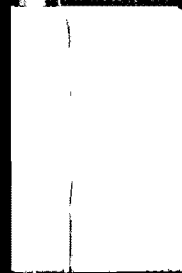


El fenómeno místico



El fenómeno místico aparece en la encrucijada de todos los estudios actuales sobre el hecho religioso: los que se proponen describir y comprender esta parte importante del fenómeno humano que conocemos como historia de las religiones y los que se preguntan por las posibilidades de realización de la experiencia religiosa en la situación de avanzada secularización característica de las sociedades del mundo occidental. Desde esa perspectiva varios intereses han movido a escribir este libro: aportar a la ardua tarea de la comprensión del fenómeno religioso los resultados del estudio del fenómeno místico, aclarar las posibilidades de realización de la experiencia religiosa en las actuales circunstancias socioculturales y describir el perfil peculiar que adopta en ellas la experiencia mística.

Por su parte, la perspectiva fenomenológica desde la que está realizado el estudio exige, tras las inevitables cuestiones metodológicas, describir las diferentes formas que ha revestido el fenómeno místico en las diversas religiones y en algunas tradiciones filosóficas, y las que presenta en la actualidad, incluso al margen de toda tradición religiosa y hasta en el interior de opciones y creencias expresamente ateas. Esa descripción permite ofrecer una interpretación de la estructura de la mística común a todas sus formas y realizada analógicamente en cada una de ellas.

Finalmente, la atención prestada a la situación cultural y religiosa de nuestros días lleva al autor a plantearse cuestiones como la relación entre mística y ética, el sentido y el valor de la mística en las actuales condiciones de pluralismo religioso y la aportación de la mística a la pregunta por el futuro de la religión. Todo ello desde el convencimiento de que —como todo lo que tiene que ver con la religión, y en un grado eminente— el fenómeno místico contiene numerosos elementos que permiten sondear las dimensiones profundas del ser humano y el misterio que envuelve su vida.

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Primera edición: 1999
Segunda edición: 2003

© Editorial Trotta, S.A., 1999, 2003
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infonet.es
<http://www.trotta.es>

© Juan Martín Velasco, 1999

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-315-7
Depósito Legal: M-54.652-2002

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
I. CUESTIONES PRELIMINARES	
1. «Mística». Uso y abuso de un término impreciso	17
2. Fenómeno religioso y fenómeno místico	25
3. A la búsqueda de un método para el estudio del fenómeno místico	35
4. La mística como fenómeno humano	49
II. EL HECHO MÍSTICO EN SUS FORMAS PRINCIPALES	
1. Tipología de los fenómenos místicos	83
2. Formas no religiosas de mística	97
3. La mística en las grandes religiones orientales	131
4. La mística en las grandes religiones proféticas	183
III. LA ESTRUCTURA DEL FENÓMENO MÍSTICO	
1. Raíz y origen permanente del fenómeno místico	253
2. De la presencia originante a la vida teológica que acoge esa presencia	271
3. De la experiencia de la fe a la experiencia mística: cuestiones preliminares	289

4. El proceso místico y sus etapas	301
5. Rasgos característicos de la experiencia mística	319
6. El núcleo originario de la experiencia mística	357
7. Algunos resultados de la fenomenología de la mística. Apertura a otras perspectivas en el estudio del fenómeno místico	423

IV. PERFIL DEL MÍSTICO CONTEMPORÁNEO

I. ¿Muchas formas de mística o formas místicas y no místicas de religión?	446
II. Ética y mística	457
III. Mística en situación de pluralismo religioso	466
IV. Mística y futuro de la religión	473
<i>Índice de materias</i>	491
<i>Índice de autores</i>	497
<i>Índice general</i>	505

PRÓLOGO

De manera casi inevitable los estudios que vengo desarrollando desde hace muchos años me han ido orientando hacia el fenómeno místico como posible clave para descifrar algunos de los problemas que esos estudios dejaban pendientes.

Por una parte, mis tareas de profesor de fenomenología de la religión me hacen estar permanentemente ocupado del problema que constituye para la razón el hecho religioso, los elementos muy variados que lo constituyen, su estructura, su sentido, su evolución en la historia, su lugar en el fenómeno humano.

Por otra, mi interés personal y no sólo profesional por lo religioso me ha hecho ocuparme en los últimos años de las posibilidades de realización del hecho religioso en la cultura de nuestro tiempo. Ante la evidente y radical crisis de las religiones y, sobre todo, de las instituciones que las encarnan, me vengo preguntando con otras muchas personas por el sentido de esa crisis, por la influencia sobre la religión de los cambios muy importantes que está sufriendo, y hasta por las posibilidades de supervivencia de este aspecto del fenómeno humano que ha acompañado a la humanidad a lo largo de toda su historia y a lo ancho de la incontable variedad de sus culturas.

El fenómeno místico se me ha hecho una y otra vez presente en la encrucijada, en el lugar donde convergen y se cruzan estos dos caminos que han recorrido mis reflexiones de los últimos años. Porque es verdad que, siendo la religión un fenómeno extraordinariamente complejo, todos los elementos que lo componen deben ser tenidos en cuenta a la hora de intentar captar su estructura y comprender su sentido: desde el más sencillo gesto a la más elevada especulación. Es verdad, también, que, apareciendo realizado en incontables formas, todas contribuyen a ponernos de manifiesto al-

guno de sus rasgos significativos. Pero es indudable que en ese complejo fenómeno la experiencia del sujeto ocupa un lugar central. A ella remiten inmediatamente los aspectos externos, institucionales, prácticos y racionales que contiene. Por eso, seguramente, se ha escrito con razón que el centro de atención de la ciencia de las religiones se va desplazando de la institución y las prácticas a la experiencia del sujeto, hasta el punto de que haya aparecido una historia de las religiones titulada *La experiencia religiosa de la humanidad* (N. Smart) y un ensayo de comprensión global del hecho religioso que lleva por título *La experiencia humana de lo divino* (M. Meslin).

Por otra parte, aunque todos los fenómenos religiosos puedan informarnos sobre la religión, cabe esperar que sean sus realizaciones más eminentes las que nos ofrezcan mayor riqueza de elementos y datos más significativos sobre su naturaleza.

Eso es en realidad lo que aparece en esas cimas de la historia de las religiones que son los místicos. Los distingue, precisamente, haber realizado con una profundidad y una intensidad inigualadas la experiencia que subyace a todos los elementos que componen una religión. De las muchas manifestaciones que dan cuerpo a ese mundo difícilmente definible de lo sagrado los místicos parecen haber penetrado al núcleo interior del que siempre surgen. Ellos, en efecto, se presentan como sujetos de ese «conocimiento experimental de lo sagrado» (L. Massignon) que origina las palabras, los ritos, las instituciones en las que cristaliza después eso que llamamos una religión. Sea cual sea la comprensión de la mística, los místicos se presentan en todas las tradiciones como los especialistas, los «virtuosos» de la experiencia religiosa, y quienes mejor pueden manifestarnos el secreto de la religión. Recordemos, en este sentido, las palabras de H. Bergson, que se representa «la religión como la cristalización, operada por un enfriamiento intelectual, de lo que la mística vino a depositar, incandescente, en el alma de la humanidad».

Imposible, por eso, conocer de verdad la religión sin pasar por el conocimiento de la mística. Sin la referencia a la mística pueden saberse muchas cosas sobre la religión, pero se está condenado a ignorar el núcleo más íntimo, la verdad definitiva de la religión.

También el otro camino de mis preocupaciones, el de la situación religiosa de nuestra sociedad, me ha remitido a la mística, me ha hecho desembocar en ella. Llevaban los analistas de la secularización muchos años pronosticando el fin, la salida, al menos social, de la religión, cuando se ha producido ese fenómeno ambiguo, complejo en extremo, designado con infinidad de nombres: retorno de lo sagrado, vuelta de lo mágico, que se concreta en la aparición de

«nuevas formas de religiosidad», en «nuevos movimientos religiosos». El hecho es tan complejo y tan variado en sus formas que no se deja designar con un solo término. Es tan ambiguo en su significado que muy pocos se atreven a valorarlo en una única dirección. Con razón se va imponiendo entre los estudiosos de la situación religiosa la convicción de que estamos, antes que nada, ante una radical transformación de la religión, ante una «mutación», una «metamorfosis» de lo sagrado. En todo caso, resulta evidente que en esa transformación interviene como un ingrediente que no puede ignorarse un componente que tiene que ver, en términos y en una medida que habrá que precisar, con el fenómeno místico. De ahí que, entre los nuevos movimientos religiosos, todo un conglomerado de ellos sea designado como «constelación esotérico-mística», o «místico-ocultista». En todo caso, es cierto que la situación religiosa del mundo occidental, caracterizada, por una parte, por la extensión de la increencia bajo la forma de la indiferencia religiosa, comporta igualmente un interés por el cultivo de nuevas experiencias espirituales y un recurso a los escritos y a algunas de las prácticas de los místicos.

Curiosamente, la referencia a la mística aparece igualmente, aunque con un sentido diferente en los teólogos y espirituales de distintas tradiciones, cuando, preocupados por la crisis de la religión, se han preguntado por la respuesta radical que las personas religiosas han de dar para responder a ella de manera efectiva. K. Rahner se hizo portavoz de todos ellos cuando escribió hace ya bastantes años que el hombre religioso del mañana tendría que ser místico para poder sobrevivir a esta crisis.

El fenómeno místico no es, pues, un objeto de estudio apto tan sólo para llenar las horas y los esfuerzos de los teóricos de la religión. Estudiarlo puede ser un camino útil para avanzar en el conocimiento de la religión e indispensable, además, para hacer un poco de claridad en la situación religiosa del hombre de nuestros días, y, por ello, en el conocimiento del hombre contemporáneo y del hombre sin más. Por mi parte confieso que me ha servido, me está sirviendo —parafraseando una expresión de L. Massignon— para una especie de iniciación experimental en la comprensión de la realidad y la verdad de la condición humana.

Pero ¿cómo realizar el estudio de un hecho que presenta tales promesas? Evidentemente, su complejidad admite y exige una pluralidad de perspectivas de estudio como única forma adecuada de acceso. De hecho, son incontables los ensayos de teología, filosofía, psicología, sociología de la mística. Hoy se estudia, además, el fenómeno místico desde la perspectiva de las ciencias médicas, de las del

lenguaje, la historia y las culturas. Todas estas aproximaciones aportan datos indispensables para un conocimiento menos inadecuado de un fenómeno que, como indica ya el término que lo designa, tiene algo de oculto, misterioso, que el sujeto vive con los ojos cerrados y ante lo que parece imponerse cerrar la boca, callar.

En las páginas que siguen aparecerán no pocas referencias a algunos de estos estudios. La perspectiva que por mi parte he adoptado es la de la fenomenología de la religión. De acuerdo con ella, mi estudio debería referirse al fenómeno místico en su conjunto, estudiarlo como hecho histórico con la enorme complejidad de aspectos que comporta. Debería, además, tener en cuenta las incontables formas que ha revestido a lo largo de la historia, religiosa sobre todo, pero no sólo religiosa, de la humanidad. Debería, por último, mediante la comparación cuidadosa de todas esas formas, proponer una descripción de la estructura presente en todas ellas que permitiera una interpretación global del fenómeno y su significado.

Pero si ése es el ideal de una fenomenología de la mística, mi estudio no es más que una modesta aproximación a ese ideal. De hecho, hay en él un esfuerzo por tener en cuenta algunas de las numerosas manifestaciones, religiosas y no religiosas, del fenómeno místico. La descripción de todas esas formas está hecha con una simpatía que supone que todas ellas ponen de manifiesto aspectos, riquezas, valores de un experiencia mística que se realiza en todas ellas, pero que ninguna de ellas agota.

Pero a esa descripción de las variedades de la experiencia mística, sigue un intento de descripción de la estructura del fenómeno místico que se basa fundamentalmente en las formas de experiencia mística presentes en el cristianismo. Esto no significa que tales formas sean tenidas por las únicas válidas, ni siquiera por las formas eminentes de experiencia mística. Realmente, cada vez me siento menos inclinado a distribuir diplomas de validez y de perfección entre los fenómenos religiosos que estudio. Sucede que esas formas son las que conozco más de cerca y las que me permiten por tanto una penetración mayor en sus aspectos interiores. No pretendo, pues que la descripción de la estructura del fenómeno místico que propongo se realice tal cual y de forma unívoca en los místicos de todas las tradiciones. Pero, eso sí, la descripción está hecha con la atención despierta a formas de mística no cristiana y no religiosa, fecundada, espero, por ellas, y abierta a dejarse enriquecer por las aportaciones que estudios realizados desde las diferentes tradiciones puedan aportar, han aportado de hecho y pueden seguir aportando. Es decir, que tal vez, más que una fenomenología de la mística, lo que ofrezco en estas páginas sea una fenomenología de la

mística cristiana ---que ocupa toda la tercera parte del libro--- en diálogo, ya iniciado en la segunda parte, con las experiencias místicas de otras tradiciones religiosas y no religiosas, y abierta al diálogo ulterior que mi descripción suscite.

Esto hace que el libro pueda ser leído desde dos perspectivas diferentes: la del estudioso del fenómeno religioso, que encontrará en él datos que permitirán enriquecer la comprensión del hecho religioso que vengo proponiendo desde hace bastantes años; y la de las personas interesadas por el cristianismo y sus posibilidades de realización en nuestra cultura y con las que vengo dialogando en estos últimos tiempos. Estas personas pueden evitar no pocas de las páginas de las dos primeras partes y concentrar su atención en la tercera y la cuarta parte.

No puedo terminar esta presentación de la obra sin manifestar públicamente mi agradecimiento a las personas que me han ayudado a escribirlo. Son demasiado numerosas para poder ser nombradas. Lo que de bueno pueda haber en este libro se les debe en gran parte a ellas. Para todas, mi recuerdo agradecido.

I

CUESTIONES PRELIMINARES

«MÍSTICA».
USO Y ABUSO DE UN TÉRMINO IMPRECISO.
HACIA UNA INICIAL DELIMITACIÓN
DEL SIGNIFICADO DE «MÍSTICA»

Cualquier intento de comprensión del fenómeno místico debe comenzar por aclarar el significado de la palabra con que se lo designa. Ahora bien, «mística» es una palabra sometida a usos tan variados, utilizada en contextos vitales tan diferentes, que todos cuantos intentan aproximarse a su significado con un mínimo de rigor se sienten en la necesidad de llamar de entrada la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad. Lo han hecho la mayor parte de los estudiosos del fenómeno místico.

Basten un par de testimonios: «Como todas las palabras que gozan de éxito: “libertad”, “ciencia”, “democracia”, y tal vez más que ellas, la palabra “mística” paga su amplia audiencia con una crisis de imprecisión que desaconseja su empleo a quienes tienen cuidado de expresar su pensamiento con precisión y exactitud»¹. «“Mística” —escribía más recientemente C. Tresmontant— es uno de los términos más confusos de la lengua francesa de hoy»².

De la polivalencia del término dan buena muestra los significados recogidos por los diccionarios usuales. Así, un diccionario francés aplica el calificativo de «místico» a las personas que *raffinent* en

1. J. de Guibert, «Mystique»: *Revue d'ascétique et de Mystique* 7(1926), pp. 3-16.

2. *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Seuil, Paris, 1977, p. 9. «El concepto de mística es el menos claro y el más escurridizo de la teología», dice Denifle, citado en M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, Theatiner Verlag, München, 1922, p. 20. W. R. Inge en 1899 y C. Butler en 1923 insistían en los usos impropios y abusos a que se ve sometido el empleo de la palabra. B. McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, I. *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, SCM Press, London, 1991; II. *The Growth of Mysticism. From Gregory the Great to the Twelfth Century*, SCM Press, London, 1994; III. *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism 1200-1350*, Crossroad, New York, 1998. Están previstos otros dos volúmenes. La cita está tomada del vol. I, pp. 266 ss.

materia religiosa; y sabemos que *raffiner*, «refinar», equivale a sutilizar, «rizar el rizo» en una determinada cuestión. Un diccionario castellano recoge la palabra en el sentido de «estado de la persona que se dedica mucho a Dios y a las cosas espirituales» (Casares) y otro anota un uso según el cual «se aplica a personas que adoptan en la vida corriente actitudes, maneras de hablar, etc., afectada y exageradamente religiosas» (María Moliner).

Esta polivalencia explica —¿o tal vez se debe más bien a ese hecho?— que el término haya desbordado el terreno religioso en cuyo interior nació y comience a utilizarse para hacer referencia a zonas limítrofes de la experiencia humana. «No cómo el mundo es, sino que el mundo es, eso es lo místico», escribe L. Wittgenstein³, designando con esa palabra un ámbito de lo real claramente diferenciado de aquel que es accesible al conocimiento ordinario, objetivo y científico. Un ámbito que será rechazado como imposible por las mentalidades positivistas, o al que se concederá una realidad y un valor, pero negando cualquier posibilidad de tratamiento racional del mismo. Lo místico es aquello sobre lo que no cabe hablar y a propósito de lo cual es, por tanto, preciso callarse⁴.

El término «místico» es también utilizado para designar ese mundo, esa «nebulosa», de lo esotérico, lo oculto, lo maravilloso, lo paranormal o parapsíquico del que se ocupan toda una familia de nuevos movimientos en los que aflora culturalmente el cansancio que produce una civilización sólo científico-técnica incapaz de responder a necesidades y aspiraciones muy hondamente enraizadas en la conciencia humana.

Nueva muestra de la extensión del término a terrenos no religiosos, en virtud de una analogía funcional, es la utilización del término en el sentido de compromiso total al servicio de algo tomado por absoluto, como cuando se habla de la mística de la acción, la mística humanitaria, la mística del comunismo o, incluso, la mística de la aventura o de la velocidad⁵.

Pero incluso en el terreno religioso y en el vocabulario teológico «mística» dista mucho de ser un término dotado de un significado preciso. A finales del siglo pasado, W. Inge ofrecía veintiséis defini-

3. *Tractatus logico-philosophicus*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, 6.44.

4. *Ibid.*, 7. Habría que anotar, sin embargo, como observaba M. de Certeau, que precisamente de las realidades de las que no podemos o no sabemos hablar es de las que más necesitamos hablar.

5. Buena muestra de la polivalencia semántica del término es la interminable serie de hechos —desde el éxtasis cristiano hasta las alucinaciones «religiosas» de personas histéricas— que ofrece J. Maréchal como designables con la etiqueta de místicos. Cf. su gran obra *Études sur la psychologie des mystiques* II, L'Édition Universelle, Bruxelles, 1937, p. 413.

ciones diferentes que respondían a otras tantas comprensiones⁶. Las razones de esta pluralidad de significados de la palabra «mística» son numerosas y fácilmente comprensibles. En primer lugar, la enorme pluralidad de fenómenos a los que se aplica; además, la pluralidad de puntos de vista: médico, psicológico, filosófico, teológico, histórico, cultural, desde los que, dada su gran complejidad, son estudiados esos fenómenos. Por último, la pluralidad de sistemas de interpretación de esos hechos extraordinariamente densos, que originan interpretaciones y valoraciones muy variadas.

En una situación como ésta se hace indispensable la clarificación del término que precise el uso que va a hacerse de él y el significado que va a atribuírsele. Pero tal clarificación no puede obtenerse imponiendo aprióricamente a los hechos una definición obtenida desde la propia religión, teología o filosofía. El respeto a una realidad muy compleja y que aparece en formas muy variadas exige otra forma de proceder. Inspirándonos en el método de la fenomenología de la religión, comenzaremos por explicitar el significado inicial que atribuimos a la palabra «mística» a partir del uso que de ella se ha hecho en la historia. Con ese significado todavía muy general acotaremos el terreno en el que observar los fenómenos identificados como místicos. La observación, descripción, clasificación, comprensión e interpretación de esos fenómenos nos permitirá establecer la estructura significativa presente en todos ellos, y lograr el establecimiento de un significado de la palabra analógicamente aplicable a esa multiplicidad de fenómenos y, tal vez, a otros emparentados con ellos.

«Místico», en las lenguas latinas, es la transcripción del término griego *mystikos*, que significaba en griego no cristiano lo referente a los misterios (*ta mystika*), es decir, las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado (*mystes*) se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos. Todas estas palabras, más el adverbio *mystikos* (secretamente), componen una familia de términos, derivados del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, y que tienen en

6. W. Inge, *Christian Myticism*, Methuen, London, 1899; en su segunda obra, *Mysticism in Religion* (University of Chicago Press, 1948, p. 25), escribirá que el término está mejor comprendido y ofrece casi una decena de definiciones coincidentes en lo esencial. Sobre la definición de mística cf. también G. Parrinder, «Definitions of Mysticism», en *Ex Orbe religionum. Studia G. Widengren Oblata* II, E. J. Brill, Leiden, pp. 307-317. Excelente estudio panorámico sobre la mística desde la historia de las religiones, la historia del cristianismo, la teología y la filosofía en P. Gerlitz, A. Louth, H. Rosenau y K. Albert, «Mystik», en *Theologische Realenzyklopädie* XXIII, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1994, con abundante bibliografía en cada apartado.

común el referirse a realidades secretas, ocultas, es decir, misteriosas⁷.

«Mística» no aparece ni en el Nuevo Testamento ni en los Padres Apostólicos y se introduce en el vocabulario cristiano a partir del siglo III. Con el paso del tiempo va a cobrar tres sentidos que llegan hasta nuestros días. «Místico» designa, en primer lugar, el simbolismo religioso en general y se aplicará, sobre todo por Clemente y Orígenes, al significado típico o alegórico de la sagrada Escritura que origina un sentido espiritual o «místico», en contraposición al sentido literal⁸. El segundo significado, propio del uso litúrgico, remite al culto cristiano y a sus diferentes elementos. Así, san Atanasio habla de la «copa mística» de la celebración de la eucaristía. En este ámbito cultural, «místico» significa el sentido simbólico, oculto, de los ritos cristianos⁹.

En tercer lugar, «místico», en sentido espiritual y teológico, se refiere a las verdades inefables, ocultas, del cristianismo (Orígenes, Metodio de Olimpia); las verdades más profundas, objeto, por tanto, de un conocimiento más íntimo. En el siglo V Marcelo de Ancira habla de una «teología inefable y mística», es decir, del conocimiento más íntimo de la naturaleza divina. En este sentido utilizará el término el Pseudo-Dionisio al final del siglo V en lo que constituye el primer tratado de teología mística¹⁰. En él la teología mística comporta como rasgos peculiares el ser un conocimiento religioso, escondido y «experimental», es decir, «inmediato», obtenido a partir de la unión vivida con Dios y de su operación en nosotros, en oposición al conocimiento deductivo y puramente racional.

Pasando por alto otros muchos testimonios basados en el significado que el término adquiere en el Pseudo-Dionisio, cabe resumir su asunción por la teología medieval en la expresión de Dionisio el Cartujo que considera la teología mística más sublime que la «simbólica» y la «propia», y en la que «se trata de Dios tal como se le

7. Para la historia del término ofrece muchos datos H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Aubier, París, 1949, esp. pp. 47 ss. Breve resumen de esa historia en P. Sainz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Rialp, Madrid, 1961, pp. 45 ss. También L. Bouyer, «Mystique» essai sur l'histoire d'un mot: *Le Supplément à La Vie Spirituelle* 3 (1949), pp. 3-23. B. McGinn constata con todo que una historia adecuada de la palabra *mystikos* y sus derivados está todavía por hacer.

8. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, París, 1959, 4 vols., esp. vol. II, pp. 396-408; L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère a la mystique*, OEL, París, 1986, p. 193.

9. Referencias en H. de Lubac, *o. c.*, pp. 47 ss.

10. Texto de esta obra, tan breve como influyente en la historia de la espiritualidad y la teología cristiana en Pseudo-Dionisio, *Obras completas*, ed. preparada por T. H. Martín, BAC, Madrid, 1990, pp. 371-380.

conoce, por negación de todos los entes, y por un amor supermental, ígneo, experimental y ardentísimo de caridad deséfica, en una cierta tiniebla superclarísima, por elevación de la mente más allá de todo lo creado, y una unión inmediata, certísima y extática con Dios»¹¹.

En los escritos de J. Gerson (1363-1429) la expresión «teología mística» se desdoblará en una teología mística práctica, es decir, el ejercicio mismo de la mística como conocimiento de Dios por contemplación infusa, y una teología mística especulativa, es decir, una teología de la mística o reflexión teológica sobre la vida mística, su naturaleza, sus condiciones, sus pasos y etapas, etc. Es lo que alguien ha expresado actualmente hablando de «mística» y «metamística» como se habla de «lenguaje» y «metalenguaje».

El sustantivo «mística» no aparece hasta la primera mitad del siglo XVII. También se remonta a este siglo la utilización de «místicos» para designar a las personas que viven una experiencia especial o tienen esa forma peculiar de conocimiento de Dios conocido como conocimiento místico. La utilización del término como sustantivo es la señal del «establecimiento de un ámbito específico». «Un espacio delimita, a partir de este momento, un modo de experiencia, un tipo de discurso, una región del conocimiento». La utilización del sustantivo orienta hacia la identificación de unos hechos aislables, de unos tipos sociales: «los místicos», y de una ciencia que abordará su estudio. Lo nuevo del momento no es la identificación de la vida mística, sino su aislamiento y su objetivación ante la mirada de los que comienzan a estudiarla desde fuera¹², y el hecho de que la palabra comience a designar un fenómeno, un hecho, en el que intervienen numerosos factores.

La atención prestada en los últimos siglos, y particularmente en el nuestro, al fenómeno místico en su extraordinaria variedad de formas extrarreligiosas y religiosas, no cristianas y cristianas, y la multiplicación de los puntos de vista para su estudio explican la complejidad e incluso la vaguedad semántica del término en el lenguaje ordinario y en la terminología propia de las distintas ciencias de la religión, la filosofía y la teología.

No han faltado autores que, privilegiando la perspectiva desde la que estudian el fenómeno místico, pretenden llegar a la definición de una especie de esencia del misticismo de la que los diferentes hechos constatables en el arte, las religiones no cristianas, el cristia-

11. Cit. en J. de Guibert, *art. cit.*, p. 7, n. 2.

12. M. de Certeau, «Mystique», en *Encyclopaedia Universalis* XI, Encyclopaedia Universalis France, París, 1978, p. 522. Sobre lo que, refiriéndose a este uso de la palabra, llama él «advenimiento de la mística» en los siglos XVI y XVII, cf. J. Beaudé, *La mystique*, Cerf-Fides, París, 1990, pp. 7-17.

nismo, serían ejemplificaciones o meras concreciones históricas. Así han procedido algunos psicólogos de la religión como W. James o H. Delacroix, que pretenden haber identificado un misticismo indeterminado —especie de «mística natural» análoga en su campo a la religión natural de los ilustrados— cuyos rasgos esenciales aparecen después realizados bajo formas históricas diferentes en las diferentes religiones, la literatura y la filosofía, y de la que éstas serían meras ejemplificaciones.

Una atención más cuidadosa a los hechos en su extraordinaria variedad ha llevado hoy a la conclusión, casi unánimemente compartida, de que una esencia del misticismo así descrita no existe más que en la mente de sus inventores. Lo que la historia nos muestra es más bien un conjunto de fenómenos que, aunque posean algunos rasgos en común y un cierto aire de familia, mantienen una relación muy estrecha con el resto de los elementos de los sistemas religiosos en los que se inscriben y sólo se dejan comprender adecuadamente en el interior de esa referencia. «No cabe —escribía a este propósito G. Scholem— una mística abstraída del sistema a que pertenece. El místico anarquista de su propia religión es una invención sin fundamento. Los grandes místicos han sido fervorosos adeptos de su religión»¹³. No hay, dirá por su parte M. de Certeau, «discurso universal sobre la mística». Para que fuera posible habría que olvidar que «el hindú, el africano y el indonesio no tienen ni la misma concepción ni la misma práctica de lo que nosotros denominamos con ese nombre»¹⁴.

Advertido este hecho y tras mostrar nuestro perfecto acuerdo con las afirmaciones que acabamos de transcribir, creemos, sin embargo, que el que podamos reconocer a esa variedad de fenómenos como miembros de una misma constelación de hechos, designables, aunque sólo sea provisionalmente, con un mismo nombre, autoriza e incluso exige la enumeración de aquellos rasgos que sirven para delimitar el campo de comprensión en que todos ellos se inscriben. Esa enumeración justifica la selección de los hechos históricos a los que vamos a identificar como místicos y que clasificados, descritos, comparados e interpretados nos permitirán obtener una noción de

13. *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996, p. 26; ya R. Otto aludía en su obra sobre mística oriental y occidental a la insuperable variedad de formas de la mística.

14. *Encyclopaedia Universalis* XI, p. 522. En el mismo sentido H. H. Penner, «The Mystical Illusion», en St. T. Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, OUP, Oxford, 1983, pp. 89 ss. Con todo, la existencia de una noción de mística universal tiene todavía defensores. Cf. por ejemplo R. C. Zaehner, W. T. Stace, N. Smart; más recientemente M. Hulin, *La mystique sauvage*, PUF, Paris, 1993.

mística que se realizará sólo analógicamente en las diferentes religiones e incluso en algunos fenómenos limítrofes del campo religioso. De ahí que, apoyándonos en el conocimiento que procura de la historia general de la historia de las religiones, la historia de la utilización del término y el resultado de los numerosos estudios comparativos ya existentes, proponemos una primera aproximación al significado del término «mística» que nos permita acercarnos a los hechos cuyo conocimiento más preciso buscamos y esperamos conseguir a través de análisis más detallados de los datos singulares que cada uno de ellos ofrece.

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

Para resaltar los perfiles de esta descripción, ofrezco a continuación algunas definiciones que orientan trabajos histórico-filosóficos o histórico-teológicos o los resumen. Una de las obras más influyentes de principios de siglo propone esta definición introductoria: «mística es la expresión de la tendencia innata del espíritu humano a la completa armonía con el orden trascendente, sea cual sea la fórmula teológica con la que se comprende ese orden»¹⁵. R. C. Zaehner, por su parte, afirmaba: «La mística, si la palabra tiene algún sentido, significa la realización o la toma de conciencia de una unión o una unidad con o en algo inmensamente, infinitamente mayor que el yo empírico»¹⁶. En una obra monumental dedicada exclusivamente a la mística occidental cristiana, B. McGinn propone un esbozo heurístico del significado de «mística» que resume en estos elementos: «conciencia directa de la presencia de Dios».

El contexto religioso o no religioso en que esa experiencia se produce, la configuración del término de esa unión y el conjunto del sistema, religioso o no, en que esa experiencia se inscribe determinarán formas muy diferentes de mística a las que sólo analógicamente pueda aplicarse el mismo nombre. La delimitación del significado que acabamos de proponer se refiere a una determinada forma de experiencia. Pero este elemento, por más central que sea, no agota la realidad a la que se refiere la palabra. «Mística», hoy, designa un hecho humano sumamente complejo y presente en innumerables

15. E. Underhill, *Mysticism*, Methuen, London, 1911, p. XIV.

16. *Inde, Israël, Islam*, DDB, Paris, 1965, p. 273.

formas. Para avanzar en su comprensión se hace indispensable la descripción tan fiel como sea posible de todas esas formas o al menos de las más importantes. Pero esta descripción se enfrenta con una serie de cuestiones a las que es indispensable prestar atención y en las que el estudioso del fenómeno místico tiene que realizar opciones metodológicas que es preciso poner de manifiesto y razonar.

La primera se refiere a la relación entre el fenómeno místico y el fenómeno religioso, porque es evidente que la mística se inscribe, al menos en numerosos casos, en ese otro medio humano más amplio que designa la palabra «religión». Pero ¿se da en todas las religiones?, ¿qué lugar ocupa en ellas?, ¿se da sólo en el interior de las religiones o existen también formas no religiosas de mística? Convencido de que desde la Antigüedad, pero sobre todo en la época moderna, vienen dándose formas de mística al margen de las formas tradicionales e institucionales de religión, dedicaré un apartado al estudio de las formas de mística profana. Pero, dado mi interés preferente por la mística religiosa, comenzaré por referirme a algunas posiciones sobre la relación entre mística y religión y el lugar del elemento místico en el conjunto del fenómeno religioso.

Posteriormente, y como paso ineludible para la descripción de las diferentes formas de mística, expondré los diferentes modelos epistemológicos para el estudio del fenómeno místico y justificaré el que he adoptado en este libro.

FENÓMENO RELIGIOSO Y FENÓMENO MÍSTICO

Parece cierto que la mística y la religión mantienen relaciones muy estrechas. Muestra de ello son la presencia de hechos místicos en numerosas religiones y la agudización de los rasgos propios de la actitud religiosa que comportan la mayor parte de las experiencias caracterizadas como místicas. Pero el hecho de que existan formas no religiosas de misticismo, y que algunos de los rasgos de la experiencia mística parezcan difícilmente compatibles con la forma de entender la relación religiosa de algunas religiones, ha llevado a poner en cuestión la universalidad de esa relación.

Dos corrientes se han destacado en el rechazo de la universalidad del fenómeno místico en las religiones. La primera se sitúa en el campo de la ciencia de las religiones y separa la mística de la religión, haciendo de la primera una forma peculiar de religiosidad que no se encontraría en grandes zonas de la historia de las religiones. Más que una etapa o un grado de toda experiencia religiosa, la mística sería una forma especial de religión o una etapa de la evolución religiosa de la humanidad. La segunda corriente se sitúa en el terreno de la teología y desde principios cristianos, desarrollados sobre todo en la tradición protestante, separa la mística de la experiencia cristiana hasta oponerlas como contradictorias.

I. RELIGIOSIDAD MÍSTICA Y RELIGIOSIDAD PROFÉTICA

La primera corriente tiene sus principales representantes en N. Söderblom y Fr. Heiler. Söderblom, historiador, fenomenólogo de la religión, teólogo y miembro eminente de la Iglesia luterana, es el primero en señalar con toda claridad la existencia de dos tipos de

religión y religiosidad: la mística y la profética, tan distintas entre sí que el paso de la una a la otra constituye un «paso a otro género». La primera está representada por el hinduismo y el budismo. La segunda nace en Israel y se prolonga en el cristianismo y el islamismo. Hay entre ellas diferencias de «estilo» que configuran dos mundos diferentes: en la religiosidad mística reina un paisaje de ensueño, con el loto como símbolo, la reflexión filosófica como actividad, la ascesis, la regulación de la respiración y la concentración de la mente en una sola idea como ejercicios principales, y la unión del interior del alma con el absoluto como fin¹.

En la religiosidad profética predomina la acción sobre la reflexión, la atención a la situación concreta, en definitiva, a la historia. Este elemento aparece subrayado en el cristianismo en cuanto religión de la encarnación de Dios en Cristo. Los rasgos distintivos de la religión de Israel son: la unicidad de Dios, su espiritualidad y su condición de realidad que basta al hombre, o, con otros términos, el monoteísmo histórico y profético. Los del cristianismo: la encarnación —revelación histórica de Dios en Jesús de Nazaret—, la cruz y la exclusividad que supone el presentarse como la verdad misma. Las diferencias más radicales se refieren, con todo, a la representación de Dios y la consiguiente forma de vivir y representarse la relación con él. La religiosidad mística vive de una relación impersonal o intemporal con lo divino, configurado en términos de absoluto único. La religiosidad profética vive de la relación interpersonal e histórica con un Dios fuertemente personalizado. Así, pues, la mística no es tanto un rasgo o un elemento de toda religión cuanto una forma de religiosidad presente sólo en la familia de las religiones del Extremo Oriente.

Fr. Heiler, discípulo de Söderblom y continuador de su obra, hace suya la tipología de su maestro y la desarrolla, aunque en buena medida también la perfila y la relativiza².

En resumen, éstas serían las diferencias más importantes entre las dos formas de religiosidad³:

1. Cf. N. Söderblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, E. Reinhardt, München, 1966, pp. 47 ss. y 58 ss.

2. Fr. Heiler, *Das Gebet*, E. Reinhardt, München, 1923, pp. 248-283, trad. francesa *La prière*, Payot, Paris, 1931; Id., *Die Bedeutung der Mystiker für die Weltreligionen*, E. Reinhardt, München, 1919.

3. Otra caracterización de las formas de espiritualidad extremo-orientales frente a las de las religiones proféticas, en P. Nemeshegy, «Conceptos y experiencias de Dios en Asia»: *Concilium* 123 (1977), pp. 310-319. Excelente visión sinóptica de divergencias y convergencias entre espiritualidad oriental y espiritualidad cristiana en el estudio de J. A. Cuttat, «L'expérience chrétienne est-elle capable d'assumer la spiritualité orientale?», en A. Ravier (ed.), *La mystique et les mystiques*, DDB, Paris, 1964, pp. 825-1095.

La piedad mística

La piedad profética

Niega (o ignora) la persona humana el mundo y la sociedad.	Afirma la persona, el mundo y la historia.
Vive una experiencia ahistórica de Dios.	Mantiene con Dios una relación histórica.
Realizada bajo la forma del éxtasis.	Realizada como revelación y respuesta de fe.
Afirma a Dios como unidad indiferenciada.	Reconoce un Dios personal.
Se propone como ideal la huida del mundo.	Se propone la transformación del mundo.
Tiene espíritu monacal.	Tiene espíritu profético.
Espiritualidad «femenina»: pasiva, receptiva, contemplativa.	Espiritualidad «masculina», de carácter activo, evangelizador.
Se representa la salvación como disolución del individuo en el Absoluto, es individualista, acomunitaria.	Idea escatológica de la salvación pero con capacidad para transformar persona y el mundo.

Tras esta contraposición, no puede dejarse de anotar que en las religiones orientales existen corrientes de espiritualidad más «personalizada», como el camino de la *bhakti*, y que en las religiones proféticas han existido poderosas corrientes místicas emparentadas en algunos rasgos con la piedad oriental⁴.

Por otra parte, en cuanto a la relación de la mística con la religión en general, Heiler observa que si se toma la mística en el sentido de «toque inmediato del espíritu finito por el Dios infinito en el

4. Con esta contraposición coinciden, aunque la expresen en términos diferentes, los grandes estudiosos del profetismo y la mística judía A. Heschel y G. Scholem. Así, para el primero la profecía se contraponen a la mística por el Dios al que se refiere: próximo, activo, interesado por el hombre y la historia, frente al Dios remoto, totalmente otro de la mística. Por el tipo de experiencia: encuentro personal en la profecía; fusión y disolución en el Absoluto, en la mística; por la forma de acceso: don y acto de la gracia, en la profecía; en la mística, búsqueda y deseo de unión. Por las connotaciones sociales que comportan: en la profecía lo importante es el pueblo y su salvación; en la mística, la iluminación personal. Por el tipo de mensaje: claro e inequívoco en la profecía; simbólico y oscuro en la mística. Cf. A. Heschel, *Los profetas*, Paidós, Buenos Aires, 1973, 3 vols.; G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 27-30.

fondo del alma», toda religión es mística. Sólo tomada la religiosidad mística en el sentido preciso que se le ha dado constituiría una forma de religiosidad opuesta a la profética.

Heiler reconoce en la religiosidad mística el grado más elevado de religión y piensa que, aunque vencidas en el terreno de la lucha externa, las religiones místicas se han infiltrado en las proféticas y las han colonizado espiritualmente. Pero afirma al mismo tiempo que el ideal religioso hay que buscarlo en una síntesis creadora entre las dos grandes corrientes de la mística y la revelación, llamadas a corregirse y completarse mutuamente en la religiosidad del futuro⁵.

II. LA MÍSTICA, ¿INCOMPATIBLE CON LA FE CRISTIANA?

La misma negación de la universalidad de la mística está representada por figuras importantes de la teología protestante que oponen mística y cristianismo y los declaran incompatibles.

El rechazo ha sido expresado en formas diferentes a lo largo de toda la historia de la Reforma y ha encontrado las formulaciones más expresas en algunos representantes de la teología liberal como A. Ritschl y A. Harnack y en la vigorosa reacción a la teología liberal constituida por la llamada teología dialéctica. Con modulaciones diferentes el tema aparece en K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, O. Cullmann, H. Kraemer, D. G. Aulen, etcétera.

Como sucede con la oposición religión-cristianismo o religión-revelación, la oposición mística-cristianismo en estos teólogos tiene su raíz en una comprensión «teológica» del fenómeno místico que tiene poco que ver con el hecho místico tal como aparece en la historia de las religiones, en la historia del cristianismo y en la misma tradición protestante.

Anotemos algunos de los temas en que se concreta esa oposición. El primero consiste en considerar la mística como una forma de religiosidad esencialmente griega, cuya acentuación de la experiencia interna de Dios es inconciliable con el mensaje del Evangelio de la redención por la fe en la Palabra anunciada en la Iglesia⁶.

La mística se reduciría, pues, a metafísica neoplatónica con clara tendencia al panteísmo y a la autodivinización y al racionalismo, y evidente incompatibilidad con el cristianismo centrado en la revelación de un Dios personal en el historia. Harnack identifica, además,

5. *Die Bedeutung der Mystik...*, cit.

6. Cf. B. McGinn, *o. c.*, vol. I, pp. 266 ss.

la espiritualidad mística con la piedad católica hasta llegar a afirmar: «Un místico que no se hace católico es un diletante»⁷.

En cuanto a los representantes de la teología dialéctica y, en especial, K. Barth, su rechazo se basa sobre todo en el hecho de interpretar la mística como un camino emprendido por el hombre y condenado por eso al fracaso, frente a la revelación absolutamente precedente de Dios y que llega al hombre exclusivamente por el camino que es Jesucristo. Emil Brunner añade a los temas anteriores la oposición entre la revelación dada en la historia y la mística entendida como evasión hacia un absoluto intemporal. H. Kraemer entiende por mística un monismo naturalista que por fuerza ha de oponerse al profetismo característico de la religión revelada y personal⁸.

Otros estudiosos protestantes del fenómeno religioso como R. Otto, E. Troeltsch y A. Schweitzer han superado esa oposición y sostienen la relación estrecha entre mística y religión y la presencia de la mística en la religión y en el cristianismo⁹.

No es, pues, extraño que la atención que los estudiosos del fenómeno religioso han prestado al fenómeno místico en sus diferentes formas haya conducido, tanto a los historiadores, fenomenólogos y psicólogos de la religión como a los teólogos, a considerar la mística como parte integrante de la religión. Pero si es prácticamente unánime el reconocimiento de la estrecha relación entre mística y religión y la afirmación de la presencia de la mística en todas las religiones, está muy lejos de haberse conseguido la unanimidad en cuanto a la explicación de la forma concreta de relación vigente entre los dos hechos y la forma precisa de presencia de la mística en las religiones.

Aludamos a algunas de estas explicaciones por la importancia que tienen para la comprensión de la mística.

