay posiciones con respecto al misticismo, tal y como se señaló anteriormente, que contraponen el misticismo al cristianismo, enfatizando que esta religión, en tanto que fe revelada, no tiene nada que ver con la mística. Así lo sostiene la teología liberal y autores como A. Harnack que apoyan sus argumentos sobre la base de que ni el Nuevo Testamento ni en los Padres Apóstoles de la Iglesia se emplea el término 'mística'. También, autores católicos como R. Schnackenburg disociaron cristianismo y misticismo: «La religión revelada y ligada a la historia presente en la Biblia no deja lugar alguno a la mística»<sup>43</sup>. Todos estos autores consideran la mística como una forma de religiosidad griega contraria a las Escrituras. K. Barth, por ejemplo, afirma que la mística neoplatonizante conduce al panteísmo y al racionalismo donde el hombre es 'endiosado'.

Sin embargo, mi juicio coincide con en de la mayor parte de estudiosos del fenómeno místico que, desde la fenomenología de la religión, señalan que la teología liberal ha hecho un uso muy restringido de la experiencia mística llegando a oponerla al cristianismo. Por esta razón, independientemente de las peculiaridades que presenta el fenómeno dentro de esta tradición, se puede afirmar, con rotundidad, la presencia de la mística en las Escrituras<sup>44</sup>. A pesar de que hasta alrededor de los siglos III-IV no hubo manifestación patente de misticismo

---

43 Citado por J.M. Velasco, 1999: 210.

44 En el Antiguo Testamento las figuras de Abraham, Moisés, Job y Jeremías dan cuenta de haber tenido contacto con la presencia de Dios. También merece una especial mención el relato del *Cantar de los cantares* que constituye todo un hito de mística amorosa. Y por último, en el Evangelio, Jesucristo representa el estado más alto de conciencia mística en tanto Hijo del Padre.

Cristiano, no por ello, se puede negar que las Escrituras canónicas carezcan de rasgos propios del misticismo. Por ejemplo, las enseñanzas del Nuevo Testamento, sobre todo, a partir de las figuras del apóstol Pablo y de san Juan, dan testimonio de una nueva manera de relacionarse con esa presencia basada en «Dios es amor»<sup>45</sup>. Es más, lo más genuino de la religión cristiana es que se puede conocer a Dios a través de la experiencia de la fe y del amor. Además, la nueva forma de relacionarse con esa presencia se vuelve mucho más personal y vivida con la figura de Jesucristo de tal manera que Pablo llegó a decir: «yo ya no vivo, sino que Cristo vive en mí»<sup>46</sup>.

Lo característico de la mística cristiana es que la relación con esa presencia se lleva a cabo por la experiencia de un Dios personal. Por esta razón, todos los místicos y místicas del cristianismo han meditado y teorizado en torno a la idea de misterio. Y en esto consiste la esencia del cristianismo, en el misterio de Dios revelado en Jesucristo y la adhesión del creyente a esta revelación por medio de la fe. Dicho con otras palabras, lo nuclear de la experiencia mística cristiana es la fe.

Lo relevante de esta relación entre mística y fe es que el fenómeno místico se inscribe en el mismo seno de la fe, pues, necesita siempre hacer referencia a ese misterio que es la palabra revelada de Dios mediante Jesucristo. De este modo, el Dios de los cristianos aparece encarnado en la figura de Jesús como amor y, así, la fe constituye una respuesta a esa revelación. Al contrario que la mística de índole profana, el papel que juega la fe es decisivo en lo que consiste la relación con Dios. De hecho, la experiencia mística cristiana no sería posible si no estuviera regulada por la fe.

Las *Confesiones* de San Agustín constituyen una de las mejores explicaciones de lo que significa esa relación con la trascendencia basada en la fe. Esto resulta curioso porque San Agustín, siendo un filósofo con rasgos tan 'modernos,' en el sentido de que es un pensador que habla desde la interioridad y el yo, a pesar de que pueda parecer un subjetivista, es uno de los mejores filósofos en describir la relación con lo absolutamente Otro que es Dios. Esta relación, sostiene S.A. Alea, «es una una relación ontológica, epistemológica y moral que me fundamenta en el ser, posibilita mi conocimiento verdadero e implica mi

---

45 Jn, 4:8.

46 Gál, 2: 20.

libertad en el amor; es una relación que afecta a toda la persona, una relación existencial»<sup>47</sup>. O dicho en las propias palabras de san Agustín: «¿Por qué ventura hay alguna otra vena por donde corra a nosotros el ser y el vivir, fuera del que tú causas en nosotros, Señor, en quien el ser y el vivir no son otra cosa distinta, porque eres el sumo Ser y el sumo Vivir?»<sup>48</sup>.

La actitud del místico cristiano no puede ser, de ninguna de las maneras, la misma actitud que adoptamos con respecto al mundo; es decir, para el creyente y el místico, la relación con Dios no puede ser aquella basada en el pensamiento representativo sujeto-objeto. Esto ya lo anunciaba Pseudo-Dionisio cuando negaba que Dios pudiera ser objeto de nuestra inteligencia: «Si alguno, viendo a Dios, comprende lo que ve, no es a Dios a quien ha visto, sino algo cognoscible de su entorno. Porque Él sobrepasa todo ser y conocer»<sup>49</sup>.

A lo largo de toda la historia, los místicos y místicas se han referido a Dios con diferentes nombres; sin embargo, a pesar de denominar esa presencia de varios modos, todos comparten un rasgo fundamental: considerar a Dios como trascendente e inmanente.