7. Cit. *ibid.*, p. 388.

8. Cf. K. Barth, *Dogmatique*, Labor et Fides, Genève, 1953, vol. I/2, 4.17, pp. 108-110; Id., *Comentario a la Carta a los Romanos*, BAC, Madrid, 1997, con introducción de M. Gesteira; E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1928; D. G. Aulen, «Glauben und Mystik»: *Zeitschrift für Systematische Theologie* 2 (1924-1925), pp. 268-280. Para toda la cuestión cf. el estudio, utilísimo para el conjunto de la historia de las interpretaciones de la historia de la mística, de A. Léonard, «Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique»: *Le Supplément à La Vie Spirituelle* 23 (1952), pp. 430-494; también, B. McGinn, *o. c.*, pp. 385-388. En relación con K. Barth, J.-L. Leuba, «Mystique et théologie dialectique protestante», en J.-M. van Cangh (ed.), *La mystique*, DDB, Paris, 1988, pp. 157-188.

9. R. Otto, «Mystische und gläubige Frömmigkeit», en *Aufsätze das Numimose betrefend*, Klotz Verlag, Gotha, 1923, pp. 71-107. También sus artículos sobre lo tremendo y la mística y lo místico en el concepto de fe de Lutero, *ibid.*, pp. 67-71 y 61-65. De A. Schweitzer es particularmente importante su obra *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930, así como la descripción anterior a esta obra de una mística ética que tiene su fundamento en el respeto y la veneración ante la vida y que consiste en la unificación con la voluntad infinita.

III. EL ELEMENTO MÍSTICO EN LA RELIGIÓN: FR. VON HÜGEL

A esta cuestión dedicó expresamente una obra importante el barón Fr. von Hügel¹⁰. Partiendo de los datos de la mística santa Catalina de Génova, von Hügel estudia el elemento místico en toda su generalidad y sus relaciones con la religión y con otros aspectos de la vida humana: el arte, la moral, la filosofía. En la religión se dan, según von Hügel, tres elementos en tensión constante pero igualmente integrantes de la esencia de la religión, la especulación racional o elemento doctrinal, la institución comunitaria y social, y el impulso místico. Cada uno de ellos se asienta en una facultad del hombre. Los tres se dan en todos los tiempos y personas, pero cada uno de ellos puede predominar en las diferentes épocas, grupos y personalidades religiosas. En sus formas perfectas la religión consiste en el equilibrio armónico de las tendencias representadas por esos tres elementos.

El elemento místico se basa en la presencia ontológica y la penetración activa del Espíritu infinito en el espíritu finito. Esa presencia se manifiesta indirectamente en el sentido de la contingencia y la finitud que sobrecoge al hombre cuando considera el alcance de su querer, su inteligencia y sus actos más propiamente humanos. Es un elemento especial, irreductible a cualquier otro elemento, que cristaliza en una actitud innata de recogimiento, intuición, emoción, originada por esa presencia y activada por su acción. No se trata de una facultad especial del alma, no consiste en una intuición directa del infinito como la afirmada por las doctrinas ontologistas. Consiste en un «sentido complementario que actúa en grados infinitamente variados en toda alma suficientemente abierta y le hace presentir, desear, echar vagamente de menos, llamar y, en los últimos grados, «tocar», por experiencia directa, en los bienes finitos que la rodean, y después en ella misma, el Infinito que sostiene esos bienes por dentro, los penetra y los desborda. En este «sentimiento» consiste la experiencia mística fundamental»¹¹.

A partir de esa descripción del elemento místico, von Hügel concluye que la mística es siempre religiosa y la religión es siempre mística. Por otra parte, además de la presencia de lo místico en toda religión, von Hügel subraya la continuidad de la experiencia mística en las diferentes religiones y en el cristianismo, aunque no queda claro si con ello se limita a afirmar que el elemento místico en sus grados más «bajos» se encuentra en toda experiencia religiosa, o si

10. Fr. von Hügel, *The Mystical Element of Religion, as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, J. M. Dent, London, 1908, 2 vols.

11. Sobre la obra de von Hügel, cf. L. de Grandmaison, «L'élément mystique dans la religion»: *Recherches de Science Religieuse* 1 (1910), pp. 180-208.

es la experiencia mística plena la que se da en todas las religiones. Lo primero significaría tan sólo que en toda persona existe una predisposición ontológica y psicológica de algo que la experiencia mística propiamente dicha desarrollaría en plenitud. La existencia de una apertura ontológica y de la consiguiente predisposición psicológica daría lugar a una estructura de la persona que se actualizaría de forma diferente ante esas realidades «análogas» que son las diferentes formas de manifestación del Absoluto. Esto explicaría, pues, las semejanzas entre experiencias religiosas, estéticas, filosóficas, sin que ello supusiera una continuidad perfecta entre ellas. La apertura al infinito que está en la base del elemento místico tendría su origen en la presencia ontológica de Dios en el sujeto, base del encuentro con él por la fe. Esto explicaría la conexión entre misticismo en general y mística cristiana, que para von Hügel representa la manifestación más elevada de la mística.

Von Hügel afirma con razón que toda religión contiene un misticismo inicial que puede encontrarse incluso en experiencias previas a la religión y limítrofes con ella. Pero ¿contiene toda religión la mística en sentido pleno y perfecto? Es indudable que aquí quedan abiertos problemas importantes sobre la «ubicación» de la mística en el interior de la religión. Pero también es cierto que la obra de von Hügel ha abierto un camino para resituar la mística en el conjunto del fenómeno religioso.

IV. LA MÍSTICA, ORIGEN DE LA RELIGIÓN: W. JAMES, H. BERGSON

También otras aproximaciones, sobre todo psicológicas y filosóficas, al fenómeno del misticismo han concluido en la estrecha conexión entre religión y mística. Pero a la hora de interpretar esta relación encontramos en algunos de los grandes estudiosos del fenómeno religioso en nuestro siglo una explicación que invierte los términos en que generalmente se venía planteando. Así, mientras era frecuente considerar la mística un derivado de la religión como su más alto desarrollo, W. James, en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa* dedica un largo capítulo al misticismo, y afirma, dándolo por supuesto y sin hacerlo objeto de una justificación, que «la religión personal tiene la raíz y el centro en los estados de conciencia mística». Esto explicaría la permanente referencia al tema del misticismo a lo largo de toda la obra y en relación con casi todos los otros temas de su estudio¹².

12. *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986 (1.ª ed. inglesa 1902).

En términos parecidos pero más claros y desarrollados se expresa H. Bergson en su tratamiento sobre la religión en *Las dos fuentes de la moral y la religión*. El misticismo constituye para Bergson la forma por excelencia de religión, la religión abierta. Pero, además, después de haber ofrecido una definición cuidadosa de la mística, de haber recorrido la historia de sus formas más importantes, que culminarían en la mística cristiana, y de haber descrito el proceso de la experiencia mística con detalle, aborda la cuestión de la relación entre religión y mística y la resuelve en estos términos: «la religión es la cristalización operada por un enfriamiento racional (*savant*) de lo que el misticismo vino a depositar incandescente en el alma de la humanidad. Por (la religión) todos pueden obtener un poco de lo que poseyeron plenamente algunos privilegiados». Y aunque una religión mística como el cristianismo haya podido tomar prestadas no pocas cosas de religiones anteriores, «lo esencial de la nueva religión debía ser la difusión del misticismo». «La religión es al misticismo lo que la vulgarización es a la ciencia»¹³.

A una solución parecida orientan las explicaciones «románticas» y modernistas de la religión que ponen su centro en el sentimiento y gusto del infinito y tienden a infravalorar el resto de los elementos del sistema religioso como proyecciones, expresiones o cristalizaciones de ese pretendido contacto directo con Dios que constituiría el núcleo místico de todas las religiones¹⁴.

V. CONCLUSIONES SOBRE MÍSTICA Y RELIGIÓN

De estas explicaciones al problema de la relación entre mística y religión se deducen algunas afirmaciones que podemos dar por sentadas. El fenómeno místico forma parte del fenómeno religioso, de manera que, aunque no aparezca de forma idéntica en todas las religiones, es difícil encontrar una religión en la que no existan experiencias místicas en el sentido más estricto o experiencias asimilables a ellas¹⁵. Sólo concepciones apriorísticas de la mística, fundadas en

13. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres*, Édition du Centenaire, PUF, Paris, 1959, pp. 1177-1178, 1158.

14. Fr. Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados* (1799), trad. y estudio preliminar de A. Ginzo Fernández, Tecnos, Madrid, 1990. De A. Loisy es preciso referirse a su lección sobre la mística (*Le mysticisme*) de 1923, publicada como prefacio a la 2.ª edición de *La religion*. Sobre éste, como sobre otros aspectos de la obra de Loisy, cf. E. Poulat, *Critique et mystique*, Le Centurion, Paris, 1984, esp. pp. 254-306.

15. Baste remitir a M.-M. Davy (ed.), *Encyclopédie des mystiques*, Seghers, Paris, 1977, 3 vols., en la que diferentes autores estudian el fenómeno místico en religiones representativas de todas las áreas y épocas. Sobre el conjunto de las cuestiones, cf. H. Waldenfels,

prejuicios casi siempre teológicos, explican que desde el cristianismo se haya negado la existencia de la mística en religiones no cristianas¹⁶ y que desde determinadas teologías cristianas se haya establecido una ruptura entre mística y cristianismo¹⁷.

Pero, constatado el hecho, las explicaciones que hemos aducido dejan abiertas o abren una larga serie de cuestiones pendientes. ¿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? El tenor de estas preguntas abre cuestiones prácticas que sólo al final de nuestro estudio podrán ser abordadas. Para poder responderlas necesitamos replantear por nuestra cuenta el problema de la ubicación de la mística en el seno de la religión y, para ello, avanzar en la comprensión más precisa del fenómeno místico.

«Mystik-Mitte aller Religionen?», en P. Gordan (ed.), *Der Christ der Zukunft ein Mystiker*, Styria, Köln, 1992, pp. 173-219.

16. Cf. la conocida expresión de A. Stolz: «Fuera de la Iglesia no hay mística posible», en *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1937, 255, cit. en H. de Lubac, Prefacio a A. Ravier (ed.), *La mystique et les mystiques*, DDB, Paris, 1964, p. 16.

17. Que todas las religiones contengan manifestaciones místicas no significa, sin embargo, que la religión agote los fenómenos místicos. Las situaciones de crisis de las religiones han hecho que en diferentes épocas el fenómeno místico se haya trasladado a otras esferas de la experiencia humana. De hecho, M. de Certeau nos advertía que el estudio de la mística permite (en esas circunstancias) una exégesis no religiosa de la religión (*Encyclopaedia Universalis*, cit., p. 526). Por otra parte, nuestra tipología de los fenómenos místicos tendría que referirse a experiencias místicas de carácter «espontáneo» (*mystiques sauvages*) muchas veces interpretadas y vividas por los sujetos al margen de toda religión e incluso desde cosmovisiones atecas.

A LA BÚSQUEDA DE UN MÉTODO PARA EL ESTUDIO DEL FENÓMENO MÍSTICO

La descripción de las formas más importantes de mística presentes en la historia humana, materia sobre la que se basa un estudio comprensivo del hecho místico, plantea una serie de preguntas previas con las que se vienen enfrentando desde finales del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX las diferentes ciencias de las religiones, la fenomenología de la religión y las teologías.

Nuestro intento, que se inscribe en el marco de la fenomenología, se propone como resultado final la captación e interpretación global y comprensiva de la estructura significativa del fenómeno místico, presente en una enorme variedad de formas históricas. Éstas constituyen el material indispensable para, mediante la clasificación, comparación e interpretación, llegar a la estructura que todas ellas realizan. Pero ¿cómo operar la selección previa de esas formas históricas que evidentemente condicionarán el resultado, si su condición de manifestaciones del fenómeno místico depende de que realicen la estructura que buscamos?

Como hemos advertido, esa primera selección se hace partiendo de lo que la historia de la religión y de la cultura ofrecen como fenómenos, personas, experiencias, procesos místicos, expresado en una noción amplia, genérica, sólo aproximada y heurística que hemos propuesto al comienzo de nuestro estudio. Sus pasos ulteriores deberán ser objeto de opciones metodológicas expuestas con detalle y justificadas con todo cuidado.

I. MODELOS EPISTEMOLÓGICOS PARA EL ESTUDIO DEL MISTICISMO.
LA POLÉMICA DEL ESENCIALISMO Y EL CONSTRUCTIVISMO

Desde las primeras décadas del siglo xx de forma implícita, y de forma explícita a partir de los años sesenta, se vienen proponiendo dos modelos epistemológicos para el estudio del misticismo. El conocimiento de las diferentes tradiciones religiosas, la publicación de incontables textos y el encuentro de muy distantes corrientes espirituales condujeron en un primer momento a la constatación en las diferentes tradiciones místicas de un mismo «aire de familia», semejante al que los primeros fenomenólogos de la religión venían detectando y poniendo de relieve en las diferentes religiones.

Más aun, una tradición que se remontaba a la Ilustración, a I. Kant y a la reacción de la filosofía romántica de la religión, representada sobre todo por Fr. Schleiermacher, había ido identificando por debajo de las diferencias institucionales, dogmáticas, rituales, un núcleo esencial de la religión que los filósofos deístas identificaron como religión natural, Kant como teísmo y religión moral y Schleiermacher como experiencia y sentimiento del infinito¹. En la línea abierta por Schleiermacher, muchos autores basaron, más allá de las diferencias superficiales de las instituciones religiosas, una experiencia radical, idéntica en todas las religiones y que constituiría su núcleo esencial: la experiencia de un contacto directo, de una unión estrecha, del hombre con la verdadera realidad, representada bajo formas diferentes como lo Absoluto, lo Divino, Dios, el Uno, el Brahman, por las diferentes doctrinas religiosas o teológicas. Esa experiencia constituiría la esencia de la mística que la comparación de los diferentes fenómenos místicos permitiría captar con facilidad.

El modelo en cuestión ha sido designado como «esencialista», «perennialista», «universalista» y ha revestido diferentes formulaciones. Expresión de ese modelo, aunque formulado en el terreno más amplio de la diversidad de las religiones y la unidad de la experiencia religiosa fundamental, es la doctrina de Radhakrishnan sobre la unidad de la verdad religiosa, por debajo de la variedad de las tradiciones religiosas, resumida en estos términos: «Por detrás de las variadas expresiones, Brahman, Yahveh, Ahura Mazda, Allah, late la misma intención, el mismo impulso, la misma fe. Todas las religiones brotan del suelo sagrado de la mente humana y están animadas por el mismo espíritu. Los diferentes sistemas son intentos más o menos

1. G. M. Jantzen, «Could there be a mystical core of religion?»: *Religious Studies* 26 (1990), pp. 59-71.

satisfactorios de ajuste a la realidad espiritual»². Con otras palabras que remiten más claramente al tipo de experiencia que sostienen los sistemas religiosos: «El ser humano sólo puede conocer a Dios si aparta sus sentidos y su mente del mundo de la experiencia externa y concentra sus energías en la realidad interior. El hombre percibe su verdadera naturaleza en esa penetración de su propia intimidad. Cuando se posee en el conocimiento de sí mismo, todo en él queda iluminado, destruidas las ataduras de su corazón y trascendida su finitud. El valor actual de la religión estriba en su capacidad para activar esas potencialidades»³.

En idéntico sentido han sido citadas como expresiones del mismo modelo las concepciones de una filosofía perenne, subyacente a todas las tradiciones religiosas particulares, sostenidas por Aldous Huxley⁴, algunos teósofos como Frithjof Schuon⁵, René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Seyyed Hossein Nasr⁶.

Representantes del mismo modelo esencialista o universalista han sido la mayor parte de los autores que se han ocupado de la mística desde la ciencia de las religiones durante la primera mitad del siglo xx. Coinciden en esto, a pesar de las notables diferencias de su interpretación del fenómeno místico en aspectos concretos, Evelyn Underhill⁷, R. Otto —quien, aunque no dejará de anotar las diferencias «abismales» entre los místicos y se haya detenido expresamente en la «diferenciación del sentimiento místico»⁸, sin embargo pone la «esencia homogénea» de la mística en el hecho que de que «el objeto de la relación del sentimiento religioso sea “no racional...”»⁹—, R. C. Zaehner¹⁰, Ninian Smart¹¹ y W. T. Stace¹².

Los estudios de todos estos autores sobre la mística, por más diferentes que sean las conclusiones a las que llegan en puntos con-

2. S. Radhakrishnan, *East and West in Religion*, Allen and Unwin, London, 1933, p. 19.

3. S. Radhakrishnan, *La religión y el futuro del hombre*, Alianza, Madrid, 1969, p. 133.

4. A. Huxley, *La filosofía perenne*, Edhasa, Barcelona, 1977.

5. F. Schuon, *De la unidad transcendente de las religiones*, Heliodoro, Barcelona, 1980.

6. S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Crossroad, New York, 1981.

7. E. Underhill, *Mysticism*, Methuen, London, 1911.

8. Cf. R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Payot, Paris, 1951, pp. 144-213.

9. *Ibid.*, p. 146. Sobre el tratamiento por R. Otto de la experiencia mística y lo infundado de la oposición entre experiencia numinosa y mística (N. Smart) o devocional y mística (W. Wainwright) que se le atribuye, cf. L. Schlamm, «Rudolf Otto and Mystical Experience»: *Religious Studies* 27 (1991), pp. 389-398.

10. R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, OUP, Oxford, 1978 (1957).

11. N. Smart, «Interpretation and Mystical Experience»: *Religious Studies* 1 (1965), pp. 75-87.

12. W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, London, 1961.

cretos, están conducidos por un principio epistemológico común: el presupuesto de que todas las manifestaciones de la mística son las expresiones variadas de una idéntica experiencia o, al menos, de un reducido número de experiencias¹³.

La razón más importante en la que fundan esta conclusión son las semejanzas de los relatos de las diferentes tradiciones místicas y un análisis del fenómeno místico que les lleva a distinguir la experiencia de base, según ellos coincidente o, al menos, convergente en todas esas tradiciones, y los medios de interpretación y expresión de la misma culturalmente condicionados y, por tanto, fundamento de las diferencias observables. No faltan en algunos de estos autores tendencias apologéticas o filosóficas que con la identidad de las experiencias se ven autorizados a fundar la pretensión de verdad de la experiencia, y la existencia de la realidad a la que esa experiencia se refiere¹⁴.

Todas estas posturas han entrado en crisis en las últimas décadas. En primer lugar, se les reprochó proceder a comparaciones demasiado sumarias, ignorar las diferencias de cada tradición y ver reflejados con demasiada facilidad los rasgos de la propia tradición, o de la forma de experiencia que aprioricamente habían privilegiado como fundamental, sobre el resto de los místicos, privados así de toda originalidad. En realidad, en estas interpretaciones de la mística se reflejaban las generalizaciones apresuradas del comparativismo de la primera fase de la fenomenología de la religión y la creencia poco crítica en la capacidad de los análisis fenomenológicos para captar la esencia de los fenómenos más allá de sus variables formas de manifestarse.

Por eso la superación del esencialismo fue sobre todo la consecuencia de un «cambio de paradigma epistemológico» que planteó en nuevos términos la relación entre experiencia e interpretación en la que el esencialismo venía apoyándose. Como observó M. de Certeau, ese cambio de paradigma es el resultado de una transformación en el enfoque de los estudios sobre la mística que, habiéndose iniciado por la psicología y pasado por una fenomenología poco elaborada, desembocó en la perspectiva de la lingüística y la sociolingüística¹⁵.

13. Ph. C. Almond, «Mysticism and his Contexts»: *Sophia* 27 (1988), p. 41; el mismo autor ofrece una exposición detallada de las posturas de los principales autores y un «modelo» propio para interpretar la relación entre experiencia e interpretación en Ph. C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Mouton, Berlin-New York-Amsterdam, 1982.

14. Ph. C. Almond, *art. cit.*, p. 41.

15. Cf. M. de Certeau, «Historicités mystiques»: *Recherches de Science Religieuse* 73 (1985), pp. 325-354, 349.

El cambio de paradigma epistemológico es situado para algunos de los críticos de esta postura en torno a L. Wittgenstein, con su necesaria referencia al uso del lenguaje, a la experiencia que en él se expresa y a la comunidad que se entiende con ese lenguaje. El propio St. Katz, así como J. Hick, refieren más bien la interpretación del conocimiento que subyace a su teoría sobre la experiencia mística a Kant¹⁶. Por mi parte, creo que en la interpretación constructivista de la experiencia mística influyen también la situación de pluralismo en el terreno cultural y religioso y las conclusiones de la antropología cultural sobre el «alcance noético» de la cultura.

Los estudios sobre la experiencia mística de orientación esencialista estaban viciados de raíz por su concepción ingenua de la experiencia y de la relación entre la experiencia y los medios de expresión e interpretación de la misma. Para esos estudios la experiencia «funcionaba» como una toma directa de contacto con la realidad, independiente de suyo del contexto, la historia y la cultura en que se vive y del lenguaje en que se formula o expresa. Esa «experiencia pura» podía, pues, tener lugar de forma idéntica, ajena a las culturas y, por tanto, anterior las diferencias que ésta instaaura.

Contra esta forma de entender la experiencia y el modelo epistemológico que supone reaccionan las posturas constructivistas sobre la experiencia mística. La interpretación constructivista de la experiencia mística es defendida con formulaciones y argumentos diferentes por Steven Katz¹⁷, Robert Gimello¹⁸, Hans Penner¹⁹, Wayne Proudfoot²⁰, J. Hick²¹ y otros autores. El núcleo de la intención constructivista puede ser resumido en unas pocas expresiones que tomamos de su más importante defensor St. Katz: «Para comprender el misticismo es necesario insertar al místico en su pluriforme contexto, de forma que pueda percibirse cuál puede ser la conexión necesaria entre el camino del místico y su meta, la problemática

16. Cf. sobre J. Hick, M. Stoeber, «Constructivist Epistemologies of Mysticism. A Critique and a Revision»: *Religious Studies* 28 (1992), pp. 107-116; en cuanto a St. Katz cf. su propio testimonio en su réplica a Sallie King, «On Mysticism»: *Journal of American Academy of Religion* 56 (1988), p. 757. Sobre la influencia kantiana en estas interpretaciones, J. W. Forgie, «Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience»: *Religious Studies* 21 (1985), pp. 205-218.

17. «Language, Epistemology and Mysticism», en St. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, OUP, Oxford-New York, 1978.

18. R. Gimello, «Mysticism and Meditation», en *ibid.*, pp. 170-199.

19. H. Penner, «The Mystical Illusion», en St. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, cit., pp. 89-116.

20. W. Proudfoot, *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley, 1986.

21. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, Macmillan, London, 1989. Sobre este autor en relación con la misma cuestión cf. M. Stoeber, «Constructivist Epistemologies of Mysticism. A Critique and a Revision», cit.

del místico y su solución a esa problemática; las intenciones del místico y las experiencias actuales del místico»²². Todo el «sistema» depende en realidad de esta primera afirmación: «no hay experiencias puras (es decir, no mediadas)»²³. El cambio epistemológico puesto en relación con lo que podríamos llamar el alcance epistemológico de la cultura ha sido claramente descrito en un contexto no lejano del nuestro en estos términos: a partir del momento en que se tiene en cuenta el influjo de la cultura en el conocimiento, «nada ya [...] de unos órganos que actúan al margen de intereses y focos de atención; nada de un intelecto capaz de actividades soberanamente autónomas con respecto a juicios previos y tradiciones inconscientemente asumidas; nada de una captación de los objetos que se haga al margen de las pertenencias y prácticas de grupo. Y la experiencia, única guía que tenemos en la vida fuera de las tradiciones y estructuras grupales, única capaz de enmendar y corregir a estas últimas, como una luz muy confusa si se la saca de sus contextos habituales; como algo que frecuentemente entendemos mal y tenemos que corregir con otras experiencias»²⁴.

Para todos estos autores, las experiencias místicas, como todas las demás, están sometidas a «procesos formativos y constructivos del lenguaje y la cultura» y «tales procesos no sólo intervienen configurando nuestra interpretación de la experiencia después de que ésta ha tenido lugar, sino durante su misma realización»²⁵.

«La experiencia mística —escribe en este sentido Katz—, igual que la forma en que es referida, está configurada por conceptos que el místico lleva a la experiencia y que la configuran. Este proceso de diferenciación de la experiencia mística en los esquemas y símbolos de comunidades religiosas establecidas es experiencial y no tiene lugar tan sólo en el proceso posexperiencial de referir e interpretar la misma experiencia. Tal proceso actúa antes, durante y después de la experiencia»²⁶. Aplicado este principio al caso de la experiencia mística, resulta que «nuestra experiencia de Dios pertenece a un contexto experiencial que es, al menos parcialmente, regulativo y determinativo del contenido de la experiencia. De esta forma podemos ver claramente cómo sucede que las experiencias místicas difieren de una tradición a otra»²⁷. Entre los elementos configuradores de la

22. St. Katz, introducción a *Mysticism and Religious Traditions*, cit.

23. St. Katz, «Language, Epistemology and Mysticism», cit., p. 26.

24. A. Tornos, «Experiencia de Dios», en *Cuando vivimos la fe*, San Pablo, Madrid, 1995, pp. 103, 104-105.

25. R. K. C. Forman, «Of Deserts and Doors. Methodology of the Study of Mysticism», *Sophia* 32 (1993), pp. 31-44.

26. St. Katz, «Language, Epistemology and Mysticism», cit., pp. 26-27.

27. *Ibid.*, p. 65.

experiencia intervienen también las doctrinas de la propia tradición religiosa, que no se limitan a ser medio de interpretación sino que «afectan a la sustancia misma de la experiencia»²⁸.

El resultado de la teoría constructivista queda perfectamente resumido en esta fórmula de Katz: «La experiencia mística debe ser mediada por el tipo de seres que nosotros somos. Y el tipo de seres que somos lleva consigo una experiencia que no es sólo instantánea y discontinua, sino que comprende, además, memoria, aprehensiones y expectativas, estando cada experiencia constituida por todos esos elementos y siendo configurada de nuevo por cada nueva experiencia»²⁹.

Las interpretaciones constructivistas han puesto ciertamente en cuestión el presupuesto común a muchos estudiosos anteriores de que «todas las experiencias místicas son la misma o similares»³⁰. Hay que reconocer en este sentido que «el alegato para el reconocimiento de las diferencias» al que se refería Katz³¹ ha sido eficaz. Con ello han superado la tendencia a considerar una tradición mística como superior a otras. Pero son muchos los autores que, estando de acuerdo en lo que esa interpretación tiene de positivo: la afirmación de la influencia del contexto sobre la experiencia, estiman que esa afirmación ha sido llevada demasiado lejos; ha pasado de la afirmación de la influencia a la de la necesidad de esa influencia; de la existencia de la influencia a la reducción de la experiencia a esa influencia, y proponen una vía media entre las posturas esencialistas y las constructivistas³².

Los argumentos aducidos contra el constructivismo reaparecen en todos los autores citados. Se aduce, en general, la existencia de semejanzas evidentes entre las diferentes tradiciones místicas, a pesar de sus diferentes contextos culturales, semejanzas que permiten identificar a todas esas tradiciones como místicas y establecer entre ellas las comparaciones que han llenado un largo siglo de estudios de religión y de mística comparada. Se anota, además, el hecho de que representantes de diferentes tradiciones se encuentren y sean

28. P. Moore, «Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique», en St. Katz (ed.), *o. c.*, p. 110.

29. St. Katz, *ibid.*, p. 59.

30. *Ibid.*, p. 65.

31. *Ibid.*, p. 25.

32. Entre ellos Ph. C. Almond, en los dos textos citados anteriormente; S. B. King, «Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism»: *Journal of the American Academy of Religion* 56 (1988), pp. 257-279; R. K. C. Forman, «Of Deserts and Doors...», cit.; Id., «Paramartha and Modern Constructivists on Mysticism. Epistemological Monomorphism Versus Duomorphism»: *Philosophy East and West* 39 (1989), pp. 293-418; M. Stoerber, *art. cit.*, con especial referencia a J. Hick, y otros autores citados en estos artículos.

capaces de entablar diálogos sumamente prometedores y muy gratificantes para los interlocutores. Así, S. King se refiere al caso de Th. Merton, como cabría referirse a los de numerosos monjes cristianos dedicados en *ashrams* de la India a la contemplación con técnicas y métodos propios del hinduismo, y a las experiencias de diálogo entre budistas y cristianos³³.

Existe una tendencia entre los críticos del constructivismo a señalar la existencia de casos de «experiencias puras» que se sustraerían al principio, según ellos puramente apriorístico, de St. Katz de que no existen tales experiencias. Entre ellas destaca la referencia a «experiencias sin contenido», «acontecimientos de pura conciencia», «conciencia pura», etc., características de estados místicos avanzados, una de cuyas etapas consiste justamente en el vaciamiento de la conciencia de todo contenido determinado sensible, imaginario e incluso mental o volitivo. En tales estados de conciencia, se afirma, se eliminarían los factores en los que se aloja el influjo del contexto, la cultura, la tradición, y se tendría, por tanto, acceso a una experiencia liberada de tales condicionamientos³⁴. Se anota, además, para poner de relieve la existencia de experiencias anteriores a la intervención del lenguaje, la existencia de experiencias sensitivas: «el gusto del café», «la escucha de la música», dotadas, se pretende, de algún contenido previamente a los posibles condicionamientos culturales que puedan intervenir en el hecho humano en que se inscriben.

Se reprocha también en algunas de estas críticas al constructivismo su incapacidad para explicar hechos como la ruptura con la tradición, las normas, el ambiente y la misma institución religiosa de numerosos místicos, así como la novedad absoluta, la ruptura con todo lo previsible, la oposición a lo deseado y buscado, de muchas experiencias importantes. Por último, suele reprocharse a las teorías constructivistas una tendencia al reduccionismo, presente en anteriores explicaciones del fenómeno religioso, sobre todo desde la psicología y la sociología, sustituidas ahora por la teoría del lenguaje y la cultura.

33. Recordemos, a título de ejemplo, las obras dedicadas al diálogo budista-cristiano de H. Dumoulin, *Absolutes Nichts*, Herder, Freiburg Br.-Basel-Wien, 1978; Th. Merton, *Mystique et Zen*, Cerf, Paris, 1972 (ed. americana 1967); J. B. Cobb y Masao Abe, en J. B. Cobb y Ch. Ives (eds.), *The Emptying God*, Orbis Books, New York, 1990. Las dedicadas al diálogo hindú-cristiano por autores como J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Fayard, Paris, 1974; H. Le Saux (Swami Abhishiktananda), *Les yeux de lumière*, OEL, Paris, 1979; y B. Griffiths, *Return to the Centre*, Collins, London, 1976.

34. Cf. en este sentido, K. C. Forman, «Of Deserts and Doors...», cit., p. 35; Id., «Paramartha...», cit., pp. 395 ss; Ph. C. Almond, *art. cit.*, pp. 45 ss; N. Smart, «The Purification of Consciousness», en St. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, cit., p. 125.

II. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO APLICADO AL ESTUDIO DE LA MÍSTICA

Sin entrar en la discusión de todos y cada uno de los argumentos de la polémica, anotemos que, efectivamente, algunas afirmaciones parecen traslucir una interpretación reduccionista, a pesar de que existan expresiones explícitas que niegan tal reduccionismo. Así, aunque Katz afirme expresamente: «no parece razonable reducir esas múltiples y variadas exigencias a la proyección de meros «estados psicológicos», meros productos de estados interiores de conciencia»³⁵, al haber insistido únicamente sobre el influjo de los condicionamientos culturales, sin haberse detenido a describir y analizar la experiencia, ciertamente condicionada, a la que se refieren los textos de los místicos, es explicable que algunos lectores hayan visto en textos como el que sigue una tendencia al reduccionismo: «Así, pues, la experiencia de x —sea x Dios o *nirvana*— está condicionada lingüística y cognitivamente por una variedad de factores, incluida la expectación de lo que será experimentado. En relación con esas expectativas son orientadas también actividades tales como meditación, ayuno, abluciones rituales, automortificación, etc., las cuales crean nuevas expectativas a las que se acomodarán ulteriores estados de conciencia»³⁶.

Pero el problema mayor del constructivismo nos parece situarse en otro lugar. Es verdad que toda experiencia es una experiencia interpretada y, en ese sentido, dependiente del contexto e influido por él. Por eso, creemos mal orientada la respuesta que busca en las tradiciones místicas la existencia de «experiencias puras». Una «experiencia pura», en definitiva, no podría ser una experiencia humana, porque toda experiencia humana comporta la experiencia del lenguaje y con él de todo lo que éste «acarrea» como pensamiento, historia y cultura. Pero eso no quiere decir que la experiencia se agote en lo que el sujeto aporta a ella. Recordemos la feliz expresión de P. Ricoeur: «Toda experiencia es una síntesis de presencia e interpretación». Es verdad que «lo dado» en la experiencia debe ser recibido en un sujeto configurado por unos esquemas de comprensión, hábitos de reacción, expectativas de deseo, marcos valorativos, etc. Es verdad que todo esto puede configurar el tipo de ser que somos, incluso en relación con lo trascendente o lo último. Pero el «ser que somos» no se agota en la forma histórica, ciertamente condicionada, de realizar ese ser. Existe, sin duda, un conjunto de inva-

35. St. Katz, «Language, Epistemology and Mysticism», *loc. cit.*

36. *Ibid.*, p. 59.

riantes humanas, sólo realizables históricamente y, por tanto, en la diversidad de las tradiciones y las culturas, que ningún pensamiento humano es capaz de percibir y describir ahistóricamente, aculturalmente, en una noción que exprese una esencia intemporal, absoluta. Ese conjunto de constantes humanas, en relación consigo mismo, con el mundo, con el arte, la ética, la religión, etc., hace posible que se hable de una historia humana, de una historia del arte, del pensamiento, de la religión, que sólo se realiza en la pluralidad cultural, pero que se realiza efectivamente en ella. Este conjunto de constantes, de invariables que constituyen al sujeto humano, sólo realizable, insisto, en la pluralidad de las culturas, es el que permite hablar del lenguaje humano, aunque éste sólo sea efectivo en la pluralidad diacrónica y sincrónica de las lenguas; del arte, realizado tan sólo en una pluralidad de formas culturalmente condicionadas; y, con la misma razón, de la religión o de la mística, aunque éstas sólo existan realizadas en la pluralidad culturalmente condicionada de las religiones y las místicas.

Es verdad que ese conjunto de constantes ha sido pensado deficientemente a través de conceptos como esencia humana, naturaleza humana que pretendían reflejar una entidad que existiría en sí misma y que el pensamiento y el lenguaje humano serían capaces de captar. Pero es verdad, también, que existen un conjunto de constantes humanas que actúan en los hechos que conocemos como religiones y que tienen su centro en determinadas experiencias humanas, vividas, interpretadas y formuladas en una incontable serie de variedades históricas y culturales.

No cabe duda de que ha habido teorías sobre la religión que han olvidado la realización necesariamente plural de esas formas religiosas y han pretendido encerrarlas en una definición de religión a la que atribuían la pretensión de contener la esencia realizada en todas esas formas. Pero la toma de conciencia de la pluralidad de las formas no debe ocultarnos la existencia del hecho humano que todas ellas constituyen y la necesidad de dar cuenta racionalmente de él, de forma que se haga justicia al mismo tiempo a la pluralidad de sus formas y a la convergencia de todas ellas en un hecho común.

Éste ha sido el objeto de esa rama de las ciencias de las religiones que unos llaman historia comparada de las religiones, otros fenomenología de la religión y otros ciencia integral o sistemática de las religiones. El problema se plantea en términos semejantes en relación con todos los aspectos importantes del fenómeno humano: lenguaje, arte, filosofía, religión. A este problema se reduce en definitiva la discusión constructivismo *versus* esencialismo en el estudio del fenómeno místico. Ya se ha conseguido superar el planteamiento

esencialista del problema, gracias en buena medida a las críticas del constructivismo, pero los autores que defienden este último modelo epistemológico no parecen ser capaces de dar razón de la convergencia de las experiencias ciertamente pluriformes que permite que los propios constructivistas las identifiquen como místicas, aunque después establezcan las diferencias que presentan.

Por nuestra parte, aplicaremos al estudio del fenómeno místico el método que venimos aplicando al estudio de la religión y que hemos incluido en la tradición conocida como fenomenología de la religión, aunque sometiendo el proyecto y el método de esta disciplina a algunas correcciones³⁷.

Así, somos conscientes de que la misma palabra «religión», con la que designamos el conjunto de hechos que recoge la historia de las religiones, no deja de ser un término surgido en una tradición y que ofrece de esos hechos una comprensión contaminada por ella e incapaz de dar cuenta de las peculiaridades de las manifestaciones religiosas de otras tradiciones. Sabemos, por ejemplo, que en la tradición hindú el término con el que se designa lo que nosotros llamamos religiones de la India es *Sanatana Dharma*, que orienta hacia aspectos del hecho diferentes de los señalados por el término religión³⁸. Y que el equivalente en el contexto chino es *Chiao*, que orienta hacia otros aspectos. Denominar a los hechos que la India o China llaman *Sanatana Dharma* o *Chiao* como religión no significa atribuir a esos hechos el significado que esa palabra tiene para la tradición latina y cristiana. Tomando como punto de partida en el estudio de las «religiones» un significado suficientemente amplio para que sea aplicable a todos esos hechos, es el estudio de los hechos, en toda su variedad —y en diálogo permanente con ella—, lo que permitirá al fenomenólogo occidental llenar de un contenido más rico la palabra con la que designa a ese conjunto de fenómenos tan variados como convergentes. Pero la palabra «religión» no contiene para el fenomenólogo de la religión la definición de una esencia que esté por debajo de las religiones y sus diferencias. La palabra se refiere a un significado presente en la forma extraordinariamente variada de las «religiones» existentes; es decir, a un conjunto de ele-

37. En realidad existen pocos precedentes de fenomenología de la mística y, además, con ese título se ofrecen proyectos notablemente diferentes. Compárese, por ejemplo, el trabajo de Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Walter, Olten-Freiburg Br., 1976, que emparenta la mística con los fenómenos parapsíquicos, y el de Nelson Pike que comentaremos más adelante.

38. Sobre otros nombres para designar el hecho religioso en otras tradiciones cf. G. Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen*, Diederichs, Düsseldorf-Köln, 1971, pp. 39-49.

mentos presentes en las religiones, en las formas propias de cada una de ellas, y organizados en cada una de ellas de una forma convergente. Así, la palabra «religión» no se refiere a un concepto unívocamente realizado en las diferentes religiones. Constituye, más bien, una categoría interpretativa, dotada de un contenido preciso, realizado de forma analógica en las diferentes religiones³⁹.

R. Panikkar, al abordar recientemente el problema de la experiencia filosófica de la India y sus peculiaridades en relación con la filosofía occidental, se ha enfrentado con el mismo problema en relación con otro aspecto fundamental del fenómeno humano, el designado por la palabra «filosofía», y ha ofrecido una respuesta muy clarificadora⁴⁰. Sin pretender resumir un texto meridianamente claro y cuya lectura estimo muy provechosa, me referiré a algunas de sus afirmaciones aplicables a nuestro problema. «Filosofía» es un concepto perteneciente a la tradición occidental, con el que nos referimos a una actividad ejercida en el seno de esa tradición. El problema se plantea cuando nos preguntamos por la realidad designada por ese nombre, «inventado» en la tradición griega y occidental, realizada en un contexto cultural diferente, y una vez que hemos tomado conciencia no sólo del hecho de la pluralidad de las culturas, sino de la legitimidad de esa pluralidad, del reconocimiento de que es un hecho insuperable.

El problema surge también por tratarse de una palabra, es decir, «un símbolo en el que han cristalizado experiencias complejas de personas y culturas», y no un mero término, es decir, «un signo que designa entidades empíricamente verificables o matemáticamente definibles»⁴¹. En relación con estos últimos cabe una transculturalidad, una vigencia idéntica en diferentes culturas, que no es aplicable a los símbolos condensados en las palabras. Por eso son exportables los conocimientos científicos y los logros técnicos de una cultura a otra y son entendidos sin dificultad de forma unívoca en todas ellas.

En una situación de pluralismo cultural las palabras en las que se condensan verdaderos símbolos ¿son aplicables a culturas diferentes de aquella en la que han surgido? Sólo con algunas condiciones. Por ejemplo, sabiendo, por una parte, que sólo podemos hablar nuestro

39. Para estas cuestiones cf. J. Martín Velasco, «Fenomenología de la religión», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 67-87; también, Id., «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. *Status quaestionis*», en J. Gómez Caffarena y J. M.^o Mardones (eds.), *Materiales para una filosofía de la religión 1. Cuestiones epistemológicas*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 13-58.

40. R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.

41. *Ibid.*, pp. 91-92.

propio idioma, y, por otra, siendo conscientes de que nuestro idioma no agota el espectro universal de la experiencia humana. Las respuestas al problema que plantea el pluralismo cultural a todas las palabras: filosofía, religión, arte, mística, Dios, hombre, etc., de los diferentes idiomas de las diferentes áreas culturales pueden resumirse en unas pocas que Panikkar condensa en estas cinco:

1) Existe una sola filosofía, religión, mística, etc., la designada por esa palabra en el sentido que le atribuye la cultura en la que ha nacido. De acuerdo con esta respuesta no habría posibilidad de aplicar las palabras de la propia cultura a otra diferente. Ésta sería la respuesta del «esencialismo», dada la tendencia que existe en cada cultura a atribuir a sus palabras el valor de definiciones de la esencia de las realidades a las que se refieren.

2) Existe una sola filosofía, religión, etc., la de la propia cultura, de la que las existentes en otras culturas son aproximaciones, esbozos o degeneraciones.

3) Existe la variedad de las realidades a la que se refiere la palabra y ésta designa tan sólo el mínimo común de todas ellas.

4) Todas las formas de filosofía, religión, etc., existentes son la encarnación, en una cultura determinada, de la realidad a la que se refiere la palabra, que sólo existe encarnada y diversificada culturalmente, pero que así hace pluralmente presente un conjunto de invariantes humanas que cada cultura realiza a su manera.

5) Existen diversas realidades, incommunicables entre sí, literalmente incomparables, cada una de las cuales representa un género y que no pueden ser reducidas a una unidad superior. La palabra, pues, no puede ser utilizada, propiamente hablando, en plural, porque se refiere a un nombre abstracto sólo aplicable a la realidad que designa en la cultura en la que ha surgido.

A esta última respuesta parece estar abocado el constructivismo consecuente, y la descripción que acabamos de dar de la solución que propone muestra que, curiosamente, no está lejos de la solución representada por el esencialismo al que pretende oponerse. Y es que la defensa de la pluralidad que propone sólo tiene sentido desde un trasfondo de semejanza, de pertenencia al mismo orden, de la que los autores constructivistas son incapaces de dar razón.

En la cuarta respuesta, en la que se inscribe nuestra propuesta metodológica, la palabra «mística» —a semejanza de lo que hemos desarrollado a propósito de «religión» en fenomenología de la religión— no designa la esencia de una experiencia humana única, que las diferentes místicas realizarían de forma unívoca, de forma que la variedad y las diferencias se originarían por los esquemas expresivos e interpretativos con que los sujetos las formulan. Ha sido acuñada

para designar una experiencia que forma parte de la propia tradición y que en ella reviste una o, mejor, varias formas diversas, aunque claramente identificables como análogas. Desde ese uso en la propia tradición, el estudioso —occidental— de los fenómenos religiosos utiliza esa palabra, que de hecho no existe, e incluso puede no tener traducción en un solo término en el resto de las tradiciones religiosas, para referirse a experiencias correlativas de otras culturas, expresadas en ellas en «equivalentes homeomórficos», es decir, palabras que «emplean una función equivalente en los sistemas de los que forman parte»⁴². Naturalmente, el conocimiento de la realidad necesariamente plural a la que se refieren la palabra «mística» y los equivalentes homeomórficos de otros sistemas exigirá de quien pretende describirlos en toda su riqueza un «diálogo dialógico», es decir, un diálogo que «intenta dejarse conocer por el otro, aprender del otro y abrirse a una posible fecundación mutua», sin por eso caer en el relativismo, peligro mayor de las interpretaciones constructivistas, que condenan a los miembros de las distintas tradiciones a la incomunicabilidad y el solipsismo⁴³.

Cabe esperar que estas, quizá un tanto prolijas, explicaciones permitan captar mejor el sentido y el valor del método que venimos utilizando para el estudio comparativo del fenómeno místico. En definitiva, la palabra «mística», utilizada para designar un tipo de experiencias presentes en la historia del cristianismo, ha sido convertida por los estudiosos del fenómeno místico en «categoría interpretativa» del conjunto de experiencias, diferentes, variadas, al mismo tiempo que convergentes, presentes en otras tradiciones religiosas y al margen de esas tradiciones expresadas en ellas con «equivalentes homeomórficos», y en las que intervienen, encarnados en las incontables variedades culturales, los invariantes humanos que se manifiestan en esas experiencias⁴⁴.

42. Sobre los equivalentes homeomórficos y la homeomorfía, cf. R. Panikkar, *o. c.*, pp. 106-110.

43. *Ibid.*, pp. 44-45.

44. El mismo valor de «categorías interpretativas» nos inclinamos a atribuir a los términos clave de la fenomenología de la religión: religión, sagrado, Misterio, etc.; cf. nuestra *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1997 y los estudios citados *supra*, n. 39.

LA MÍSTICA COMO FENÓMENO HUMANO

Si la mística constituye un fenómeno humano es porque, aunque la realidad a la que se refiere la palabra —experiencia en lo más íntimo de la persona de una realidad sobrehumana— exceda el campo de lo que se percibe en la vida ordinaria, se hace presente en el mundo humano a través de una serie de manifestaciones que la convierten en hecho histórico, en magnitud humana. La primera aproximación al hecho místico nos la ofrecen esos aspectos visibles que lo hacen presente.

Nos detendremos en los dos más importantes: el lenguaje místico y los fenómenos extraordinarios, corporales y psíquicos —una especie de lenguaje no verbal— que con mucha frecuencia lo acompaña.

I. EL LENGUAJE MÍSTICO¹

Comenzando por el lenguaje, su importancia en el estudio del fenómeno místico tiene su primera expresión en el hecho de que el término «mística», que, tras haber sido utilizado como adjetivo para referirse al sentido oculto de los textos, a los elementos del culto y sobre todo a una forma de conocimiento o experiencia, llega en el

1. Para todo este capítulo recomendamos el trabajo de M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniiana, Brescia, 1990, con amplia bibliografía. Sobre el lenguaje místico, sobre todo en relación con la mística alemana, existen datos abundantes y muy certeras reflexiones en A. M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz, 1979; especialmente «Mystische Erfahrung und Sprache», pp. 19-36; «Dichtung und Mystik», pp. 67-103; «Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung», pp. 136-167; y «An den Grenzen der Sprache», pp. 301-329. También tienen interés S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford University Press, 1992; A. Schimmel, «Die Sprache der Mystiker», en *Wie universal ist die Mystik*, Herder, Freiburg i. Br., 1996; F. García Bazán, «La mística y el lenguaje de la mística», en *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000.

siglo xvii a ser utilizado como sustantivo, en ese momento, «pasa progresivamente a designar un lenguaje»².

La mística, a partir de ese momento, está constituida fundamentalmente por el cuerpo de escritos en los que los místicos han formulado sus experiencias. Todo, o casi todo, lo que nos es dado conocer de esas experiencias llega a nosotros a través de ese cuerpo de escritos que constituyen una forma peculiar de lenguaje humano.

Este tipo de lenguaje, que hasta la época moderna se inscribía casi exclusivamente en el contexto del lenguaje religioso, ha comenzado a manifestarse también a partir de ese momento en contextos profanos. En lo que sigue nos referiremos preferentemente al lenguaje de la mística religiosa.

Desde el punto de vista de los hechos, el lenguaje místico aparece en unos textos que —dentro del contexto religioso propio a todos ellos— pertenecen a los más variados géneros literarios. Se trata de relatos autobiográficos, de expresiones poéticas, de comentarios con finalidad exhortativa, pedagógica, apologética e incluso de descripción psicológica, de explicación o de interpretación teológica, aun cuando el sujeto no emplee estos términos. Ya en este primer momento, la descripción del lenguaje de los místicos puede comenzar a establecer distinciones de acuerdo con el estrato más o menos profundo, más o menos próximo a la experiencia en que se sitúa cada uno de esos géneros. Pero, aunque parece claro que las oraciones, exclamaciones, expresiones poéticas y relatos autobiográficos constituyen expresiones de primer grado, «explosivas» por así decir, en relación con la experiencia, sobre los que vienen a ejercerse las tematizaciones y reflexiones de los diferentes comentarios, también sucede a veces que los géneros se entremezclan —sobre todo en los místicos menos sistemáticos— y podemos encontrarnos en una misma página con géneros situados en niveles notablemente diferentes.

Incluso así ampliado el lugar del lenguaje místico, éste se distingue de otros de los que intervienen en el campo religioso, tales como el lenguaje de la proclamación (que se concreta en las diferentes formas de *credo*) de la liturgia, de la predicación y de la teología³.

2. M. de Certeau, «Mystique au xvii^e siècle. Le problème du langage mystique», en *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac II*, Aubier, Paris, 1964, pp. 267-291.

3. J. Ladrière, «Langage des spirituels», en *Dictionnaire de spiritualité IX*, Beauchesne, Paris, 1976, col. 204.

1. Rasgos que caracterizan el lenguaje místico

Comenzando por la materialidad de los textos, éstos no están compuestos ordinariamente de otras palabras que las que componen el lenguaje ordinario, especialmente en su uso religioso. «El lenguaje místico, propiamente dicho —dice en este sentido J. Baruzi—, emana menos de vocablos nuevos que de transmutaciones operadas en el interior de vocablos tomados del lenguaje normal»⁴. Pero decimos «ordinariamente» porque no puede excluirse que en determinados momentos el místico recurra a una «creación verbal propiamente dicha», como dice el mismo autor en relación con el Maestro Eckhart. De esa creación parece sentir la necesidad santa Teresa cuando habla de la necesidad de «nuevas palabras» para expresar algunas de sus experiencias.

Los rasgos generales que caracterizan este lenguaje son los mismos que caracterizan el lenguaje religioso en general, del que el lenguaje místico constituye una forma eminente. El primer rasgo propio del lenguaje místico consiste en su condición de ser el lenguaje de una experiencia. En él insisten todos los análisis propuestos. El místico no habla como el teólogo simplemente de Dios. Habla del Dios que se le ha dado como presente en una experiencia. De ahí su concreción, frente a la abstracción propia de otros registros del lenguaje religioso como el propio de la teología⁵. De ahí, también, la impregnación psicológica y afectiva de la mayor parte de los textos místicos, incluso en los autores más especulativos, como el Maestro Eckhart. «El lenguaje místico —dice en este sentido J. Maritain— es necesariamente diverso del filosófico [...] ya que aquí se trata de hacer sensible la misma experiencia y, ¡qué experiencia!, la más inefable de todas»⁶; los espirituales, dirá por su parte el padre Congar refiriéndose con este término a los que nosotros llamamos místicos, expresan, en primer lugar, una experiencia, y una experiencia de una realidad trascendente⁷. Lo propio del lenguaje místico no es

4. J. Baruzi, «Introduction à des recherches sur le langage mystique»: *Recherches Philosophiques* (1931-1932). Texto reproducido en M.-M. Davy, *Encyclopédie des mystiques I*, Seghers, Paris, p. XXXIX. Estas transmutaciones, comenta M. de Certeau, «aparecen también en el plano del lenguaje, frecuentemente bajo la forma de aditivos que representan adjetivos («místico», «sobrenatural») o prefijos («sobre-eminente», «super-esencial»), etc.» (*loc. cit.*, p. 286, n. 135). Enseguida nos referiremos a otros recursos del lenguaje que muestran la radicalidad de esas transmutaciones.

5. R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure prélude de celle du ciel II*, Cerf, Paris, 1938, pp. 6-26.

6. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, DDB, Paris, 1932, p. 382.

7. Y. Congar, «Langage des spirituels et langage des théologiens», en *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris, 1967, p. 139. Discusión de la naturaleza de esta

introducir nuevos objetos ni nuevas verdades. En él se produce una transmutación que tiene su origen en «la secreta mutación de quien recibe» esas verdades. El lenguaje del místico se caracteriza porque los objetos a que se refiere, «afectados de coeficientes de interioridad, sirven para describir lo que esos objetos pasan a ser poco a poco para el sujeto»⁸. «El saber que viene del evangelio no es superado “en la mística”, sino interiorizado. El sentido de la mística cristiana no es sustituir el saber dado en la Revelación por un nuevo saber, superar el conocimiento dado en Jesucristo. Si hay progreso, éste se sitúa todo él del lado de la transformación del que conoce bajo el influjo de una iluminación que sólo Dios puede dar»⁹.

Esta primera propiedad constituye la base sobre la que se fundan todas las demás que descubre el análisis del lenguaje místico. Consiste en ser un lenguaje fundamentalmente descriptivo que trata de «caracterizar, por predicados apropiados, eventualmente a través de formas simbólicas diversas, una realidad vivida que tiene su forma propia de objetividad»¹⁰. Lo que describe el lenguaje místico es la experiencia mística, es decir, la experiencia de la fe vivida de esa forma peculiar que llamamos mística, y que a grandes rasgos podríamos resumir como experiencia intensa de unión con Dios. Una experiencia que es esencialmente subjetiva e interior y que se refiere, además, a un contenido que no se deja expresar por medio de términos «cuyo sentido sería fijado por referencia a la percepción externa»¹¹. Dejamos para un segundo momento la descripción de la génesis y el «funcionamiento» de este lenguaje descriptivo, tan peculiar como la experiencia que expresa y describe, y pasamos a anotar algunas propiedades que caracterizan el discurso en el que se plasma esa descripción.

La propiedad en la que más llamativamente se manifiesta la peculiaridad de la experiencia de quien lo usa y lo crea es lo que de una

referencia a la experiencia, cuya existencia es reconocida, en M. de Certeau: no es, viene a precisarse, la experiencia lo que caracteriza al lenguaje místico, sino una «forma propia» que se traduce en un *modus loquendi* también propio (*loc. cit.*, p. 285). Excelente expresión del hecho: lenguaje referido a una experiencia, en J. A. Valente: «Palabra esencialmente “experimental” portadora de experiencias radicales, la palabra del místico o la palabra del poeta es también una invitación a la experiencia», cit. en M.^a J. Mancho, *Palabra y símbolos en san Juan de la Cruz*, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia, Madrid-Salamanca, 1993, p. 140, n. 262.

8. *Ibid.*, p. 287.

9. P. Agasse y M. Sales, «Mystique», en *Dictionnaire de spiritualité* X, cit., 1980, col. 1974.

10. J. Ladrière, *loc. cit.*, p. 204.

11. De ahí la incapacidad, para dar cuenta de este lenguaje, de un análisis que comience por presuponer que la verificabilidad en la experiencia sensible es el criterio único de valor para los términos y las proposiciones que lo componen. Buen resumen de las dificultades de la filosofía analítica en relación con el lenguaje místico en M. Baldini, *o. c.*, pp. 125-156.

forma muy genérica y muy viva se ha llamado la «transgresividad» del lenguaje místico. Ésta consiste en la constante tendencia a llevar el sentido primero de los vocablos hasta el límite de su capacidad significativa y en la utilización simbólica de todos ellos. Las expresiones de esa transgresividad son tan variadas como numerosas. Aparece sobre todo en el recurso permanente a las más atrevidas y más vivas metáforas, en las que se realiza de la manera más perfecta lo que P. Ricoeur ha dicho de la «metáfora viva»: «Es mucho más que una figura estilística; comporta una innovación semántica [...] un testimonio en favor de la virtud creativa del discurso»¹².

La función central del símbolo en el lenguaje místico le confiere su afinidad indudable con el lenguaje poético. Tal afinidad llevó a H. Bremond a considerar «la actividad poética un esbozo natural y profano de la actividad mística» y a considerar, exageradamente, al poeta como un «místico evanescente» o un «místico fracasado»¹³. «Exageradamente», porque no faltan poetas que subrayan las diferencias entre las dos actividades y ponen la frontera radical entre ambas en el hecho de que lo esencial para el lenguaje místico es el estado místico, la experiencia que el místico vierte en el lenguaje, mientras para la poesía, al decir de alguno de ellos y de los más eminentes —J. Guillén, que se apoya en P. Valéry o en E. Poe—, lo esencial es el poema y no el estado poético en el poeta. «No hay más poesía que la realizada en el poema y de ningún modo puede oponerse al poema un estado inefable que se corrompe al realizarse...»¹⁴.

Sin llegar a afirmaciones tan rotundas como las de H. Bremond, es indudable que existe una afinidad estrecha entre la poesía y la mística que se muestra de la forma más clara en los casos privilegiados, pero nada excepcionales, en los que el lenguaje místico es al mismo tiempo poético, como sucede en san Juan de la Cruz.

Pero la transgresividad propia del lenguaje místico aflora en otras muchas características de *su modus loquendi*. Recordemos, por ejemplo, la profusión de superlativos que confiere a muchos discursos místicos el estilo «hiperbólico» (Garrigou-Lagrange), «exagerado» (Bossuet) que se les atribuye. El uso de los superlativos por el lenguaje místico contagia a veces las consideraciones teológicas que de él se

12. P. Ricoeur, «Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico», cit. en M. Baldini, *o. c.*, p. 46. Como base para cualquier reflexión sobre la condición simbólica del lenguaje de los místicos es útil recorrer los símbolos que más frecuentemente utilizan. Ofrecen una recopilación de los mismos P. Miquel y P. Picard, *Dictionnaire des symboles mystiques*, Le Léopard d'Or, Paris, 1997.

13. H. Bremond, *Prière et poésie*, Grasset, Paris, 1926.

14. Octavio Paz, Prólogo a J. Guillén, *Cántico. Fe de vida*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, p. 12. A. M. Haas, *Dichtum und Mystik*, cit., pp. 67-103.

hacen. Así, Tomás de Valgornera definía la mística en estos términos: «*contemplatio perfectissima et altissima Dei et fruitivus ac suavissimus amor ipsius intimi possessi*»¹⁵. Los superlativos son sustituidos con frecuencia por el uso continuado de los ¡oh!, los ¡cuán! y otros signos de admiración incluso en autores de un lenguaje probadamente sobrio.

No es extraño que los superlativos se tornen, en otros autores o en otros lugares de los mismo autores, diminutivos¹⁶.

Los recursos más claramente expresivos de la transgresividad del lenguaje místico son, sin duda, junto a la ya anotada metáfora, la paradoja y la antítesis. Es sabido el uso que algunos autores han hecho de la paradoja como medio expresivo del lenguaje religioso. «Todo lo cristiano está signado por la paradoja» que es «la idea del cristianismo» decía Kierkegaard. La tradición teológica ha debido incluir la negación como una dimensión de todo lenguaje sobre Dios que quiera ser respetuoso de su trascendencia. Por eso no es extraño que los místicos, cuando intentan expresar su toma de contacto, más allá de todas las determinaciones, con la realidad trascendente de Dios, recurran una y otra vez al uso de antítesis y paradojas. Paradojas, es decir, expresiones que van contra la opinión corriente que tiene vigencia en el mundo y la vida ordinaria que la experiencia mística viene a subvertir, y que por eso se han prestado a los malentendidos de los instalados en él, así como de los acostumbrados, como los teólogos, a un habla que utiliza conceptos y nociones precisas. «Es un hecho bien conocido —resume G. Scholem— que las descripciones dadas por los místicos de sus experiencias y de Dios cuya experiencia experimentan están llenas de paradojas de todas clases»¹⁷. Pero hay místicos que parecen haber hecho de las paradojas el instrumento por excelencia para la comunicación de su lenguaje. Así sucede con Angelus Silesius (1624-1677), quien dice de su propia obra: «Como los versos que vas a leer contienen muchas paradojas extrañas o palabras contradictorias, máximas elevadísimas y desconocidas por el vulgo sobre la divinidad secreta, así como sobre la igualdad con Dios y la deificación o divinización y otras cosas del mismo or-

15. Cit. en M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik*, Theatiner Verlag, München, 1923, p. 20.

16. Baste remitir al elenco que M. Baldini ofrece de los utilizados por santa María Magdalena de Pazzi (o. c., p. 72) y al uso nada infrecuente que de ellos hace san Juan de la Cruz. Sobre el recurso de los místicos a la paradoja, cf. M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Paris, 1973, y A. M. Haas, *Das mystische Paradox y Überlegungen zum mystischen Paradox*, en *Mystik als Aussage. Erfahrung-Denk-und Redeformen christlicher Mystik*, Suhrkamp, 1993, pp. 110-153.

17. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996, p. 25.

den, a las que fácilmente, a causa de su forma breve, podría atribuirse sentido condenable o intención mala, es necesario que te haga primero esta advertencia». Como muestra de esas sentencias paradójicas valgan las dos siguientes:

¡Dios mío! ¡Qué grande es Dios! ¡Dios mío! ¡Qué pequeño es Dios! Pequeño como la cosa más pequeña y grande como todo pensamiento.

Qué sea Dios, lo ignoramos; no es la luz, ni el espíritu; ni la verdad, ni la unidad; no es lo que llaman deidad; no es sabiduría ni entendimiento; no es amor ni voluntad, ni bondad; no es una cosa ni su contrario; no es esencia ni sensibilidad; es lo que ni tú ni yo ni criatura alguna ha sabido jamás antes de haberse convertido en lo que él es¹⁸.

La razón de ser de tales paradojas está, sin duda, en la condición, trascendente a la mente humana y los conceptos ordinarios con que piensa, del término de su experiencia, y la necesidad que el místico experimenta de romper con las ideas recibidas y propagadas como expresión de la naturaleza de Dios, como primer paso para despertar a la eminencia de la realidad con la que, más allá de todos los conceptos pero a través de ellos, ha entrado en contacto por medio de la experiencia contemplativa. La paradoja tiene, pues, algo de transgresión intencionada destinada a romper el nivel del pensamiento en el que se produce la antinomia para despertar a la nueva forma de conocimiento que corresponde a una realidad inefable en el nivel conceptual. El recurso a la paradoja sería, pues, «la confesión de un fracaso [...] la renuncia a satisfacer el espíritu a fin de que su misma insatisfacción lo turbe y lo transporte más allá de las imágenes en una búsqueda personal del inefable»¹⁹.

Las antítesis, frecuentísimas en los textos de los místicos, y el «oxímoro» desempeñan una función parecida. Referidas al fondo del alma, a Dios, a su acción sobre el hombre o a la respuesta de éste a su presencia, son una nueva forma de expresar la incapacidad de referir, con los términos vigentes en la experiencia ordinaria, la experiencia singular que él mismo vive y, especialmente, el contenido de la misma. Son bien conocidas, y han sido resaltadas por los críticos literarios de su obra, las brillantes antítesis presentes en los poemas de san Juan de la Cruz: «cauterio suave», «llaga delicada» «que tiernamente hieres», «música callada», «soledad sonora», «¡oh noche

18. A. Silesius, *Peregrino Querubínico, Advertencia al lector*, 11, 40; IV, 21; trad. franc. Cerf, Paris, 1990.

19. H. Plard, *La mystique d'Angelus Silesius*, cit. en M. Baldini, o. c., pp. 81-82.

amable más que la alborada!»²⁰. Pero se han señalado antítesis semejantes e igualmente frecuentes en otros místicos como María Magdalena de Pazzi²¹. La razón de ser de esta nueva figura aparece con facilidad. Es la traducción en palabras de la *coincidentia oppositorum* a la que se refiere Nicolás de Cusa como expresión menos imperfecta de la *docta ignorantia*, única forma humana de acceso al Dios que está en un orden de realidad que excede aquel en el que nuestro pensamiento discurre, recurriendo a conceptos contrarios. San Gregorio de Nisa abrió en este, como en otros terrenos, el camino al lenguaje místico cuando acumuló las conocidas antítesis «sobria ebriedad», «tiniebla luminosa», «sueño vigilante», etc.

Todavía es posible señalar otros recursos lingüísticos con los que el místico testimonia haber llegado a las fronteras de lo humanamente inteligible. Se han señalado como casos límite aquellos en los que el místico recurre a «actos verbales no comunicativos» como «forma extrema de marginalidad respecto al lenguaje ordinario». Con esa fórmula se refiere el intérprete de sus obras al hecho de que «su hablar ignora al interlocutor humano; hablando en voz alta (porque todos sus escritos proceden de comunicaciones orales) no transmite en absoluto informaciones para oyentes que estén en relación directa o indirecta con ella. Por ello el lector debe saber que María Magdalena no se dirige nunca a él»²². En este caso el lenguaje parece aproximarse al fenómeno verbal, pero ya claramente extralingüístico, de la glosolalia.

Con frecuencia, el lenguaje del místico confina con el silencio o sencillamente desemboca en él. Pero su silencio no es cómodo, perezooso o indiferente. Es una condición del lenguaje. Los grandes místicos han conseguido lo que san Juan de la Cruz recomendaba a las carmelitas de Beas: «Todo envuelto en silencio». Y una lectura atenta de sus escritos descubre ese silencio no sólo cuando la lengua o la pluma descansan, sino como raíz de la que surgen las palabras y como clima que las envuelve²³.

Naturalmente, no todos los textos místicos presentan la misma profusión de recursos a que nos hemos referido. Pero su presencia

20. Cf. la explicación que Dámaso Alonso ofrece de este recurso en *La poesía de san Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, Aguilar, Madrid, 1958, pp. 131-132.

21. M. Baldini, *o. c.*, p. 52. También V. Ligo, «The Language of Paradox in Mysticism»: *Louvain Studies* 14 (1989), pp. 26-37.

22. G. Pozzi, cit. en M. Baldini, *o. c.*, p. 64.

23. Sobre el silencio y la palabra en los escritos místicos, cf. el hermoso artículo de J. Leclercq «Silence et parole dans l'expérience spirituelle d'hier et d'aujourd'hui»: *Collectanea Cisterciensia* 45 (1983), pp. 185-198; y, del mismo autor, «Littérature et vie mystique», en *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Cerf, Paris, 1990, pp. 236-250.

como rasgo característico queda puesta de manifiesto por la impresión generalizada que el modo de hablar de los místicos produce, sobre todo en los oídos de los menos iniciados, impresión que se traduce en caracterizaciones como éstas: «*character Mysticorum est obscurus, involutus, elevatus, sublimis, abstractus, et quadamtenus inflatus. Stylus ipsorum habet frequentes hyperbolas, excessus, improprietas. Vocabula faciunt, si non inveniunt, grandiloquia, unde ipsis adscribitur ab obrectatoribus granditas affectata. Et fuit qui idcirco Mysticos comparavit ciniflonibus Alchimistis de Schola Paracelsi*»²⁴. Entre los *obrectatores* de los místicos y su lenguaje se cuenta sin duda —aunque no él sólo— Bossuet, quien afirma que de «todos los místicos que él ha leído» ninguno «ha dado jamás una idea clara de la fe desnuda de la que tanto hablan» y añade que «los místicos son [...] muy dados a la exageración y poco precisos en sus expresiones»; cometen «abusos de lenguaje» que les llevan a «profanas novedades de lenguaje que san Pablo condena»²⁵.

En relación con el uso del lenguaje por parte del sujeto, el lenguaje místico se caracteriza por aparecer como un lenguaje autoimplicativo y testimonial. Autoimplicativo, porque el sujeto habla siempre en primera persona, incluso cuando evita el género autobiográfico²⁶; por eso, siempre que se refiere a Dios habla de «mi Dios». En lo que dice está en juego no un saber general, sino su propia vida, su iluminación y su salvación.

Precisemos, siguiendo a J. Ladrière, algunos rasgos de la autoimplicación propia de este lenguaje. Apoyándose en la extensión de la teoría de los actos del lenguaje de Austin realizada por Evans, Ladrière añade a los usos locutivo, ilocutivo y perlocutivo del lenguaje el uso expresivo propio de los enunciados que manifiestan un estado interior. Este lenguaje es denominado también autoimplicativo, ya que el sujeto entra en juego en su enunciado: una frase que expresa la alegría supone que el sujeto experimenta la alegría. Todo acto de lenguaje tiene algo de autoimplicativo en cuanto quien hace una afirmación se compromete de alguna manera con la verdad de lo que enuncia. Pero los actos expresivos de lenguaje comprometen al sujeto en su propia subjetividad, en su propio estatuto existencial. El lenguaje de los místicos, expresión de una experiencia interior, pertenece al tipo de los lenguajes autoimplicativos. En primer lugar, como todo lenguaje de fe. En efecto, cuando el creyente afirma «creo

24. M. Sandeus, cit. en M. Baldini, *o. c.*, p. 37.

25. Cit. en M. de Certeau, *loc. cit. supra* n. 2, pp. 281-282.

26. Sobre la renuencia de los místicos judíos a utilizar el género autobiográfico, cf. G. Scholem, *o. c.*, p. 36. Matizaciones a las afirmaciones de Scholem, *infra*, en la exposición de la mística judía.

en Dios» no hace sólo un enunciado sobre un hecho, como cuando alguien afirma «Dios existe», sino que expresa el estado interior del que cree, realiza un acto de compromiso por el que el creyente ratifica y se adhiere a lo propuesto en el enunciado y pone un acto de tipo «conducta» por el que el creyente expresa su confianza en Dios.

El lenguaje de los místicos añade a estos aspectos el *evocar la experiencia*, y esto significa no sólo describirla desde fuera sino hacerla aflorar a la conciencia, asumirla como verdadera, reconociéndose en ella y comprometiéndose a dar cuenta de su verdad. Por eso es tan frecuente que el místico manifieste sufrimiento por no haber logrado decir todo lo que ha vivido, y preocupación porque pueda no ser comprendido por quien asista a su descripción sin tomar parte en la experiencia. Esa asunción de la experiencia supone, además, ratificar todas sus exigencias y aceptar todas sus implicaciones.

El lenguaje místico es, también, testimonial. Da cuenta de algo que el sujeto ha vivido, que «ha visto y oído», y por eso no puede callar (Hch 4,20). Teme constantemente que el que no ha pasado por la misma experiencia no capte el significado de lo que dice, pero siente la necesidad de decirlo una y otra vez, aunque no falten ocasiones en que esta voluntad de comunicación se vea superada por la infabilidad de lo vivido y el místico se vea reducido al silencio como única forma de comunicación. Recordemos, por ejemplo, el final del comentario de san Juan de la Cruz a *Llama de amor viva*, y a la beata Ángela de Foligno, quien en sus últimos años se negó a comunicar sus experiencias interiores y respondía a quien le preguntaba: «mi secreto, para mí»²⁷. En estos casos extremos es el silencio, último recurso del lenguaje, el que se hace testimonial. Por tratarse de un testimonio que se refiere a un experiencia cuyo contenido no es cognoscible por otros medios, ese testimonio se basa en su propia autoridad. Esta autoridad descansa, por una parte, en la calidad de vida de la persona que da ese testimonio, y en la calidad de la relación o experiencia a que se refiere. Pero tiene también su reflejo en el lenguaje mismo. La credibilidad debe, pues, estar inscrita en el mismo lenguaje. Los rasgos que encarnan esa credibilidad son, negativamente, la ausencia de elementos discordantes en el contexto que requiere esa experiencia; y, positivamente, la coherencia de los distintos elementos que intervienen en él, el rigor expresivo del lenguaje que como tal se muestra no tanto en los recursos estilísticos como en la capacidad para transparentar los estados de conciencia y la repercusión en ella de los contenidos a los que se refiere, y la coherencia con la tradición en la que ese testimonio se inscribe.

27. Citado en M. Baldini, *o. c.*, p. 97.

2. La génesis del lenguaje místico

Sólo la descripción del surgimiento del lenguaje místico permite desarrollar una descripción adecuada de sus más originales peculiaridades. De ahí que intentemos a continuación recuperar el proceso de su plasmación. Sólo que tal proceso no puede ser descrito al margen del lenguaje mismo por una especie de arqueología psicológica o de deducción trascendental. Sólo puede ser seguido a partir de las huellas que deja en el lenguaje mismo, por lo que será éste quien nos tenga que ofrecer los datos a partir de los cuales deduzcamos las fases de su constitución.

Ya hemos anotado que entre los documentos en que se manifiesta el lenguaje místico los hay de muy diversa naturaleza: gemidos, exclamaciones, oraciones, producciones poéticas, descripciones, exhortaciones, sermones, comentarios e interpretaciones psicológicas, filosóficas o teológicas.

Todos estos documentos, en la medida en que son muestras de un lenguaje místico, participan en mayor o menor medida de las propiedades anotadas como características de ese lenguaje. Todos ellos remiten a la experiencia mística como a su origen. Pero no todos se sitúan en el mismo nivel de proximidad en relación con ella.

Anotemos, para empezar, que no existe una experiencia pura, anterior a todo lenguaje. Sin la presencia de algún tipo de lenguaje la experiencia no sería experiencia humana, se perdería en el reino prehumano de lo no consciente. La experiencia mística, como toda experiencia humana, exige, para existir como tal, aflorar a la conciencia. Y esto acontece justamente en el lenguaje. Por eso el lenguaje no es una especie de traducción en sonidos o en signos gráficos de algo previamente vivido. Es parte del momento originario de la experiencia. De ahí que su función no se reduzca a describir, por medio de signos que la representen, la experiencia que lo provoca. En el lenguaje en sus niveles más originarios se produce ese desvelamiento de la realidad en el que consiste la verdad y su conocimiento y que constituye el umbral de lo humano²⁸. Tal desvelamiento origina el fenómeno de simbolización: transparencia de un sentido universal en la materialidad de un signo, constitutivo del lenguaje humano. Sobre este fondo común a todas las formas de lenguaje humano se comprende el surgimiento del lenguaje de los místicos. Antes de describir esa experiencia, el lenguaje místico es el medio —en el sentido

28. Para la comprensión del lenguaje aquí aludida cf. M. Heidegger, *Humanismus Brief*, trad. francesa *Lettre sur l'humanisme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1957.

de instrumento y en el sentido de «lugar»— en el que el místico se hace cargo, toma conciencia de su extraordinaria vivencia.

Esta toma de conciencia acontece en una serie de acontecimientos expresivos de carácter simbólico en los que una palabra —hablada, escrita o en casos extremos, gestual— dotada ya de su propia significación como palabra del lenguaje ordinario, se carga de un sentido nuevo, surgido de la original experiencia y que aflora a la conciencia en ella.

En el místico se ha producido una vivencia «anagógica», es decir, de toma de conciencia de la ruptura, de la desproporción o de la verticalidad constitutiva de la condición humana, perceptible en la *analogía* de unas palabras del lenguaje ordinario que se cargan de un significado nuevo. Por eso, aunque todo lenguaje místico sea por su naturaleza «transgresivo» y simbólico, sus niveles más originarios son aquellos en los que aparecen los símbolos, con su enorme concreción, inmediatez, viveza, en los que aflora la ruptura anagógica que suscita todo ese lenguaje. Tras ese primer nivel de carácter expresivo y tal vez «explosivo» (J. Wach), vendrán los textos descriptivos, explicativos, interpretativos en los que el sujeto irá vertiendo, en moldes conceptuales cada vez más claros, más «dominados», la luz que brillaba de forma incandescente en los símbolos originarios. Esos símbolos pueden estar «tomados», en la materialidad de sus significantes, del cosmos, sus elementos y sus fenómenos naturales más próximos a la experiencia humana: agua, fuego, viento, luz, noche; pueden basarse en experiencias humanas fundamentales: vida, nacimiento, y en los efectos o sentimientos que comportan: amor, muerte, gozo, tristeza. Casi siempre tienen su raíz más profunda en la toma de conciencia de sí mismo a través de la propia condición corporal como eje que determina el origen de la orientación: alto, bajo, profundo; del movimiento: entrar, salir, subir, bajar; y, por debajo de todas ellas, como raíz de todas las desproporciones, la que emerge en la conciencia de ser y ser éste, ser así, es decir, en la conciencia de la infinitud realizada bajo formas incurablemente finitas.

La génesis del lenguaje místico queda perfectamente «cristalizada» en la naturaleza de los documentos y en sus diferentes niveles. Ningún caso más claro que aquellos en los que el primer nivel se ha expresado en formas poéticas que reflexiones posteriores se han propuesto comentar con fines exhortativos, apologéticos o explicativos. En algunas ocasiones los mismos autores de los comentarios han percibido la distancia de los segundos a la experiencia originaria y su dependencia en relación con las expresiones primeras. Tal es el caso de san Juan de la Cruz, que en los prólogos a sus comentarios o

declaraciones a los poemas se expresa con toda la claridad posible en cuestiones tan poco susceptibles de plena claridad. Recordemos el que antepone al comentario al *Cántico espiritual* y resumamos sus afirmaciones fundamentales:

Las canciones, que tienen por «objeto» el «ejercicio de amor entre el alma y el esposo Cristo», están escritas «con algún fervor de amor de Dios». Este amor inmenso constituye una experiencia tal, que ni siquiera las almas que pasan por ella la pueden entender, ni manifestar con palabras. Por eso deben esas almas recurrir a «figuras, comparaciones y semejanzas» por las que «rebotan algo de lo que sienten, y de la abundancia del espíritu vierten secretos, misterios», como sucede en la misma Escritura. Imposible, pues, «declarar toda la anchura y copia» de las canciones con sus figuras y semejanzas; imposible dar a entender la abundancia de su sentido, expresado en «extrañas figuras y semejanzas», con términos «vulgares y usados». Esa abundancia de sentido no se puede «declarar al justo». Y no será ése su intento, «porque los dichos de amor es mejor dejarlos a su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu». Por ello, tras conceder que, leído sin «la sencillez del espíritu de amor [...] antes parecen dislates que dichos puestos en razón», recomienda que «no hay por qué atarse a la declaración, porque la sabiduría mística, la cual es por amor [...] no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle»²⁹.

Desde la «poética» del propio autor contenida en este prólogo³⁰ y desde la alusión a una lectura de los textos de san Juan de la Cruz, podemos formular de manera un poco más precisa algunos elementos de la génesis del lenguaje místico que venimos intentando. En el origen, estamos tentados de decir, habría una experiencia, vivida bajo la forma del amor, inefable por lo que tiene de amor y sobre todo por lo que tiene de amor inmenso, inconmensurable, por proceder del Dios infinito y misterioso. Pero sabemos que no existe experiencia

29. Comentario a *Cántico A*. Prólogo. Atinadas reflexiones sobre experiencia, mística y lenguaje poético, en C. Cuevas, «La poesía de san Juan de la Cruz», en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, pp. 283-313, esp. 240-295.

30. Sobre la «poética» de san Juan de la Cruz, cf. Dámaso Alonso, *La poesía de san Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, cit.; también, J. Guillén, «Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo inefable místico», en *Lenguaje y poesía*, Alianza, Madrid, 1969. Para la crítica de la interpretación contenida en esos textos, cf. J. A. Valente, «Formas de lectura y dinámica de la tradición», en J. Á. Valente y J. Lara Garrido (eds.), *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 15-22. Excelente estudio reciente en Cristóbal Cuevas, «Estudio literario», en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, cit., pp. 125-201.

humana, por inefable que sea, si no aflora a la conciencia y que ese aflorar acontece en el lenguaje. Pues bien, el símbolo es el lenguaje radical, originario de esa experiencia fundante-fundada en la que, precisamente gracias al símbolo, el místico toma conciencia de la Presencia no objetiva —anterior y raíz de posibilidad del sujeto y de los objetos— no dada, es decir, añadida al hombre, sino dante, originante y que lo habita como la dimensión de su última profundidad. El símbolo sería, pues, la palabra fundamental de la experiencia mística en la que se revela y realiza la relación con el ser que constituye al ser del hombre y que se expresa, según las tradiciones, como abismo sin nombre, como absoluto, como persona, como amor.

Pero no todos los símbolos acceden a este nivel de profundidad ni tienen la misma estrechísima relación con la experiencia. Determinadas lecturas del *Cántico espiritual* por una parte, y de los poemas *En una noche oscura* y *Llama de amor viva*, por otra, han llevado a descubrir el predominio de símbolos alegorizados en el primero y la presencia de símbolos más inmediatos y puramente simbólicos en los segundos (G. Morel). Sin negar la pertinencia de tal observación, creo que en los tres poemas, por debajo de todos los símbolos concretos, incluso los más inmediatamente entreverados con la experiencia, brota un símbolo radical expresado en verbos de movimiento que se repiten: *salí* (en una noche oscura); *salí* (tras ti clamando); *volé* (tan alto, tan alto ...); *iré* (por esos montes y riberas) que realizan de la forma más perfecta lo que Baruzi aplica a los símbolos de la noche y la llama: en ellos «el símbolo surge del arranque vital, sin que medie ninguna elaboración». «Habría [en ellos] una fusión tan íntima de la imagen y la experiencia que ya no podríamos hablar de un esfuerzo por figurar plásticamente un drama interior. El simbolismo nos revelaría, directamente acaso, un hecho que ningún otro modo de pensamiento nos hubiese permitido alcanzar. Y, por tanto, ya no habría traducción de una experiencia por un símbolo, habría, en el sentido estricto del vocablo, experiencia simbólica»³¹. En términos análogos, pero referidos de manera más general a la experiencia metafísica y a la experiencia mística, se expresaba G. Morel al presentar el símbolo como el lenguaje que permite a la realidad transparentarse en las realidades. En él se manifiesta la experiencia de lo real que persiguen el místico y el metafísico, experiencia que se expresa en el lenguaje y, primariamente, en la condición simbólica

31. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris, 1931, p. 327. Existe una tercera edición (Salvator, Paris, 1999) corregida, que recoge los prólogos de las dos ediciones anteriores (1924 y 1931), con introducción de Émile Poulat.

del lenguaje, lugar de encuentro de lo material y lo metafísico, del sonido y el sentido, del sentido y la realidad³².

Esta radicalidad de las palabras originarias se expresa admirablemente en la respuesta de san Juan de la Cruz a la pregunta ingenua de si le daba Dios aquellas palabras que tanto comprendían y adornaban: «Hija, unas veces me las daba Dios, y otras las buscaba yo»³³.

En ellas asistimos al primer brotar a la conciencia de la experiencia mística. Un testimonio que en san Juan de la Cruz aparece en forma poética, en otros místicos aparece bajo la forma de un relato que recurre a unos símbolos que con frecuencia coinciden con los de los poemas. Los elementos que originan el texto serán una experiencia intensa de esa Presencia originante —verbalizada ya con ayuda de la tradición y el contexto—, una predisposición del sujeto lírica y psicológica: unos «materiales» formados por la vida y sus circunstancias, un marco de interpretaciones cristalizado en la escritura y la tradición espiritual y unas «llamadas» de los destinatarios de esos textos.

La posibilidad de describir con esos materiales una experiencia referida a algo no participable en el nivel de la experiencia sensible radica en la posibilidad por los destinatarios del texto de asomarse a través del texto a la propia condición como lugar posible de esa experiencia y de trasponer a sus propias circunstancias las circunstancias históricas y, por tanto, condicionadas, del autor del texto. Pero parece claro que en esa posibilidad de comunicación juega un papel preponderante la capacidad del lector de tomar parte en la misma experiencia. Leídas las palabras del místico sin la «sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón»³⁴.

El texto místico, debido a sus muchos componentes y estratos, puede ser comprendido de hecho en muy diferentes niveles de comprensión: el poético, el psicológico, incluso el filosófico. La comprensión adecuada requerirá la intervención de una perspectiva religiosa e incluso, en el caso de un místico cristiano, la de la peculiar perspectiva religiosa que abre la fe cristiana. La interpretación adecuada exigirá, pues, cierta «afinidad» del intérprete, entendida como cierta capacidad de participación en la experiencia que lo origina.

Esto explica las diferentes reacciones que ha provocado y sigue provocando el lenguaje de los místicos. Y que mientras generaciones enteras de cristianos —que han intentado sintonizar con la experien-

32. G. Morel, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix III. Symbolique*, Aubier, Paris, 1961.

33. Referencia en E. Pacho, «Cántico espiritual», en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, cit., p. 448, n. 6.

34. Comentario al *Cántico espiritual*. Prólogo.

cia descrita en ese lenguaje— han encontrado en los escritos de los místicos alimento gustoso y lleno de provecho en su camino hacia la contemplación; y mientras los críticos sensibles a la peculiaridad de ese lenguaje han admirado su brillantez, su belleza, su poder evocador, su creatividad, su capacidad renovadora; nunca han faltado quienes, midiendo este lenguaje con las normas vigentes en el terreno de la experiencia puramente inmanente, o juzgándolo con la simple lógica del pensamiento conceptual, aunque sea teológico, lo han tachado de abstruso, confuso, arbitrario, o lo han condenado como herético³⁵. Para librarse de esto último, para que sus «excentricidades» lingüísticas no fueran duramente condenadas como innovadoras y peligrosas, los místicos han tenido que combatir «una guerra de cien años sobre la frontera de las palabras»³⁶.

II. FENÓMENOS EXTRAORDINARIOS DE LA VIDA MÍSTICA

La segunda manifestación importante del fenómeno místico la constituye un bloque de hechos que designaremos con el término común de «fenómenos extraordinarios». Con esta expresión nos referimos a una serie de hechos muy numerosos, presentes, como veremos, en contextos religiosos no cristianos y, en menor medida, en contextos no religiosos, que acompañan con una frecuencia chocante la vida de una gran cantidad de santos cristianos y, especialmente, de santos que han dado muestras de haber alcanzado la experiencia mística. De ahí que con frecuencia se los designe como «fenómenos físicos del misticismo» o «fenómenos extraordinarios en la vida mística»³⁷.

35. Baste recordar algunos juicios de Ortega y Gasset a los que nos referiremos más adelante.

36. M. de Certeau, *La fable mystique*, Gallimard, Paris, 1982, p. 150, donde muestra cómo en el momento en que «mística» pasó a ser utilizada como sustantivo, los que la cultivaban y su lenguaje eran considerados como innovadores, entre otras razones, por utilizar «palabras peligrosas y no usadas sino rarisísimamente», como se dice del arzobispo Carranza. Ya J. Quint se había referido «a la batalla contra el lenguaje, contra la palabra lingüísticamente comprensible», a propósito del Maestro Eckhart, cf. A. M. Haas, *o. c.*, p. 302. Luce López-Baralt, hablando de san Juan de la Cruz, afirma que «establece una lucha sin cuartel con el lenguaje humano, que parecería se le quema entre las manos y se le queda siempre corto» (*Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Trotta, Madrid, 1998).