Para los místicos, Dios es lo totalmente otro que no está al alcance de nadie. En palabras de Juan el Evangelista: «a Dios nadie le vio jamás»<sup>50</sup>. Sin embargo, esto no significa que no pueda establecerse una relación con Dios porque, precisamente, al ser la realidad más lejana y totalmente otra, está presente en todo y es el fundamento de todo. Citando a A. Huxley: «Sólo lo trascendente, lo completamente otro, puede ser inmanente sin ser modificado por el devenir de aquello en que reside»<sup>51</sup>. De manera que Dios, siendo pura alteridad, también, es mismidad que está presente en el interior de las personas. Para San Agustín, el creyente, al poner en el centro de su vida a Dios, le es posible vivir desde el horizonte de Dios: «más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío»<sup>52</sup>. Otro rasgo común en todos los místicos consiste en prescindir de toda categoría ontológica para describir a Dios ya que si se dice que 'Dios es' implica, que nuestro entendimiento es capaz de aprehender un concepto que por definición le sobrepasa. Esta misma idea la expresó el Maestro Eckhart cuando dijo: «Si yo dijera de Dios que es un ser,

---

47 S.A. Alea, 2012: L.

48 Ag. Hip. Conf., I, 6,10.

49 Dion. Epist. 1.

50 Jn, 1: 18.

51 A. Huxley, 1992: 16.

52 Ag. Hip. Conf. III, 6, 11.

cometería un error tan grande, como si llamara al sol pálido o negro. Dios no es ni esto ni aquello»<sup>53</sup>. En este sentido, el pensamiento moderno<sup>54</sup>, que entroniza un sujeto cognoscente es incompatible con la 'experiencia de Dios'<sup>55</sup>.

El primer paso que ha de dar todo creyente y místico cristiano, ha de ser, necesariamente, reconocer a Dios, y esto implica, que el sujeto se trascienda completamente a sí mismo. En este caso, que el sujeto se 'trascienda a sí mismo', significa que el sujeto deja de estar en el centro de la relación con el mundo y pone en el centro de su relación a Dios mismo. Esta actitud que se adopta para con Dios, está sostenida por la fe y permite la trascendencia de sí mediante la fe. Por esto, San Juan de la Cruz, sostiene que la condición de posibilidad de la unión mística cristiana es la experiencia de la fe: «La fe es el medio próximo y proporcionado al entendimiento para que el alma pueda llegar a la divina unión de amor»<sup>56</sup>.

Para resumir, lo peculiar de la experiencia mística cristiana es que está regulada por la fe. La experiencia de la fe exige, como condición de posibilidad, la trascendencia de sí que sólo se puede lograr a partir del descentramiento del sujeto que supone colocar a Dios en el centro de la existencia.

### 3. PRESENCIA Y DESEO

Tanto la experiencia mística profana del neoplatonismo, como la religiosa del cristianismo comparten la toma de contacto con una realidad misteriosa que les pone en relación con una Presencia o Dios, cuya naturaleza es de tipo trascendente-inmanente. Como señala J.M. Velasco, toda religión constituiría «un sistema organizado de creencias, de ritos, de prácticas, de tradiciones, etc., que tiene su centro en esa Presencia y, más concretamente,

53 Las citas del Maestro Eckhart serán tomadas de la edición crítica de Ilge M. de Brugger, *Obras alemanas. Tratados y Sermones*. Barcelona, Edhasa, 1983, p. 193.

54 El modelo de conocimiento que irrumpe con la modernidad supone un giro radical respecto a la escolástica y a la herencia griega en general. La noción de conocimiento ya no consiste en la aprehensión o captación de las categorías y de las esencias que están de manera inmanente en el mundo, sino que la pretensión de conocimiento, estará ligada a la representación de la estructura racional del mundo. En este sentido, el gran problema epistemológico de la modernidad consiste en la fundamentación del conocimiento a partir del *cogito* cartesiano y de la identidad sintética de la apercepción kantiana, o sea, la autoconciencia.

55 Dios no es ni término objetual para el hombre ni es tampoco un estado suyo. Lo que sucede es que el hombre está fundamentado, y que Dios es la *realitas fundamentalis*, por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios. Haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios. En la experiencia de Dios lo que hay es la experiencia de la realidad fontanal y fundamentante de Dios en la religación como ultimidad, como posibilidad última, y como impelencia suprema. X. Zubiri, 2003: 326.

56 Sn Juan, 2, *Subida*, 9.

en una determinada respuesta a esa Presencia»<sup>57</sup>. Pero, también, la 'respuesta a esa Presencia' constituye no sólo el hecho originario de la actitud religiosa, sino que, además, esa presencia es el fundamento de todo lo existente. Y en esto convienen todos los misticismos con independencia de que sean profanos o religiosos: «El Uno es todas las cosas y ni una sola. Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido»<sup>58</sup>. De tal modo que todos los testimonios místicos son unánimes en cuanto a que toda mística constituye una respuesta a esa presencia trascendente-inmanente.

La condición de presencia que, por un lado, no es objetivable, y por el otro, es lo más íntimo de nosotros mismos, como sostenía San Agustín, no puede pensarse ni decirse como si fuera un objeto más de la realidad. De manera que la única relación lícita que se puede establecer con lo Otro, sin incurrir en egolatría o idolatría<sup>59</sup>, es mediante el anhelo y la convicción interna de que esa presencia es nuestra naturaleza más auténtica. Por eso, todos los místicos han manifestado un anhelo por aquella realidad trascendente a través de la nostalgia o de la huella que esa presencia ha dejado en nosotros en la medida en que es constituyente de nuestro ser. Por esta razón, los místicos, para lograr su propósito de unirse con Dios, toman conciencia de esa presencia a través de imágenes, prácticas u oraciones que les permitan ponerse en contacto con esa presencia. Sin embargo, ningún místico toma esas imágenes o conceptos como Dios mismo<sup>60</sup>; pues esa presencia de Dios en nosotros no es abarcable.

Por encima de todas las formas por las que la presencia se puede hacer consciente para el creyente o el místico, la percepción de la presencia como deseo o ansia insaciable que impele al hombre hacia la trascendencia es la más universal. En palabras de E. Undehill, el místico tiene: «un apasionado deseo de trascender el mundo de los sentidos, con el fin de que el 'yo' pueda unirse, mediante el amor, al único objeto último y eterno del amor, cuya existencia es percibida de manera intuitiva por lo que solíamos llamar alma, pero lo que

---

57 J.M. Velasco, 1999: 254.

58 Plot. *En.* V, 2 [11], 1-2 trad. Igal, 1998:44.

59 Lo esencial del fenómeno místico es su relación con lo Otro o con esa presencia que, de ningún modo, y en esto, convienen todos los místicos, es objetivable. El peligro que acarrea a toda tentativa de querer encorsetar esa presencia indecible e impensable, es el falso ídolo como el del becerro de oro (*Ex.* 32:17-35).

60 Pascal advierte: «Hacemos un ídolo de la verdad misma; pues la verdad, separada de la caridad, no es Dios, sino su imagen e ídolo, que no debemos amar ni adorar» visto en Huxley, 1992: 109.

ahora encontramos más fácil referirnos como 'sentido' o 'trascendental'»<sup>61</sup>.

De esto resulta que la antropología mística que se deriva de la relación con esa presencia conciba al hombre como deseo 'supramundano'<sup>62</sup>: «existe en el hombre el deseo que lo constituye, el deseo que el hombre es y que tiene su origen en la desproporción interior, en la incapacidad de adecuarse consigo mismo, en el hecho de ser más de lo que es y de no ser capaz de coincidir con ese más allá de sí mismo al que siempre está abierto, pero con el que no consigue coincidir, porque es el origen del que está constantemente surgiendo»<sup>63</sup>.

Desde la perspectiva cristiana, el impulso del místico hacia lo divino está determinado por la antropología cristiana: «Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»<sup>64</sup>. El hecho de que el hombre posea una 'chispa' divina, como afirmaba el Maestro Eckhart, le confiere la dignidad y el potencial para elevarse por encima de las otras criaturas; además, al estar emparentado con Dios, tiene la querencia natural de volver a la comunión con esa presencia: «La chispita del alma, que fue creada por Dios y es una luz impresa desde arriba y una imagen de la naturaleza divina que en todo momento esta luchando contra todo cuanto no es divino»<sup>65</sup>.

Para los místicos cristianos, esa chispa es la huella de la presencia de Dios en nosotros; la referencia a lo más elevado de uno mismo. Y para percibirla, el sujeto místico ha de ir más allá de sí a través de un movimiento ascensional que abarca, desde el extremo recogimiento hasta el desbordamiento extático de la dimensión más honda del alma que remite a la presencia de Dios. El recogimiento o la interiorización es la condición de posibilidad para que el místico pueda acceder a lo más hondo del alma para encontrarse con la presencia de Dios. Esa toma de contacto del místico, surge de la inadecuación interior de sentirse más de lo que uno es, provocando así, la percepción paradójica de sentir esa presencia bajo la forma de ausencia y de deseo. Tanto San Juan de la Cruz, como Santa Teresa, trataron de verbalizar este proceso ascensional por medio de metáforas y paradojas:

61 E. Underhill, 2006: 88.

62 Esta antropología mística basada en concebir al hombre bajo un estado de ignorancia, separación y dualidad está presente en la mayoría de tradiciones religiosas de todo el mundo. En nuestra cultura, la hallamos en el mito de la caída platónica (Pl. *Phd.* 249b-e). Lo nuclear este 'anhelo supra-mundano' es el deseo de re-gresar al Uno, al Padre, a Dios.

63 J.M. Velasco, 1999: 257.

64 Gén, 1:26.

65 I. M. de Brugger, 1983: 243.

¡Ay, qué larga es esta vida!	Estaba tan embebido,
¡Qué duros estos destierros,	tan absorto y ajonado,
esta cárcel, estos hierros,	que se quedó mi sentido
en que el alma está metida!	de todo sentir privado,
Sólo esperar la salida	y el espíritu dotado
me causa dolor tan fiero,	de un entender no entendiendo
que muero porque no muero. <sup>66</sup>	toda ciencia trascendiendo <sup>67</sup>

En el caso de Teresa de Ávila, el deseo cobra una importancia central, tal y como refleja su poesía, la experiencia mística teresiana se puede identificar como un lance amoroso entre un amante y el Amado. Este tipo de experiencia obedece al criterio de lo que se ha denominado 'mística nupcial'<sup>68</sup> cuyo rasgo característico consiste en describir la unión con Dios como un matrimonio. El poema «Ya toda me entregué y di» es un ejemplo muy claro de 'mística nupcial': Ya toda me entregué y di / y de tal suerte he trocado / que mi Amado es para mí / y yo soy para mi Amado»<sup>69</sup>.