37. Con estos nombres los designan tres obras importantes consagradas a su estudio: H. Thurston, *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Rocher, Monaco, 1986 (ed. inglesa 1951, aunque los artículos recogidos en el libro son muy anteriores a esa fecha [1919-1938]); A. Michel, *Metanoia, Phénomènes physiques du mysticisme*, Albin Michel, Paris, 1986; J. Boufflet, *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires dans la vie mystique* I, F. X. de Guibert, Paris, 1992.

El número de hechos en cuestión es muy alto, y la variedad de sus formas, considerable. Podríamos agruparlos en dos tipos más importantes. Por una parte, visiones, audiciones y otras sensaciones referidas al resto de los sentidos corporales que acompañan la experiencia de presencia de la realidad misteriosa con la que la persona mística entra en contacto. Por otra, repercusiones psíquicas y físicas de la experiencia mística sobre la persona mística que la convierten en objeto de todo tipo de sucesos aparentemente milagrosos y parecen sacarla de la condición humana ordinaria. En este capítulo nos vamos a referir exclusivamente a este segundo tipo de fenómenos extraordinarios. Se cuentan entre ellos la levitación, estigmatización, ayuno prolongado, fenómenos luminosos, telekinesia, hipertermia, bilocación, emisión de sustancias heterogéneas: olores especiales, lágrimas y sangre procedentes de imágenes, alargamiento de órganos corporales, resistencia al fuego, distintos fenómenos en relación con la muerte: falta de rigidez cadavérica, movimientos insólitos, calor y colores en el cadáver, no corrupción del cuerpo tras la muerte, etc.

No es fácil establecer un orden en un conjunto tan abigarrado de hechos ni las clasificaciones que se han propuesto resultan convincentes. De ahí que la forma más práctica para estudiar el hecho sea proceder al análisis de cada uno de los fenómenos. Ante la imposibilidad de un estudio exhaustivo, que por otra parte no es necesario para el objetivo que nos hemos propuesto, nos contentaremos con recoger algunos datos relativos a los tres primeros fenómenos de nuestro elenco, destinados a ponernos en contacto con el fenómeno del misticismo.

1. Levitación

Es, como se ha subrayado, el fenómeno más espectacular, el más fácilmente perceptible, el que con más facilidad se presta al contraste intersubjetivo, el que menos especialización requiere en los testigos del mismo. Por eso, tal vez, es también uno de los más estudiados³⁸. El número de casos recensionados es muy considerable. O. Leroy —que lo considera el más frecuente de los prodigios místicos— cuenta 60 «levitantes» entre los 14 000 santos que él ha estudiado sobre el material de las *Acta sanctorum*. Thurston, en cambio, cuenta por la misma época 200 casos. De ellos, una tercera parte contarían con pruebas al menos respetables. Boufflet, por su parte, afirma haber estudiado la lista de las 200 personas beatificadas o canonizadas

38. Los tres estudios citados en la nota anterior se refieren, como estudio más importante sobre el tema a O. Leroy, *La lévitation*, Cerf, Paris, 1928.

muertas en el siglo XIX y primeros años del XX (excluyendo los mártires). De esos 200, 21 han presentado fenómenos de levitación³⁹.

Pero los casos de levitación no son exclusivos del cristianismo. Leroy afirma que «desde los tiempos de Jámblico (filósofo neoplatónico, 250-330), e incluso antes, hasta D. D. Home (un espiritista de nuestro siglo), un número considerable de personas, sin la menor pretensión de santidad, se considera que han sido objeto de fenómenos de levitación»⁴⁰.

Limitándonos, por el momento, a los casos dentro del cristianismo, se atribuyen fenómenos de levitación a santos tan importantes como Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, así como al teólogo Francisco Suárez. En ninguno de estos casos considera H. Thurston fehacientes los testimonios gracias a los cuales los conocemos⁴¹. Es sabido que santa Teresa da cuenta de haber padecido este fenómeno asociado a estados de éxtasis y a momentos de arrobamiento en diferentes ocasiones de su vida a las que también se refieren después sus biógrafos⁴². También san Pedro de Alcántara presenta episodios de levitación. Pero el prodigio se ha repetido después hasta nuestros días en casos «todavía más maravillosos» y «registrado por testimonios absolutamente irrecusables»⁴³. El más extraordinario de todos es, sin duda, el de san José de Cupertino (1603-1663), apodado por sus contemporáneos el «monje volante» por la frecuencia de sus levitaciones y los desplazamientos o «vuelos» que realizaba en esa posición. Las historias que sobre él se cuentan son tan numerosas que se tiene la impresión de que para él no regía la ley de la gravedad⁴⁴. Los documentos sobre estos hechos resultan tanto más fidedignos por cuanto, habiendo sido objeto de toda clase de pruebas por parte del cardenal Lambertini, promotor de la fe (abogado del diablo) en su causa de beatificación, fue él quien, elegido poco después papa con el nombre de Benedicto XIV, firmó ese decreto⁴⁵. La tradición de los levitantes ha seguido viva hasta nuestro siglo. De hecho, J. Boufflet remite en su libro a «algunos casos notables en el siglo pasado» y a ejemplos tomados de nuestro siglo, entre los que destacan los del padre Pío de Pietrelcina (1887-1968); Teresa Neumann (1898-1961) y Marta Robin (1902-1981), así como el caso de una de las presuntamente videntes de Garabandal (Santander)⁴⁶.

39. J. Boufflet, o. c., pp. 30-31; A. Michel, o. c., p. 227.

40. O. Leroy, o. c., pp. 11.

41. H. Thurston, o. c., pp. 13-18.

42. *Vida*, 20, 3, 4, 6, 18.

43. H. Thurston, o. c., p. 23.

44. Episodios narrados en H. Thurston, o. c., pp. 26-28.

45. *Ibid.*, p. 28; A. Michel, o. c., pp. 212-224; J. Boufflet, o. c., pp. 31-33.

46. J. Boufflet, o. c., pp. 33-56; A. Michel, o. c., p. 225.

De todos estos casos es posible extraer algunas conclusiones sobre rasgos que se repiten en los diferentes sujetos. Anotemos algunos. Aunque se trata de levitación de los propios sujetos, en algunos casos levitan con ellos los objetos en los que se encuentran: sillas, reclinatorios, etc., o en su levitación elevan a otros sujetos con ellos. En algunos casos los sujetos cambian de posición al levitar. Generalmente, la levitación eleva el cuerpo unos pocos centímetros, pero se dan casos de elevación a la cornisa de la iglesia, a la altura de cuatro metros, a lo alto de un árbol, etc. Este tipo de levitación sucede a veces con un ligero apoyo sobre objetos, tales como tiernas ramas de árboles, que en circunstancias normales serían incapaces de sostener el peso del cuerpo. En algunas ocasiones determinados objetos, las sandalias, por ejemplo, no siguen el vuelo de su dueño. Los vestidos, en cambio, en el caso de algunas mujeres, suelen seguir en su postura normal aun cuando la levitada haya adoptado la postura invertida con los pies en alto⁴⁷.

En algunos casos el sujeto siente ser raptado por una fuerza superior, como la de un «águila caudalosa» (santa Teresa). Pero el mismo sujeto puede experimentar la levitación como fuerzas que le levantan «desde debajo de los pies»⁴⁸. En otros casos la levitación parece producirse por una «pérdida de masa» del sujeto y éste se siente tan ligero como una pluma, que algunos testigos se complacen en mover con sólo soplar en su dirección⁴⁹. El hecho como tal puede ir acompañado de otros concomitantes. El más frecuente es la irradiación de una luz especial que aparece atestiguado en innumerables casos. En otros, san José de Cupertino por ejemplo, cada levitación va acompañada de un grito que agrava el sobresalto de los testigos. Los casos de levitación en los místicos casi siempre van acompañados del fenómeno de la hipertermia. En cambio, entre los espiritistas los fenómenos físicos —levitaciones, movimientos de objetos sin contacto, etc.— se acompañan de ordinario de una *baja* de la temperatura ambiente⁵⁰. En algunos casos la levitación va acompañada de una enorme agilidad. En otros produce una especie de inercia de los sujetos, aunque lo más frecuente es que el desafío a la gravedad se acompañe de una sensación de extraordinaria «ligereza».

47. A. Michel, o. c., p. 14. Lo mismo habría sucedido en algunos casos de posesiones diabólicas, cf. J. Vicente Rodríguez, «Demonios y exorcismos, duendes y otras presencias diabólicas en la vida de san Juan de la Cruz», en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista II*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, p. 321.

48. Santa Teresa, *Vida*, 20, 3, 5.

49. Así sucede con María de Ágreda (J. Boufflet, o. c., p. 41); el fenómeno se caracteriza, según este autor, por una combinación de la modificación de la densidad corporal y la atracción de una fuerza superior.

50. A. Michel, o. c., pp. 229-230. Con referencias, para los místicos, a Leroy.

Las circunstancias en que los hechos se producen pueden ser las más variadas: recepción o celebración de la eucaristía, momentos de oración, escucha de una voz o canto y, en general, estados de oración.

En cuanto al sexo de los sujetos que padecen la levitación, y al contrario de lo que sucede en otros fenómenos extraordinarios, como los estigmas, los varones que levitan son mucho más numerosos que las mujeres. Leroy, que ha estudiado 250 casos de místicos cristianos, ha contado 112 hombres por 93 mujeres. El doctor Imbert-Goubeyre eleva la proporción a 50 varones por una mujer. El padre Poulain⁵¹ piensa que los casos de levitación son más frecuentes entre los hombres que entre las mujeres. Sólo Thurston es de opinión contraria pero advierte que se trata de una impresión⁵².

La duración del fenómeno varía de unos casos a otros y va desde breves momentos a duraciones indeterminadas, «un buen rato», alrededor de un cuarto de hora, llegando en algunos casos hasta las tres horas⁵³.

Por último, el fenómeno es vivido de forma inconsciente en la mayor parte de los casos y casi nunca es objeto de descripción por los propios sujetos. Excepción notable representa en esto el caso de santa Teresa, que lo vivió conscientemente y lo describió con su habitual finura y exactitud⁵⁴.

Descrito, aunque en estos términos generales que le privan de gran parte de la viveza y de no pocos rasgos pintorescos que aparecen en los relatos, resulta inevitable referirse a las explicaciones más frecuentes del mismo. Pero, por ser los principios generales de las explicaciones comunes a todos los hechos, aplazamos la cuestión para cuando nos hayamos referido a los otros hechos que hemos seleccionado.

2. La presencia de estigmas

«Estigma», trasliteración de una palabra griega idéntica que significaba un «signo impreso sobre el cuerpo por medio de un instrumento puntiagudo o por medio de un hierro incandescente», y que en este sentido aparece tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento⁵⁵, se utiliza en nuestro contexto para designar «lesiones aparecidas es-

51. A. Poulain, *Les grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Beauchesne, Paris, 1931.

52. A. Michel, o. c., p. 226.

53. J. Boufflet, o. c., pp. 34-37. Recordemos que de santo Tomás de Villanueva dice la bula de canonización que, leyendo el oficio de la Ascensión, cayó en éxtasis y permaneció doce horas suspendido en el aire: cf. A. Poulain, o. c., p. 256.

54. *Vida*, 20.

55. Is 44,5; Gn 4,15; Gál 6,17; Ap 7,3.

pontáneamente y que recuerdan las llagas que produjo la pasión en el cuerpo de Jesucristo»⁵⁶.

En este sentido preciso el término comenzó a ser utilizado a partir del siglo XIII. Y es que durante mucho tiempo se pensó que el fenómeno al que se refiere el término había tenido su primer protagonista en san Francisco de Asís o en otros personajes de su misma época⁵⁷. De hecho, aunque la creencia sea fundada en relación con el cristianismo, el fenómeno de los estigmas está atestiguado también en Grecia bastantes siglos antes del cristianismo⁵⁸, y se ha dado en otros contextos fuera de él⁵⁹.

No es fácil establecer el número exacto de estigmatizados ni siquiera en el interior del cristianismo. Durante bastante tiempo los franciscanos atribuyeron este don a su fundador en exclusiva, pero poco a poco se han ido añadiendo casos hasta llegar a finales de nuestro siglo a la cifra de varios centenares (V. Turner), aproximadamente 500 casos (J. Guitton)⁶⁰, o 321 casos (A. Imbert-Goubeyre)⁶¹. H. Thurston, reconocida «autoridad en la materia» (P. Adnés), estima en 50 o 60 los ejemplos bien atestiguados de estigmas visibles (aquellos en los que no sólo se experimenta el dolor sino que se producen la o las heridas). En todo caso, aunque se cuenten algunos casos posibles de estigmatización en la Edad Media anteriores a san Francisco, es el santo de Asís el que durante mucho tiempo ha constituido el ejemplo típico de santo estigmatizado. Ello se ha debido a la personalidad extraordinariamente atractiva del *poverello* y a la fuerza de los testimonios que atestiguan el hecho.

Casi nadie duda hoy día de la veracidad de los testimonios que aseguran que en el mes de septiembre de 1224, es decir, dos años antes de su muerte, Francisco, en la soledad del monte Alvernia, recibió la impresión en su cuerpo de las llagas de la pasión del Señor, tras la visión

56. P. Adnés, «Stigmates», en *Dictionnaire de spiritualité* XIV, cit., 1990, col. 1211-1243. Este artículo ofrece un tratamiento modélico del tema. De él me servirá en lo que sigue, remitiendo, además, a las obras citadas de Thurston y Michel. Para una historia de los «más célebres estigmatizados» de la historia del cristianismo, cf. J. M.^a Höcht, *Los estigmatizados*, Fax, Madrid, 1954, 2 vols. De la orientación de esta obra puede dar idea este párrafo de la conclusión sobre la finalidad del hecho: «Parece, también, que ha querido el Señor mediante la renovación de sus llagas [...] hacer un último esfuerzo para retraer a los pueblos de su total apostasía y de su carrera precipitada hacia el abismo» (vol. II, p. 370).

57. A. Michel, o. c., p. 139.

58. Cf. el caso de Epiménides, cit. *ibid.*, pp. 139-140.

59. V. Turner, «Bodily Marks», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* II, Mcmillan, New York, 1987, pp. 274-275.

60. J. Guitton, *Portrait de Marthe Robin*, Gallimard, Paris, 1985.

61. En su libro de gran éxito *La stigmatización*, Ferrano, Clermont, 1894. A su autor se le ha reprochado excesiva credulidad en la colección de los datos y escaso sentido crítico: cf. J. Maître, *Mystique et féminité*, Cerf, Paris, 1997, pp. 341-342.

de un serafín que llevaba entre sus alas la imagen del Crucificado. Consta también que san Francisco ocultó con todo cuidado sus estigmas y que sólo tras su muerte fueron descubiertos con el estupor sagrado que trasparenta la carta del hermano Elías al Provincial de Francia: «Os anuncio una gran alegría [...] desde el comienzo de los tiempos nunca se ha oído una maravilla igual, si se exceptúa el Hijo de Dios». La única duda que suscitan los documentos es la de la forma de las llagas. Mientras Elías dice que tenían la forma de una herida de clavo conservando las cicatrices el color negro de los clavos, documentos posteriores, comenzando por Tomás de Celano y siguiendo con las *Floreccillas* y con la *Leyenda menor* de san Buenaventura, las describe como si en ellas se percibiesen esculpidos en la carne los clavos mismos con su cabeza por un lado y su punta curvada por la otra. Todo hace pensar que esta segunda versión constituye una adición ya mitificada, probablemente con fines apologéticos, de la primera⁶².

Tras la figura de san Francisco, los casos de estigmatización se han venido produciendo con alguna frecuencia hasta nuestro siglo. Entre los nombres más conocidos citemos santa Gema Galgani (1878-1903), Louise Lateau (la estigmatizada sobre la que más se ha escrito durante el siglo XIX) y Ana Catalina Emmerich, muerta en 1824⁶³. En nuestro siglo se han producido tres casos que han tenido gran repercusión en los medios de comunicación: el padre Pío de Pietrelcina, muerto en 1968; Teresa Neumann (1868-1962) y Martha Robin (muerta en 1981)⁶⁴.

No creemos necesario entrar en la narración de cada uno de estos casos. Ofreceremos, en cambio, siguiendo a P. Adnès, una clasificación de los más importantes y la descripción de los rasgos esenciales. Además de la división entre estigmas visibles e invisibles ya anotada, entre los primeros se distinguen los «imitativos» que reproducen las llagas de la pasión de Jesús. De éstos son permanentes los estigmas de manos y pies. A éstos se añade casi siempre la llaga del costado en el lado derecho (san Francisco) o en el izquierdo (padre Pío). A ellos se añaden a veces llagas en la cabeza que reproducen las de la corona de espinas y, más raramente, estigmas dorsales que evocan la flagelación. Se habla de estigmatización parcial cuando no se dan todas las llagas enumeradas. Se ha anotado que la estigmatización

62. H. Thurston, *o. c.*, pp. 60-71, donde anota que, mientras la descripción de la primera versión coincide con los datos de los estigmatizados modernos, la segunda representa un caso único en la historia de estos fenómenos. Cf. también P. Adnès, *loc. cit.*, col. 1216.

63. Los casos de ambas son descritos con todo detalle por A. Michel, *o. c.*, pp. 163-173, 152-163.

64. Los tres casos están descritos con referencias a los documentos de los procesos y las interpretaciones más notables en P. Adnès, *loc. cit.*, cols. 1223-1225.

reproduce las llagas de acuerdo con la iconografía cristiana y, a veces, siguiendo el modelo de una imagen familiar al estigmatizado. En algunas ocasiones más raras las llagas representan figuras concretas (cruz, corazones, flores, coronas de espinas, hostias). Y en otras todavía menos frecuentes, reproducen palabras o expresiones (como *o crux, ave!*). También parece darse el estigma «anular», prenda del matrimonio místico⁶⁵.

Se ha observado que los estigmas no pueden ser calificados ni con el nombre técnico de herida ni con el de úlcera. En algunos casos atraviesan por completo el miembro que los lleva, hasta el punto de que en algún caso se pudiera pasar por ellos un dedo⁶⁶. Cuando no son permanentes, no dejan cicatriz. Los estigmas que sangran lo hacen de manera intermitente, cíclica o periódica. Los momentos más frecuentes de la efusión de sangre son los viernes y las fiestas que conmemoran la Pasión.

Esto nos introduce en la cuestión de la explicación del fenómeno. Dejamos esta cuestión para más adelante, y pasaremos a un tercer hecho físico extraordinario, frecuentemente asociado al misticismo: la inedia, o falta prolongada de alimentación, conocida también como ayuno místico.

3. La inedia, ayuno místico o anorexia mística

Estamos de nuevo ante un fenómeno atestiguado en personas de distintas tradiciones religiosas y en contextos profanos⁶⁷ y que acompaña con frecuencia a numerosos místicos cristianos. Cifrándonos por el momento a éstos, se citan entre otros los casos de santa Catalina de Siena (1347-1380) —de quien J. Maître se pregunta si no deberá ser declarada patrona de las anoréxicas—, también estigmatizada; santa Lidwina, muerta en 1433 y que no tomó alimento alguno durante 28 años; la venerable Domenica del Paradiso, muerta en 1553, que ayunó durante 20 años; el bienaventurado san Nicolás de Flüe, que permaneció sin ingerir alimentos 19 años... «y muchos otros»⁶⁸. Como

65. *Ibid.*, cols. 1225-1226.

66. H. Thurston, *o. c.*, p. 74.

67. A. Michel, *o. c.*, pp. 196-199; H. Thurston, *o. c.*, pp. 435-460, quien titula el capítulo XV de su obra: «Los místicos, en huelga de hambre». Estudio detallado del fenómeno con referencias médicas, psicoanalíticas y socio-históricas en J. Maître, *Mystique et féminité*, Cerf, Paris, 1997, esp. en la tercera parte consagrada a la «anorexia mística». También C. Bynum, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Cerf, Paris, 1994 (ed. inglesa 1987); y R. M. Bell, *L'anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, PUF, Paris, 1994 (ed. inglesa 1995).

68. A. Michel, *o. c.*, pp. 193 ss. El último que conozco es el publicado por R. Laurentin con el título *La passion de Madame «R»*, Plon, Paris, 1993. Madarne «R» es la cifra de una

sucede con los otros fenómenos estudiados, el ayuno místico sigue produciéndose en nuestro tiempo y los casos recientes ofrecen la ventaja de haber podido ser controlados con todas las garantías, con lo que su estudio se hace más objetivo.

Los casos estudiados presentan también en este fenómeno rasgos comunes que permiten dibujar un perfil bastante regular de los ayunos en cuestión. Señalemos, entre otros, los rasgos o los antecedentes patológicos de la mayor parte de los sujetos. Thurston afirma de forma tajante que, lo mismo que a propósito de los estigmatizados, en relación con estos sujetos «anoréxicos», «buscaría en vano el nombre de una sola criatura indemne de extrañas inhibiciones anteriores y que un neurólogo hubiera podido declarar perfectamente sana y normal»⁶⁹. La mayor parte de ellas —porque se trata sobre todo de mujeres— no reciben otro alimento que la hostia eucarística, en algunos casos reducida a una partícula casi imperceptible. Esta conexión entre anorexia y «dependencia» del pan eucarístico ha llevado a algún autor a hablar de la «bulimia eucarística» como uno de los rasgos que acompañan al fenómeno de la anorexia mística⁷⁰. Muchos de los protagonistas de estos ayunos tampoco ingieren líquidos, ni siquiera agua. Dan muestras de grandes sufrimientos cuando se intenta obligarles a tomar un alimento cualquiera y devuelven al instante lo que han debido ingerir por obediencia. Con frecuencia no sufren el adelgazamiento que normalmente se seguiría de esa falta de alimentación y pueden desarrollar trabajos físicos, en algunos casos, notables. Anotemos que el fenómeno acompaña con frecuencia a otros, la estigmatización, visiones, etc., y recordemos que la inedia se presenta también entre personas sin ninguna manifestación de vida mística ni de pretensión de santidad⁷¹.

Tras esta sucinta enumeración de hechos, intentemos aclarar la relación de todos ellos con la vida mística y las explicaciones que se han propuesto sobre su naturaleza.

«mística asediada por el demonio», que habría pasado, como última etapa de su itinerario, por pruebas extraordinarias.

69. H. Thurston, *o. c.*, p. 438.

70. J. Maître, *o. c.*, p. 245.

71. Thurston (*o. c.*, p. 437) se refiere también a un número considerable de niños que habrían vivido largo tiempo sin ingerir alimento alguno. Cf. también M. Theron, «Jeûne des mystiques», en *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain* VI, Letouzey, Paris, 1966, pp. 848-850. Simone Weil es citada en algunos estudios como víctima de una «anorexia mística mortal». J. Maître, *o. c.*, pp. 222 ss., 428. También G. Steiner, *Pasión intacta*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 163, 171.

4. Fenómenos extraordinarios y vida mística

Por lo que acabamos de ver y por otros muchos hechos a los que sólo hemos aludido, está claro que tales fenómenos acompañan en numerosos casos el desarrollo de la vida mística en las más variadas circunstancias históricas y en los más diferentes sujetos. Con todo, conviene anotar enseguida que ni todos los místicos cristianos los han «padecido» ni todos los que se han visto afectados por ellos han sido místicos cristianos, ni siquiera místicos.

También es un hecho bien establecido que así como en no pocos casos de los considerados no religiosos tales fenómenos han podido ser objeto de una búsqueda expresa por parte de los sujetos que los han vivido, en el caso de los místicos éstos no parecen haber hecho nada para conseguirlos. Distinguen con toda precisión entre tales estados y la vida mística y afirman expresamente que no pertenecen a su esencia, sino que son accidentales y secundarios en relación con ella. Más aun, en no pocos casos los místicos, más que agradecerlos como un don, los padecen como una prueba de la que piden con insistencia a Dios que los libere. De ninguno de los grandes místicos que han vivido tales fenómenos tenemos noticias de que los hayan dado a conocer y mucho menos que hayan hecho alarde de ellos⁷². Por otra parte, los sujetos, generalmente, no han sabido explicarse el origen de tales fenómenos, han temido a veces ser objeto de una acción diabólica, y —sobre todo cuando se trata de mujeres— han acudido pronto a los confesores y «letrados» para ilustrar su conciencia y se han atenido a sus juicios y normas y a los de la Iglesia en su comportamiento en relación con tales fenómenos. Por último, incluso cuando los han considerado dones de Dios, nunca han visto en ellos un criterio para la autenticidad de los estados místicos a los que acompañaban. De todos estos puntos, puestos de relieve por la inmensa mayoría de los que han estudiado los fenómenos extraordinarios en el contexto cristiano, tenemos referencias abundantes en las obras de muchos místicos⁷³.

Recientemente se ha planteado en relación con la cuestión que nos ocupa una pregunta nueva: ¿dónde se sitúa cada uno de los fenómenos extraordinarios estudiados en el conjunto del camino místico? Tal es el sentido del título de la obra de J. Bouflet a que nos

72. H. Thurston, *o. c.*, p. 79.

73. Recordemos a san Francisco de Asís, santa Teresa (*Vida*, 20; *Moradas*, 6, 3; 7, 3, 12). En cuanto a san Juan de la Cruz baste recordar su doctrina constante sobre aprehensiones, visiones, revelaciones y otros medios sobrenaturales contenido en *Subida y Noche*. Cf. por ejemplo, 2 *Subida*, 11; 21.

hemos referido, que habla de los fenómenos extraordinarios en la vida mística, es decir, «de su lugar, de su inserción en el itinerario interior de las personas que los experimentan»⁷⁴. Desde la introducción avanza la respuesta. Los signos extraordinarios no se producirían ni en las tres primeras moradas, propias de principiantes, ni en la cuarta, que describe la oración de quietud y se caracteriza por el paso de la meditación a la contemplación infusa. En la quinta morada, en cambio, que se refiere a la «oración de unión simple», la unión del alma con Dios puede producir «éxtasis funcionales» con manifestación de efectos extraordinarios en el cuerpo, tales como: levitación, luminosidad, fragancia sobrenatural. La sexta morada, la de la unión extática o los desposorios espirituales, va a veces unida a grandes penas y es el contexto de visiones, revelaciones, heridas de amor, estigmas⁷⁵. Es muy difícil probar en detalle y con exactitud estas correspondencias. Aunque en algunos puntos, como la ausencia de los fenómenos en la última etapa, sí parece confirmada por santa Teresa. De todas formas, el hecho de que los fenómenos se den fuera de la vida mística impide poner gran énfasis en tal correspondencia.

Tras estas ligeras referencias a la relación entre vida mística y fenómenos extraordinarios pasamos a estudiar la explicación de los mismos.

5. *Hacia una explicación de los fenómenos extraordinarios de la vida mística*

El problema a que nos referimos viene siendo tratado a lo largo de toda la época moderna desde todas las perspectivas: teológica, filosófica, histórica, sociológica, psicológica, médica, científica. Imposible ofrecer aquí un resumen de toda la cuestión. Las líneas que siguen no pretenden ni resumir, ni mucho menos sustituir, todos estos estudios. Su finalidad es más bien ofrecer algunas conclusiones a las que la lectura de muchos de esos estudios conduce a una persona familiarizada con los hechos en diferentes contextos religiosos y no religiosos y atenta —aunque aquí no se pongan en juego— a las exigencias de la teología.

La primera consideración se refiere a la constatación misma del hecho. La masa de datos con que nos enfrentamos en este terreno pertenece en muchos casos a épocas pasadas menos preocupadas que nosotros por el control riguroso de los hechos. Por otra parte, por referirse los hechos en muchos casos a personas que han sido declaradas

74. J. Boufflet, *o. c.*, p. 13.

75. *Ibid.*, pp. 14-15.

santas por la Iglesia, con mucha frecuencia el conocimiento de esos hechos nos viene dado por los testigos aducidos en los procesos establecidos por la Iglesia para la beatificación y la canonización de las mismas. Ahora bien, aunque es verdad que estos procesos se desarrollan de acuerdo con normas rigurosas y cuentan con una figura —el procurador de la fe o «abogado del diablo»— cuya función es precisamente depurar los testimonios y asegurar la mayor objetividad, también es verdad que los testigos actúan en general con la intención de probar la santidad de las personas, dan muestras de participar de una mentalidad ingenuamente «maravillosista» y tienen en sus mentes una idea de santidad en la que la realización de prodigios parece constituir un elemento prácticamente indispensable. Estas circunstancias han hecho contraponer el «género» hagiográfico al propiamente histórico y biográfico⁷⁶, y descubrir en el primero un menor rigor histórico y una tendencia a la mitificación de las personas y a la «leyendización» de los relatos sobre su vida. Pues bien, el hecho de que, en los casos antiguos mejor documentados sobre los fenómenos místicos, se dependa de tales procesos hace posible la extensión de una sospecha justificada sobre la objetividad de algunos de esos testimonios. Pero, en primer lugar, es posible que determinados hechos de épocas remotas estén suficientemente probados, como la existencia de estigmas en san Francisco, y, en segundo lugar, de la mayor parte de los hechos existen casos más recientes en los que la constatación se ha hecho de forma que parece rigurosa y que parece no dejar dudas en cuanto a su existencia.

En esos casos, ¿qué explicación tienen unos hechos tan extraordinarios, tan espectaculares, y, en algunos casos, tan extraños y hasta ridículos, y que parecen desafiar todas las leyes naturales? Anotemos, en primer lugar, que es probable que, por tratarse de hechos tan variados, una explicación adecuada tenga que aplicarse a cada tipo y a cada caso en concreto. Además, me parece indispensable prestar mucha atención al contexto socio-histórico de cada caso y a la forma concreta que reviste. En efecto, los rasgos extraños, pintorescos y hasta ridículos que rodean algunos de ellos bastan para desacreditarlos y privarles de toda credibilidad como testimonios y manifestaciones de una auténtica vida mística, independientemente de la piedad de quienes los proporcionan⁷⁷. Pero incluso así reducidos, los hechos

76. Cf. los trabajos de Teófanos Egido sobre el tema a propósito de santa Teresa y san Juan de la Cruz. Por ejemplo, «El tratamiento historiográfico de santa Teresa (inercias y revisiones)»: *Revista de Espiritualidad* 40 (1981), pp. 1971-1989; y «Contexto histórico de san Juan de la Cruz», en el volumen colectivo *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1990, pp. 335-337.

77. Cf. para estos últimos casos H. Thurston, *Surprising Mystiques*, Burns & Oates, London, 1955.

restantes han sido, sobre todo desde la Ilustración, el campo privilegiado de batalla que las posturas sobrenaturalista y racionalista han venido utilizando en el terreno más amplio de la apologética. Ante hechos que manifiestamente contradicen el «comportamiento» ordinario de los fenómenos naturales, muchos teólogos y «científicos» creyentes han respondido con un razonamiento que podría reducirse a estos términos: el hecho en cuestión contradice las leyes naturales, luego su aparición se debe a la intervención de un agente sobrenatural. En el caso de personas santas este agente sólo puede ser Dios mismo, aunque en determinados casos como la levitación podría actuar por medio de los ángeles. En el caso de personas ajenas a la religión cristiana, pero de cuya moralidad no hay razones para dudar, cabría también una intervención divina, menos probable. En cambio, cuando los fenómenos en cuestión se producen en contextos mágicos o espiritistas, o se trata de casos de impostura o se explican por una intervención del demonio⁷⁸.

En la frontera opuesta, con un razonamiento que utiliza principios semejantes de signo contrario, se sitúa la interpretación racionalista de los fenómenos místicos. Tal forma de pensamiento tiene su más típica interpretación en el razonamiento de Wirchow a propósito del caso de Louise Lateau: toda la historia o es un milagro o una impostura; el milagro no existe, luego es una impostura⁷⁹. En algunos casos el principio invocado por Wirchow actúa con tal eficacia sobre los defensores de esta postura que les evita, en virtud de un «instinto» de lo imposible, incluso el estudio del hecho en cuestión y tomar en consideración los procesos a través de los cuales se establece su existencia⁸⁰.

Como variantes de esta última postura cabe citar la reducción de la mística en su conjunto a hecho psiquiátrico, reducción fundada en los rasgos psicopatológicos presentes en algunos místicos y en el parentesco de algunos de los fenómenos extraordinarios con conductas que se producen en esas enfermedades; la «explicación» psicoanalítica que los explica como parte del fenómeno místico reducido a un

78. Thurston se refiere críticamente a esta explicación a lo largo de toda su obra sobre los fenómenos físicos del misticismo. Cf., por ejemplo, o. c., pp. 43-44, 152-160, 248-251. Entre los «científicos» que razonan según este modelo A. Michel se refiere a J. Lhermitte (*Mystiques et faux mystiques*, Paris, 1952), a quien atribuye esta admirable opinión: «Si los hechos atestiguados exceden los límites de la ciencia es preciso que Dios o, en casos extremos, el diablo sean la causa». Para la crítica de este autor, cf. L. Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 25 ss. En línea parecida se sitúan obras muy recientes. No me parece muy lejos de ella, a pesar de la documentación muy abundante que maneja, J. Boufflet en la obra todavía en proceso de publicación, ya citada.

79. A. Michel, o. c., p. 173.

80. Un ejemplo flagrante de tal actitud, en los «investigadores» americanos a los que se refiere A. Michel, o. c., pp. 184-188.

caso de regresión a períodos muy precoces de la infancia⁸¹; y los intentos de explicación desde la electrofisiología⁸².

Frente a estas explicaciones, una actitud razonable ante este tipo de fenómenos requiere toda una serie de cautelas tanto teológicas como epistemológicas y científicas. Como principio fundamental, una vez establecido con todo rigor el hecho y descrito y analizado con la mayor precisión, no parece que tenga demasiada importancia establecer si excede o no las leyes naturales, dado que es muy difícil establecer en un momento dado si lo que aparentemente se sale del «comportamiento» habitual de los fenómenos excede o no realmente el funcionamiento de esas leyes.

De hecho, el terreno de las relaciones del alma y el cuerpo, la mente y el cerebro, lo psíquico y lo físico, que es el terreno en el que se sitúan la mayor parte de los fenómenos místicos, abarca, más allá del campo de lo que reconocemos como normal, una amplia zona de fenómenos paranormales de los que la ciencia está todavía lejos de haber dado una explicación satisfactoria, pero que ya sabemos que no es legítimo atribuir sin más a causas sobrenaturales.

Buscar la explicación psicológica o científica de tales fenómenos no significa descartar absolutamente su origen «sobrenatural». En efecto, es posible que en la producción de las visiones que han tenido numerosos sujetos religiosos su psiquismo funcione siguiendo las mismas leyes que rigen la producción de alucinaciones o la de los sueños. Pero esta explicación psicológica del fenómeno no excluye que en su último origen haya actuado el contacto, la presencia o la revelación de Dios en la conciencia de ese sujeto, contacto y presencia que precisamente por ser de Dios no se deja captar por los instrumentos y los métodos de la ciencia. De hecho, no dejan de ser elocuentes los datos que estudios recientes ponen de relieve como son el hecho de que las visiones y apariciones se produzcan en constelaciones que se corresponden con épocas históricas, o que en sus visiones los sujetos que las padecen reproduzcan imágenes de su entorno y con las que están familiarizados, o que el contenido reproduzca leyendas de cuya falta de fundamento histórico hoy se está seguro, etcétera⁸³.

81. Referencias a explicaciones de este tipo en A. Michel, o. c., pp. 24-29; también, J. Maître, o. c., pp. 230 ss.

82. *Ibid.*, pp. 29-35.

83. Cf. A. Vergote, *Dette et désir*, Cerf, Paris, 1978; id., «Vision surnaturelle et apparitions», en *Explorations de l'espace théologique*, Leuven University Press, 1990, pp. 597-615. Desde un punto de vista no confesional cabe remitir a J. Dierckens, «Apparitions et théories psychologiques contemporaines», en *Apparitions et miracles*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1991, pp. 7-46, así como a la obra de J. Maître ya citada. Me

Desde este principio fundamental se puede acceder al estudio de la levitación, los estigmas o el ayuno místico.

En cuanto a la levitación, me parece razonable la conclusión de H. Thurston, que, tras señalar que le parecen convincentes algunas de las levitaciones de objetos por espiritistas, afirma: «si una mesa puede ser suspendida en el aire resulta difícil comprender por qué un hombre no podría serlo también», pero para añadir, después de haber aludido a algunas explicaciones «científicas» propuestas a las levitaciones espiritistas: «me parece que en el estado actual de nuestros conocimientos no podemos siquiera decidir si los efectos observados superan o no el campo de lo que se puede llamar fuerzas psicofisiológicas de la naturaleza»⁸⁴.

En relación con los estigmas, las explicaciones ofrecidas han sido resumidas en estos grupos: la mutilación provocada artificialmente, por enfermedad, ascetismo o fraude, lo que ciertamente es aplicable a algunos casos conocidos, pero no puede aplicarse a otros en los que las condiciones de los sujetos o las circunstancias de la producción de los estigmas bien conocidas y suficientemente comprobadas lo excluyen de forma inequívoca. La neurosis histérica, bien como causa única que excluiría cualquier intervención de un principio sobrenatural, bien como modelo de funcionamiento del psiquismo que en el caso de los místicos cristianos actuaría bajo el influjo de una extraordinaria concentración de energía psíquica, de forma que los estigmas serían «un efecto de la emoción» intensa provocada por la meditación de la Pasión en los grados extremos del éxtasis. Se ha concretado más esta influencia con la categoría de «complejo de crucifixión» (H. Thurston), y en éste influirían, además de la emoción, otras circunstancias como el modelo de san Francisco y la sensibilidad nerviosa exacerbada de los sujetos. Esta explicación se completaría con el recurso al hecho de la somatización que ha puesto de relieve la medicina psicosomática; la estigmatización sería, pues, una «somatización o efecto corporal de la emoción intensa producida por un agente “estresante” excepcional, a saber, el éxtasis místico»⁸⁵.

parece fundamentalmente «defendible» desde el punto de vista de la «epistemología teológica», aunque contenga afirmaciones que necesitarían de mayores precisiones, el estudio desde la psiquiatría de Javier Álvarez, *Mística y depresión. San Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid, 1997; el mismo autor propone una original explicación de la producción del éxtasis en *Éxtasis sin fe*, Trotta, Madrid, 2001. Como ejemplo de explicación naturalista de los fenómenos a que venimos refiriéndonos, sobre la base de datos tomados de la patología psicosomática y del estudio de los trastornos de personalidad, cabe remitir a la obra, no exenta de interés, de F. Alonso Fernández, *Estigmas, levitaciones y éxtasis*, Temas de Hoy, Madrid, 1993.

84. *Les phénomènes...*, cit., pp. 44-45.

85. P. Adnès, *art. cit.*, pp. 1229-1239. Hoy son frecuentes también los recursos a

Es probable que ninguna de estas explicaciones aparezca como definitiva, pero creemos que todas ellas son compatibles con la explicación marco que proponíamos para todos los fenómenos místicos. Se ha anotado con mayor precisión que en la estigmatización cabe distinguir el factor desencadenante y el mecanismo de transmisión. El factor desencadenante puede ser histérico o normal y natural (la concentración de la mente sobre la Pasión) o sobrenatural en el caso de una contemplación infusa. El mecanismo de transmisión pertenece a los fenómenos de ideoplastia y podría funcionar en todos los casos de forma equivalente⁸⁶. Por mi parte, creo que tanto en el segundo como en el tercer caso cabría hablar de un origen sobrenatural del fenómeno desde el momento en que es la presencia de Dios intensamente percibida y «sufrida» por la conciencia la que desencadenaría el proceso de somatización que desemboca en los estigmas⁸⁷.

En la misma línea se mueven las explicaciones en torno al ayuno místico, aunque aquí estemos en uno de los casos en los que la explicación resulta más difícil. Pero algunos no excluyen que la situación de inedia pueda ser también explicada en cuanto al mecanismo psicofisiológico de forma análoga a como lo han sido la levitación y los estigmas. De ahí que, también a propósito de ella, afirme H. Thurston que «su origen no debe forzosamente ser tenido por sobrenatural»⁸⁸, aunque termine por conceder —creo que sin suficiente fundamento— que en determinadas circunstancias muy precisas «las causas naturales no ofrecerán explicaciones del fenómeno y tendremos fundamento para deducir la intervención de un milagro»⁸⁹.

Volviendo a la generalidad de los fenómenos místicos, es curioso notar que místicos y autores espirituales, sin haber llegado a los detalles de las explicaciones psicofisiológicas a que hemos aludido, abren caminos que parecen desembocar en ellas. Tauler, por ejemplo, reconoce la existencia de predisposiciones en el sujeto que padece los estigmas y san Juan de la Cruz los interpreta como manifestación y consecuencia de las «heridas de amor», aunque producidas no sin intervención sobrenatural⁹⁰. Santa Teresa se ha referido, en términos generales, a la intensidad de la experiencia y la debilidad de nuestra condición. El padre J. Gracián, contemporáneo y amigo de santa

explicaciones socio-culturales, psicoanalíticas o a la combinación de ambas. Un ejemplo de esto último y numerosas referencias, en J. Maître, *o. c.*

86. A. Mager, cit. en P. Adnès, *loc. cit.*, col. 1238.

87. A. Michel, *o. c.*, pp. 233-239.

88. H. Thurston, *o. c.*, p. 249.

89. *Ibid.*

90. P. Adnès, *loc. cit.*, cols. 1239-1240.

Teresa, por su parte, se expresa en estos términos: «Las causas del raptó son dos contrarias, exceso y defecto, superabundancia de devoción, luz interior o deleite espiritual y falta de vigor [...] Así como el emborracharse nace de abundancia y fortaleza y exceso de mucho vino que se bebe y de la flaqueza de la complexión y debilidad de cabeza, que el que la tiene fuerte y gallarda no se embriaga, aunque beba mucho, y otros la tienen tan flaca que con poco se trastornan»⁹¹.

Para quienes estimen minimalista una explicación orientada en la dirección que hemos señalado no estará de más añadir unas observaciones en relación con la doctrina de la Iglesia y las consideraciones de no pocos teólogos. La Iglesia no se ha pronunciado en ninguna ocasión sobre la naturaleza de los fenómenos extraordinarios que acompañan a los místicos, ni siquiera en los decretos de canonización de santos en los que tales fenómenos se habían producido. No existe, pues, relación necesaria intrínseca entre fenómenos extraordinarios y santidad, y los primeros no son por sí mismos prueba de la segunda⁹².

Una consideración teológica tendría sin duda otros datos de interés que aportar. Señalemos el peligro de introducir a Dios en la serie de las causas segundas como la primera de todas ellas, fomentando así la comprensión de Dios como tapaagujeros en el terreno del saber o del dominio de la naturaleza, y la escasa coherencia de esas intervenciones milagrosas directas con el silencio de Dios ante las múltiples formas de mal en el mundo, y en la pasión de Jesús, en la que no quiso recurrir a «las legiones de ángeles».