Lo poesía mística castellana está poblada de experiencias de auténtico gozo que se viven mediante la unión con el Amado. Por ejemplo, durante la oración, que es la fase previa al éxtasis, sta Teresa describe con intensa emoción innumerables sentimientos de placer que rayan lo orgiástico. No obstante, esos 'gozos' o 'gustos' no son idénticos a los placeres mundanos, sino de otro orden. También es muy importante señalar que esos pasajes de gozo son descritos de manera ambivalente ya que se alterna el placer con el dolor. El deseo del alma que 'huelga conocer a Dios', como dice la mística castellana, es tan fuerte e intenso que suscita desgarró y, a la vez, placer: «¡Oh cauterio suave! / ¡Oh regalada llaga! / ¡Oh mano blanda! / ¡Oh toque delicado, que a vida eterna sabe / y toda deuda paga! / Matando, muerte en vida la has trocado»<sup>70</sup>.

Esos sentimientos antitéticos se explican mediante el camino de purificación que ha recorrer el alma hasta la unión a través del desasinamiento y la abnegación. Dicho de otra

66 Sta. Teresa de Jesús, «Vivo sin vivir en mí», 18-24.

67 Sn. Juan de la Cruz, «Coplas hechas sobre un éxtasis», 15-21.

68 La notable influencia del *Cantar de los cantares* es innegable, sobre todo, gracias a la mística del amor de san Bernardo que consiste en identificar a Jesús como el Esposo y el alma con la Esposa.

69 Sta. Teresa de Jesús, 1-4.

70 Sn Juan de la Cruz, «Llama de amor viva», 7-12.

manera, los místicos para trascenderse a sí mismos y lograr la comunión con Dios, han de 'morir', pues, la condición de posibilidad de tal experiencia es el desprendimiento radical de los deseos mundanos. Por eso, en los Evangelios se dice: «Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; y el que pierda su vida por causa de mí, la hallará»<sup>71</sup>.

#### 4. RASGOS ESTRUCTURALES DEL MISTICISMO

Si de algo podemos estar seguros acerca del fenómeno místico es que el mensaje de todos los maestros espirituales sostiene que Dios no está ni dentro ni fuera, pues, esa presencia está más allá de toda dualidad. La experiencia de Dios, como raíz del fenómeno religioso, consiste, sobre todo, en el caso del cristianismo, en la experiencia de la fe. Lo fundamental de la mística no son los casos extraordinarios de levitaciones, estigmas<sup>72</sup> u otros fenómenos paranormales más o menos creíbles, sino en un determinado tipo de respuesta al misterio de la presencia de Dios a través de la fe.

En *Las variedades de la experiencia religiosa*, W. James propone cuatro características que permiten identificar la experiencia religiosa. En primer lugar, W. James se refiere al carácter *inefable* de este tipo de experiencias y su imposibilidad de ser transmitida de manera eficaz con el lenguaje:

Los estados místicos se parecen más a los estados afectivos que a los estados intelectuales. Nadie puede aclararle a otro que nunca ha experimentado una sensación determinada sin expresar en qué consiste su cualidad o su valor. Se ha de tener oído musical para saber el valor de una sinfonía, se ha de haber estado enamorado para comprender el talante anímico de un enamorado. Si nos falta el corazón o el oído, no podemos interpretar justamente al músico o al amante e incluso podemos considerarlo absurdo o menguado mental<sup>73</sup>.

Todos los místicos coinciden en la imposibilidad de describir de manera adecuada sus experiencias de Dios. Todos los maestros y maestras espirituales han formulado sus experiencias en términos poéticos<sup>74</sup> como 'rayo de tiniebla', 'nube tenebrosa', 'saber no

---

71 Mt, 16:25.

72 Por ejemplo, en el caso de San Francisco de Asís.

73 W. James, 1994: 179.

74 Sobre la naturaleza del lenguaje poético es pertinente señalar aquellas apreciaciones que M. Heidegger llevo a cabo



sabiendo', 'soledad sonora'. Para los estudiosos del fenómeno, el hecho de que los místicos apelen a la inefabilidad no supone una ausencia de argumentos, sino la forma más coherente de expresar un contenido que es de por sí incommunicable y que trasciende al conocimiento discursivo: «Se encontraron el amigo y el amado, y dijo el amigo: No hace falta que me hables, pero hazme señal con tus ojos, que son palabras a mi corazón cuando te doy lo que me pides<sup>75</sup>».

La segunda característica que alude W. James es la *cualidad de conocimiento* y consiste en un prescindir del intelecto discursivo en aras un conocimiento intuitivo: «estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo»<sup>76</sup>. Este rasgo guarda estrecha relación con que el fenómeno es una experiencia directa que nada tiene que ver con un proceso cognitivo de tipo inferencial o discursivo. Si la epistemología moderna, desde I. Kant<sup>77</sup> a R. Rorty<sup>78</sup>, ha demostrado que todo proceso cognitivo está mediado por el concepto y que no hay nada parecido a una *tabula rasa*, la unión mística se sostiene sobre la base de una experiencia de tipo inmediata; es decir, una intuición directa. Sin embargo, el hecho de que se pueda referir la unión mística en términos de 'experiencia' no implica que el místico esté captando a Dios de igual manera a como se percibe un objeto. Por esta razón, los místicos justifican esa experiencia inmediata como si ellos fueran ajenos o como si hubieran sido llevados hacia esa unión de manera desinteresada.