Por último, si se pretende justificar tales fenómenos como carismas por su finalidad «edificante» para la Iglesia, cabe preguntarse, como hacía el padre Thurston, qué relación pueda tener con la «edificación» de la vida cristiana que una persona pase largos periodos sin comer o se eleve sobre el suelo o se desplace en esa postura a gran velocidad, por no recurrir a casos todavía más pintorescos presentes en algunos de esos fenómenos extraordinarios. Más concorde con lo que sobre Dios sabemos por la revelación cristiana me parece la restrictiva expresión de san Juan de la Cruz: «y así no es de condición de Dios que se hagan milagros, que, como dicen, cuando los hace, a no más poder los hace»⁹³.

91. Cit. en P. Sáinz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Rialp, Madrid, 1961, pp. 60-61.

92. P. Adnès, *loc. cit.*, cols. 1242-1243.

93. *Subida*, 31, 9.

II

EL HECHO MÍSTICO EN SUS FORMAS PRINCIPALES

La comprensión del fenómeno místico pasa inevitablemente por la descripción de las formas más importantes que ha revestido a lo largo de la historia. A ella vamos a dedicar la segunda parte de nuestro estudio. Hagamos antes de entrar en ella algunas observaciones indispensables.

El elenco de formas que ofrecemos no es ni mucho menos exhaustivo. Elegiremos entre el material inabarcable que ofrece la historia de las religiones y la cultura algunas formas más importantes. La situación de secularización de las sociedades modernas viene produciendo manifestaciones místicas o, al menos, identificadas por los sujetos que las viven como tales, al margen de cualquier adscripción religiosa. De ahí que iniciemos nuestra relación por una referencia a algunas formas de mística profana. Entre éstas y las claramente identificadas como religiosas proponemos una exposición de la mística en Plotino. En él resumimos la tradición platónica, creación a la vez filosófica y religiosa de enorme influencia en las místicas religiosas occidentales y, concretamente, en la cristiana.

De las formas de mística propiamente religiosas ofreceremos primero la descripción de las místicas desarrolladas en las religiones orientales y terminaremos con las contenidas en las religiones de la tradición abrahámica.

Nuestra intención no es ofrecer un resumen histórico de ninguna de estas tradiciones místicas. Dando por supuesta esa historia, intentaremos una descripción de los elementos esenciales de cada una de esas figuras históricas y de los rasgos que la caracterizan.

Como introducción a la exposición de todas esas formas, proponemos una síntesis de tipologías del fenómeno místico que describa el marco en que se inscriben las diferentes formas que presentamos.

TIPOLOGÍA DE LOS FENÓMENOS MÍSTICOS

I. LA TIPOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

En todos los proyectos de fenomenología de la religión la tipología de los hechos religiosos ocupa un lugar importante. Ello es debido a que el desarrollo del método exige la comparación de los hechos y ésta, ante la enorme variedad de los mismos, se ve facilitada por alguna forma de clasificación que los agrupe de acuerdo con diferentes criterios, ponga orden en su extraordinaria diversidad y facilite su comparación y la consiguiente obtención de rasgos comunes.

La importancia de la tipología llevó a algunos autores de la época de las grandes síntesis de fenomenología de la religión a proponer la tipología como un paso indispensable entre el análisis de los hechos y la búsqueda de su esencia o estructura, o incluso a considerar la tipología de las religiones como sinónimo de la ciencia comparada de las religiones, que, como se sabe, es uno de los nombres para la fenomenología de la religión.

Así, H. Frick, centra la tarea de esta disciplina en torno a la tipología, que se convierte en la categoría fundamental de su *Ciencia comparada de la religión*¹. La tarea de la historia comparada de las religiones, resume este autor, consiste en elaborar una tipología de los fenómenos religiosos².

En realidad, antes ya de la ciencia de las religiones, la tipología venía siendo un procedimiento frecuente desde los comienzos de la

1. Cf. H. Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1928.

2. *Ibid.*, p. 19.

moderna filosofía de la religión. Baste recordar la clasificación de las religiones por Hegel en: religión objetiva: religiones de la naturaleza que se representan a Dios como fuerza natural o sustancia natural; religión subjetiva: en las que Dios es representado como individualidad y subjetividad libre; y religión absoluta: la religión cristiana, en la que Dios se revela como espíritu absoluto. En las filosofías ilustradas de la religión, de las que Hegel es heredero, la clasificación de las religiones era siempre valorativa y terminaba por situar al conjunto de las religiones en relación con la religión de la razón, única considerada verdadera.

El mismo sistema de clasificación ha sido utilizado por las teologías. Para cada una de ellas la religión propia del teólogo, considerada revelada, sobrenatural y, por tanto, única verdadera, servía de criterio para la clasificación; las demás eran clasificadas por su proximidad o lejanía en relación con ella.

La moderna ciencia de las religiones, y en su interior la fenomenología, exige para el estudio de la religión el recurso a todas sus formas, y la enorme variedad de estas formas requiere alguna ordenación de las mismas que facilite su comparación y la obtención de los rasgos comunes sobre la que se fundará la captación y la definición de su estructura.

Naturalmente, la ordenación de los fenómenos revestirá formas distintas de acuerdo con la orientación y los intereses de la actividad comparativa. Cada una de estas formas da al tipo o los tipos resultantes un significado peculiar.

Así, en algunas tipologías, «tipo» se entiende en contraposición a «singular». «Típico» es lo que se repite de forma semejante en un número considerable de casos singulares.

De acuerdo con esta orientación, la tipología de las religiones ordenará los fenómenos religiosos agrupando los hechos estudiados de acuerdo con la repetición en cada uno de esos grupos de una serie de rasgos que comparten las religiones que componen esos grupos.

«Típico» en otras clasificaciones significa lo característico de cada individuo que se refleja en todos sus elementos y les confiere su especificidad. De acuerdo con esta acepción de la palabra, la tipología consistirá en una descripción de todas las religiones, interesada por señalar lo «típico» de cada una de ellas y que intenta, por tanto, caracterizar lo peculiar de cada una de las religiones descritas.

Un «tipo» puede significar en otros procedimientos caracterizados también como tipológicos una figura ideal compuesta por los rasgos que caracterizan a un grupo de fenómenos, aunque ninguno de ellos los realice plenamente. La tipología de las religiones en este sentido trabaja elaborando esos tipos religiosos —referidos al conjunto de la

religión o a alguno de sus elementos— a los que se aproximarán más o menos las religiones o los elementos religiosos estudiados.

Por último, con la palabra «tipo» se refieren muchos autores a una familia o grupo de fenómenos —religiosos, en nuestro caso— que comparten unos rasgos comunes que los emparentan entre sí y los distinguen de los demás.

Esta última forma de entender la tipología ha sido la más frecuentemente utilizada por la fenomenología de la religión. Tiene para ella el valor de poner de relieve la existencia de una «morfología» de lo sagrado, es decir, de un conjunto de organizaciones diferentes de los elementos que interviene en las diferentes religiones, organizaciones que comportan conexiones entre esos elementos, predominio de cada uno de ellos, formas distintas de articulación del conjunto, dando lugar, en definitiva, a diferentes «constelaciones» de los símbolos, ritos, prácticas, doctrinas, etc., presentes en todas las religiones.

La tipología así entendida constituye un paso importante en el descubrimiento de las estructuras religiosas que, como veíamos anteriormente, es la tarea principal de la fenomenología de la religión. Este paso del método fenomenológico evita que la comparación se convierta en una acumulación sin orden ni concierto de datos que en nada ayuda a la interpretación, la comprensión y la captación de la estructura del fenómeno. Cada grupo o familia de fenómenos así descrita mostrará una forma peculiar de realización del fenómeno religioso, derivada del elemento que se ha constituido en centro de la jerarquización de los demás y de la figura que este hecho conforma.

Cada tipología se realiza por definición de acuerdo con un criterio o un número limitado de criterios. De ahí que ninguna tipología sea adecuada; que sea indispensable multiplicar las clasificaciones de acuerdo con criterios distintos; y que quepan «intersecciones» entre las diferentes tipologías. Así, por ejemplo, en una tipología que clasifica a las religiones en universales y nacionales, el judaísmo y el hinduismo aparecen en el mismo tipo de religiones nacionales, y el cristianismo, el islamismo y el budismo coinciden en su condición de universales; mientras que, clasificadas las religiones desde el punto de vista del «estilo» de religiosidad, judaísmo, cristianismo e islamismo constituyen el tipo de religiones denominadas proféticas, mientras hinduismo y budismo, junto con el taoísmo, configuran el tipo de religiones de orientación mística.

Tras estas consideraciones generales sobre la tarea de la tipología nos acercamos a continuación a la tipología de la mística como paso en nuestro proyecto de fenomenología.

II. ALGUNAS TIPOLOGÍAS DE LOS FENÓMENOS MÍSTICOS

En el estudio de la mística por la teología cristiana, sobre todo católica, ha sido frecuente una clasificación de los fenómenos místicos que, aplicando un criterio teológico a los diferentes hechos considerados como místicos, los ha agrupado en dos tipos fundamentales: el de los fenómenos de mística «natural», que abarca todos los fenómenos místicos presentes en religiones no cristianas; los representados por experiencias de filósofos, poetas o artistas; y los vividos por otras personas tras experiencias de un contacto peculiar con la naturaleza. En el campo opuesto se inscriben los fenómenos de mística sobrenatural que se reduce a los fenómenos místicos contenidos en la tradición bíblica y cristiana.

El criterio de esta clasificación es el del origen natural o sobrenatural de los fenómenos en cuestión y, en los autores que la han propuesto, se da por supuesto, desde principios teológicos, que los fenómenos místicos bíblicos y cristianos tienen como origen una «intervención» positiva, y por eso sobrenatural, de Dios en los sujetos que los viven, lo que les confiere también un contenido superior a todos los demás; los llamados fenómenos de mística natural tendrían su origen en el desarrollo de elementos presentes en el orden natural, estarían producidos por fuerzas inmanentes al mundo y al hombre y tendrían como contenido, en el mejor de los casos, al Dios presente en la naturaleza como principio de todo lo creado.

La clasificación impuesta por los principios teológicos lleva a subrayar en la descripción de los fenómenos rasgos que los distinguirían inequívocamente, a pesar del evidente parentesco fenomenológico que puedan compartir³.

3. Como expresiones de esta comprensión de la mística y de la consiguiente clasificación de los fenómenos místicos pueden citarse J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, DDB, Paris, 1932, pp. 489-573; id., «Expérience mystique et philosophie»: *Revue de Philosophie* 26 (1926), pp. 571-618; L. Gardet, «Recherches sur la «mystique naturelle»»: *Revue Thomiste* 48 (1948), pp. 76-112; O. Lacombe, «Un exemple de mystique naturelle: L'Inde»: *Études Carmelitaines Mystiques et Missionnaires* 23 (1938), pp. 140-151. Todos estos autores distinguen el conocimiento de Dios presente en esta forma de mística del conocimiento que puede obtener la razón humana por sus procedimientos discursivos. Y cabe señalar que la familiarización con algunos hechos de mística natural, sobre todo los de la India, les lleva a matizar sus primeras afirmaciones. Así, en el caso de Maritain puede verse una notable evolución en «L'expérience mystique naturelle et le vide», en *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, en *Oeuvres complètes* VIII, Éditions Universitaires-Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1988, pp. 159-195. Siguen utilizando esta tipología no pocos teólogos cristianos incluso cuando abordan el fenómeno con sensibilidad hacia los fenómenos de mística no cristiana, cf. E. Ancilli, «La mística e le mistiche», en E. Ancilli y M. Paparozzi (eds.), *La mística. Fenomenologia e riflessione teologica* II, Città Nuova, Roma, 1984, pp. 509-525.

Sin entrar en la valoración de los criterios teológicos que utiliza esta clasificación —y que, probablemente, una teología cristiana actual, aleccionada por el diálogo y el encuentro de las religiones, se verá forzada a revisar— prescindiremos de ella, por situarse en un terreno, el de la teología, que no es el nuestro. Por lo demás, cuando, olvidando el plano en el que se sitúa, se pretende dar a esta clasificación alcance descriptivo, se olvida que los autores que la proponen anteponen a los hechos que describen y clasifican los esquemas de una teología que predeterminan y, por tanto, impiden la visión y la descripción de los hechos.

W. Ralph Inge (1860-1954) propone en su muy influyente obra *Christian Mysticism* (1899) una tipología tripartita que comprende la mística especulativa (neoplatónica), la práctica, que busca a Dios en la vida, y la mística de la naturaleza, que ve a Dios en todas las cosas⁴.

J. A. Cuttat, precursor en más de un aspecto, ya desde los años cincuenta de nuestro siglo, del encuentro del cristianismo con las religiones, ofrece una clasificación de los fenómenos místicos que mezcla la preocupación por la descripción de los hechos con la necesidad, inevitable en aquel momento para los estudiosos cristianos del fenómeno, de valorarlos teológicamente. El primer grupo de fenómenos místicos está compuesto por experiencias preternaturales, no religiosas, que constituirán, por tanto, casos de *mística profana*. Tales experiencias tienen su fundamento en la tendencia irreprímible a la autosuperación, presente en todo hombre, y consisten en una evidencia preconceptual y secreta (es decir, mística) del fondo inabarcable, del misterio insondable por el que toda persona está habitada.

Frente a estos fenómenos se sitúan los claramente identificables como fenómenos de *mística religiosa* o sagrada. Este segundo grupo comprende vivencias religiosas, presentes en religiones no cristianas, en las que los sujetos viven experiencias de unión o de unidad, interpretadas de formas distintas, con lo infinito, lo supremo, Dios o lo divino.

El tercer grupo de fenómenos místicos está formado por experiencias de mística sobrenatural. Éstas consisten en diferentes formas de experiencia frutiva del Dios cristiano, del Espíritu de Dios, presente en los creyentes por la gracia⁵.

En el terreno de la ciencia de las religiones, aunque influido según sus críticos por prejuicios confesionales, R. C. Zaehner ha

4. Cf. B. McGinn, o. c., vol. I, pp. 274-275.

5. Cf. J. A. Cuttat, *El encuentro de las religiones*, Fax, Madrid, 1960, pp. 264-265; id., *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, DDB, Paris, 1967, pp. 43-64.

propuesto una nueva clasificación de los fenómenos místicos con la que se confrontarán casi todos los autores que se han ocupado de la mística después de él. Zaehner, orientalista y destacado conocedor de las religiones de Irán y la India, así como del islamismo y el cristianismo, comenzó a ocuparse del fenómeno místico a partir de los estudios de A. Huxley sobre los estados místicos provocados por la ingestión de una droga, la mescalina. Habiendo vivido una experiencia de fusión con la realidad exterior, tras haber ingerido experimentalmente una dosis de esa sustancia, Huxley había concluido que la droga puede provocar una experiencia mística que es la misma a la que se refieren los místicos de todas las tradiciones y cuyo contenido constituye el núcleo sustancial de la *philosophia perennis*.

En su discusión de esta tesis Zaehner comienza objetando que Huxley no ha ofrecido ninguna definición de la experiencia mística. Ahora bien, cualquier esfuerzo por establecer esa definición tropieza con la dificultad de que no todos los místicos hablan el mismo lenguaje ni transmiten el mismo mensaje. El fenómeno místico presenta una notable variedad de formas, incluso en el interior de la misma tradición. Se hace, pues, indispensable una tipología de los fenómenos místicos que permita «identificar» la experiencia obtenida mediante la ingestión de las drogas⁶.

De acuerdo con el contexto, religioso o no, en que se producen los fenómenos, Zaehner distingue, en primer lugar, entre mística profana y sagrada o religiosa. Esta última se distingue después en no bíblica —la que aparece en cualquiera de las religiones extrabíblicas— y bíblica o sobrenatural, que abarca tan sólo las manifestaciones místicas bíblicas y cristianas.

Más importancia que esta primera clasificación tiene la que propone a continuación y que abarca a los fenómenos presentes en todos los contextos y en todas las tradiciones. De acuerdo con ella, existen tres formas de mística: la experiencia pan-en-hénica; la de experiencia de unidad con el Absoluto, o monista; y la experiencia de unidad del alma con Dios por el amor, o teísta.

La primera, llamada también mística de la naturaleza, recibe el nombre de pan-en-hénica («todo-en-uno») para distinguir los hechos a los que se refiere del «pan-teísmo», nombre que, indebidamente, según Zaehner, se les atribuye con demasiada frecuencia. Se

6. R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, OUP, Oxford, 1978 (ed. orig. 1957), pp. 27-29. Sobre la obra de Zaehner resulta indispensable P. Rodríguez Panizo, *El encuentro entre el cristianismo y las grandes religiones en R. C. Zaehner. Estudio fenomenológico y teológico*. Tesis defendida en la Universidad Gregoriana de Roma, de próxima aparición. Resumen de la tesis, con el mismo título, Universidad Pontificia Gregoriana, Roma, 1994.

trata de experiencias en las que, como indica el nombre con que las designa Zaehner, «todo es uno y uno es todo», sin que ni el todo ni el uno sean identificados con Dios, por lo que resulta inadecuado llamarlas experiencias panteístas⁷. Para precisar mejor la naturaleza, «siempre escurridiza», de este tipo de experiencias, Zaehner recurre a ejemplos tomados de textos hindúes, fundamentalmente de las *Upanishads* y, más frecuentemente, a relatos de experiencias de «mística profana»⁸, una experiencia «plenamente reconocida y extendida en el mundo entero»⁹. Se trata de una experiencia de «expansión de la personalidad en la que la distinción entre el sujeto y el objeto parece borrada; en la que «el sujeto de la experiencia parece fundirse en el objeto experimentado, designado con frecuencia por el término general “todo”»¹⁰. Una experiencia en la que «irrumpe en la conciencia individual una conciencia cósmica»; en la que «lo exterior y lo interior no son más que una sola cosa», «los lazos del yo se aflojan y la personalidad, liberada, se expande en tal medida que abarca y abraza a la naturaleza entera»¹¹. «Es —resume un testimonio— como si todo lo que había parecido exterior en torno a mí estuviera súbitamente en mi interior. El mundo entero parecía estar dentro de mí»¹².

La segunda forma de experiencia mística, representada sobre todo en numerosos y elocuentes textos —«los grandes discursos»— de las *Upanishads*, consiste en la experiencia de la unión, o, mejor, de la unidad con el Absoluto, principio de todo, el *Brahman* de los textos del Vedanta. Es la experiencia mística monista. Esos discursos adoptan tres formas fundamentales: «tú eres eso»; «ese *Atman* es *Brahman*»; «Yo soy *Brahman*»¹³. El significado de tales expresiones es resumido por Zaehner en estos términos: «*Brahman* es la palabra para representar al Absoluto; ésta es la única realidad verdaderamente existente y eterna, más allá del espacio, el tiempo y la dependencia causal, sin posibilidad de ser afectada por las demás cosas que, desde su punto de vista, no tienen ninguna existencia». «*Atman* significa *mismidad*, alma individual». Por lo que la proposición «*Atman* es *Brahman*» significa que el alma individual es sustancial y esencialmente idéntica con el Absoluto que está más allá de todas las

7. R. C. Zaehner, *Mysticism...*, cit., p. 28.

8. Cf., por ejemplo, *At Sundray Times*, trad. francesa, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques*, DDB, Paris-Bruges, 1965, pp. 110 ss.

9. *Ibid.*, p. 120.

10. *Ibid.*, p. 110.

11. *Ibid.*, pp. 113, 116, 145, 146.

12. Cit. *ibid.*, p. 147.

13. R. C. Zaehner, *Mysticism...*, cit., p. 28, con las referencias a las *Upanishads*.

determinaciones»¹⁴. Esta experiencia supone, como consecuencia, la experiencia del carácter apariencial, puramente fenoménico, del mundo de los sentidos, por lo que no cabe identificarla con la experiencia del apartado anterior¹⁵.

La tercera forma de experiencia mística en la clasificación de Zaehner comprende las experiencias de unión del alma y de la persona con Dios por el amor. Este tercer tipo comprende las llamadas místicas teístas. El sujeto de la experiencia en este tercer tipo permanece en la unión, aunque transformado y «deificado». Este tipo de experiencias se produce sobre todo en el contexto de las religiones monoteístas y supone una forma de comprensión enteramente diferente de la realidad divina con la que se une el místico. Como veremos y no deja de señalar Zaehner, también en el hinduismo existe una corriente —la descrita como devocional¹⁶ o de la *bhakti*— en la que se hace presente este tipo de experiencia¹⁷.

W. T. Stace elaboró ya en los años sesenta una interpretación de la mística y una tipología de sus formas a la que se han referido y siguen refiriéndose la mayor parte de los estudios sobre la mística aparecidos en el mundo angloamericano. Las experiencias místicas se caracterizan para Stace por estos rasgos: sentido de objetividad o realidad; sentimientos de felicidad, paz, etc.; conciencia de lo sagrado o divino; condición paradójica; inefabilidad.

Pero por debajo de todas estas propiedades y como el núcleo esencial de la experiencia está la conciencia de unidad «que el místico cree ser principio básico y último del mundo»¹⁸. Esta experiencia de la unidad da lugar a dos formas de experiencia que constituyen los dos grandes tipos de mística.

El primero es la experiencia mística «extroversiva» (*extrovertive*); el segundo, la introversiva (*introvertive*). La primera, que describe también como mística de fusión con la naturaleza, envuelve la aprehensión de un «Uno» o «Mismidad» (*Self*) universal, a través de una visión unificadora del mundo exterior; la mística introversiva envuelve la aprehensión de una unidad indiferenciada de pura conciencia, de la que ha sido excluida la multiplicidad de todo conteni-

14. *Ibid.*

15. En relación con esta experiencia Zaehner anota la presencia en algunas *Upanishads* y sobre todo en la escuela samkhya y en el jainismo de otro tipo de experiencia: la de la «liberación del substrato del alma», el *Atman* como principio inmortal, intemporal, aislado del tiempo y el espacio, y la analogía de ciertas experiencias profanas, como la expresada en el conocido relato de Proust, con este tipo de «aislamiento» del yo inmortal. Cf. *Inde, Israël, Islam...*, cit., pp. 97 ss.

16. Cf. *infra*.

17. Cf. *Inde, Israël, Islam...*, cit., pp. 204 ss.

18. *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, London, 1961, p. 132.

do sensitivo o conceptual, de forma que quede solamente una unidad vacía y llena a la vez¹⁹.

Sin entrar en más precisiones sobre cada uno de estos tipos, conviene, desde luego, señalar que, para Stace, la mística introversiva constituye el núcleo esencial, la esencia misma de la experiencia mística, y que el resto de las formas que de hecho se presentan se origina por las diferentes interpretaciones que los sujetos ofrecen de la única experiencia mística realmente vivida por los sujetos que es la introversiva²⁰.

También el conocido especialista de historia comparada de las religiones Ninian Smart se ha ocupado del fenómeno místico, ha terciado en la discusión sobre la naturaleza de la experiencia y ha propuesto una clasificación de sus formas principales. Partiendo de una descripción sumamente «elástica» de experiencia mística: «es una experiencia relatada por una clase de personas a las que identificamos como místicos, tales como Eckhart, san Juan de la Cruz, Plotino, Buddha, Sankara, etc.»²¹, descarta de su comprensión el tipo de la mística de la naturaleza o pan-en-hénica, por considerarla espontánea y exterior —al referirse a la visión de la naturaleza—, y reserva el título de «místicas» a experiencias que tienen como preparación un proceso y unas técnicas contemplativas y que son experiencias interiores. Rechaza también la distinción entre experiencias monistas y teístas por entender que se origina en el nivel de la interpretación. Para él la experiencia mística es idéntica en su esencia y las diferencias de las muchas formas que reviste se deben a las diferentes interpretaciones. La experiencia mística es una forma precisa de experiencia religiosa. Ésta reviste dos formas fundamentales: la numinosa o teística, ejemplificada en la experiencia del misterio tal como la describe R. Otto en *Das Heilige (Lo santo)*²². En ella el sujeto se enfrenta con una realidad otra, totalmente otra, cualitativamente diferente de todas las demás, que irrumpe en su vida de forma inesperada y que origina un abismo entre el sujeto y lo divino, que se expresa en el sentimiento de lo tremendo.

Frente a este tipo de experiencia numinosa o teística, la mística es una experiencia que se caracteriza por los rasgos opuestos: es una

19. Cf. Ph. C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Mouton, Berlin-New York-Amsterdam, 1982, pp. 69 ss.

20. Este punto de su interpretación de la experiencia ha sido discutido con todo detalle en la controversia del constructivismo.

21. N. Smart, *Reasons and Faiths*, Routledge, London, 1958, p. 55.

22. Sobre lo inadecuado de esta referencia a R. Otto para definir la experiencia de lo numinoso en contraposición a la experiencia mística, cf. L. Schlamm, «Rudolf Otto and Mystical Experience»: *Religious Studies* 27 (1981), pp. 389-398.

experiencia buscada que desemboca en la conciencia contemplativa de una unidad indiferenciada, una vez superada la tensión sujeto-objeto: «en el estado de contemplación [...] el pensamiento discursivo y las imágenes mentales desaparecen. Si la experiencia contemplativa está vacía de imágenes, etc., está también vacía de ese sentido de distinción entre sujeto y objeto que caracteriza la experiencia cotidiana»²³. N. Smart matiza y relativiza en parte su clasificación anotando que los diferentes «sistemas» religiosos pueden, de hecho, comportar los elementos o líneas numinosa y mística en diferentes proporciones: incorporación de la línea mística, de la línea numinoso-teísta, de las dos líneas con predominio de la mística; de las dos con predominio de la numinosa.

Para terminar este elenco de tipologías me referiré a la que propone B. Barzel²⁴, por el interés de la clasificación y por la riqueza de ejemplos con que la ilustra. Partiendo de una definición global tomada de Zaehner, agrupa las manifestaciones de la experiencia mística en estos cuatro tipos: 1) experiencias de contingencia-inmortalidad, espontáneas, o provocadas, entre otros posibles medios, por la droga; 2) experiencias de resonancia cósmica, de fusión con el cosmos, en una «sensación de algo eterno, ilimitado, infinito, en una palabra, oceánico» (R. Rolland), que puede ser vivida en términos positivos de abrigo y acogida o, por el contrario, de noche o de paso por el infierno; 3) intuición metafísica de lo divino en una intuición despojada de toda imagen, concepto o modo cualquiera: «conocimiento casi inmediato, oscuro, pero sabroso, por connaturalidad, con ese Dios que modela (al hombre) y se da a él como objeto de fruición» (J. Maritain); 4) experiencias del tipo «Dios me ha salido al encuentro» tal como aparecen en numerosos textos de la Biblia, el Corán y en la *Bhagavad Gita*²⁵.

23. Cit. en Ph. C. Almond, *o. c.*, p. 57.

24. B. Barzel, *Mistique de l'ineffable dans l'hinduisme et dans le christianisme. Çankara et Eckhart*, Cerf, Paris, 1982.

25. En el interior de la época helenística A. J. Festugière distingue la mística del conocimiento, teórica, en la que predomina el esfuerzo y la acción del sujeto que se salva de alguna manera a sí mismo, y una mística de la salvación o hierática, en la que el hombre se acoge a una revelación y donación de Dios en «Cadre de la mystique hellénistique», en *Aux sources de la tradition chrétienne. Melanges Maurice Godel*, Delachaux, Genève, 1950, pp. 74-85. Otras tipologías en F. C. Happold, *Mysticism. A Study and Anthology*, Penguin, London, 1963: mística del amor y la unión; del conocimiento y la comprensión; mística de la naturaleza, del alma, de Dios, pp. 35-45. L. Dupré, «Mysticism», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion X*, Macmillan, New York, 1987, pp. 245-261, que ofrece más que una clasificación una enumeración de diferentes formas, resumiendo en un adjetivo las características de cada una de ellas. En castellano, F. Colomer Ferrándiz, «Para una tipología de la experiencia mística»: *Cartaginensia 2* (1986), pp. 225-248, quien distingue por el término final de la experiencia: místicas de la pasión y de la unión; y por el itinerario que conduce a ese término: mística ex-tática e ins-tática.

III. ALGUNOS RESULTADOS DE LA TIPOLOGÍA DE LOS FENÓMENOS MÍSTICOS

El recorrido por las anteriores tipologías permite observar algunas tendencias comunes presentes en casi todas ellas y pone de relieve no sólo las diferencias existentes entre los distintos tipos de experiencia mística sino también algunas corrientes de fondo en ese, en palabras de Kant, «vasto océano» que es el mundo de la mística. Por eso, sin añadir una tipología más a las muy numerosas ya existentes propongo, como conclusión de este apartado, algunas consideraciones que esas tipologías me sugieren en relación con el trabajo ulterior de búsqueda de la descripción e interpretación de la estructura del fenómeno místico.

La comparación de las tipologías pone de manifiesto, en primer lugar, la raíz de algunas de las dificultades con que se enfrentan. Los fenómenos místicos no son entidades aisladas las unas de las otras y, como tales, perfectamente separables. Cada uno de los grandes fenómenos místicos contiene una variedad de realizaciones extendidas en una gama de formas cuyos extremos los emparentan con otros fenómenos pertenecientes a tipos diferentes. Además, cada fenómeno contiene una complejidad de rasgos que hace difícil encajarlo en un solo tipo y permite situarlo en grupos distintos. Así, centrándonos en un aspecto que parece servir de criterio para una de las más frecuentes clasificaciones, no pocas místicas monistas presentan rasgos y se encuentran realizadas en formas en las que la relación del místico con lo absoluto o lo divino adquiere tonalidades que orientan hacia una personalización del mismo y que hacen que esas formas, de mística de suyo monista, se aproximen a los fenómenos claramente teístas. Como puede suceder que experiencias místicas teístas lleguen a tales niveles de identificación con lo divino que lleven a los sujetos a emplear un vocabulario de identificación y unas imágenes que hagan difícil distinguirlas de las experiencias monistas²⁶.

Por otra parte, la relación entre los niveles de la experiencia y los de la interpretación es tan estrecha que en algunas ocasiones las descripciones de los sujetos parecen referirse a experiencias muy semejantes, interpretadas, en virtud de la psicología, la biografía, la situación histórica o el contexto cultural, en términos distintos. No

26. Estos hechos han llevado a algún autor a proponer una nueva categoría de fenómenos místicos denominados «teomonistas», representados por personas inscritas en una tradición teísta, pero que describen su experiencia con rasgos que la emparentan con el monismo. Cf. M. Stoeber, *Theomonic Mysticism. A Hindu-Christian Comprehension*, St. Martin's Press, New York, 1994, esp. pp. 31-34.

olvidemos, por otra parte, la dificultad con que, según sus propias confesiones, se encuentran todos los sujetos para expresar experiencias que se sitúan en niveles de conciencia difícilmente accesibles al lenguaje ordinario.

Estas observaciones obligan a un cuidado especial, pero no impiden sacar algunas conclusiones del tratamiento de las tipologías. Así, me parece claro que existen numerosos casos de experiencia que, por el tipo de conciencia que suponen, por la forma de conocimiento que ejercen, por las repercusiones que tienen sobre la vida de las personas, e incluso por la realidad a la que se refieren, merecen el nombre de «místicas», pero que son vividas fuera de ese ámbito de realidad delimitado por la categoría de «lo sagrado» en el que se inscriben las diferentes religiones de la historia. Los hechos fuerzan, pues, a reconocer la existencia de experiencias místicas no religiosas y, en ese sentido, profanas.

Al reconocer este tipo de fenómenos místicos no excluyo que las personas que viven tales experiencias entren en contacto efectivo con la realidad última, el infinito, el absoluto. Afirmo tan sólo que esas experiencias se distinguen fenomenológicamente de las experiencias religiosas, porque el «mundo vital» en el que se inscriben, el orden de realidad al que pertenecen, se distingue del mundo vital, del ámbito de realidad designado como lo sagrado²⁷. Pero «profano» no deja de ser una categoría cuyo contenido es designado sólo en términos negativos, «lo no sagrado», que deja en la sombra los rasgos peculiares del mundo en que se inscribe cada una de esas experiencias. De ahí que será útil precisar a continuación las diferentes experiencias místicas no religiosas posibles y los rasgos de cada una de ellas. Sin pretender ser exhaustivos, cabe señalar como más importantes las experiencias místicas vividas en el ámbito estético, atestiguadas, sobre todo, en el terreno de la poesía y la música, pero posibles también en el ámbito de las artes plásticas²⁸; experiencias místicas que representan una culminación de la experiencia metafísica y que reaparecen una y otra vez en la historia de la filosofía²⁹.

27. Sobre el contenido de esta categoría me permito remitir a algunos de mis estudios de fenomenología de la religión. Cf. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1997, pp. 86-103; id., «Fenomenología de la religión», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Textos y estudios*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 72-75.

28. Recordemos, por ejemplo, los llamados «poetas metafísicos» o «poetas espirituales» ingleses del siglo XVIII, John Donne, George Herbert, Richard Chasaw, Henry Vaughan, Thomas Traherne; algunos poemas de Juan Ramón Jiménez, de Jorge Guillén. En cuanto a la música, baste recordar las experiencias-cumbre a que su escucha ha dado lugar. Sobre los poetas místicos, cf. H. C. White, *The Methaphysical Poets*, Macmillan, New York, 1936.

29. Más adelante remitiremos a los textos de Platón y de Plotino. Pero también J. Maritain remite a la experiencia del existir, como umbral de contacto con Dios. Más general-

Experiencias surgidas de una profundización, dilatación, unificación y clarificación de la conciencia —experiencias «cumbre», por tanto— que pueden producirse en contacto con la naturaleza y en formas particularmente intensas de vivir la relación interpersonal.

Hay que señalar, finalmente, entre las experiencias místicas profanas, las «místicas ateas» y determinadas experiencias de la nada, la noche, el infierno, vividas sin referencias a categorías religiosas y hasta con la exclusión de un posible referente divino, y en confrontación con las religiones a la hora de interpretarlas³⁰. Entre los que viven tales experiencias, algunos reivindican una comprensión más amplia de la categoría de lo sagrado: «lo sagrado es lo que pertenece a otra dimensión, a otro ámbito [...] se puede tener el sentido de lo sagrado sin adherirse a un sistema religioso», por lo que identifican esas experiencias como casos de mística atea y no de mística profana³¹.

En relación con los diferentes tipos de mística religiosa, creo que pueden aceptarse sin dificultad las tipologías que proponen los dos tipos monista y teísta, porque efectivamente las dos formas de experiencia mística a que se refieren esos términos designan dos conjuntos de fenómenos claramente diferenciados. Pero basta considerar con atención los sistemas religiosos que los encarnan: el brahmanismo hindú y las religiones del tronco abrahámico, para percibir que en el interior de cada una de estas tradiciones existen experiencias místicas que no se dejan identificar con los rasgos que resumen cada uno de esos tipos: recuérdese la tradición devocional del hinduismo o el yoga tal como lo entiende la escuela samkhya, en el caso del monismo; y algunas expresiones de las llamadas místicas de la esencia o del ser de algunas formas de mística cristiana medieval y de algún místico musulmán, que parecen comportar una ampliación y hasta, tal vez, una superación de la mística teísta.

En todo caso, a la mística monista y a la teísta habrá que añadir un tercer tipo que podríamos designar como mística del vacío o del anonadamiento que tiene su representante prototípico en el budismo *theravada*, pero que no deja de tener figuras próximas en las expresiones de determinados místicos cristianos. Si a esto añadimos

mente la admiración, raíz del pensar metafísico, no queda lejos de alguna forma de experiencia mística.

30. J.-C. Bologne, *Le mysticisme athée*, Rocher, Monaco, 1995; G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 1954. Interesante visión de conjunto de una espiritualidad y, dentro de ella, de una mística atea en la obra póstuma de L. Apostel *Atheistische Spiritualität*, Vubpress, Brüssel, 1998, con referencias muy numerosas a posibles representantes en la historia de la literatura, la religión y la filosofía.

31. Cf. J.-C. Bologne, *o. c.*, p. 129.

la experiencia mística de algunas formas de yoga que buscan el aislamiento de un sujeto interior, supratemporal, supraempírico, tal vez, para ser completos —y desde el punto de vista de la realidad experimentada—, podríamos proponer como tipología más adecuada la que comprende las místicas: 1) de la naturaleza o del universo; 2) las del yo, el sí mismo o el sujeto metaempírico; 3) las del absoluto, lo divino o el Dios personal; y 4) las del vacío y la nada.

Por otra parte, la atención a otros criterios —los caminos de preparación y de acceso a la experiencia mística; la descripción de las fases y etapas que comporta; la comprensión del contenido de la experiencia en su grado eminente y de la experiencia misma— puede dar lugar a nuevas clasificaciones no tenidas en cuenta en las que hemos enumerado. En todo caso, para progresar en la descripción del fenómeno mismo e introducirnos en la comprensión de su estructura es necesario pasar a estudiar algunas de las formas más importantes que reviste, antes de proponer una interpretación de la estructura común presente en todas ellas.

FORMAS NO RELIGIOSAS DE MÍSTICA

I. MÍSTICA PROFANA

Con esta expresión somos conscientes de evocar todo un mundo, compuesto de los más variados fenómenos y, por eso, designado con los más variados nombres, tales como «mística natural», «misticismo naturalista», «mística salvaje o silvestre» (*savage*), sin contar otras expresiones en las que no interviene la palabra mística, pero con las que se designa el mismo tipo de fenómenos: experiencias-cumbre, dilatación de la conciencia, estados alterados de conciencia, conciencia cósmica, sentimiento oceánico, intuición del fundamento de lo real, etcétera.

Esta incontable variedad de formas de designar el mundo a que nos referimos tiene su razón de ser en la variedad de las formas concretas que reviste o de los fenómenos concretos de que consta, en la variedad de los puntos de vista desde los que se opera su descripción y, a veces, en la variedad de criterios explícita o implícitamente utilizados para su valoración.

Para tomar conciencia de este mundo abigarrado de fenómenos el mejor camino es ofrecer una relación de algunos de los hechos en que se manifiesta. Se hace presente, en primer lugar, en el mundo de la filosofía, sobre todo cuando ésta se desarrolla en primera persona, bien como reflexión sobre las situaciones límite a través de estados de ánimo peculiares: la admiración, el asombro, la angustia, la esperanza, la fidelidad, la náusea¹; bien como toma de

1. Por eso existen una larga serie de autores y textos que pertenecen a la vez y con igual razón a la historia de la filosofía y a la de la religión. El caso más claro está representado por el platonismo en todos sus periodos y por movimientos que le han servido de fuente

conciencia del fundamento y la raíz de lo real bajo la forma de intuición del ser, más allá de la particularidad de todos los entes, o de comunión con el Uno que está más allá de toda división de lo real, incluso la del ser y el pensamiento. Buena muestra de esto último son estas líneas de J. Maritain, que, como veremos enseguida, se ha ocupado con detenimiento del análisis y la valoración de este tipo de experiencia:

Antes de haber recibido la fe me ha sucedido experimentar por una intuición súbita la realidad de mi ser, del principio profundo primero, que me establece fuera de la nada, intuición poderosa cuya violencia a veces me aterraba y que me ha procurado el conocimiento de un absoluto metafísico [...] súbitamente todas las criaturas me aparecieron en estado de símbolo, me parecieron tener como única función la de designar al creador².

Pero el lugar clásico de una experiencia mística de carácter filosófico lo constituyen los pasajes de las *Enéadas* en los que Plotino descubre los últimos grados del conocimiento —a través de un verdadero éxtasis del sujeto— del Uno más allá del ser y la mente. Así escribe Plotino en lo que se ha llamado la descripción más completa de cuantas ofrece en las *Enéadas*:

No nos extrañaremos de ver completamente liberado de toda forma, incluso ininteligible, al objeto que produce este inmenso deseo: desde el momento en que el alma se inflama de amor por él, se despoja de todas sus formas e incluso de la forma de lo inteligible que estaba en ella. El alma no puede ni verlo ni ajustarse a él, si continúa ocupándose de cualquier otro objeto [...] Supongamos que el alma tenga la suerte de que él venga a ella, o, mejor, que su presencia se manifieste a ella [...] entonces ella le ve súbitamente apare-

como el orfismo y el pitagorismo. Sugerente exposición de estas raíces místicas de la filosofía griega, en S. Jacquemard, *Trois mystiques grecs*, Albin Michel, Paris, 1997. También D. Sabatucci, *Essai sur le mysticisme grec*, Flammarion, Paris, 1982 (ed. italiana 1965). Cf. también F. Diez de Velasco, «Lenguajes de la alteridad: la mística griega como concepto», en *Lenguajes de la religión*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 131-139. Las notas que resumen la mística griega son, según este último autor: el constituir un itinerario voluntario; que comporta fases de oscuridad y sufrimiento; tiene como resultado una experiencia cumbre, inexpressable en un lenguaje lógico y que modifica la personalidad de quien la sufre; y culmina en una experiencia de unión con una alteridad de índole trascendente. Conviene anotar que los dos últimos estudios no se limitan al estudio de la mística filosófica, tal como aparece en Platón y su descendencia, sino que remiten a las formas de mística propiamente religiosas presentes en Grecia. Ejemplo típico de la última forma de experiencia citada son las páginas en las que J.-P. Sartre describe la experiencia de náusea que provoca la intuición de la facticidad, descrita justamente como «éxtasis horrible» (*La nausée*, Gallimard, Paris, 1938, pp. 161-171).

2. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, DDB, Paris, 1932, p. 606.

cer en ella; nada entre ella y él; ya no son dos sino que los dos no hacen más que uno³.

Entre los muchos textos en los que aparecen descritos estados alterados de conciencia en el contexto de la contemplación de la naturaleza, la experiencia estética, la reacción a una situación límite, o, más sencillamente, los que tienen lugar en la experiencia más cotidiana me contentaré con ofrecer de forma resumida tres de ellos que ponen de manifiesto el tipo de experiencia que representan:

La habitación en la que estaba daba a la parte trasera de una colonia habitada por negros. Los edificios eran viejos, horribles. El suelo estaba lleno de trapos, maderas y basura. De repente, cada objeto en mi campo de visión se puso a asumir una forma de existencia de una curiosa intensidad. Todas se presentaban dotadas de un «dentro»; parecían existir bajo el mismo modo que yo mismo, con una interioridad propia, una especie de vida individual. Y, vistas así, todas parecían extraordinariamente hermosas.

De una forma enteramente inesperada [...] mis ojos se abrieron y, por primera vez en mi vida, tuve una visión fugitiva de la belleza extática de lo real [...] no vi ninguna cosa nueva, pero vi todas las cosas habituales bañadas en una luz nueva y milagrosa, en la que, creo, es su verdadera luz. Percibí el extraordinario esplendor, la alegría que desafiaba toda tentativa de descripción por mi parte, de la vida en su totalidad [...] mi corazón se fundió y se abandonó, por así decirlo, en un raptó de amor y de delicias [...] por una vez, en medio de la grisura de los días de mi vida, me había asomado al corazón de la realidad, había sido testigo de la verdad⁴.