El tercer rasgo es la *transitoriedad*. Puesto que el éxtasis místico es pasajero, en el caso de que se vuelva a repetir, habrá que diferenciarlo en grado respecto al primero. Por

---

sobre la esencia de la poesía. Para M. Heidegger la esencia del lenguaje es precisamente poética porque sólo a través de la esencia de la poesía, podemos encontrar una apertura del ser que nos muestre cómo se constituye ese nombrar fundante (*Dichtung*). El peligro del lenguaje consistiría, precisamente, en obviar este hecho que queda sepultado bajo el uso del lenguaje cotidiano. No se puede mostrar ese claro/apertura (*Ereignis*) desde el lenguaje ordinario; por ello, se precisa de la libertad del poetizar para comprender las relaciones profundas entre el lenguaje y las cosas, pues, sólo de esta manera, podemos abrir el ámbito de ser: «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado» M. Heidegger, 2000: 258.

75 R. Llull, 1995: 27,73.

76 James, 1994: 180.

77 «Los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas». I. Kant, *Crítica de la razón pura*, «Lógica trasc», II, B75.

78 «La idea de una 'teoría del conocimiento' basada en una comprensión de los 'procesos mentales' es producto del siglo XVII, y sobre todo de Locke. La idea de 'la mente' en cuanto entidad en la que ocurren los 'procesos' aparece en ese mismo periodo especialmente en las obras de Descartes. Al siglo XVIII, y a Kant de una forma especial, debemos la idea de la filosofía en cuanto tribunal de la razón pura, que confirma o rechaza las pretensiones del resto de la cultura, pero esta idea kantiana presuponía un asentimiento general a las ideas de Locke sobre los procesos mentales y a las de Descartes sobre la sustancia mental». R. Rorty, 1989:13.

último, la *pasividad* que consiste en que «el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase»<sup>79</sup>. El fenómeno místico se puede definir como un estado de conciencia extraordinario donde el sujeto vive esa experiencia de forma pasiva. Son unánimes todos los testimonios cuando se refieren a la experiencia mística como un 'raptó divino' que el contemplativo recibe de manera súbita. En esto consiste, precisamente, el concepto de 'gracia divina' que desarrolla San Agustín: «Toda mi esperanza está en tu inmensa misericordia. Da lo que mandas, y manda lo que quieras<sup>80</sup>». La pasividad del sujeto místico está ligada al acto contemplativo<sup>81</sup> que se define por un estado de extrema atención y concentración. Además, este 'mirar pasivo' obedece a la inactividad de las capacidades cognitivas del sujeto que rigen su conciencia ordinaria. De manera que la unión mística en tanto acto contemplativo supone la suspensión de las fuerzas cognitivas en aras de un contacto más inmediato con Dios: «La contemplación es ciencia de amor [...] noticia infusa de Dios amorosa<sup>82</sup>».

Todos los místicos coinciden en haber calificado la experiencia de Dios como un hecho extraordinario que ha expandido su conciencia y ha transformado su vida. Por eso, el sujeto místico, al poner a Dios en el centro de su vida, cambia su actitud y manera de dirigirse al mundo. La experiencia mística es, en toda regla, como una conversión en tanto que cambia radicalmente la manera de existir.

Otro hecho universal del fenómeno místico consiste en el estado de conciencia expandida en la que se experimenta una fusión con el cosmos. Desde Plotino, la experiencia mística consiste en la fusión del conociente con lo conocido<sup>83</sup> mediante la contemplación de esa presencia que recibe el nombre de Uno o Dios. Sin embargo, esa experiencia sólo se logra por medio de ciertos experimentos psicológicos y morales, por ello, la condición de posibilidad para la unión mística, exige un proceso de purificación. En Plotino este proceso

---

79 Ibid., p. 180.

80 *Conf.*, X,29,40.

81 El término 'contemplación' en el sentido griego de *theoria*; es decir, acto de conocimiento pasivo.

82 Sn. Juan, 2 *Noche*, 18:5.

83 «todo cuanto uno mira como objeto de contemplación, lo mira como algo externo. Pero es menester desplazar la mirada y mirarse a sí mismo, mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico a uno mismo, del mismo modo que quien estuviera poseído por algún dios, presa de Febo, o por alguna Musa, alcanzaría la visión del dios dentro de sí mismo, si fuera capaz de mirar a dios dentro de sí mismo». Plot. *En.* V, 8 [31], 38-45 trad. Igal, 1998:158.

recibe el nombre de 'teúrgia'<sup>84</sup>. En los místicos cristianos el acento se pone en el desasnamiento o la abnegación. En el caso del maestro Eckhart, su misticismo enfatiza la necesidad del desprendimiento y la mortificación como condición para la unión con Dios.

Es necesario aclarar que el significado que otorgan los místicos cristianos a la 'mortificación' u otras prácticas ascéticas, tiene un valor instrumental; es decir, son métodos para lograr algo mediante algo y no un fin en sí mismo. La santidad consiste, precisamente, en esto, pues se basa en la negación del 'yo'. La mortificación de sí no consiste, únicamente, en practicar el ayuno o fustigarse, sino, sobre todo, acrecentar la voluntad y la fortaleza interior. De esta manera, se comprende mejor porqué para el creyente y para el místico es tan necesario el 'descentramiento' del sujeto con tal de poner a Dios en el centro de su vida en vez de a uno mismo. Citando a A. Huxley, el ideal de vida mística se resumiría en lo siguiente:

'Perfección' es el estado de autoabnegación total y continua en la Realidad -el estado de aquellos que pueden decir 'vivo, pero no soy yo sino Dios quien vive en mí'. De sus biografías, surge claramente que los hombres y las mujeres que han llegado a tal perfección, reciben, entre los demás frutos del espíritu, un extraordinario aumento de fuerza moral. Es, por su calidad, una fuerza totalmente distinta de esa inflexibilidad propia de la tensa y egocéntrica voluntad personal del estoico y de los lucíferos mezquinos 'enemigos de lo justo', según la expresiva frase de Blake, y enemigos de lo injusto. La voluntad de la persona autoabnegada es floja y lánguida, porque no es su voluntad propia sino un gran río de fuerza que corre a través de ella desde un mar de conciencia subliminal que se abre a su vez al océano de la realidad. Irradia alegría y una serenidad hermosa aunque arredradora; obra con suavidad irresistible, y, siendo completamente humilde, ejerce la autoridad de un poder infinitamente mayor que ella misma, y del cual es mero instrumento<sup>85</sup>.