El segundo es el relato autobiográfico hecho por E. Ionesco de una experiencia de juventud:

En realidad, no consigo decir lo que quiero. He llegado a tener momentos de certidumbre. Llegué a vivir una experiencia al respecto. Tenía diecisiete años y me paseaba un día por una ciudad de

3. *Enéadas*, VI, 7, 34; VI, 9, 10-11; sobre Plotino insistiremos en el capítulo siguiente.

4. Texto tomado de M. Hulin, *La mystique sauvage*, PUF, Paris, 1993, p. 37, donde se ofrece una colección de relatos de este tipo de experiencias. Pueden encontrarse otros en W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986 ('1902); así como P. Weil (ed.), *Anthologie de l'extase*, Albin Michel, Paris, 1984, esp. pp. 27-66. También ofrece numerosos testimonios de filósofos, escritores, poetas, artistas y críticos de arte sobre «experiencias pre-religiosas del absoluto» P. Miquel, *L'expérience de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1977, esp. pp. 39-110. Alude a un nuevo capítulo de experiencias de este estilo, el de las experiencias ante la proximidad inminente de la muerte, J. Sudbrack, «Mística cristiana», en T. Gotti y B. Secondin, *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Sígueme, Salamanca, 1986, con referencias a St. Grot, R. A. Moody, E. Kübler-Ross. Otra pista para nuevas formas de mística profana la ofrece la obra de L. Wittgenstein. La ha explorado M. Boero, «La "mística laica" en Wittgenstein». Una interpretación. Antecedentes y aportes biográficos: *Estudios 5* (1995), pp. 35-67.

provincia, en el mes de julio por la mañana. De pronto, el mundo me pareció transfigurado. De manera tal que me sentí llevado por una alegría desbordante y me dije: «Ahora, pase lo que pase, sé». Siempre me acordaré de dicho instante. Así, pues, nunca más me sentiré completamente desesperado.

No puedo contarle lo que fue aquello, porque verdaderamente no se puede contar. Hubo como un cambio en el aspecto mismo de la ciudad, de la gente, del mundo. Me parecía que el cielo estaba más cerca. Casi lo palpaba. Tan sólo puedo hablar de intensidad, densidad, presencia, luz. Se puede definir más o menos con estas palabras. Pero no hay definición posible. En todo caso yo me decía en aquel momento que estaba seguro. Si me hubieran preguntado «seguro ¿de qué?» no hubiera sabido decirlo. Me llenaba una certidumbre y me dije que nunca más me sentiría desdichado: que en los peores momentos me acordaría de dicho instante.

Se repitió con menos fuerza dos o tres años más tarde; después, nunca más. Lo he olvidado⁵.

El tercer texto es de Ernesto Cardenal:

El sábado 2 de junio al mediodía [...] de pronto, se oyeron en esa calle, que era la Avenida Roosevelt, las estridentes sirenas de la caravana de Somoza, que paralizaban el tráfico como bomberos o ambulancias mientras corrían a la máxima velocidad. Era Somoza que venía de la boda en la Catedral y se dirigía a la Casa Presidencial.

Aquellas estruendosas sirenas sonaron en mis oídos como clarines de triunfo. Un triunfo sobre mí. Por extraño que parezca, rápido como un *flash* mi mente percibió una superposición de Dios y el dictador como si fueran uno solo; uno solo que había triunfado sobre mí. Pensé preguntarle al padre Elizondo (un jesuita que iría a visitar para consultarle sobre mi vocación) si en Somoza debíamos ver a Dios, según aquella frase enigmática de san Pablo de que todo poder viene de Dios. El hecho es que me sentí abatido hasta el fondo del abatimiento. Lo que yo sentía es lo que expresa aquel salmo *De profundis clamabo...*: «Desde lo profundo clamo a ti Señor». Entonces me rendí a Dios. Pensé que ya había luchado mucho infructuosamente. Que no me quedaba más que probar a Dios. ¡Arriesgarlo todo! y ver qué tal me iba. Dije desde lo más hondo de mi alma: *Me entrego*. (Todo lo que cuento fue rapidísimo, aunque son lentas las palabras para contarlo.) Al hacer esa entrega sentí en mí un vacío que no tengo otra manera de calificarlo sino como «cósmico». La pobreza total dentro de mí. Estaba ya sin nada. Hasta el punto que me parece que yo sentí mucha lástima de mí. Y en ese instante me pareció que otro estaba teniendo también una gran lástima de mí. Y sentí que entraba dentro de mi alma como un viente-cillo, algo sutil de lo que yo había probado antes un poquitito: la

5. Narrado por el propio autor a Christian Chabani, quien lo transcribe en *¿Existe Dios? No*, Hachette, Buenos Aires, 1976, pp. 284-285.

paz de san Ignacio. La que empezaba a sentir cuando me acercaba a la entrega; pero ahora se venía haciendo grande; y yo ya sabía de dónde procedía eso que me estaba entrando; y me acordé de lo que aconsejaba san Juan de la Cruz y lo quise rechazar, para no equivocarme con nada falso. Y aunque lo rechazaba, aquello crecía más. (Todo esto muy rápido como dije.) Y esto pasó de ser una paz muy sabrosa a ser un deleite muy grande, un placer inmenso, que se iba haciendo cada vez más inmenso hasta ser intolerable. Y sentí que me decía, me comunicaba sin formularlo en palabras: «Éstos es lo que yo quería desde hace tanto tiempo. Ahora sí ya nos unimos». Y mi alma se sentía sucia, se sentía avergonzada. Y sintiendo que cada vez me apretaba más, abrazada más y más fuerte por el placer sin límite. Y entonces le dije que no me diera más placer porque me iba a morir. Ya me dolía mucho. Si me hacía gozar más me mataba. Y me parece que todavía aumentó un poquito más y ya cesó. Quedándome aturdido. Anonadado. Y sentí que ya mi vida iba a cambiar completamente. Y recuerdo muy bien que pensé que yo iba a sufrir mucho: me vi a mí mismo en la imaginación como que tuviera una corona de espinas. Y es porque iba a hacer cualquier clase de locura. Y es porque estar teniendo toda la vida una cosa como esa era como para aguantar cualquier sufrimiento. En esas dos cosas me equivoqué. En cuanto a los sufrimientos, y en cuanto a que eso lo iba a estar teniendo toda la vida: no se me ha vuelto nunca a repetir⁶.

A tales estados de conciencia puede llegarse en las circunstancias más variadas y por los más variados medios. En principio no puede excluirse que en algunos casos se llegue incluso por la ingestión de determinadas drogas. Porque, aunque es verdad que esta ingestión, sobre todo si es practicada de forma continuada, parece comportar el entorpecimiento de la vida espiritual que hace imposible la purificación y el progreso que tales estados requieren, también es verdad que la ingestión de drogas ha sido un recurso muy antiguo en diferentes tradiciones para llegar a estados alterados de la conciencia, y negarles tal condición sólo por haber sido inducidos por la droga sería caer en la «falacia genética» tan frecuentemente denunciada⁷.

Se ha subrayado que sean los que sean los medios que inducen este tipo de experiencia, se pueden señalar algunas circunstancias como más propicias para su aparición. Entre otras: la separación del

6. Inédito. Reflejos de la misma experiencia aparecen recogidos en sus obras *Telescopio en la noche oscura*, Trotta, Madrid, 1993, y *Vida en el amor*, Trotta, Madrid, 1997.

7. Cf. L. Dupré, «Mysticism», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion X*, cit., p. 247. Recuérdese que ya Bergson había observado que la ingestión de drogas, sin explicar adecuadamente la experiencia mística y, menos aun, su objeto, puede actuar eliminando obstáculos que impiden en algunos sujetos la aparición de esas experiencias y el consiguiente contacto con su objeto. Más adelante, al abordar el tema de las «prácticas místicas» volveremos a ocuparnos de éste y otros medios denominados «técnicas del éxtasis».

medio ordinario de vida en situaciones de cautiverio o reclusión, el paso por pasajes desérticos, la inmovilidad de una larga enfermedad o convalecencia, la soledad, el paso por la selva, y, en general, situaciones de inactividad o de ruptura con la actividad de la vida diaria⁸.

Ya nos hemos referido a la enorme variedad de formas en que aparece. ¿Pueden descubrirse rasgos comunes a todas ellas? ¿Cabe hablar de una estructura común a todas las formas de mística profana? M. Hulin ha señalado como más importantes en un primer momento: el carácter súbito de tales experiencias, cierta desproporción entre su intensidad y la aparente banalidad de la ocasión que la desencadena, y la efusión de alegría en que desemboca. De forma más sistemática se ha referido a una triple unidad de todas esas formas: *fenomenológica*: en todas se produce una ruptura súbita del curso ordinario de las ideas, la pérdida de todo contacto «eficaz» del entorno inmediato, sensación de angustia y maravillamiento al sentirse el sujeto catapultado a un tiempo, un espacio y un universo cualitativamente diferente del de la vida ordinaria, y retorno instantáneo, con la consiguiente dificultad de readaptación, a ese mundo y a las condiciones que en él reinan. *Unidad temática*: en todas esas experiencias se dan estos tres aspectos dominantes: la revelación aplastante de una realidad frente a la cual el mundo sensible y la existencia social no son más que un teatro de sombras; la integración de las contingencias de nuestras vidas dispersas en una necesidad que es al mismo tiempo orden y perfección; la conciencia de que un solo impulso vital, una sola y única emoción eterna nos anima a todos. Por último, la *unidad intencional*, porque la existencia individual, con su división originaria de lo vivido en «bueno» y «malo», ha sido denunciada como el pecado por excelencia que debe ser superado para que la plenitud que yace en nosotros aflore a la conciencia⁹.

Desde el punto de vista de la psicología, ofrecen no poca luz sobre estos estados las descripciones de A. Maslow de las llamadas *peak-experiences* o experiencias-cumbre. Se trata de experiencias meta-motivadas y meta-funcionales que no responden a una necesidad concreta sino que suponen al sujeto con sus deseos y necesidades principales satisfechas y le ponen en contacto con realidades que no valen por lo que le procuran sino que son gozadas por el valor que en sí mismas tienen. Se trata también de experiencias meta-objetivas, que ponen al hombre en contacto con el orden de los fines que constituyen el horizonte en que se inscriben los logros parciales,

8. M. Hulin, *o. c.*, pp. 41, 49, 57, 250.

9. *Ibid.*, pp. 11, 275-276.

los conocimientos y las acciones relativas a los medios, que caracterizan la llamada «razón instrumental»¹⁰.

Por nuestra parte, resumiríamos los rasgos característicos de estos estados de conciencia que hemos identificado como casos de mística profana en los siguientes: en todos los casos se produce la ruptura con la forma ordinaria de conciencia; una apertura del horizonte en el que discurre la vida que o hace surgir nuevas realidades o baña a las ya existentes en una nueva luz; la conciencia sufre una modificación radical que comporta la profundización de sus contenidos, la dilatación de sus posibilidades y la intensificación de sus estados tanto cognitivos como afectivos. El resultado de todos estos estados es la experiencia de sentimientos de gozo intenso, de paz y de reconciliación con la totalidad de lo real, que no se dejan traducir en palabras. Estos sentimientos van acompañados en algunas ocasiones de sentimientos de sobrecogimiento y hasta de horror que no eliminan sin embargo la paz y el gozo de fondo. Tales estados tienen siempre, incluso cuando son objeto de una búsqueda por el sujeto, algo de sorpresa porque irrumpen desde más allá del sujeto y no se dejan explicar como resultado de sus esfuerzos. Por último, el sujeto tiene conciencia de haber entrado en contacto con algo definitivo. Por eso tales estados constituyen hitos en la vida de las personas, acontecimientos inolvidables que, con frecuencia, aunque no siempre, marcan el comienzo de una etapa nueva.

No es tarea fácil interpretar este conjunto de fenómenos místicos. Numerosos autores cristianos, utilizando criterios teológicos, los denominan fenómenos de mística natural, en oposición a la experiencia del Dios trino a que llegan los místicos cristianos con la ayuda de su gracia, es decir, a la mística cristiana tenida por única verdaderamente sobrenatural; aunque muchos de ellos admitan que en «tierras no cristianas» pueden encontrarse también fenómenos influidos por la gracia de forma no consciente para los sujetos que los viven¹¹. Según ellos, los fenómenos a los que nos estamos refiriendo

10. A. H. Maslow, *Religions, values and peak-experiences*, Ohio State University Press, Columbia, 1974; *id.*, *El hombre autorrealizado. Hacia una filosofía del ser*, Kairós, Barcelona, 1985; *id.*, *La personalidad creadora*, Kairós, Barcelona, 1987. También pueden encontrarse descripciones de fenómenos de dilatación de la conciencia en las obras de psicología transpersonal. Cf. Ch. T. Tart, *Psicologías transpersonales. Las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea*, Paidós, Barcelona, 1994 (ed. inglesa 1975). Interesante descripción de este tipo de experiencias en L. Roy, *Le sentiment de transcendance, expérience de Dieu?*, Cerf, Paris, 2000.

11. Cf., entre otros, J. Maritain, «L'expérience mystique naturelle et le vide», en *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, DDB, Paris, 1939, pp. 131-177; L. Gardet, «Recherches sur la "mystique naturelle"»: *Revue Thomiste* 4 (1948), pp. 76-112; O. Lacombe, «Un exemple de mystique naturelle: l'Inde», *art. cit.*, pp. 140-151. A ella se refieren más recientemente E. Ancilli, «La mística e le mistiche», en E. Ancilli y M. Paparozzi (eds.), *La mística... II*, *cit.*, pp. 509-525; y J. Sudbrack, *loc. cit.*, pp. 376-380.

do, que abarcarían también los casos de mística religiosa de la tradición hindú y budista, consistirían sobre todo en estados de conciencia en los que, superando las determinaciones propias del conocimiento por conceptos, el hombre llega a percibir el fondo de su propia existencia, la subjetividad en estado puro, el vacío de todo lo particular, la coincidencia con la totalidad de lo real¹².

Prescindiendo del valor verdaderamente notable de estos estudios desde el punto de vista de los análisis de la conciencia, nosotros nos distanciamos de sus apreciaciones, en primer lugar, al referirnos tan sólo a los fenómenos de mística profana, es decir, a todos y sólo a aquellas formas de experiencia o de estados de conciencia no inscritos en contextos religiosos. Con ello excluimos de este apartado los fenómenos de mística hindú y budista, ya que en ellos, aunque el «objeto» no sea identificado con un Dios representado en forma personal, la experiencia es vivida e interpretada en términos religiosos, aunque sólo sea por el hecho de que constituye para el sujeto la culminación del camino de la salvación. En segundo lugar, nos distanciamos en la valoración de estos fenómenos al no recurrir a criterios teológicos, ateniéndonos exclusivamente a sus manifestaciones y al funcionamiento de los estados de conciencia en que éstas cristalizan. Desde este punto de vista, los fenómenos a que venimos refiriéndonos contienen suficientes rasgos en común con los fenómenos místicos de las diferentes tradiciones religiosas para ser denominados con el mismo término, para ser, por tanto, reconocidos como místicos. Reduciendo todos estos rasgos al núcleo central, éste consiste en una nueva forma de conciencia que supera el conocimiento objetivo, el uso de conceptos y determinaciones, y entra en contacto intuitivo, inmediato, con su objeto, poniendo en juego, en un nivel de profundidad e intensidad enteramente nuevos, tanto las facultades cognoscitivas como afectivas de la persona. Tal forma nueva de conciencia tiene su explicación última, su razón de ser, en el contenido al que se refiere. Éste se sitúa más allá de los objetos inmediatos accesibles a la experiencia ordinaria y al uso de los conceptos y más allá del sujeto que se refiere a ellos, y consiste en una realidad que los engloba a ambos, los supera, más allá de las divisiones yo-mundo, sujeto-objeto, mente-conceptos, y se revela como la raíz de la que ambos surgen.

Así, delimitados los fenómenos de la mística profana, todavía quedan pendientes numerosos problemas para una completa inter-

12. No deja de ser curioso que ya algunos de los grandes místicos cristianos, como Ruusbroec, hayan descrito esos estados de quietud natural y hayan señalado la tentación que supone identificarlos con Dios mismo. Cf. textos citados en J. Sudbrack, *loc. cit.*, p. 378.

pretación de los mismos. Cabe preguntarse, en primer lugar, cuál es, por debajo de los rasgos fenoménicos que hasta ahora hemos descubierto en ellos, su núcleo esencial. O, con otras palabras, ¿en qué consisten en definitiva? Y, en segundo lugar, es preciso aclarar qué relación guardan estos fenómenos con los fenómenos análogos contenidos en las tradiciones religiosas y justificar el carácter de fenómenos de mística profana que les hemos atribuido.

En relación con la primera cuestión son bien conocidos los intentos de explicación de todos estos estados como formas diferentes de patologías del psiquismo. Durante el siglo pasado y los primeros decenios del nuestro se han multiplicado los estudios médicos de los estados místicos. Todos ellos tienen en común el haber privilegiado los fenómenos extraordinarios: visiones y audiciones alucinatorias, raptos y éxtasis, levitaciones, catalepsias, estigmas, etc., como si constituyeran lo esencial del misticismo. Situados todos estos fenómenos en su verdadero lugar, como repercusiones sobre el psiquismo y la dimensión corporal de experiencias muy intensas, cuya naturaleza y valor debe ser estudiada en sí misma, independientemente de esos estados, a veces realmente patológicos, que las acompañan, han perdido credibilidad las explicaciones que se basaban en una indebida reducción de los fenómenos místicos a algo que una descripción adecuada muestra no ser más que epifenómenos accidentales y secundarios del mismo¹³.

En la misma línea de explicación reductora se sitúan los intentos de S. Freud por dar cuenta del «sentimiento oceánico», una forma típica de los fenómenos a que venimos refiriéndonos, en el que su amigo R. Rolland le había sugerido que podría estar el origen de las experiencias religiosas, por debajo de los sistemas de dogmas, ritos e instituciones en que han cristalizado en la historia. Freud —que confiesa no ser capaz de descubrir «tal sentimiento oceánico», lo mismo, por otra parte, que se confiesa insensible a la música— aplica a la interpretación de la «visión intelectual» a la que reduce el sentimiento en cuestión el proceder, característico de la explicación psicoanalítica, de la explicación genética o genealógica. En esta perspectiva, si-

13. Para la superación de este tipo de reduccionismos cabe remitir ya a W. James y H. Bergson; al capítulo de M. Hulin dedicado a éxtasis y psicopatología (o. c., 158 ss.), con referencias a J. H. Leuba, P. Janet (*De l'angoisse à l'extase*, Alcan, Paris, 1926), así como al texto célebre de Dostoiewski en *El idiota* sobre el aura que preludia determinadas crisis epilépticas (o. c., p. 161, n. 1). Documentada referencia a las explicaciones científicas de los fenómenos extraordinarios del misticismo y discutible identificación de la depresión y la noche oscura en san Juan de la Cruz, en J. Álvarez, *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid, 1997, esp. pp. 228 ss. Cf. también las referencias aducidas anteriormente a propósito de los fenómenos extraordinarios de la vida mística.

túa el sentimiento de fusión con el todo en el proceso de la diferenciación del yo con lo que no es él. Si diferentes factores desembocan en una evolución sana del sujeto en la constitución del yo adulto, consciente de no ser el todo y de desarrollar su vida en un mundo exterior poblado por otros sujetos, en los sujetos abiertos a las experiencias místicas, determinados factores de su propia historia habrían conducido a la pervivencia en ellos de rasgos del solipsismo originario propio de la conciencia infantil. Estos rasgos se opondrían al sentimiento del yo adulto y coincidirían con las representaciones que tendrían los mismos contenidos de ilimitación y de unión con el gran todo que define el sentimiento oceánico. El fenómeno místico sería, pues, de naturaleza regresiva y representaría «la posibilidad ofrecida a algunos de tomar de nuevo contacto de forma parcial con un mundo arcaico de experiencia que ignora todavía la distinción fundamental del yo y del no-yo»¹⁴. En otros lugares el sentimiento oceánico, con su idea de unificación con el gran todo, podría ser «una primera búsqueda de consuelo religioso» —junto al que procura la figura protectora del Padre—, «una nueva forma de negar el prestigio que representa el mundo exterior para el yo». Tal sentimiento ofrecería «la posibilidad de una huida nostálgica hacia el paraíso perdido de una existencia prepersonal»; constituiría la manifestación de una «nostalgia de los orígenes» o de «retorno al seno materno».

La descripción de los estados a que nos hemos referido muestra —independientemente de la insuficiencia metodológica de la interpretación freudiana de la religión¹⁵— la insuficiencia de la interpretación freudiana, por el hecho de que no tiene en cuenta muchos de los aspectos que esos estados revelan, tales como la agudización de la conciencia, la interdependencia entre el yo y el mundo, que no se identifica con la fusión mística a la que se refiere Freud, y el descubrimiento de una nueva forma de presencia de la realidad más allá de la aparente negación de la exterioridad que comporta¹⁶. De hecho, Freud parece abrir nuevas pistas a la consideración del misticismo en fragmentos de su última época que todos sus comentaristas se complacen en citar, del estilo de este de 1938: «Misticismo, la oscura autopercepción, más allá del yo, del reino del Ello»¹⁷.

14. Exposición de la cuestión en M. Hulin, o. c., p. 55.

15. Cf. las críticas a este aspecto de la obra de Freud contenidas en P. Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1971; A. Plé, *Freud y la religión*, BAC, Madrid, 1969; C. Domínguez, *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*, San Pablo, Madrid, 1990.

16. M. Hulin, o. c., pp. 56-57, 185.

17. Sobre la interpretación psicoanalítica del misticismo contiene estudios interesantes «Resurgences et dérivés de la mystique»: *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 22 (otoño 1980).

Pero, excluidas estas interpretaciones reductoras del fenómeno místico aplicadas tanto a las místicas profanas como religiosas, ¿en qué consiste la que hemos denominado mística profana?

M. Hulin, en el estudio lleno de interés que ha consagrado al fenómeno con el nombre de mística salvaje, propone, como una de las tesis de la obra, que la felicidad (*béatitude*) «constituye el verdadero contenido del éxtasis, su núcleo inmutable, del que nada, en el contexto de la experiencia, permite dar cuenta»¹⁸. Así, tras referirse a la incapacidad de los que pasan por esta experiencia de traducirla en palabras, reconoce en sus testimonios indicios —que el teórico debe descodificar— que apuntan hacia una realidad, y ésta se reduce a una palabra: «alegría» (o «felicidad» o «beatitud»), ya que con todos esos nombres se la puede llamar. Esta alegría tiene como características el ser «sin objeto», el «no echar sus raíces en la tierra del deseo»; el ser «inopinada, improbable, mágica». Tal alegría no es algo que se merezca ni se justifique. No debe ser confundida con la «alegría de comprender». Es, antes que nada, alegría «en estado bruto, masiva, sofocante, indecible». Pone en un primer momento fuera de juego el pensamiento, aunque muy pronto surja la necesidad de «comprender lo que nos ocurre» y para ello se recurra a las palabras «de la propia tribu». Cualquier intento de interpretación del fenómeno místico deberá, por tanto, responder a la cuestión «¿Qué es la alegría mística? ¿De dónde viene y a dónde va?»¹⁹. Para responder a estas cuestiones se propone el autor determinar el «estatuto fenomenológico y ontológico de esa felicidad o bienaventuranza» que, a pesar de los muchos estudios consagrados a la mística a lo largo de nuestro siglo, estaría todavía por establecer²⁰.

No es posible, ni necesario dada la claridad del texto, resumir en pocas palabras los resultados de esa fenomenología de la felicidad. Anotemos tan sólo como pasos importantes el subrayado de la afectividad como capa más originaria que la razón explicativa, que conduce a la afirmación de que «la conciencia intelectual, lejos de poder pretender una autonomía de principio, reposa sobre la conciencia afectiva como sobre su condición de posibilidad»²¹. Esta conciencia afectiva tiene su dimensión originaria en una desproporción que se revela en la percepción del par de valores bueno-malo o bueno-menos bueno, percepción que constituiría «la matriz del sentido, el suelo sobre el que se edifican todas las construcciones de la moral, del derecho, de la política». Pero la reflexión sobre las condiciones de

18. M. Hulin, o. c., p. 15.

19. *Ibid.*, pp. 50-51, 183.

20. *Ibid.*, p. 191.

21. *Ibid.*, p. 196.

posibilidad de la experiencia afectiva muestra que por debajo de la división de los objetos en buenos y malos se sitúa la propia conciencia con una radical desproporción, con un desequilibrio interior, con una «inquietud fundamental, cuya realidad se impone a nosotros como la condición misma de posibilidad de las alegrías y los sufrimientos concretos» que aparecen en la vida. Esta inquietud tiene como componentes sobre los que descansa, por una parte, el valor de la existencia, del ser y ser uno mismo como bien por excelencia, con la afirmación de sí, el amor de sí y el gozo y la paz que comportan, y, por otra, la quiebra de esa conciencia pura, que se manifiesta en el hecho de que sólo puedo realizarme vertido hacia la realidad exterior sobre la que se proyecta el amor incondicional anunciado en la existencia de la propia mismidad.

De ahí el malentendido sobre el que se asienta la vida, y la inquietud y la angustia, ontológica más que psicológica, que la caracteriza. Esta inquietud, irreductible por ser coextensiva a nuestra condición, es la que origina que, llevados por ella, nos veamos constantemente forzados a dividir en favorable o desfavorable todo lo que se nos presenta a la experiencia. Expresado en términos budistas, nuestra condición se vería reflejada en la parábola del fardo o de la carga. Es como si desde nuestro nacimiento, desde siempre, llevásemos un enorme fardo sobre nuestras espaldas. El fardo es el cuidado por nuestro propio ser, por preservarlo en medio de la red de causas y de efectos y frente a las voluntades ajenas a la nuestra, por acrecentarlo indefinidamente reabsorbiendo en él la realidad exterior. Al no habernos quitado nunca de encima el fardo, al no imaginar que podemos hacerlo, terminamos por no tener conciencia de su presencia y del esfuerzo a que nos condena. Pues bien, la experiencia mística consistiría en la alegría que se deriva de la «renuncia a afirmarnos a toda costa contra el orden del mundo y a expensas de los demás». El hombre alcanzaría el horizonte de toda su experiencia al producirse la disolución total de las fuerzas cuya interacción (*sinergie*) mantenía al yo. Pero este paso no puede ser dado mientras viva en la carne y el tiempo. Exige la extinción del sujeto mundano (el *nirvana* budista, el régimen escatológico de otras religiones). Así se explicaría el desencadenamiento de la experiencia mística cada vez que una situación o un acontecimiento perturba ese estado ordinario de la conciencia que nos mantiene ligados a los objetos, al mundo y al tiempo, como únicos medios para la solución de la tensión que nos mueve a ellos, y la alegría gratuita, maravillosa —pero sólo anunciada, presentida o momentáneamente gozada— que procura²².

22. *Ibid.*, pp. 183-252.

Bastaría añadir una explicación del lado «doloroso» o «sobrecogedor» que con frecuencia comporta esa experiencia para disponer de una interpretación adecuada. El autor ofrece esta explicación al dar una explicación al momento ascético que acompaña a todas las experiencias místicas. Esta explicación puede resumirse así: en las diferentes formas de ascesis «el asceta intenta romper la lógica binaria de lo favorable y lo desfavorable. Sale, pues, deliberadamente al encuentro de lo penoso para demostrarse a sí mismo que, a pesar del aparente carácter automático de las reacciones humanas «normales», él no está forzado a reaccionar con el dolor o el disgusto a aquello que afecta negativamente a su organismo. De esa forma encuentra la confirmación de lo que ya sospechaba a la luz del éxtasis, a saber, que es él mismo quien construye sus dolores y sus disgustos y que en adelante nadie le obliga a permanecer en ese *impasse*»²³.

Cualquiera que lea las páginas de M. Hulin que acabamos de resumir, simplificándolas en extremo, percibirá el valor de su brillante interpretación del fenómeno místico, aplicable, según él, tanto a la mística salvaje como a la mística religiosa. Por mi parte, creo que orienta con precisión hacia el lugar del que esas experiencias nacen, pero creo discutibles la descripción y algunas de las interpretaciones que ofrece de lo que en él descubre. Dudo, por ejemplo, de la exactitud de la «topología» espiritual que establece al hacer, al menos en algunas páginas, de la afectividad difractada en experiencias de lo bueno y lo malo, la capa más profunda de la condición humana. No creo, además, que la alegría, componente, junto con un cierto sobrecogimiento, de toda experiencia mística, constituya su núcleo esencial o su contenido de fondo. Creo, al contrario —y el propio autor ofrece afirmaciones en ese sentido— que la alegría es un resultado de esa experiencia y que ésta consiste esencialmente en el éxtasis mismo, es decir, en una cierta salida de sí, originada por una irrupción en la conciencia, bajo formas distintas, del Absoluto en el que el hombre echa sus raíces y que produce en él la desproporción radical, la fundamental inquietud tan brillantemente descrita por nuestro autor. Tampoco resulta convincente, a mi modo de ver, la interpretación de las diferentes formas de ascética. Su razón de ser me parece estar más en la disposición del sujeto para el trascendimiento de sí mismo hacia el que le atrae la presencia presentida o inicialmente percibida del Absoluto mediante el desasimiento de los diferentes bienes en los que la conciencia ordinaria tiende a buscar equivocadamente su realización.

23. *Ibid.*, p. 272.

Pero, tras este intento de descripción e interpretación de la naturaleza de estos estados que hemos calificado de místicos, nos queda mostrar su condición de formas de mística *profana*.

El estudio de la mística ofrece numerosos intentos de respuesta a este problema. Ya hemos aludido a la respuesta de numerosos autores católicos para los que los fenómenos a los que nos referimos son designados como formas de mística natural, en oposición a la única forma de mística auténtica, la sobrenatural, que se realizaría primariamente sólo en la mística cristiana, aunque determinadas formas de mística teísta puedan incluirse en el mismo orden de la mística sobrenatural sin que los sujetos tengan conciencia de ello²⁴.

En este contexto la relación de las formas de mística natural, profana o silvestre con las formas religiosas de mística se ha explicado según un esquema doble. O como la forma degradada en la que se «cae» cuando faltan los esquemas de interpretación propios de las místicas religiosas y principalmente la cristiana. Tal vez por eso estas formas han comenzado a «pulular» en la conciencia occidental tras la crisis del aparato dogmático, ritual e institucional de las Iglesias establecidas a partir sobre todo de la época moderna. O como la forma de mística a la que tiene acceso el espíritu humano dejado a sus fuerzas sin la ayuda sobrenatural de la gracia. La verdad es que ninguno de estos dos procedimientos encuentra una verificación posible en los hechos de la historia. Los dos parecen, más bien, el resultado de una interpretación teológica de los hechos, que la lectura y la interpretación histórica y fenomenológica de los mismos es incapaz de verificar.

Contra estas interpretaciones venían proponiéndose desde hace tiempo intentos de interpretación de la variedad de los fenómenos místicos que consisten en proponer una definición de la mística que desvelaría su esencia, la cual aparecería después realizada de formas diferentes en las distintas religiones. A estas interpretaciones nos hemos referido anteriormente, mostrando las reservas que suscitan en la actualidad. Pero justamente en la obra de la que venimos ocupándonos se presenta una nueva versión de esa forma de explicar la relación entre mística profana y mística religiosa y cristiana.

Para Hulin, en efecto, la mística salvaje, comprendida en los términos a que nos acabamos de referir, constituye el núcleo esencial, anterior a todas las interpretaciones, común a las diferentes formas de mística. Las llamadas grandes místicas o místicas religiosas serían tan sólo el producto de una determinada interpretación con los recursos propios de cada sistema religioso, de la única ex-

24. Cf. *supra* n. 10.

periencia sobre la que todos los fenómenos místicos se basan, y esa única experiencia consiste en la subversión radical del orden del mundo tal como lo describe la percepción sensible y en la evidencia vivida del «todo está bien». Las tipologías de la mística se refieren, pues, no tanto a las experiencias como a las interpretaciones de la misma. Pero dado que la experiencia se vive en la diversidad de las lenguas en las que cada sujeto tiene acceso a ella, tampoco es legítimo sustituir la pluralidad de las místicas por una *mística universalis* especie de *philosophia perennis* que expresaría los contenidos comunes a todas. Con todo, Hulin concluye que «la diversidad no afecta a la experiencia en cuanto tal, que la unidad continúa primando de derecho, que no hay más en el arco iris de las interpretaciones que en el resplandor incandescente e insustituible del éxtasis en acto»²⁵. Tal visión de la relación excluye la posibilidad de jerarquización entre las diferentes formas de mística. Todo se reduce a problema psicológico y cultural.

Nosotros tenemos dificultad para admitir esta esencia presente en todas las formas de mística por debajo de una variedad de formas que se explicaría tan sólo por la psicología y la cultura de los distintos individuos. Una experiencia no interpretada no deja de ser una quimera. Se reduciría, como anota L. Dupré, a pura sensación y se la privaría de la condición de cognitiva y de dirigida intencionalmente hacia un contenido²⁶. Es, pues, en el nivel mismo de la experiencia donde interviene la diversidad. Sólo que ésta no impide buscar por otro camino la posible universalidad de una experiencia de la que, a través de sus manifestaciones, se obtendría una estructura significativa compuesta de los elementos que todas esas formas tienen en común. La presencia de un contenido trascendente al sujeto y presente a su conciencia como raíz y fundamento de la realidad bastaría para explicar la presencia de estados alterados de conciencia en los que ese contenido último podría hacerse presente en las experiencias estéticas, de contacto con la naturaleza, y éticas. Todas éstas, vividas e interpretadas con las categorías y la lógica de cada uno de estos ámbitos de realidad —de cada uno de los mundos humanos a que se refieren esos términos— tendrían en común el no ser vividas e interpretadas con las peculiaridades propias del mundo religioso. Todas ellas, por tanto, pueden ser identificadas como fenómenos de mística profana.

Frente a ellas, las místicas religiosas se caracterizarían no sólo por la interpretación religiosa de una experiencia idéntica, sino por

25. M. Hulin, o. c., p. 282.

26. L. Dupré, «Mysticism», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* X, cit., pp. 245-261.

una «vivencia» peculiar de la experiencia; por una peculiar experiencia de la aceptación de la presencia trascendente-inmanente que está en la raíz de todas las religiones y cada una de ellas realiza de una forma peculiar condicionada por el sistema religioso que constituye cada religión y por las circunstancias socio-históricas y culturales en las que se ha desarrollado.

¿Cabe una jerarquización de las formas de experiencia mística, sobre todo de las de la mística profana, en relación con las de la mística religiosa? Desde el punto de vista puramente fenomenológico en que aquí nos situamos resulta imposible «verificar» la «natural» tendencia de todas las religiones a situar la propia experiencia —interpretada como única producida por la ayuda sobrenatural del Dios revelado en ella— como la fase última de la relación con lo divino de la que todas las demás formas profanas o pertenecientes a otras religiones serían, en el mejor de los casos, preludios o preparaciones. Pero una correcta descripción fenomenológica de la estructura de la experiencia mística presente de manera analógica en todas sus formas permitirá establecer en cuáles de esas formas se realiza de forma más perfecta esa estructura y, en ese sentido, y sólo en él, establecer algún tipo de jerarquización entre ellas²⁷. Tal «jerarquización» no comporta, pues, un juicio de valor sobre la mística en cuestión, sino sólo la mayor proximidad o lejanía de cada una de esas formas en relación con la estructura-tipo propuesta por el intérprete.

II. LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN LA VIDA Y EN LA OBRA DE PLOTINO

Proponemos a Plotino como un caso eminente de experiencia mística en el ámbito de la filosofía y, en ese sentido al menos, de mística «profana». Que la experiencia de Plotino se inscribe en el interior de un sistema riguroso de pensamiento es algo que no ofrece la menor duda. Pocas veces la empresa de dar cuenta racionalmente de la realidad en su conjunto, la voluntad y la pasión por la verdad, el esfuerzo por llegar al fundamento último de lo real, en una palabra,

27. Es evidente que tal proceder está expuesto a muchos peligros y debe ser realizado con el mayor cuidado y la mayor sobriedad y modestia. En efecto, resulta prácticamente imposible evitar que en la descripción de la estructura de los fenómenos místicos, con lo que esa descripción tiene de inevitable «construcción» por parte del fenomenólogo, éste se deje influir por la idea de religión de su propia tradición y por el tipo de experiencia mística vigente en ella. De ahí que sea imprescindible el contacto permanente con la variedad tan completa como sea posible de los hechos y el diálogo constante con las diferentes interpretaciones que esa variedad origina para confrontar y corregir la interpretación propia.

la filosofía, ha integrado de forma tan perfecta una experiencia que contiene todos los rasgos de lo que hemos venido en designar hasta ahora como experiencia mística. En la medida en que la tarea filosófica se distingue de la religiosa; en la medida en la que en ella el hombre ejerce una intención diferente de la religiosa, aunque con numerosos puntos de contacto con ella; en la medida en que esa intención origina un mundo peculiar, diferente del mundo de lo sagrado en el que se inscriben todos los elementos del fenómeno religioso, cabe decir que estaríamos ante un nuevo caso de mística profana, filosófica; «un caso excepcional en el que una metafísica soberanamente intransigente se transfigura en mística...»²⁸.

De hecho, no falta algún testimonio según el cual el propio Plotino situaría su propia experiencia al margen de la religión. Así, a Amelius, un discípulo piadoso que gustaba de ofrecer sacrificios a los dioses y que en una ocasión pidió al maestro que lo acompañara, éste le respondió: «Son los dioses los que tienen que venir a mí; no yo quien tiene que ir a ellos»²⁹. Pero tal contraposición podría no ser otra cosa que un testimonio más de la conciencia que frecuentemente muestran los místicos de la vacuidad de unos ritos no vitalizados por la experiencia, o de la superación que han logrado de la necesidad de localización de Dios en un lugar preciso que caracteriza a las prácticas religiosas. La respuesta de Plotino podría, pues, ser no tanto la negación del carácter religioso de su experiencia como la afirmación de la necesaria purificación de una religiosidad sólo externa o convencional. Una afirmación frecuente en los mismos textos religiosos, como cuando la *Kena Upanishad* repite como un estribillo: «esto es en verdad *Brahman*, no lo que las gentes veneran como tal»³⁰, o cuando el evangelio de san Juan pone en boca de Jesús: «Ha llegado la hora en que los que rinden verdadero culto al Padre lo adoren en espíritu y en verdad»³¹.

Por otra parte, aunque el carácter filosófico de la obra de Plotino no ofrece lugar a dudas, no puede pasarse por alto que esta obra

28. M. de Corte, «L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix»: *Études Carmelitaines Mystiques et Missionnaires* 23 (1938), p. 164. Sobre la condición mística de la filosofía plotiniana, cf. W. Beierwalter, «Plotins philosophische Mystik», en M. Schmidt (ed.), *Grundfragen christlicher Mystik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1987, pp. 39-49. Una matizada comparación de Plotino con san Juan de la Cruz, en A. Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, Beauchesne, Paris, 1996. De acuerdo con este autor, Juan de la Cruz habría conocido y leído a Plotino, pero se habría servido de sus expresiones en el marco enteramente transformado que crea la experiencia de la fe cristiana. Cf. la conclusión general de la obra, pp. 246-256.

29. Porfirio, *Vida de Plotino*, 10, 33.

30. *Kena Up.*, 1, 4-8.

31. Jn 4,23.

se desarrolla en un momento en que la filosofía era comprendida por algunos como una tarea que consiste en «aprender a conocer a la divinidad mediante la contemplación habitual y la piadosa devoción»³², y que para el mismo Plotino la elaboración de su sistema tiene como base un ejercicio del pensamiento que tiene su origen en una experiencia que comporta mucho de «ejercicio espiritual» y es el fruto de una verdadera conversión. De hecho, la obra de Plotino, su filosofía, se presenta, por una parte, como exégesis de textos sobre todo platónicos —unos textos en los que no es posible separar especulación y espiritualidad— y, por otra, como «llamada a la salvación del alma», como «predicación», «exhortación a la vida virtuosa», con la que el filósofo no busca tanto «exponer una visión del universo» como «formar discípulos gracias a ejercicios espirituales»³³. Como P. Hadot ha dicho de la filosofía antigua, puede decirse de la filosofía de Plotino que es «ejercicio espiritual», «ejercitación en la mejor forma de vida».

Así, pues, nos contentaremos con ofrecer la descripción de la experiencia mística en Plotino al margen de las contenidas en las diferentes tradiciones religiosas, sin decidir, al menos por ahora, sobre su carácter profano o religioso, ni en el caso de que deba ser designada como religiosa, sobre el tipo de religión a que pertenece.

1. La persona

De la vida y la obra de Plotino sabemos gracias a la biografía que le dedicó el más brillante de sus discípulos, Porfirio. Sabemos así que nació el año 204 de nuestra era y probablemente en Egipto, aunque esa biografía no nos diga nada de su patria, sus orígenes y su familia. A los 28 años aparece Plotino en Alejandría, discípulo de Annonios Saccas, un filósofo de quien dijo, después de conocerlo: «He aquí el hombre al que buscaba». Su principal fuente de inspiración es la filosofía platónica. Para conocer por experiencia la filosofía de los persas y los hindúes, habría acompañado al emperador Marco Antonio Gordiano III en su fracasada expedición a Persia. Esto, junto con el evidente parentesco de algunas de sus doctrinas con afirmaciones de las *Upanishads*, ha llevado a los intérpretes de Plotino a preguntarse por la posible influencia del pensamiento de la India sobre su obra. Aunque no parece haberse llegado a una

32. Así el autor hermético Asclepio citado en E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 126

33. Cf. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris, 1997, pp. 11-15.

conclusión definitiva, autores serios se inclinan por la existencia de una influencia³⁴.

El año 244 Plotino se instala en Roma, donde funda una escuela de filosofía frecuentada por personas importantes, algunas de ellas mujeres, y cuya influencia llega a la misma corte imperial de Galio³⁵.

La obra de Plotino, las *Enéadas*, está constituida por un conjunto de cincuenta y cuatro tratados, recopilados por Porfirio y agrupados de manera arbitraria en seis libros de nueve partes cada uno³⁶. La influencia de Plotino sobre la teología, la filosofía y el pensamiento religioso occidental ha sido enorme³⁷. J. Maréchal ha escrito que, cristianizado a través de san Agustín y el Pseudo-Dionisio, Plotino invadió el mundo occidental y se convirtió en una de las primeras fuentes literarias de toda la mística teórica³⁸.

2. La obra

La obra de Plotino puede ser abordada desde un doble punto de vista: el que se atiene al sistema de pensamiento, la visión global de la realidad contenida en ella; y el que privilegia el origen subjetivo, la experiencia ético-religiosa que conduce a ese sistema. Probablemente se trata de dos perspectivas inseparables, pero dado el objetivo de nuestra exposición: la descripción de la experiencia mística, nosotros, descrita brevemente la visión global de la realidad propia de Plotino, adoptaremos preferentemente la segunda perspectiva.