---

84 Fue Jámblico, discípulo de Plotino, quien acuñó el término 'teúrgia' para referirse a la vía por la cual unirse al Uno mediante los pasos de la purificación, liberación y unión: «La ascensión efectuada mediante invocaciones proporciona a los sacerdotes purificación de sus pasiones, liberación del lastre de la generación, y unión con el principio divino». En *Iambl. Myst.*, V, 26.

85 A. Huxley, 1945: 205.

## 4.1 LA MATRIZ DEL MISTICISMO

La mística no consiste fundamentalmente en un conjunto de hechos extraordinarios: éxtasis, estigmas, levitación, etc, sino, ante todo, la toma de conciencia de la presencia de Dios en nosotros, y la respuesta creyente a esa presencia trascendente-inmanente. La experiencia mística en tanto se inscribe dentro de la experiencia de la fe, comporta descentralizar al sujeto y vivir desde el horizonte del misterio. Por ello, se ha de comprender que la mística y la fe no comienzan por el sujeto, sino por la aceptación confiada y amorosa de la presencia de Dios en la vida. Eso sí, cada misticismo otorga, en mayor o menor medida, una importancia a la fe. En cualquier caso, la fe, al estar inherentemente ligada al misterio, comporta mística; y, viceversa, la mística es una consecuencia de la fe. El místico, al contrario que el dogmático, es quien vive personalmente la fe y no sólo alguien que sigue la religión por la práctica de unos ritos o, simplemente, por la fuerza de la costumbre. Quizá por esta razón, los místicos, al tener testimonio directo de la presencia de Dios, sean los mejores guías para encontrar una respuesta adecuada al misterio insondable de lo religioso.

La experiencia de Dios no puede ser tomada por contradictoria, en el sentido de que como nadie ha visto a Dios, no hay experiencia sensible de esa presencia. Cuando san Juan el Evangelista declaró «Bienaventurados los que creyeron sin ver<sup>86</sup>» no pretendía oponer la fe a la experiencia, como si se trataran de dos caminos distintos para conocer a Dios. La fe implica experiencia. La palabra fe, desde sus orígenes griegos hasta el uso que le dieron los Apóstoles y Jesús, no designaba asentimiento a unas verdades de las que no tenemos evidencia. Los griegos se referían a la *pistis* (fe) como tener crédito: «el crédito de que gozamos ante Dios y del que la palabra de Dios goza en nosotros desde el momento en que creemos en él<sup>87</sup>». Por esta razón, la creencia no es lo fundamental de la fe, sino la vivenciación de la fe que implica experiencia del contacto personal con Dios: «Hasta ahora sabía de ti de oídas; ahora te han visto mis ojos<sup>88</sup>».

---

86 Jn, 20: 29.

87 G. Agamben, 2013: «Walter Benjamin y el capitalismo como religión». trad. S. Seguí en *Rebellion.org*. [en línea]. <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=168119/>> [consulta: 15/05/2015].

88 Job, 42: 5.

A. Huxley viene a decir que la experiencia no es lo que nos sucede, sino lo que hacemos con lo que nos sucede. En este sentido, la fe, como sostiene J.M. Velasco, tiene «vocación de experiencia<sup>89</sup>». Apelar a la fe como base de la experiencia no significa buscar hechos extraordinarios o paranormales, sino a la vivencia personal de la fe.

Para terminar, aún cuando la unión mística sea de índole no religiosa, como en el caso de Plotino, se observa que tal experiencia de Dios, comporta una relación con la trascendencia que exige de uno mismo la total entrega de sí para abrazar el insondable misterio. Y en esto coinciden la mayor parte de tipologías místicas, en que, con independencia de su cultura, religión o época histórica, los sujetos místicos apuntan a arquetipos similares entre sí: «Esos arquetipos toman como como significantes elementos naturales, aspectos del cosmos como el agua, el viento, el fuego; [...], experiencias de relación entre las personas: amor, amistad, encuentro. Sobre esos significantes se organizan sistemas de expresión que asumen elementos de los contextos religiosos o tradicionales. El resultado es el recurso a expresiones como: unión, lo Divino, el Todo; contemplación o visión de Dios<sup>90</sup>».

## **5. EL MISTICISMO HOY**

A priori, el fenómeno místico parece consistir en un hecho extraordinario reservado a unos pocos ascetas o santos que han abandonado el 'mundanal ruido'. Y que la mística es del todo incompatible con la vida moderna, sobre todo, en un contexto de crisis de lo religioso. De modo que cabe preguntar: ¿qué sentido tiene el misticismo hoy? A la luz de las reflexiones de mi trabajo, es claro que la mística en tanto experiencia de Dios, no consiste fundamentalmente en un conjunto de hechos extraordinarios, sino más bien en buscar la presencia de Dios más allá de nuestros conceptos y expectativas.

En general, la mística, desde sus orígenes griegos, ha sido vivida como experiencia de Dios a través de la contemplación. Hasta aquí todo cierto; pero falso si no se cae en la cuenta de que la experiencia de Dios puede realizarse de otras maneras, como por ejemplo, a través de la práctica del amor. En este sentido, la mística se puede experimentar en la vida cotidiana

---

89 J.M. Velasco, 1999: 456.

90 J.M. Velasco, 1999: 358.

y deja de ser vista como un fenómeno para pocos. Dicho de otra manera, la experiencia de Dios que es lo nuclear del fenómeno místico, se puede realizar de muchas maneras: «La experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de la vida cotidiana: comer, llorar, tener hijos... sino la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste<sup>91</sup>».

Desde que los voceros del nihilismo<sup>92</sup> señalaron la muerte de Dios<sup>93</sup>, la vivencia personal de la fe, en un contexto, no sólo ya secularizado, sino nihilista, supone una amenaza para la experiencia de Dios. Hoy día, en la mayoría de ambientes, la fe, que es el fundamento principal tanto del misticismo, como de la religión, está amenazada por la crisis de lo religioso<sup>94</sup>. El principal rasgo de esta situación consiste en la ausencia de referencias externas, sociales y culturales que antaño tuvieron vigencia en las sociedades de tradición cristiana. Por esta razón, como en nuestras sociedades apenas queda algo que refiera a lo religioso, los místicos, en tanto que son expertos de la vivencia personal con Dios, fundamentan su experiencia de la fe sobre la base de la experiencia. De ahí la famosa sentencia de K. Rahner: «el cristiano del futuro o será un 'místico', es decir una persona que ha 'experimentado' algo, o no será cristiano»<sup>95</sup>. Le fe (*pistis*) es crédito y convicción basada en la propia experiencia, y no el asentimiento acrítico de dogmas.

---

91 X. Zubiri, 2003:402.

92 «El nihilismo es el proceso histórico por el cual el dominio de lo 'suprasensible' caduca y se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido» M. Heidegger, 2000: 34.

93 Este giro radical con respecto a la tradición, fue señalado por Nietzsche cuando anunció el final de toda la historia y el inicio de una nueva historia. En el plano filosófico, tras Nietzsche, la conciencia más aguda del nihilismo fue Heidegger. La filosofía primera, en tanto búsqueda de un fundamento último y totalizador de la realidad, entra en crisis con el nihilismo. El *Dasein* es la apertura en donde ser y pensar ya no se identifican en una presencia ilimitada e ininterrumpida que tiene su fundamento en una suerte de arché, logos, eidos, ens realissimum, aufheben, etc.

94 Pese a que los análisis estadísticos siguen indicando un porcentaje muy bajo de ateos en el mundo con respecto al número de 'creyentes', la crisis religiosa aparejada al nihilismo postmoderno, se refiere a la total ausencia de lo religioso en la vida contemporánea. Para comprobar cuáles son los países más ateos del mundo vid. *The Cambridge Companion to Atheism* (P. Zuckerman, 2005).

95 Aquí el párrafo completo de K. Rahner donde hace esta afirmación: «Solamente para aclarar el sentido de lo que se va diciendo, y aún a conciencia del desarrollo de la palabra 'mística'-que bien entendida no implica contraposición alguna con la fe en el Espíritu Santo, sino que se identifica con ella- cabría decir que el cristiano del futuro o será un 'místico', es decir una persona que ha 'experimentado' algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoya ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a al decisión personales. La educación religiosa usual hasta ahora podría ser solamente en adelante un adiestramiento muy secundario para la vida religiosa. La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera 'idea de Dios' partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del hombre a Dios, la experiencia de que la base del hombre es el abismo, de que Dios es esencialmente el inconmensurable, de que su incomprendibilidad, en lugar de disminuir aumenta en la medida que se le va conociendo mejor, y a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor, en el que se da a sí mismo; de que no podemos concebirlo como un dato determinado en el cálculo de nuestra vida, sin que automáticamente fallen nuestras cuentas» K. Rahner. 1966: 2526.

## CONCLUSIONES

Resulta complicado abordar el fenómeno religioso sin haberse dejado vencer por los prejuicios que suscita un tema tan controvertido. Por eso, sin ánimo de entrar en logomaquias acerca de la existencia o no existencia de Dios<sup>96</sup>, las conclusiones que extraigo de mi trabajo se derivan de que el fenómeno místico es indispensable para comprender la humanidad del hombre. Han sido muchos los estudiosos de lo religioso que han señalado el error histórico de asociar la religión a sistemas de creencias y fuerzas sobrenaturales<sup>97</sup>. Mi idea final tras este trabajo, es que el fenómeno místico está indisolublemente ligado al problema del hombre ya que permite comprender la sempiterna pretensión de este de ir más allá de sí mismo. Porque todos los seres humanos, sean religiosos o no, sea de manera consciente o inconsciente, anhelan 'salir de sí mismos', aunque tan sólo sea por breves instantes, con tal de abrazar la alteridad de lo totalmente Otro. Respecto a este asunto, A. Huxley lo resumió muy bien:

El tono emocional de las multitudes es esencialmente orgiástico y dionisiaco. Por virtud de su inclusión en una multitud, el individuo se encuentra liberado de las limitaciones propias de su personalidad, y participa del mundo subhumano, subpersonal, que es inherente a los sentimientos desenfrenados y a las creencias no analizadas. Formar parte de una multitud resulta una experimentación muy semejante a la intoxicación alcohólica. La mayor parte de los seres humanos ansían evadirse de las limitaciones de su propio ser y descansar periódicamente de su personalidad escuálida, mezquina y para cada cual demasiado conocida. Como no saben hacer lo necesario para ascender desde su propia personalidad hasta una región suprapersonal, y como no tienen voluntad suficiente para hacerlo, aunque sepan satisfacer las condiciones éticas, psicológicas y fisiológicas necesarias para trascender del propio ser, se dirigen naturalmente hacia el camino descendente, el camino que conduce, desde la personalidad, hacia las tinieblas del sentimentalismo subhumano y del pánico animal. De aquí el ansia persistente por los narcóticos y los estimulantes, y también la atracción infalible de las multitudes<sup>98</sup>.

---

96 «El problema de la religión no es el problema de Dios, sino el problema del hombre; las fórmulas religiosas y los símbolos religiosos son tentativas de dar expresión de ciertas clases de experiencias humanas[...] El sistema de símbolos es sólo la clase por la cual podemos adivinar la realidad humana que sirve de base» E. Fromm, 1971: 146-147.

97 D.S. Navarro, 1987: 55.

98 A. Huxley, 1960: 83.

## BIBLIOGRAFÍA

### Referencias bibliográficas

- AEROPAGITA, PSEUDO-DIONISIO. 2002. *Obras Completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
- AGUSTIN, SAN. 2012. *Confesiones; Contra los Académicos*. Estudio introductorio de Antuñano Alea. Gredos. Madrid.
- AMENGUAL, GABRIEL. 2006. «De la Secularització al Nihilisme. Els actuals convis i els reptes a la fe cristiana». *Comunicació* 114. 7-32.
- BERNABÉ, ALBERTO. 2002. *Sectes, ritus i religions del món antic*. Casadesús Bordoy, Francesc. (ed.) Palma de Mallorca.
- DE LA CRUZ, SAN JUAN. 2008. *Subida al Monte Carmelo*. Monte Carmelo ediciones. Burgos.
- ECKHART, MAESTRO. 1983. *Obras alemanas. Tratados y Sermones*. Edhasa. Madrid.
- FROMM, ERICH. 1971. *Psicoanálisis y religión*. Psyche. Buenos Aires.
- HEIDEGGER, MARTIN. 2000. *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»*. Alianza. Madrid.
  - 2000a. *Nietzsche, vol. II*. Trad. De Juan Luis Vermal. Destino. Barcelona.
- HUXLEY, ALDOUS. 1992. *La filosofía perenne*. Edhasa. Barcelona.
  - 1999. *Sobre la divinidad*. Kairos. Barcelona.
  - 1945. *Eminencia Gris: Estudio sobre Religión y Política*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
    - 1960. *El fin y los medios*. Hermes. México.
- JÁMBLICO. 1997. *Sobre los misterios de Egipto*. Gredos. Madrid.
- JAMES, WILLIAM. 1994. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Península ediciones. Barcelona.



- KANT, IMMANUEL. 1978. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. Madrid.
- LULL, RAMON. 1995. *Llibre d'amic i amat*. ed. A. Soler. Barcelona.
- MARTÍNEZ MARZOA, FELIPE. 1995. *Hölderlin y la lógica hegeliana*. La balsa de la medusa. Madrid.
- MARTIN NIETO, EVARISTO. 1967. *La Santa Biblia*. Paulinas. Madrid.
- MARTIN VELASCO, JUAN. 1999. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta. Madrid.
- MONTES, JOSÉ. 1945. *Diccionario Greco-Español*. Biblioteca Española. Madrid.
- SABIOTE NAVARRO, DIEGO. 1987. *El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca.
- PLATÓN. 1988. *DIÁLOGOS, III*, Gredos. Madrid.
- PLOTINO. 1998. *Enéadas*. Gredos. Madrid.
- RAHNER, KARL. 1966. «Espiritualidad antigua y actual» en *Escritos de Teología VII*. Taurus. Madrid.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 2004. *Diccionario de la Lengua Española*. Espasa-Calpe. Madrid.
- RIVERS, ELIAS, (ed.). 2004. *Poesía lírica del Siglo de Oro*. Cátedra. Madrid.
- RORTY, RICHARD. 1989. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra. Madrid.
- SCHILLER, FRIEDRICH. 1990. *Kalías. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos. Madrid.
- TOMÁS, SANTO. 2012. *Suma contra los gentiles; Suma de teología*. Estudio introductorio de Eudaldo Forment. Gredos. Madrid.
- UNDERHILL, EVELYN. 2006. *La mística. Estudio de la naturaleza y el desarrollo de la conciencia espiritual*. Trotta. Madrid.

- WITTGENSTEIN, LUDWIG. 1973. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza. Madrid.
- ZAEHNER, ROBERT CHARLES. 1957. *Mysticism Sacred and Profane*. Clarendon Press. Oxford.
- ZUBIRI, XAVIER. 2003. *El hombre y Dios*. Alianza. Madrid.
- ZUCKERMAN, PHIL. 2005. 'Atheism: Contemporary Rates and Patterns', en *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge University Press. Cambridge.

### **Bibliografía general**

- TANQUEREY, ADOLPHE. 1930. *Compendio de teología ascética y mística*. Desclée. Madrid,
- WHITE, JOHN. 1980. *La experiencia mística y los estados de conciencia*. Kairos. Barcelona.