Decisivo para situarse en ella es dar con el punto de partida que desencadena la reflexión. Y éste podría formularse en los términos de Clemente de Alejandría: «¿Quién eramos nosotros? ¿Qué hemos llegado a ser? ¿Dónde estábamos? ¿Adónde hemos sido arrojados? ¿Hacia dónde nos dirigimos? ¿De dónde nos viene la liberación?»³⁹. En una época de angustia, en momentos de pluralismo racial, social

34. Cf. É. Brehier y M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Hachette, Paris, 1952, pp. XVIII ss.

35. Sobre el tipo de magisterio de Plotino y su relación de verdadera dirección espiritual sobre sus alumnos recoge datos interesantes P. Hadot, *o. c.*, esp. pp. 128-194.

36. Sobre los criterios de la sistematización de Porfirio y el orden cronológico de los Tratados, cf. P. Hadot, *o. c.*, pp. 209-214. También, J. Igal en su *Introducción general a su edición de las cuatro primeras Enéadas I*, Gredos, Madrid, 1982 —que contiene, además, la vida de Plotino por Porfirio—, pp. 116-117.

37. Sobre la «posteridad» de Plotino, cf. K. Kremer, «Plotin (204-270)», en Fr. Niewöhner e Y. Labbé (eds.), *Petit dictionnaire des philosophes de la religion*, Brepols, Paris, 1996, pp. 146-149. Fue determinante en este punto la obra de P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Specilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1934.

38. J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques I*, DDB, Paris, 1938, p. 427.

39. Cit. en P. Hadot, *o. c.*, p. 27.

y religioso como los de los primeros siglos, se plantea con toda urgencia la cuestión de la propia identidad y la filosofía se convierte en uno de los caminos para darle respuesta⁴⁰. La filosofía, la experiencia y la filosofía mística de Plotino serán antes que nada un intento de respuesta a esta pregunta existencial. Una respuesta que se enfrenta con la que venían ofreciendo los sistemas gnósticos en plena efervescencia en los mismos medios y en los mismos años.

La pregunta expresa ya una sensibilidad y una conciencia de sí característica de la gnosis y presente también en las religiones de misterios. El hombre se experimenta como extranjero, exiliado en el mundo sensible y en su cuerpo, fuera de sí y expuesto a una pluralidad y diversidad a las que se siente ajeno, en las que se percibe alienado. A esta conciencia difusa de sí mismo que se expresa en las preguntas de Clemente respondían los gnósticos con la historia, o, mejor, el mito que narraba unos acontecimientos en los que el alma se había visto involucrada. De naturaleza divina, parcelas del mundo espiritual, las almas se encontraban prisioneras en el mundo sensible, creado por un poder maligno. La desdicha de las almas venía del lugar en que se encontraban. Bastaría la derrota del poder maligno para que su prueba concluyera y ellas pudieran retornar al lugar espiritual del que procedían, al *pleroma*. La salvación del alma para la *gnosis* era, pues, algo exterior a ella misma; dependía de la lucha de poderes que la excedían.

Plotino va a oponerse con decisión a esta respuesta gnóstica al problema del hombre para la cual el destino del hombre se juega al margen de su libertad, y su liberación consiste tan sólo en un cambio de lugar⁴¹. Tampoco para Plotino el hombre se identifica con su condición corporal. El yo verdadero no es tampoco para él de este mundo. Pero el problema del hombre no es un problema de lugar. El hombre es ciertamente un ser espiritual, pero su problema no es haber caído de un mundo supraterráneo al mundo de la materia, ni su salvación puede reducirse, por tanto, a subir a su lugar, una vez aniquilado el mundo material. El ser espiritual está dentro del hombre, es su yo más profundo, y su salvación consiste en descubrirlo y realizarlo por medio de una experiencia interior que Plotino realizó en su vida, enseñó a sus discípulos y describió en los tratados que componen las *Enéadas*.

Cuatro veces, asegura Porfirio, vivió Plotino la experiencia mística durante los años en que convivió con él. «Su pensamiento —ase-

40. Cf. E. R. Dodds, *o. c.*, pp. 109, 135.

41. De ahí que la tesis de la proximidad de Plotino a la gnosis sostenida por H. Jonas no parezca confirmarse, cf. K. Kremer, *loc. cit.*, pp. 135-136.

gura el discípulo— no dormitaba jamás; su alma era pura y enteramente tendida hacia lo divino que amaba con toda su alma [...]. Gracias a esta iluminación demónica, que le elevaba con frecuencia a través de las concepciones de la inteligencia hasta el Dios primero y trascendente, y siguiendo el camino prescrito por Platón en el *Simpósio*, tuvo la visión de ese Dios que no tiene forma sensible ni ideal, situado más allá de la inteligencia y de todo lo ininteligible [...]. Porque, para él, el fin y el término era unirse al Dios que es superior a todo y acercarse a él. Durante el tiempo que yo estuve con él, cuatro veces le sucedió llegar a ese estado no de forma virtual, sino efectivamente y de manera indecible»⁴².

El hecho ha dejado eco en los escritos del mismo Plotino⁴³ y en la descripción que él ofrece del último grado del conocimiento del Bien:

El conocimiento o el contacto del Bien es lo más grande que puede existir [...] los medios para llegar a él son la analogía, la negación, la dialéctica descendente y ascendente. La marcha que se ha de seguir es la práctica de las purificaciones y las virtudes, el cultivo de un orden interior, la ascensión hacia lo inteligible, la edificación en lo inteligible y, finalmente, el banquete espiritual en el que el partícipe del mismo se hace a la vez espectador y espectáculo, de sí mismo y de las otras cosas. Hecho Esencia, Inteligencia, Vida universal, ya no contempla al Bien fuera de sí. En ese momento se acerca a aquel que está inmediatamente después de los inteligibles y que extiende sobre cada uno de ellos su luz. Dejando entonces toda ciencia y todo lo que le ha conducido hasta ahí, edificado en la Belleza, piensa, sin embargo, todavía, mientras no supera este grado. Pero ahí, elevado, por así decir, por la misma corriente de la inteligencia que lo transporta, subido a la ola que se hincha, ve de repente, sin conocer cómo ve. La visión que le llena los ojos de luz no le hace ver una cosa exterior, sino que la luz misma es idéntica al objeto de su visión. No hay, de un lado, Inteligencia y, de otro, lo Inteligible. No hay más que la claridad que engendra posteriormente esas cosas y les permite subsistir en ella. El Uno es sólo el rayo que engendra la Inteligencia, sin consumirse en este acto, sino, al contrario, permaneciendo inmanente a sí mismo, ya que la Inteligencia no llega a ser sino en virtud de esta inmanencia radical. De no ser así, la Inteligencia no podría subsistir⁴⁴.

El primer paso en todos los textos que hablan de esta experiencia es una determinada manera de mirar el mundo sensible y de re-

42. Porfirio, *Vida de Plotino*, 23, 3-18.

43. Cf. IV, 8, 1; V, 8, 11; VI, 9, 9.

44. VI, 7, 36; interpretación analítica del texto citado en M. de Corte, *art. cit.*, pp. 175-178. Valoración de los análisis plotinianos de los estados místicos en B. McGinn, *o. c.* vol. I, pp. 44-55.

lacionarse con él. El camino, pues, comienza, aparentemente, «de abajo hacia arriba»⁴⁵. «Aparentemente», porque en realidad ese conocimiento es un retorno en el que el alma se propone, a través de la purificación, recuperar la realidad originada por la procesión de todo lo real a partir de su fuente, el Uno, que está más allá de toda multiplicidad, el Bien que alimenta el deseo que el alma lleva grabado en su interior:

El alma ama el Bien porque, desde el origen, ha sido incitada por él a amarlo. Y el alma que tiene este amor a su disposición no espera que las bellezas de aquí abajo la hagan volver a acordarse, sino que, teniendo en ella misma el amor, incluso si ignora que lo tiene, busca siempre y, porque quiere elevarse hacia el Bien, desprecia las cosas de aquí abajo; viendo las cosas hermosas que hay en el universo sensible, no tiene confianza en ellas, porque ve que están en la carne, en los cuerpos, que están mancilladas por el lugar en el que habitan actualmente [...]. Y cuando ve que las cosas bellas de aquí abajo se le escapan de las manos, entonces, a partir de ese momento, sabe de manera definitiva que esas bellezas reciben de otra parte lo que reverbera en ellas. Después de esto, el alma se eleva hacia lo alto, porque es infatigable cuando se trata de descubrir el objeto que ama, y no renuncia hasta haberlo captado⁴⁶.

En realidad, el primer paso consiste en una conversión de la mirada que orienta al alma, de la tendencia a la alienación en la multiplicidad, a la concentración hacia su interior, haciéndole así posible remontarse hasta su origen. Gracias a esa conversión, la mirada abandona las cosas sensibles «a las que se tiene la costumbre de atribuir el ser en sentido más pleno, cuando en realidad son las que lo tienen en menor medida»⁴⁷; «despierto del cuerpo a mí mismo»; «es, pues, necesario, si se quiere que haya conciencia de las cosas trascendentes así presentes, que la conciencia se vuelva hacia el interior y que mantenga ahí su atención»⁴⁸; hay, dirá en otro lugar, que dejar de mirar; hay que, «cerrando los ojos, cambiar esta manera de ver por otra y despertar esa facultad que todo el mundo posee, pero de la que pocos usan»⁴⁹. La dirección de la nueva orientación queda claramente señalada:

Cuanto más se apresura hacia lo alto, más olvida las cosas de aquí abajo [...] el alma huye fuera de la multiplicidad y reúne en una sola

45. K. Kremer, *loc. cit.*, p. 134.

46. VI, 7, 31, 17.

47. V, 5, 11, 8.

48. V, 1, 12, 12.

49. I, 6, 8, 25.

cosa toda esta multiplicidad rechazando lo indeterminado. Así no se embaraza de muchas cosas, sino que es ligera; no es más que ella misma; y en efecto, ya aquí abajo, si quiere estar allá arriba, aun estando todavía aquí abajo, el alma abandona todas las otras cosas⁵⁰.

La reorientación y la purificación de la mirada requiere, pues, el abandono, el olvido de lo exterior, de lo múltiple, de lo sensible; la vuelta hacia el interior, tema presente en la espiritualidad de la época⁵¹ y constante de todos los místicos⁵²; la búsqueda de la unidad, el cultivo del deseo del Bien.

Pero, como acabamos de ver, no faltan indicios de que este primer paso, en realidad es posible por algo anterior a él que dota al sujeto de la luz indispensable para la conversión de la mirada naturalmente vuelta hacia el exterior. Es la existencia en el hombre y en toda la realidad, incluso la sensible, de una Presencia que hace al hombre participar en su nivel más profundo de la vida del espíritu. Esta Presencia habita no sólo en el interior de la persona sino también en la realidad material y sensible. Es esta Presencia, resultado de la procesión de toda la realidad a partir del Uno, lo que origina la nostalgia de la unidad y el deseo del bien que hacen posible la conversión de la mirada que orienta hacia la visión de la realidad tal como es en realidad y hacia la unión con el Uno del que todo procede. Nuestra alma no está sumergida en su totalidad en lo sensible; hay algo en ella que permanece siempre en el mundo espiritual⁵³ o, como dice Plotino haciendo suya una expresión de Homero: «Nuestra cabeza se mantiene fijada por encima del cielo»⁵⁴.

Pero «¿por qué no ejercemos nuestras actividades superiores?, ¿por qué algunos hombres no las ejercen jamás?». Sencillamente, somos inconscientes de lo mejor de nosotros mismos y ciegos, en consecuencia, a la verdadera realidad. Despertarnos a ella es la función de la nueva conciencia que origina la conversión. La experiencia mística comienza por ser introversión, *ens-tasis*, vuelta al interior de nosotros mismos. Pero este retorno no consiste tan sólo en prestar al sujeto un nuevo objeto de conocimiento. Origina en él una nueva conciencia en la que ya no hacemos a nuestro yo interior objeto de nuestra consideración, sino que somos unificadamente el espíritu que somos. Porque la paradoja del espíritu humano está ahí:

50. IV, 3, 32, 13.

51. Testimonios estoicos en E. R. Dodds, *o. c.*, pp. 112-113.

52. Baste remitir a la *reditio in cor*, al *noli foras ire...* agustiniano, a la necesidad del recogimiento en numerosas escuelas espirituales.

53. IV, 8, 8.

54. Cit. en P. Hadot, *o. c.*, p. 32.

Sólo somos aquello de lo que tenemos conciencia y, sin embargo, tenemos conciencia de haber sido más nosotros mismos en los momentos en que, izándonos a un nivel más alto de simplificación interior, perdimos conciencia de nosotros mismos⁵⁵.

Así, la concentración no consiste tan sólo en la mirada al interior, sino que es una concentración y unificación de la conciencia que tiene su modelo en la contemplación. En efecto:

Recuérdese [...] que incluso aquí abajo, cuando se ejerce una actividad de contemplación, sobre todo cuando se realiza en gran claridad, entonces no se vuelve hacia sí mismo mediante un acto de pensamiento, sino que se posee a sí mismo y la actividad de contemplación está toda vuelta hacia el objeto, se hace ese objeto [...] no se es ya sí mismo más que de forma potencial⁵⁶.

Esta radicalización y unificación de la conciencia nos permite presagiar ya la naturaleza misma de la experiencia mística en sus grados más altos. Pero resumamos, antes de entrar en su descripción, con las palabras de P. Hadot, el camino recorrido: la experiencia interior plotiniana nos revela niveles discontinuos de nuestra vida espiritual. Dispersados en los cuidados y las preocupaciones de la vida cotidiana, podemos primeramente concentrarnos en nuestro interior, dirigir nuestra atención hacia las cosas de arriba, retomar conciencia de nosotros mismos. Entonces descubriremos que, a veces, podemos elevarnos a una unidad interior más perfecta en la que alcanzamos nuestro yo verdadero y real en la presencia divina. «Llegados a ese nivel, accedemos tal vez a un estado de unidad indecible en el que coincidiremos misteriosamente con la simplicidad absoluta de donde procede toda vida, todo pensamiento y toda conciencia»⁵⁷. Así, pues, el primer resultado del movimiento de conversión es la recuperación de la propia persona en los niveles más hondos, ocultos a los ojos de la conciencia ordinaria.

Tras este primer paso el alma aparece ya como realidad fronteriza que linda, por una parte, con el mundo material del que forma parte por su condición sensible y, por otra, con el mundo del espíritu, la inteligencia (*nous*) y el Uno del que de alguna manera ya forma parte. Es, pues, el último grado del mundo espiritual y el primero del mundo sensible. De ahí su condición «anfibia»⁵⁸ y su posibilidad de vivir en dos mundos, siendo en cada nivel de acuerdo con aquello

55. P. Hadot, *o. c.*, p. 40.

56. IV, 4, 2, 3.

57. P. Hadot, *o. c.*, p. 43.

58. IV, 8, 4, 31-35.

a lo que se refiere. En el nivel animal es percepción, en el del hombre, pensamiento conceptual y discursivo, y en el nivel superior, en la unión con el *nous*, es pensamiento puro. El fin ético-religioso del alma es separarse del mundo sensible y convertirse hacia su origen. Pero incluso en el nivel de la inteligencia se encuentra todavía la multiplicidad, ya que el espíritu es inseparable del objeto que piensa; de las formas, o las ideas que son como el lado interior del mundo sensible; del ser al que necesita referirse para tomar conciencia de sí mismo.

Como lo múltiple presupone lo uno, Plotino se ve forzado a admitir, más allá del espíritu, la existencia del Uno y enteramente simple⁵⁹. Pero el Uno no es, en primer lugar, el objeto de una deducción, de algún tipo de dialéctica. Tal razonamiento permanece en el plano de la conciencia y de la reflexión y no nos permite conocer realmente la realidad última a la que remite. Tal razonamiento es, más bien, ejercicio preliminar, apoyo o trampolín, de un movimiento interior, de una experiencia, de una conversión. Ya en el nivel de la inteligencia y el mundo de las formas que le corresponde aparecía como una posibilidad y una necesidad la contemplación. Pero ahora, para llegar a ese nivel de la unidad perfecta aquí sólo presentida, esa contemplación se va a hacer una experiencia más profunda.

Esa «experiencia más profunda» es la experiencia mística, la *unio mystica*, el éxtasis. ¿En qué consiste? Los comentaristas de Plotino encuentran las mayores dificultades para resumir las expresiones extraordinariamente densas y complejas en las que expresa lo que para él constituye el fin de la actividad filosófica —entendida en unos términos muy próximos a los de la actividad religiosa— y el fin de la vida humana. Las dificultades proceden de la incapacidad de abarcar el «objeto» de la experiencia, el Uno inenunciable, más allá del ser y del pensamiento; y de la dificultad para expresar la relación con él, que supera todas las formas de relación que tienen lugar en el orden del ser y del pensamiento.

Comencemos por subrayar una vez más la trascendencia absoluta del Uno o del Bien, término de la experiencia mística plotiniana. «Para Plotino —resume P. Hadot— el Bien es verdaderamente el Absoluto, sin sombra de multiplicidad ni siquiera potencial o virtual, en una total ausencia de relaciones consigo mismo y con los seres que emanan de él. El Bien no es un objeto superior, que se situaría por encima de los otros objetos; no es un objeto que se pueda pensar y del que se pueda hablar. Cuando hablamos de él, es de

59. K. Kremer, *loc. cit.*, pp. 138-140; E. R. Dodds, *o. c.*, pp. 115-117; P. Hadot, *o. c.*, pp. 23 ss.

nosotros de quien hablamos, es decir, de nuestra relación con él. Esto quiere decir también que no se puede en realidad coincidir con él; sólo se puede experimentarle como una Presencia pura que nos invade»⁶⁰.

Pero si es verdad que esta insistencia en la trascendencia absoluta del Uno parece obligar al absoluto silencio sobre él como única forma de hablar que respete esa trascendencia, también es verdad que sólo la realización de la experiencia por la que va más allá de todo permite al hombre tomar conciencia de esa absoluta trascendencia y descubrir la necesidad del silencio en relación con ella. ¿En qué consiste, pues, esa experiencia? En muchos lugares es descrita como contemplación. Dice, por ejemplo, Plotino en lo que Brehier considera la descripción más completa de la actitud mística⁶¹:

El alma lo contempla [a Dios], que se manifiesta repentinamente en su interior, ya que nada media entonces entre ambos; ya no son dos, sino una sola cosa, mientras perdura la presencia, no puede distinguírlos. Es esa unión que los amantes terrenos tratan de imitar cuando quisieran ser una sola carne⁶².

Tal descripción se corresponde con el ideal de la vida humana para la filosofía griega. Como contemplación, podría ser descrita en términos de «intuición intelectual» que parece la forma más alta de conocimiento de la que el hombre sea capaz. Pero en seguida se hace indispensable añadir toda clase de precisiones que eviten confundirla con cualquier forma de conocimiento, por más perfecto que lo imaginemos, de un objeto. Porque, aunque la contemplación está preparada en Plotino por el estudio de las matemáticas y por un razonamiento, una dialéctica, que sigue los pasos para el conocimiento de Dios que Albino había descrito ya un siglo antes, y que la filosofía escolástica asumirá después, de afirmación, negación, eminencia⁶³, pero es evidente que no se reduce a ninguno de esos pasos previos. Más aun, Plotino afirma explícitamente que la experiencia contemplativa no es el resultado de los razonamientos que la preparan:

El hombre no puede forzar el umbral del éxtasis, sino que debe prepararse al mismo y esperarle como el ojo otea el amanecer del sol en el horizonte⁶⁴.

60. P. Hadot, o. c., p. 199.

61. Edición de las *Enéadas*, Col. Les Belles Lettres, VI 2, 108, n. 1.

62. VI, 7, 34.12 ss. Para toda esta cuestión, cf. J. Maréchal, o. c.

63. E. R. Dodds, o. c., pp. 119-126; J. Igal, «Introducción general a las cuatro primeras *Enéadas*», en Plotino, *Enéadas* I, cit., p. 42.

64. *Enéadas* V, 5, 8, 6.

La primera característica de la contemplación como tal es el paso por el interior del sujeto que contempla, como consecuencia de la conversión y la purificación de la mirada. Pero está claro que esa mirada descubre en el interior del sujeto algo más que el sujeto mismo. La «introversión» llevada a su extremo lanza el alma más allá de ella misma, aunque a un «más allá» que no es «fuera de». La interiorización culmina en el éxtasis, la salida de sí⁶⁵. Éxtasis significa para Plotino en todo caso no sólo la suspensión del ejercicio de los sentidos externos e internos; ni la superación del orden de las representaciones y los conceptos. Significa 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. El éxtasis no significa, sin embargo, un salto en el vacío, porque surge de una Presencia anterior sobre la que descansa la mente y a la que «llega» al hacerse «transparente» a ella.

Otra característica de la contemplación plotiniana es la «inmediación». Es una forma de conocimiento que requiere la presencia inmediata de lo contemplado. Tal inmediatez significa que no basta la presencia exterior, ni la simplemente intencional. Para expresar la nueva forma de relación surgen las imágenes del contacto, el «toque», que acompañan a la visión. Pero la intermediación es tal que llega un momento en que, superadas todas las metáforas, Plotino arriesga la expresión suprema: «El alma» y su «objeto» trascendente-inmanente se hacen uno; el coexistir vigente entre todos los seres se hace aquí ser-uno. Es decir, que el éxtasis realiza la perfecta simplificación del alma en la que ésta llega a la «unidad», «en la medida en que es posible». Debidamente preparada y purificada, dice Plotino, el alma «verá a Dios resplandecer de repente en ella. Ningún velo se interpone. No hay siquiera dos términos, sino que los dos son uno»⁶⁶, o de la forma más tajante: «el alma se hace Dios o, mejor, es Dios»⁶⁷. «Si el que ve buscarse contemplar la forma del Uno, no la conocería». Por eso a la palabra «visión» prefiere el término «contacto» para designar esa aprehensión de lo informe⁶⁸.

El éxtasis, por último, es un estado «puntual», súbito, imprevi-

65. Sobre los significados del éxtasis en otros autores de la antigüedad cf. E. R. Dodds, o. c., pp. 100-102.

66. VI, 7, 34.

67. VI, 9, 9.

68. É. Brehier, *La philosophie de Plotin*, Bovin, Paris, 1928, p. 95, y para toda la cuestión M. de Corte, *art. cit.*, pp. 180-181; cf. también J. Maréchal, «Le "seul à seul" avec Dieu dans l'extase, d'après Plotin», en *Études sur le psychologie...* II, cit., pp. 51-87.

ble y que se apaga rápidamente, porque el alma no está en disposición de mantenerlo por falta de la debida liberación⁶⁹.

La unidad en la que culmina el éxtasis no comporta la eliminación, la extinción del sujeto. El éxtasis no es descrito en términos de nirvana. En él, «el supremo desasimiento de sí coincide con la plena realización de sí»⁷⁰. El alma se hace Dios, pero no por naturaleza, sino por conocimiento, sin agotar la inteligibilidad del Uno⁷¹.

La naturaleza del éxtasis aparece claramente expresada en el símbolo de la luz. El éxtasis es vivido y descrito por Plotino como experiencia luminosa. La imagen aparece ya para expresar el movimiento descendente de la emanación de la realidad a partir del Uno. La creación emana, para Plotino, de Dios, como los rayos escapan del sol. No por un designio voluntario sino por necesidad de naturaleza. Dios es la luz que no puede dejar de iluminar. Por ello no puede ser visto más que en su propia luz.

La misma imagen aparecerá, por eso, para describir el proceso de la ascensión del alma que culmina en el éxtasis. El hombre ve las cosas en la luz divina y si se desprende de las cosas y se fija únicamente en aquello por lo cual ve, verá la luz misma. Para ello necesita volver sobre sí. Sólo en la fina cima del alma, del pensamiento, del *nous*, del espíritu puede la luz brillar en toda su pureza. Pero ahí brilla de tal forma que es la misma inhabitación de Dios en ella: «El alma vacía de luz está vacía de Dios; iluminada, tiene el objeto de su deseo»⁷² o, mejor, el alma es su objeto: «el alma se ha hecho lo que era».

En este estado, el espíritu, viéndose, puede ver a Dios (en la medida en que es posible) porque ya no se ve más que resplandeciente, traspasado de luz inteligible; más aun, se ve convertido en la luz misma, puro, ágil, sublime, Dios, en fin. O, mejor, lo que ya era (se revela a él) en un repentino resplandor [...]. La luz misma es el objeto de la visión, porque en este objeto de visión no había de un lado lo que se ve, y de otro, su luz; no había un pensante y lo pensado, sino sólo una claridad resplandeciente que ha engendrado esas cosas en un momento ulterior⁷³.

69. VI, 9, 10.

70. K. Kremer, *loc. cit.*, p. 141.

71. J. Igal resume la presentación de la experiencia mística en Plotino en estos tres términos: visión, contacto y unión, pero precisando que se trata de una visión distinta de la noética, no de una forma, sino de una luz y por la luz misma; visión sin dualidad de vidente-visto; contacto, pero por coincidencia del centro del alma con el centro universal; unión, pero de «unimismamiento» con remoción de toda alteridad; *Introducción general...*, p. 100.

72. V, 3, 17.

73. VI, 7, 34, 17.

Las reservas que añade cada vez que habla de este estado y el hecho de que conciba al Uno como abismo infinito sin riberas y sin fondo parece sugerir que para Plotino el éxtasis no agota ni comprende la realidad divina con la que entra en contacto directo. Plotino, dentro del espíritu de la filosofía griega, prefiere describir el éxtasis en términos de luz. El Pseudo-Dionisio lo hará después en términos de tiniebla luminosa. Los dos se refieren a lo mismo, ya que la luz de los sentidos, de la ciencia, del conocimiento conceptual, se ve cegada por la luz superior; y esta luz superior, una vez percibida, permite ver la oscuridad de la vida del hombre en las etapas anteriores.

Joseph Maréchal, en su estudio sobre la naturaleza de la contemplación en Plotino, excluye que se trate de un estado de fusión afectiva. Pero esto no significa que en ella sólo intervenga la mente o la facultad cognoscitiva. Los textos de Plotino se refieren constantemente al Bien y al amor que suscita para aclarar el despertar, el desarrollo y el mismo término de la unión. P. Hadot se ha referido a esos textos y ha logrado una descripción más completa del proceso de la experiencia mística plotiniana, de su resultado final y, a través de él, de la misma realidad divina a la que llega.

En efecto, ya en el nivel del *Nous*, de la inteligencia o del espíritu, se ha producido esa experiencia de conciencia callada de sí, de conciencia consigo mismo en el que se produce la transparencia del ser a sí mismo, propia del plano de la divinidad. Pero ahora, en el seno de esa experiencia, Plotino descubre «la huella de una experiencia más profunda, más intensa, más conmovedora, pero todavía inconsciente, la experiencia del amor. Y al reconocer esa huella va a presentir la existencia de algo de lo que la inteligencia (es decir, la vida y el pensamiento divino) no es más que la manifestación»⁷⁴. Este amor aparecía ya al comienzo del proceso como deseo del Bien, suscitado por el Bien mismo, que desencadenaba el movimiento de las sucesivas purificaciones. A lo largo de la penosa ascensión, y haciéndola posible, ha intervenido permanentemente una especie de «gracia» que reverbera sobre la belleza y atrae la mirada y origina el impulso hacia lo alto que atraviesa todo el proceso:

Si el alma permanece en el nivel del espíritu (*Nous*) ve sin duda objetos de contemplación bellos y venerables, pero no tiene todavía lo que busca. Es, en efecto, como si ella se acercase a un rostro, hermoso ciertamente, pero incapaz todavía de raptar las miradas, porque en él no resplandeciera la gracia que reverbera sobre la belleza⁷⁵.

74. P. Hadot, *o. c.*, p. 74.

75. VI, 7, 22, 21.

P. Hadot comenta: «Acaba de pronunciarse la palabra: ese no sé que, ese movimiento, esa vida que viene a añadirse a la belleza para provocar el amor es la gracia. La experiencia plotiniana había experimentado la vida como una contemplación, como una simplicidad completa, como una presencia. Ahora capta su verdadero fondo: la vida es gracia»⁷⁶.

Cada forma, por sí misma, no es más que lo que es. Pero se convierte en objeto de deseo cuando el bien la colorea dándole de alguna manera la gracia e infundiendo el amor en los que la desean⁷⁷.

«Gracia es aquí la palabra para expresar el carácter gratuito, injustificado que el Bien —absolutamente, maravillosamente injustificado en sí mismo— otorga a los seres, a las formas y las ideas para abrir en ellos la posibilidad de un amor infinito». La gracia «es a la vez ese «más», ese inexplicable «injustificado» que se añade a la Belleza para provocar el amor; y esa disponibilidad, esa presencia siempre ya presente, que es la propia del Bien, del que Plotino no duda decir que es «lleno de dulzura, de benevolencia, de delicadeza, siempre a disposición de quien lo desea»⁷⁸. O, con otras palabras, la gracia es la atracción que ejerce sobre nosotros la presencia del Bien y que nos abre la posibilidad del amor⁷⁹. Porque el pensamiento lleva consigo la irremediable escisión entre la inteligencia y lo inteligible, el pensamiento y lo pensado, el pensamiento y el ser. La inteligencia, pues, va necesariamente ligada a la dualidad. Ella no puede subsumir la totalidad de lo real que exige ser perfecta unidad. «La dualidad exige de sí ser reabsorbida en su principio, y el pensamiento lleva en sí la indescriptible postulación a superarse y a identificarse con la unidad para acceder al Todo»⁸⁰. Por eso Plotino recurre aquí al amor, inscrito, como hemos visto, en la estructura de la inteligencia, y que dilata su deseo de conocer el Todo hasta identificarla plenamente con el Uno; amor que la hace ser, además de «inteligencia racional», «inteligencia amorosa»⁸¹.

Estas dos formas de experiencia, en forma de contemplación luminosa y de contacto amoroso, pondrían, según P. Hadot, en contacto con dos modos de ser del *Nous*, del espíritu. Uno al que llega la contemplación como coincidencia del espíritu consigo mismo, que

76. P. Hadot, *o. c.*, p. 76.

77. VI, 7, 22, 5.

78. VI, 7; P. Hadot, *o. c.*, p. 80.

79. *Ibid.*

80. M. de Corte, *art. cit.*, p. 184.

81. VI, 7, 35.

se posee a sí mismo y posee en sí todas las formas, y otro, el supremo, que Plotino llama «inteligencia amorosa» o «espíritu amante», «ebrio de amor y de gozo», espíritu que, como dice Plotino, no es todavía espíritu, sino que, emanando del Bien, del Uno, en un estado de pura virtualidad, se vuelva hacia él, estando en contacto inmediato con él, en una especie de contacto «inintelectual», de mera transparencia a sí. A este último nivel llegaría la experiencia mística en su último grado, superando «la intuición intelectual, propia del espíritu pensante, de la inteligencia racional, para elevarse al espíritu amante y vivir con él el contacto embriagador con el Bien del que todas las cosas emanan»⁸².

Tenemos, pues, en Plotino una doble descripción del éxtasis, como contemplación luminosa y como contacto amoroso, como dos formas de la misma experiencia de unificación con el Uno, más allá de toda determinación y de todo nombre. De hecho ese término del proceso como unidad en el Uno tiene sus expresiones más frecuentes en la imagen de la luz. Y del mismo Bien con el que une el contacto amoroso dice Plotino expresamente que es luz: «así, el Bien es puramente luz...».

Tras este intento de descripción, resultan problemáticas algunas de las caracterizaciones del éxtasis plotiniano, en relación con el que expresan las descripciones de los místicos cristianos. Así, dudo de que tenga sentido calificarlo de acontecimiento «natural»⁸³, porque su fundamento es la presencia natural del Uno en las cosas que naturalmente proceden de él, y porque se consigue mediante la remoción de los obstáculos que encubren esa unión: «el alma se hace lo que era». Aunque comprendo que quepa esa diferenciación desde el punto de vista de una teología que comienza por definir el sentido preciso que otorga a «natural» y «sobrenatural», no creo que desde el punto de vista puramente fenomenológico quepan dudas sobre el carácter gratuito, descendente, de todo el proceso, y sobre la entera dependencia del hombre en relación con el Bien, desde sus primeros pasos hasta su culminación⁸⁴.

La descripción anterior relativiza igualmente la afirmación según la cual en la experiencia plotiniana no habría «reciprocidad»: el Uno no experimenta deseo alguno de nosotros, de hacer de nosotros su centro; es nuestro deseo el que tiende hacia él, para ponerlo como nuestro centro. De hecho, es siempre nuestro centro, pero

82. P. Hadot, *o. c.*, pp. 197-198.

83. E. R. Dodds, *o. c.*, pp. 121-122.

84. En este sentido el estudio de M. de Corte, citado anteriormente, impecable en su descripción del éxtasis plotiniano, me parece depender excesivamente de la interpretación teológica que supone.

nosotros no siempre tenemos fijos los ojos en el Centro⁸⁵. Deducir de aquí la falta de reciprocidad es, tal vez, dar más importancia a la atribución al Uno de movimientos o actos o propiedades «personales» —cosa imposible en el sistema henológico plotiniano y que en el sistema ontológico sólo puede hacerse traspasando los límites de lo que representan esas acciones y propiedades— que al hecho de que todo en la experiencia plotiniana depende de la presencia y la atracción que el Uno-Bien «ejerce» en todo y sobre todo lo existente. Hacia eso apuntan rasgos como la imprevisibilidad del éxtasis, la precedencia del Bien en el desencadenamiento del movimiento de conversión, y el hecho de que éste sea la recuperación por el hombre de una procesión o emanación que origina los diferentes niveles de la realidad y de la persona⁸⁶.

Expresada en términos de luz, transparencia, resplandor, iluminación, la experiencia mística parece excluir en Plotino el aspecto de «noche oscura», de «tiniebla luminosa» que comporta la experiencia cristiana. Plotino, además, no recurre, para calificar su experiencia, a la noción de «fe», que es la raíz de la vivencia de la experiencia cristiana bajo la forma de la noche. Pero de nuevo aquí puede pensarse que una experiencia que se refiere al Uno absolutamente trascendente, y que por eso comporta el más radical trascendimiento de la ordinaria forma de ser y de pensar del hombre, puede muy bien entenderse como procedente de una actitud análoga a la que el sistema teísta cristiano identifica como fe, porque desempeña en él una función análoga a la de la fe en el conjunto del sistema cristiano. De hecho, la visión de la contemplación plotiniana sólo tiene lugar superada toda forma sensible, conceptual, objetiva de conocimiento y acalladas, reducidas a silencio y, por tanto, envueltas en oscuridad las facultades del alma y su uso por el hombre⁸⁷.

Decíamos que el éxtasis de Plotino ocurre en momentos privilegiados, pero que el hombre no puede establecerse en él. Tras haber llegado a esa unión inefable, la mente se ve forzada a bajar al terreno de la conciencia reflexiva, de la razón discursiva, del conocimiento sensible, es decir, se ve forzada a vivir en su forma humana ordinaria. «¿Por qué no se queda uno allá arriba?»⁸⁸. Sencillamente, porque el alma no soporta seguir en esas alturas. Sólo que, una vez que se ha disfrutado de esa forma de ser, el ser de la vida ordinaria tam-

85. VI, 9, 8, 33.

86. Subraya el carácter «personal» del pensamiento plotiniano y de su término W. Beierwaller, *loc. cit.*, n. 1, pp. 48-49.

87. Sobre la noche oscura en Plotino, cf. M. de Corte, «Plotin et la nuit de l'Esprit»: *Études Carmelitaines Mystiques et Missionnaires* 23 (1938), pp. 102-115.

88. VI, 9, 10, 1.

poco resulta tolerable. Ésa es la paradoja a la que se ve sometido el ser humano. Pero una vez que la contemplación se ha producido, aunque sólo sea en un instante fugitivo, se vive de su recuerdo⁸⁹. Cuando se le ha experimentado ya no se vuelve a ser el mismo. El problema del hombre, a partir de ese momento, será aprender a vivir la vida diaria de forma consecuente con la contemplación y que prepare para la contemplación. Ésa es la tarea de la virtud y por eso el fruto de la contemplación es la vida virtuosa que transforma el ser entero de la persona. Una vez más, Plotino se opone aquí a la gnosis que, al pensar la salvación sin que el hombre tenga que intervenir en ella, piensa que el esfuerzo moral no servirá de nada para conseguirla. «Sin la virtud verdadera, el Dios de que se habla no es más que una palabra»⁹⁰. Así la experiencia mística en Plotino, lejos de la tentación quietista, se prolonga en una forma de vida renovada por la virtud que nace de la contemplación y conduce a ella⁹¹.

89. Un dato más en el que san Agustín se hace eco de Plotino, cf. *Confesiones*, VII, 17.

90. II, 9, 15, 40.

91. Para toda la cuestión, cf P. Hadot, *o. c.*, pp. 111-124.

LA MÍSTICA EN LAS GRANDES RELIGIONES ORIENTALES

I. CORRIENTES MÍSTICAS EN LAS RELIGIONES DE LA INDIA

En la tradición índica —que abarca un espacio mayor que el ocupado por el Estado de la India actual— se han producido manifestaciones intensas de vida religiosa a lo largo de los últimos cinco milenios de la historia humana, sin solución de continuidad. Naturalmente, una historia tan larga no puede dejar de contener formas de religiosidad notablemente diferentes. Pero también es verdad que a lo largo de esas formas muy variadas no dejan de percibirse hilos conductores, corrientes permanentes, que confieren cierta continuidad a todas esas formas y permiten reconocer en ellas características comunes, fundamento de una cierta unidad¹.

Así, y dentro de sus diferencias, todas esas formas contienen algunos rasgos que permiten identificarlas como variedades de una religiosidad característica, diferente de la que encarnan las religiones surgidas del tronco abrahámico. Para resumir esos rasgos se ha recurrido al apelativo de «místicas» en oposición al carácter de «proféticas» que caracterizaría a las religiones monoteístas².

Tal caracterización, que no puede extremarse hasta oposiciones rígidas entre los dos tipos de religiosidad que excluyan la presencia en cada una de esas familias de rasgos pertenecientes a la otra, tiene cier-

1. Como exposiciones de conjunto de la religión en la India he utilizado sobre todo J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, Payot, Paris, 1962, 2 vols.; la exposición de R. Panikkar sobre algunos aspectos de la espiritualidad hindú, en L. Sala Balust y B. Jiménez Duque (dirs.), *Historia de la espiritualidad IV*, Flors, Barcelona, 1969, pp. 433-542; también, G. Flood, *An Introduction to Hinduism*, CUP, Cambridge, 1996.

2. Cf. los textos de N. Söderblom y Fr. Heiler citados *supra* (pp. 25-28) a propósito de la relación entre mística y religión y la división de las religiones en místicas y proféticas.

to fundamento. Es verdad que «la religión de la India se caracteriza por hacer de la experiencia mística la verdadera base de la religión»³.

De hecho un conocedor tan autorizado del pensamiento y la religión de la India como S. N. Dasgupta expone las formas más importantes de religión presentes en la tradición índica desde la categoría común de «mística»⁴.

No es exagerado decir, como hace Zaehner parafraseando a Nietzsche, que la India es «die Hauptschule der Mystik», la escuela mayor, el lugar por excelencia del cultivo de la mística⁵. Pero todas las exposiciones de la historia de la religión en la India señalan en ella la existencia de etapas y de formas notablemente diferentes. El mismo Dasgupta tiene cuidado de distinguir diferentes sentidos de la palabra *mysticism* que aplica a esas diferentes formas y reconoce que en algunos de ellos la palabra tiene una aplicación menos propia, por referirse a formas «inferiores» o «más débiles» de mística⁶.

La primera etapa de la religión índica de la que tenemos documentación escrita, la que está reflejada en las colecciones de los *Veda*, constituye en realidad una clara forma de religión politeísta, semejante a las del ámbito indoeuropeo y a las de las grandes culturas del antiguo Oriente Medio. La religiosidad védica consta de hecho de un conjunto de actos, centrados en torno al sacrificio, por los que los guerreros arios que invaden la India en el segundo milenio antes de nuestra era tratan de obtener el favor de un panteón de dioses, para el desarrollo de una vida en el mundo más plena y más feliz. La religiosidad védica es, pues, un camino de obras: *Karmamarga*, que constituye un complejo sistema de culto.

Aun así, se ha observado con toda razón que esta forma de religiosidad contiene numerosos gérmenes de religiosidad diferente que presagian y explican la evolución ulterior. Entre ellos tiene particular importancia la tendencia de la práctica religiosa a privilegiar el Dios a quien se dirige como el único, o el que contiene las propiedades y los nombres de los demás, dando así lugar al fenómeno denominado por M. Müller «henoteísmo», que constituye un monoteísmo «débil» que coexiste con un sistema religioso oficialmente politeísta⁷. Con la misma orientación hacia la unificación de lo divi-

3. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, Athlone Press, London, 1960, p. 19.

4. S. N. Dasgupta, *Hindu Mysticism*, Frederick Ungar Publishing, New York, 1977.

5. R. C. Zaehner, *o. c.*, p. 3.

6. S. N. Dasgupta, *o. c.*, pp. VII-VIII.

7. Un hecho que se observa también en las religiones politeístas del antiguo Oriente Medio y que ha sido calificado de «monoteísmo afectivo», «temporal» o «del momento». Cf. F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, pp. 44 ss.

no, pero en dirección a formas monistas de representación de la divinidad, se destacan himnos especulativos tardíos del *Rigveda* que plantean el problema del origen del universo y buscan la respuesta en un principio último anterior a los mismos dioses, claro antecedente a lo que más tarde representará la noción de *Brahman*⁸. La misma especulación sobre el sacrificio, contenida sobre todo en los *brahmanas*, y la tendencia a la explicación de la realidad por una serie de correspondencias entre las partes o los elementos del sacrificio, las facultades o acciones del microcosmos humano, y los elementos naturales del macrocosmos del universo, han sido señaladas como antecedente del ideal de fusión del hombre con la totalidad, característica de la religiosidad de las *Upanishads*⁹. También cabe señalar como antecedente en el período politeísta védico de la religiosidad del *Vedanta* la presencia del yoga como método de unificación de las diferentes «facultades» del hombre y de separación del fondo de sí mismo de la multiplicidad del yo psico-empírico¹⁰, así como la distribución de la vida en las cuatro etapas (*ashramas*) que culminan en el retiro y la renuncia de los solitarios y mendicantes¹¹. En la misma dirección cabe referirse a la fundación de instituciones como los *ashrams*, especie de monasterios que facilitan la renuncia al mundo y la práctica de la meditación como ideal religioso de vida de los que se retiran a vivir en ellos¹². Todas estas corrientes de experiencia y de pensamiento desembocan en una profunda transformación religiosa que da lugar a una religiosidad a la que corresponde ya de forma plena el apelativo de mística. Tal religiosidad está contenida en los documentos que constituyen el *Vedanta*, el final del *Veda*, y especialmente en los textos que reciben el nombre de *Upanishads*.

1. La experiencia mística de las Upanishads

Se ha anotado que el contenido de estos textos, algunos de los cuales se remontan más allá del siglo VI antes de nuestra era, no se deja reducir a un sistema de pensamiento uniforme. Constituyen, más bien, unos textos que en cuanto a su género contienen elementos de

8. *Rigveda* X, 129.

9. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, cit., p. 25.

10. Cf. N. S. Dasgupta, *o. c.*, pp. 61-82.

11. Cf. F. G. Ilárraz, *Libros sagrados de la India. La Upanishad del gran bosque*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1988. Introducción, p. 22.

12. Sobre el fenómeno de los *ashrams* y su lugar en la historia de la religión en la India contiene amplia documentación J. Tadathil, *Christian Ashrams and the Religious Life. The Relevance of the Christians Ashrams to the Renewal of Religious Life in Contemporary India*. Tesis para el doctorado en teología, inédita. Salamanca, 1988, pp. 9-150.

lo que en términos occidentales llamaríamos filosofía, teología, espiritualidad mística, mitología y, en algunas partes, hasta intentos de explicación «científica». En cuanto a su contenido, se las ha caracterizado como «lugar en el que confluyen diversas corrientes de pensamiento», no fáciles de reducir a la uniformidad, pero entre las que predominan unas ideas comunes y permanentes que S. N. Dasgupta resume en estos términos: «Se trata en ellos de la búsqueda de la iluminación desarrollada en la experiencia de la realidad absolutamente verdadera, última, inmortal; experiencia total, simple, indiferenciada, raíz de nuestro conocimiento ordinario y que es a la vez la esencia última de nuestra mismidad (*self*) y el más alto principio del universo, el *Brahman-Atman*»¹³.

A la religiosidad asumida en estos términos vamos a referirnos en las páginas que siguen, caracterizándola como mística de la identidad del sujeto profundo, de la mismidad del sujeto, con el principio y la totalidad de lo real.

El contenido de las *Upanishads* se configura en torno a una triple oposición: al sistema ritualista, que da la primacía a las obras, presente en los círculos de los brahmanes; a la oposición budista a la existencia de un yo interior, una mismidad absoluta (*Atman*); y a la escuela *sankhya*, de carácter «ateo» como el budismo, que admite la dualidad de lo corporal y el espíritu, y la multiplicidad de los sujetos concebidos como mónadas espirituales que el proceso del yoga tiene como finalidad «aislar»¹⁴.

Así, el primer aspecto de la revolución espiritual —dentro de cierta continuidad y con una voluntad que quiere evitar la ruptura— presente en las *Upanishads* afecta al contenido mismo de la actividad religiosa y a la facultad humana que la realiza. La espiritualidad de los *Vedas* consiste, decíamos antes, sobre todo en la puesta en marcha de unas obras, es el *Karmamarga*, el camino de las obras. En las *Upanishads* se hace presente la misma búsqueda de la liberación mediante el contacto con el absoluto que atraviesa todas las formas de la religión en la India, se manifiesta la misma intención soteriológica que las anima a todas, pero en ellas se propone como camino la interiorización de la persona y el desarrollo de una forma peculiar de conocimiento, *jñanamarga*, o camino del conocimiento.

Para ofrecer lo único que pretenden estas páginas: un resumen

13. N. S. Dasgupta, cit. en R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, cit., p. 18.

14. O. Lacombe, «Le vedanta», en L. Gardet y O. Lacombe, *L'expérience de soi*, DDB, Paris, 1981, p. 86. Sobre las diferencias del vedanta y la escuela *sankhya*, cf. R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam...*, cit., pp. 110, 124 y *passim*.

inteligible de la forma o las formas peculiares de mística contenidas en este tipo de religiosidad, nos referiremos al punto de partida, el itinerario, el tipo de conocimiento o experiencia descrito en los textos, y a las diferentes formulaciones del resultado, expresado siempre en términos de unificación o de unidad del «elemento eterno en el alma humana en su nivel más profundo» con «el fundamento y el origen del universo» o con la totalidad del mismo¹⁵.

2. Una experiencia enteramente peculiar

El punto de partida es la toma de conciencia de la situación radicalmente insatisfactoria del hombre en su nivel psico-empírico y en su existencia mundana. En esa situación, el hombre se encuentra perdido en la ignorancia y la ilusión en relación con su ser verdadero, y sometido interminablemente, en virtud de la ley del *karma*, es decir, el resultado de sus acciones, al proceso interminable del *samsara*, la rueda de las reencarnaciones. Los primeros pasos del proceso consisten en la superación, a través de diferentes etapas, con la ayuda de diferentes métodos y la asistencia indispensable del maestro, del yo empírico, de su situación mundana, en la que reina la materialidad, la pluralidad, la dualidad sujeto-objeto, hasta llegar al descubrimiento no de una nueva realidad que venga a constituir el objeto, superior en rango o en poder, de un conocimiento más elevado que el anterior, pero de la misma naturaleza, sino a una nueva forma de conocimiento.

Se trata de una nueva forma de conocimiento, que es al mismo tiempo camino de salvación, y que ya no se reduce a la acción de un sujeto, sino que constituye una especie de «transparencia inmediata del ser a sí mismo», «captación directa, sin mediación ni discurso, de una presencia, inmediata, de sí a sí mismo»¹⁶. Experiencia, pues, fulgurante: «Entonces —dice el texto de *Svetaketu*— comprendió lo que le enseñaba su padre. Sí, ciertamente, lo comprendió»¹⁷. Experiencia personal, o transpersonal, de identidad entre el ser infinito, absoluto, único y sagrado, y la subjetividad más esencial; no la del yo empírico, sino la del sí mismo (*self, soi*), la de la propia mismidad metaempírica que es al mismo tiempo inmanente e incommensurable a ese yo. Un conocimiento, además, que no se reduce a ofrecer la noción de lo conocido, sino que realiza, hace al hombre realizar lo

15. O. Lacombe, *o. c.*, p. 98.

16. *Ibid.*, p. 90.

17. *Chandogya Up.*, VI, 7, 5; VI, 16, 3.

que conoce: «Quien conoce “yo soy *Brahman*” se hace ese todo»¹⁸. Recuérdese el texto de la primera traducción de las *Upanishads* a una lengua occidental, el latín, pasando por el persa: *quisquis Deum intelligit, Deus fit* —quien conoce a Dios, se hace Dios—, y la impresión que produjo en los medios intelectuales del siglo XIX en Europa¹⁹. Experiencia que, en la línea soteriológica propia de estos textos, es descrita como liberadora y que introduce en la inmortalidad: «Quien ha conocido igualmente el saber y el no saber, habiendo pasado en su no saber por la muerte, ha conseguido por el saber la inmortalidad»²⁰. Experiencia, por último, que aporta la luz y un poder ilimitado y va acompañada de la mayor felicidad²¹.

Se trata, pues, de un conocimiento enteramente peculiar en el que se pasa por la experiencia del sujeto empírico, histórico, individual, pero en el que hay que atravesar la subjetividad finita y su historia «para desembocar, transpersonalmente, más allá del *ego* y de su finitud, en el abismo sin límite, transparente a sí mismo, del sí mismo (*Atman*) único y universal»²².

Mandukya Upanishad, que comienza con esta afirmación audaz: «Este sí mismo es *Brahman*», observando que tal identidad no es inmediatamente visible, recorre los diferentes «estados de conciencia» que es necesario pasar hasta llegar al cuarto, que coincide con el *enstasis* en el que desemboca el yoga, y que abre el acceso a una conciencia justamente opuesta a la de la evidencia ordinaria: la de la unidad absoluta del sujeto y el *Brahman* o realidad única y absoluta²³.

Como puede verse, es imposible describir el tipo de conocimiento a que se refieren los textos sin desembocar en el resultado a que ese conocimiento conduce. De ahí que sea indispensable la referencia a algunos textos fundamentales en los que se formula ese resultado.

3. El término de la experiencia

Éste se expresa en tres fórmulas diferentes: «tú eres eso» que el maestro descubre al discípulo, «Yo soy *Brahman*»²⁴, que dice el propio sujeto al final del proceso de autoconocimiento; y «este *Atman* es

18. *Brihadaranyaka Up.*, 14, 10.

19. Cf. Fr. Heiler, *Il misticismo delle Upanisad*, Boca, Milano, 1944, pp. 5-6.

20. *Isa Up.*, 11.

21. Textos cit. en J. Masson, *Mystiques d'Asie*, DDB, Paris, 1992, pp. 72-73: «Quien ama el *Atman*, encuentra ahí su felicidad [...] El *Brahman* es alegría, lo mismo que es vida».

22. O. Lacombe, o. c., p. 92.

23. Cf. *Mandukhya Up.*, 2-6, 7, en *Les Upanishad*, IV-V, texto y trad. bajo la dirección de L. Renou, Maisonneuve, Paris, 1981, pp. 19, 21. Una buena exposición de conjunto de la experiencia upanishadica en J. Masson, *Mystiques d'Asie*, cit., pp. 63-79.

24. *Brihadaranyaka Up.*, I, 4, 10.

Brahman»²⁵, u otras fórmulas semejantes que resumen la doctrina en la que se enuncia el resultado de la experiencia.

Recordemos algunos de estos textos fundamentales:

«Pon esta sal en el agua y regresa mañana conmigo». Así lo hizo. [El padre] le dijo: «Dame la sal que ayer pusiste en el agua». Cuando la buscó, no la encontró, porque se había disuelto. «Por favor, toma un sorbo de un extremo ¿cómo es?». «Salada». «Toma un sorbo de en medio ¿cómo es?». «Salada». «Toma un sorbo del otro extremo ¿cómo es?». «Salada». «Hazla a un lado y sígueme». Así lo hizo (pensando): «Así es siempre». Su padre le dijo: «En verdad, querido, no percibes al (verdadero) ser aquí». Esa esencia sutil es el *Atman* de todo esto. Ésa es la verdad, ése es el *Atman*. Tú eres eso, *Svetaketu*²⁶.

Así se expresa una de las formulaciones del hallazgo al que conduce la nueva experiencia. Aunque formulada en términos relacionales, en forma de atribución, no significa más que identidad entre el ser infinito, absoluto, y la subjetividad esencial²⁷.

Siguiendo la forma de pensar tan característica de la literatura brahmánica anterior, las *Upanishads* describen el mismo resultado como descubrimiento de una «correspondencia y equivalencia suprema que comprende y justifica todas las demás, trascendiéndolas infinitamente: la equivalencia de la mismidad (*Atman*) y la quintaesencia sagrada del ser (*Brahman*)»²⁸.

En verdad todo es *Brahman*, de él surge, por él es sostenido, en él se disolverá [...]. Él (*Atman*) posee mente, tiene *prana* por cuerpo, es de la forma de la luz, concibe la verdad, tiene por esencia el espacio, contiene todas las acciones, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, abarca todo esto, carece de palabras, es indiferente. Ése es mi *Atman* dentro del corazón, más pequeño que un grano de cebada, o de centeno, o de mostaza, o de mijo, más pequeño que un brote de mijo. Ése es mi *Atman* dentro del corazón, más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que estos mundos. Contiene todas las acciones, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, abarca todo esto, carece de palabras, es indiferente, mi *Atman* dentro del corazón. Es *Brahman*. «Cuando parta de aquí entraré en él». Quien cree esto no tendrá duda²⁹.

25. *Mandukya Up.*, 1, 2.

26. *Chandogya Up.*, VI, 13, en *Upanishads*, edición y traducción de D. de Palma, Sruela, Madrid, 1995, pp. 94-95.

27. Otras expresiones en las diferentes parábolas contenidas en la misma *Upanishad* 6, 9-12. Cf. también *Brihadaranyaka Up.*, II, 4, 12, en *Libros sagrados de la India. La Upanishad del Gran Bosque*, comentario cultural y traducción de F. G. Ilárraz, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1988, p. 106.

28. O. Lacombe, o. c., p. 97.

29. *Chandogya Up.*, III, 14, ed. cit., pp. 60-61.

Para expresar la naturaleza y el alcance de esta experiencia enteramente peculiar resulta indispensable aludir a la naturaleza del *Brahman* en los textos en los que se describe la «realización» de la unidad en él.

Sólo que las descripciones del *Brahman* son muy numerosas y nada coincidentes, por lo que la experiencia de la unidad en él, de la identidad del sujeto con él, puede adquirir sentidos muy diversos. En algunos casos, por ser concebido como la raíz de todo e incluso como la materia original del universo representada a veces como el alimento o el aliento³⁰, parece confundirse con la totalidad de lo real, por lo que la experiencia de la unidad con el *Brahman* puede presentarse como especie de fusión «pan-en-hénica» en la totalidad única de lo real, que tendrá sus equivalencias, a mi modo de ver sólo lejanamente analógicas, con los sentimientos de fusión con la naturaleza presentes en determinadas experiencias de «mística natural» que aparecen en diferentes contextos: estético, filosófico o de experiencias cumbre³¹.

En otros contextos el peso de la experiencia recae en el descubrimiento del fondo último del sujeto, de su mismidad metaempírica, transpersonal y transconsciente, que supera por eso la dualidad que supone la percepción de cualquier objeto. En esos casos la experiencia que traduce «este *Atman* es *Brahman*» se asemeja al aislamiento del sujeto espiritual al que llega el yoga según la escuela *samkya*. También para esta experiencia encuentra analogías en textos literarios occidentales R. C. Zaehner, que se refiere sobre todo al pasaje célebre de la «experiencia de la magdalena» de M. Proust³².

Pero la atención a la historia misma de la noción en etapas anteriores de la religión en la India, el contexto en el que se inscribe su uso y los mismos textos conducen a una interpretación más densa de esta palabra que confiere a las fórmulas de la identificación del sujeto con el *Brahman* un sentido más profundo. ¿Qué es, pues, *Brahman*?

Dado que ninguna de las etimologías propuestas a la palabra ha sido universalmente aceptada³³, y que la palabra aparece con diferentes sentidos en todas las etapas de la religión india, para adentrarse en su significado resulta indispensable referirse a algunos de

30. R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam...*, cit., pp. 126 ss.

31. Cf. *ibid.*, pp. 110-116, donde ofrece una descripción de este tipo de experiencias, con ejemplos de escritores modernos, a los que se refiere como casos análogos a los de la experiencia de las *Upanishads* en los momentos que se atribuye a *Brahman* ese significado de totalidad del universo.

32. R. C. Zaehner, *o. c.*, pp. 105-110.

33. *Ibid.*, pp. 124-125.

esos usos y captar lo que significa en cada uno de esos contextos. En los textos sacrificiales o *brahmanas*, tras haber designado a la acción sagrada, la ceremonia o el rito, pasará a significar «el proceso mismo del sacrificio cósmico y, en consecuencia, por extensión, la misteriosa potencia que mantiene el universo en la existencia». En la época de las *Upanishads* designa «la ley inmutable que subsiste a través de los cambios». En las *Upanishads* mismas la palabra fue entendida también en el sentido de «materia primordial del universo». Algo nos dicen, no siempre fácilmente comprensible para nuestra mentalidad occidental, sobre su naturaleza las imágenes con las que es representado. Así, es representado como alimento y aliento que subyace a todo lo existente³⁴, como el centro de la rueda de la existencia que mantiene trabadas todas sus partes³⁵. Buscando caracterizaciones más próximas a su ser misterioso, se lo comprenderá también como «potencia única subyacente a toda existencia fenoménica y que permanece al mismo tiempo en lo más profundo del alma humana»³⁶. Recordemos el texto antes citado de *Chandogya Upanishad* en el que tras afirmar que todo este mundo es *Brahman* —aquel cuyo cuerpo es el aliento, cuya forma es la luz, cuya mismidad (*Atman*) es el espacio— se añade que ese *Brahman* es mi mismidad en el interior del corazón, más pequeño que lo más pequeño, mayor que lo más grande, para concluir: «ese sí mismo (*Atman*) en mi corazón es *Brahman*»³⁷.

En este texto, considerado como uno de los pasajes más importantes de las *Upanishads*, se avanza en la caracterización más precisa de la realidad, que se resiste a toda caracterización, a toda delimitación y definición, designada por *Brahman*. Los dos aspectos que resumen su naturaleza son, por una parte, su absoluta trascendencia a todo lo mundano que hace que no se pueda hablar de ella más que en los términos negativos del «no es así; no es así», que se sitúe más allá de todo lo que el hombre puede saber mediante conceptos, y que se vea remitida al terreno de lo inefable. Pero, por otra parte, y al mismo tiempo, esa realidad es comprendida en términos de la más íntima inmanencia a todo lo real y al propio sujeto, lo que hace que éste, cuando supera el saber fenoménico, empírico, que no es más que ignorancia e ilusión, se descubra idéntico con él.

Recordemos en relación con su absoluta trascendencia-inmanencia los textos admirables de la *Kena Upanishad*, en la que, a la pregunta por el agente real del sujeto individual se responde que ese

34. *Ibid.*, pp. 126-133.

35. *Brihadaranyaka Up.*, 2, 5, 14-15.

36. R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam...*, cit., p. 133.

37. 3, 14, 3-4.

agente es *Brahman*, que todo lo condiciona, pero que es inescrutable para el conocimiento ordinario:

¿Impulsada por quién vuela la mente?,
¿uncido por quién se pone en movimiento el primer aliento? [...] Es el oído del oído,
la mente de la mente,
la voz de la voz,
y también el aliento del aliento,
y la vista de la vista.
Los sabios liberándose,
cuando parten de este mundo
se tornan inmortales.
Ahí no llega la vista
no llega la palabra ni la mente...
Es diferente de lo conocido
y también de lo desconocido...
Aquello que no es expresado por la palabra
y por lo cual la palabra es expresada
has de saber que aquello es en verdad *Brahman*
no lo que las gentes veneran como tal.
Aquello que no se piensa mediante el pensamiento
y por lo cual dicen que el pensamiento es pensado
has de saber que aquello es en verdad *Brahman*
no lo que las gentes veneran como tal...
Yo no pienso que lo conozco bien
ni tampoco sé que no lo conozco...
quien no lo piensa, lo piensa
quien lo piensa, no lo conoce.
No es conocido por quienes lo conocen;
es conocido por quienes no lo conocen...
Los sabios discerniéndolo en todos los seres
se tornan inmortales³⁸.

Recordemos, también, ese otro texto en el que se trata del conocimiento del «hilo en que se mantienen insertados este mundo, el otro mundo y todos los seres» y «el rector interno que desde el interior rige este mundo, el otro mundo y todos los seres», y se afirma que «quien de veras conozca ese hilo y ese rector interno, ése es el conocedor del *Brahman*, conocedor de los mundos, de los dioses, del *Veda*, de los seres, del *Atman*, conocedor de todo». Texto en el que, a propósito del rector o gobernante interno se afirma: «Aquel que, morando en la tierra, es, sin embargo, distinto de la tierra, a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra, que rige la tierra

38. *Kena Up.*, 1-4; 2-5, trad. de F. Tola en *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*, Barral, Barcelona, 1973, p. 313.

desde su interior, ése es tu *Atman*, el rector interno, el inmortal». Otra página célebre dice:

Aquel que morando en el fuego es, sin embargo, distinto del fuego, a quien el fuego no conoce, cuyo cuerpo es el fuego, que rige el fuego desde su interior, ése es tu *Atman*, el rector interno, el inmortal.

Aquel que morando en la atmósfera... en el viento... en el cielo... en el sol... en los puntos cardinales... en la luna y las estrellas... en el espacio... en las tinieblas... en la luz... en los seres... en la respiración... en el habla... en la vista... en el oído... en la mente... en la piel... en la inteligencia... en el semen... ése es tu *Atman*, el rector, el inmortal, el vidente invisible, el oyente inaudible, el pensamiento impensable, el cognoscente incognoscible. No hay otro vidente sino él. No hay ningún otro oyente sino él. No hay ningún otro pensante sino él. No hay ningún otro cognoscente sino él. El es tu *Atman*, el rector interno, el inmortal. Todo, fuera de él, miseria es³⁹.

En todos estos textos se afirma con igual decisión la absoluta trascendencia de *Brahman-Atman* y su presencia, su inmanencia, que no deja lugar a la relatividad ni a la connumeración con todas las otras realidades del mundo y con la propia realidad de la persona en su nivel psico-empírico, sólo perceptibles como plurales y diversas de su raíz y su origen inmanente para el conocimiento empírico-conceptual, que la experiencia interior, la experiencia mística consiguere trascender, liberando así al sujeto de la inmersión en el flujo de lo percedero e introduciéndolo en el Absoluto, uno, único, sin segundo, manifestándole su identidad con él. Pues mientras el que vive en el mundo de los sentidos, apegado al deseo «va con su *karma*-acción, precisamente allí donde su cuerpo está agregado [...] el que no desea [...] que es libre de deseo, que tiene todo deseo satisfecho, que tiene el *Atman* por único deseo», ése, «siendo precisamente el *Brahman*, hasta el mismo *Brahman* penetra...»

Todo deseo ya descartado
antes en el corazón alojado,
el mortal se hace inmortal
aun aquí alcanza el *Brahman*⁴⁰.

4. Precisiones sobre la naturaleza de la experiencia y su contenido

El resultado es una nueva conciencia, una nueva experiencia que no se puede describir en los términos del conocimiento ordinario, por que trasciende las oposiciones conciencia reflexiva-inconciencia,

39. *Brihadaranyaka Up.*, 3.7.1-3.7.23, ed. cit. *supra*, pp. 122-125.

40. *Ibid.*, 4.4.1-4.4.22.

sujeto-objeto y la dualidad espíritu-ser que rigen en él, y accede a una experiencia que es transparencia perfecta del ser absoluto a sí mismo, del ser al espíritu. El estado al que se accede es indecible, ya que a él no llegan los conceptos; supone un «salto sin apoyo» y una ruptura o discontinuidad esencial, y desemboca en el silencio eloquente de la identidad y la transparencia perfectas.

Hacia una situación como ésa nos orientan algunos textos célebres:

El estado último de conocimiento no tiene conocimiento ni de lo interior ni de lo que está en el exterior, ni de los dos a la vez. No es una masa de sabiduría, no es sabio ni lo contrario del sabio. No es visto; no cabe intercambio con él; es impalpable, no tiene características, es impensable, no puede ser designado. Su esencia es su firme convicción de su propia unidad. Hace cesar el mundo fenoménico; es tranquilo y dulce, desprovisto de dualidad. Así se considera este cuarto estado. Es el sí mismo (la propia mismidad); es aquel que debería ser conocido⁴¹.

Y en términos más fácilmente accesibles:

En efecto, donde existe, por así decirlo, dualidad, uno huele a otro, uno ve al otro, uno escucha al otro, uno habla al otro, uno piensa al otro, uno conoce al otro. Más para quien todo ha llegado a ser en realidad *Atman*, entonces ¿cómo y a quién puede uno oler?, ¿cómo y a quién puede uno ver?, ¿cómo y a quién puede uno oír?, ¿cómo y a quién puede uno hablar?, ¿cómo y a quién puede uno pensar?, ¿cómo puede uno conocer a aquel en virtud del cual conoce uno todo esto?, ¿cómo puede uno conocer al conocedor?⁴².

Llegados a la realización de esta unidad, en el contexto de la búsqueda de la salvación, del anhelo de la inmortalidad que traspasa toda la literatura de las *Upanishads* y todas las formas de la religiosidad hindú, se accede al *Brahman* —raíz de todo y con quien se encuentra coincidiendo el sujeto profundo— como *sat-cit-ananda*, ser-conciencia-felicidad, donde confluyen, hasta la coincidencia, el ser, el conocimiento y la felicidad que en los niveles aparentes de la vida mundana aparecen enfrentados en oposiciones insuperables. Por lo demás, esos aspectos aparentemente opuestos se muestran emparentados por la aspiración a la salvación, a la plenitud, que mueve a todo lo real y late en la conciencia y en los deseos del hombre expresados en oraciones como ésta: «Del no ser llévame al ser;

41. *Mandukya Up.*, 7.

42. *Ibid.*, 2.4.13.

de la oscuridad llévame a la luz; de la muerte llévame a la inmortalidad»⁴³.

Las aproximaciones al significado de la realidad última a la que apuntan los términos *Brahman-Atman* que nos procuran estos textos bastan para sugerir que la experiencia en la que se llega a su descubrimiento es mucho más que el acceso a niveles psicológicos profundos de la conciencia en los que se produciría la integración de la persona habitualmente dispersa; que es también mucho más que la expresión de un estado de ánimo de fusión de la conciencia con la naturaleza, de experiencia de unidad con las partes del cosmos que aparecen diferenciadas en el nivel superficial del conocimiento objetivo, aunque tal estado de fusión pueda acompañar a esta experiencia. Tampoco nos parece suficiente para caracterizarla la expresión de «experiencia» o «mística de la inmanencia». La feliz conjunción, en el conjunto de los textos más depurados de las *Upanishads*, de la más absoluta trascendencia de la realidad experimentada —con la consiguiente exigencia de ruptura de nivel, de trascendimiento de la conciencia personal individual que comporta— con su más íntima, inseparable e indivisible inmanencia en el sujeto y en la totalidad de lo real, hace de esta experiencia una forma de conocimiento-realización que aproxima al sujeto humano a la raíz de su implantación en lo real, a la plenitud de su aspiración a la trascendencia que supone su conciencia, y a una cierta *praegustatio* de la felicidad a la que aspira y que mueve desde lo más profundo toda su vida.

Además, la riqueza contenida en las experiencias descritas en estos textos admirables era inevitable que suscitara un trabajo interminable para interpretar, analizar, explicitar, justificar y sistematizar su contenido inagotable. Fruto de este trabajo de siglos son los intentos de explicar la aparición de la multiplicidad y por integrar las ideas sobre el mundo, el hombre y el principio de todo en una visión global unitaria. Muestras de este trabajo son las teorías, identificables en los mismos textos, sobre la relación del universo fenoménico con la realidad única a la que llega la experiencia profunda.

En todas esas teorías se afirma alguna forma de continuidad interior entre las realidades que componen el mismo y la raíz de la que surgen:

Todas estas criaturas visibles tienen su raíz en el Ser, tienen su lugar en el Ser, tienen su fundamento en el Ser... Cuando una persona muere, la palabra va a la mente, la mente al aliento, el aliento al calor, el calor a la divinidad suprema. Eso es lo sutil. Todo esto

43. *Brihadaranyaka Up.*, 1.3.28.

tiene eso como *Atman*. Ésa es la verdad, ése es el *Atman*. Tú eres eso *Svetaketu*⁴⁴.

En algunos casos el cosmos aparece dotado de una realidad emanada y derivada del principio único, concebido como su causa material, o su agente interno. En otros se subraya la identidad de los tres órdenes: el alma, el universo y su principio, llegando en algún caso a la afirmación de que el universo, el cosmos, es sólo casi real, incluso es una ilusión⁴⁵.

El esfuerzo sistemático de explicación de la realidad contenida en la experiencia descrita en los textos del vedanta dará lugar a dos grandes «sistemas»: el *advaita* o no dualista, representado sobre todo por *Sankara*; y el que admite una cierta dualidad, que tiene su representante más eminente en *Ramanuja*⁴⁶.

No es posible entrar aquí en la descripción de los monumentos de especulación que representan estos dos pensadores del hinduismo. Aludiré tan sólo a una cuestión especialmente importante para la interpretación de la experiencia mística del *Vedanta*, la de la concepción personal o no personal de la realidad última.

Ya nos hemos referido a las múltiples expresiones, no siempre fácilmente conciliables, con las que se designa el *Brahman* que excede a todo intento de descripción. Algunos textos la han descrito como materia primordial, representada bajo la forma del alimento y el aliento. De estas representaciones, ligadas al mundo de lo material, se pasa en otros textos a representaciones más sutiles: potencia misteriosa que mantiene el universo fenoménico; ley inmutable que rige los múltiples cambios; realidad que sustenta y rige el universo, al mismo tiempo que reúne y produce las acciones del sujeto. *Brahman* sería, pues, el «eje eterno que mantiene el universo en la existencia». El «fundamento sobre el que está tejido el mismo». Pero no faltan expresiones que se refieren a *Brahman* como rector de ese universo que lo gobierna desde su interior⁴⁷.

La relación de esta realidad con los dioses tampoco es expresada en términos unívocos o fácilmente conciliables. Con frecuencia el

44. *Chandogya Up.*, VI, 8; ed. cit., p. 92.

45. O. Lacombe, o. c., pp. 94-95; R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam*, cit., pp. 123-124.

46. Sobre las dos formas de sistematizar la experiencia mística rerepresentadas por estos dos autores, cf. C.-A. Keller, *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, Albin Michel, Paris, 1996, pp. 134-139. Sobre Sankara, cf. B. Barzel, *Mystique de l'ineffable dans l'hinduisme et dans le christianisme. Çankara et Eckhart*, Cerf, Paris, 1982. También, R. Otto, *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, C. H. Beck, München, 1971.

47. Cf. R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam...*, cit., pp. 124-137; también *Hindu and Muslim Mysticism*, cit., esp. pp. 41-63. También S. N. Dasgupta, o. c., pp. 51 ss.

término remite a una realidad que está por encima de los dioses y que éstos no llegan a conocer o que conocen por un proceso semejante al que siguen los humanos. Otras veces, en cambio, se lo llama deidad suprema, aunque nunca aparece revestida de las propiedades de los múltiples dioses. Para las mentes occidentales resulta particularmente importante descubrir si con ese término se refieren los textos a una realidad personal o a una totalidad indiferenciada, neutra —especie de *Deus sive natura*— que se confundiría con la naturaleza en su conjunto. En este punto tropezamos con la dificultad casi insalvable de pretender comprender esta palabra central del pensamiento y la espiritualidad hindú, que además los textos declaran inabarcable, mediante conceptos y categorías que pertenecen a un sistema radicalmente distinto de pensamiento.

Sin intentar de nuevo esta tarea imposible, me contentaré con algunas alusiones que orienten una forma diferente de enfrentarnos con el problema. Por una parte, está claro que *Brahman* no se refiere a una realidad identificable con lo que designa «Dios» en las tradiciones teístas, especialmente si son monoteístas. Con esa palabra no se designa a alguien a quien obedecer, a quien venerar o a quien amar⁴⁸. Pero tampoco hacemos justicia a todos los textos del vedanta si afirmamos que se refiere a una realidad impersonal. El que no sea representada con los rasgos propios de la persona humana no significa, desde luego, que «se reduzca» a una realidad impersonal.

El hecho de que aparezca como respuesta a la búsqueda humana de absoluto, que responda a la aspiración del hombre a la inmortalidad, que en el camino hacia ella y en las fórmulas con que se describe su experiencia por el hombre desempeñe un papel importante, incluso central, el núcleo más íntimo de la subjetividad, el *Atman*, muestra con claridad que en modo alguno se refiere a una realidad identificable como impersonal, es decir, como integrable en el orden de los seres que en el plano fenoménico de las realidades se contraponen a la persona humana. Tal vez si nos empeñamos en comprenderlo con la categoría de lo personal, resulta menos inadecuado calificarlo de «transpersonal», con lo que confesamos que tampoco las categorías de lo personal-impersonal le son aplicables, por lo que incluso la que designa la forma de ser más perfecta, la persona, tiene que ser llevada a su límite y trascendida en un movimiento de «eminencia», para poder ser utilizada como instrumento para decir una realidad que trasciende todo concepto preciso.

Ahora bien, llegados a esta conclusión, constatamos que tampoco las tradiciones teístas identifican sin más la realidad a la que lle-

48. S. N. Dasgupta, *ibid.*

gan en la experiencia mística con la persona tal como se realiza en el orden intramundano; por eso utilizan expresiones que lo trascienden y que en muchos casos han llevado a los místicos a conflictos con los representantes de la ortodoxia.

Otro tanto cabría decir de la frecuente caracterización de las expresiones del vedanta como doctrinas panteístas. De nuevo aquí los textos obligan a utilizar con cautela el término «panteísmo», acuñado por la filosofía occidental para designar determinadas formas de expresar la relación entre el universo y el principio que lo origina. No se puede olvidar que las fórmulas más claras de afirmación de la identidad del *Atman* y el *Brahman* y las del *Brahman* con el todo se refieren, en primer lugar, con *Atman* y el todo a otra «cosa» que el sujeto empírico o la totalidad del mundo perceptible por los sentidos; ni, sobre todo, que esas fórmulas van precedidas de la más tajante afirmación de la absoluta trascendencia de la realidad designada con la fórmula de la identificación. Sin duda, faltan en todas las fórmulas de las *Upanishads* nociones como la de creación para expresar la relación del universo con el principio que lo origina, pero lo menos que puede decirse es que no todas las explicaciones propuestas para responder a este problema se identifican con la que designa la categoría filosófica occidental de «panteísmo». De nuevo cabe anotar, además, que no pocas fórmulas empleadas por místicos cristianos y musulmanes para expresar la forma de unión que descubre su experiencia de lo divino contienen expresiones atrevidísimas que los guardianes de la ortodoxia han condenado con frecuencia como panteístas o próximas al panteísmo⁴⁹.

Por lo demás, no faltan en un buen número de *Upanishads*, ciertamente tardías, expresiones personalistas para referirse a la realidad designada por *Brahman*, que inician una nueva forma de experiencia mística desarrollada también en la religión de la India. A ella nos referiremos en el apartado siguiente.

5. *La mística devocional en el hinduismo clásico y en la piedad popular de la India*

Entre las muchas formas de referirse a *Brahman* y las numerosas caracterizaciones del mismo que ofrecen los textos del vedanta llaman particularmente la atención referencias al mismo en términos claramente personalizados, que le atribuyen consecuentemente una

49. No abordamos aquí en qué medida la experiencia contenida en estos textos puede ser verdadera experiencia de lo divino y si es sólo una «experiencia natural», dado que nuestra perspectiva no es la de la teología de la mística. Para una primera aproximación, cf. J. Masson, o. c., pp. 73-76.

relación con los hombres también personalizada, y hacen posible o incluso exigen de éstos una relación con lo supremo igualmente personal que da lugar a una nueva forma de experiencia mística.

Los textos más explícitos aparecen en algunas *Upanishads* tardías. Transcribamos algunos de los más importantes.

Tras haberse referido al conocimiento de la mismidad sutil que se obtiene por la meditación del «indiviso», la *Mundaka Upanishad* prosigue:

A este *Atman* no se accede a él por la instrucción de un maestro ni por la intelección (personal) ni por la erudición (adquirida gracias al estudio de los textos), sólo accede a él aquel que el mismo elige. A ése es a quien el *Atman* revela su propia personalidad⁵⁰.

En los mismos términos se expresa este otro texto:

Este *Atman* no puede ser logrado por medio de la instrucción, ni por la inteligencia, ni por medio del mucho oír. A quien debe obtenerlo, a aquel a quien elige, el *Atman* revela su verdadera naturaleza⁵¹.

Una tercera *Upanishad*, más reciente, precisará que «es por la gracia del Creador, del Señor y su grandeza» como «se ve al *Atman* escondido en el corazón de toda criatura»⁵², aun cuando no resulta nada fácil captar el significado de la palabra *prasada*, traducida por «gracia», ni conviene, desde luego, atribuirle el significado que tiene en la teología cristiana.

Pero lo que son alusiones y afirmaciones germinales en las *Upanishads* se va a convertir en tema fundamental, aunque no único, en la descripción de la experiencia de lo divino contenida en la *Bhagavad Gita*, el *Canto del bienaventurado*⁵³. La tesis del texto es bien conocida. En la sociedad hindú dividida en castas, cada una de las cuales comportaba la existencia de unos deberes fundamentales, surge, inevitablemente, la cuestión de cómo hacer compatible la concentración en el absoluto que exige la búsqueda de la liberación con la realización de los deberes propios de cada estado de vida. La *Bhagavad Gita* propone a un *kshatriya* o guerrero cómo realizar su tarea de batallar sin perder la orientación hacia la liberación. La

50. *Mundaka Up.*, III, 2, 3.

51. *Katha Up.*, II, 23.

52. *Svetasvatara Up.*, III, 20.

53. Para la descripción del texto remito a la introducción de la traducción francesa del mismo, editada por A.-M. Esnoul y O. Lacombe, *La Bhagavad Gîtâ*, Seuil, Paris, 1976, así como a la traducción e introducción de Consuelo Martín a *Bhagavad Gita*, Trotta, Madrid, 1997, que seguiremos en nuestras citas.

respuesta está en actuar sin vivir pendiente del resultado de la acción, desasido de su efecto, gracias a una actitud interna de entrega de sí mismo (*bhakti*) en la divinidad⁵⁴. De hecho en el texto confluyen las tres vías principales de la espiritualidad hindú: la de las obras, que predomina en los textos védicos, la del conocimiento, que prevalece en las *Upanishads*, y la de la devoción (*bhakti marga*), que tiene aquí su expresión más elevada. Como es sabido, el texto ha sido aceptado por casi todas las escuelas como libro santo, igual que el *Veda* y las *Upanishads*, e incluso ha sido integrado por muchas de ellas en la *sruti* (la revelación), mientras el resto del *Mahabharata* al que pertenece es considerado parte de la *smriti* (la tradición)⁵⁵.

Comencemos por ofrecer un pasaje en el que se resumen las diferentes vías y el lugar que ocupa la de la *bhakti*:

Centra sólo en mí tu pensamiento, deja reposar en mí tu intelecto. No hay duda de que de esta manera morarás sólo en mí en el más allá.

Mas si no eres capaz de mantener tu mente en mí, entonces, Arjuna, trata de llegar mediante la práctica constante del yoga.

Si tampoco puedes practicar esto, ten la intención de dedicarme las obras. Y realizando las obras por mí, también llegarás a la perfección.

Pero si aun esto es superior a tus fuerzas, refugiándote en el camino del yoga por mí, renuncia al resultado de todas las obras mientras controlas tu mente.

Es mejor el conocimiento de la verdad que la práctica, mejor que el conocimiento de la verdad es la meditación y aun mejor que ésta es la renuncia al fruto de las obras. Al renunciar sobreviene la paz.

El que no siente rechazo por ninguna criatura, el que es amistoso y compasivo, aquel que no está centrado en la idea de «lo mío», el que no es egoísta, inalterable ante el sufrimiento y ante la felicidad, olvida las ofensas. Siempre contento, en el camino del yoga, con autocontrol, con convicción firme y con su pensamiento y su razón centrados en mí, el que ama así es amado por mí⁵⁶.

Como señalan los comentaristas, este canto, llamado «disciplina de la devoción», consagrado a la tercera vía para la liberación —la representada por la entrega afectiva de sí y basada en el movimiento que atrae recíprocamente al Absoluto y a la persona, al Señor y a su fiel— la propone, por una parte, como más accesible al común de los creyentes y, por otra, como más meritoria⁵⁷. Se trata de un cami-

54. Cf. S. N. Dasgupta, *Hindu Mysticism*, cit., pp. 113-137.

55. A. M. Esnoul y O. Lacombe, o. c., p. 11.

56. *Bhagavad Gita*, 12, 8-14; ed. cit., pp. 206-208.

57. Cf. A. M. Esnoul y O. Lacombe, o. c., comentario a los versos citados, p. 115.

no que propone la experiencia de lo divino bajo la forma de un encuentro personal y por medio del afecto, del amor. Una experiencia cuyo origen sitúa el texto de forma inequívoca en la iniciativa divina, como tendremos ocasión de ver en seguida.

Pero ¿en qué consiste esta nueva forma de experiencia de lo divino nacida en la religión de la India?, ¿puede ser llamada experiencia mística?, ¿qué itinerario sigue el fiel que la realiza?, ¿cuál es el término o el resultado de la unión con Dios aquí descrita?

Comencemos por explicar el significado del término *bhakti* con que se designa esta nueva forma de experiencia de lo divino.

La raíz *bhaj*, de la que deriva la palabra, significa el hecho de compartir. *Bhakti* expresa la acción misma contenida en ese hecho, el aspecto activo del mismo. *Bhakta* designa a la persona que hace el ofrecimiento. Se traduce, generalmente, por «devoción» el acto, y por «devoto», a la persona. Pero hay que dar a estas palabras el sentido fuerte que tiene la palabra latina *devotio* que traducen, y que se deriva del acto de *se devovere*), es decir, de la entrega de sí mismo. La conclusión de estos escarceos por la etimología es que *bhakti* se refiere a una actitud y unos actos que comportan una multiplicidad de sentimientos, compartidos por los dos términos de la relación enteramente peculiar descrita con esa palabra⁵⁸.

Por parte del Dios, la relación así descrita supone una figura personal, dotada de un nombre y una figura precisa, que toma la iniciativa de comunicarse y, para ello, movido por la compasión y el amor hacia el hombre, desciende hacia él hasta aparecer bajo figura humana.

No puede olvidarse, sin embargo, que el Dios en la *Bhagavad Gita* no deja de pertenecer a la esfera de lo eterno, lo uno y universal, idéntico a la mismidad más profunda del sujeto humano, a su *Atman*, y que, por tanto, difícilmente consiente la atribución de estados de ánimo y de sentimientos propios de la esfera de lo psíquico.

Por parte del hombre, la *bhakti* supone una situación de agitación, de sometimiento a sentimientos encontrados, de necesidad de liberación, de falta de conocimiento, de aspiración a la paz. Es este sujeto el que será admitido a tomar parte en la realidad plena y beatificante de Dios que, al entregársele, hace posible el movimiento de su propia entrega y, como término del mismo, su identificación plenamente liberadora y beatificante con la divinidad.

58. Cf. J. Masson, *Mystiques d'Asie*, cit., p. 92, a quien seguiremos muy de cerca en todo este capítulo. También se leerá con provecho el capítulo «Classical Forms of Devotional Mysticism» de S. N. Dasgupta, *Hindu Mysticism*, cit., pp. 113-137.

6. *El camino hacia la consumación de la entrega amorosa*

No faltan intentos por señalar las divisiones en el texto del *Canto* que permitirían identificar con claridad las diferentes etapas del proceso descrito. Pero la mezcla de temas y niveles en cada una de las partes del *Canto*, las repeticiones a diferentes niveles de los mismos temas, aconsejan establecer una clasificación de las diferentes etapas al margen, hasta cierto punto, del orden de los cantos. Con todo, una lectura ingenua del texto descubre el centro y el culmen de su doctrina admirable en los capítulos IX-XII.

El tema está perfectamente resumido en la pregunta de Arjuna a la que ya pretendían responder las *Upanishads*: «¿Quiénes son los que conocen mejor el camino, los devotos que con completa dedicación meditan en ti, en Dios, o aquellos cuya meditación se centra en el Inmutable, el Inmanifestado?»⁵⁹. Y en la respuesta inmediata de Krishna a esta cuestión:

Los que con su mente centrada en mí meditan con devoción constante e inquebrantable fe son ante mis ojos los mejores en el camino del yoga.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la respuesta continúa:

También llegan a mí aquellos que de distintas maneras meditan en el Inmutable, el Inefable, el Inmanifestado, el que todo lo penetra, el que no puede ser conocido, el que nunca cambia, el Eterno⁶⁰.

Como todos los itinerarios místicos, el de la devoción amorosa comporta numerosas etapas. La inicial consiste en los actos externos de las ofrendas sacrificiales:

Acepto cualquier ofrenda hecha con amor: una hoja, una flor, un fruto, o un poco de agua, siempre que la haga una persona de corazón puro⁶¹.

A estas acciones externas sucede la actitud de «refugiarse» en el Dios: «Abandona todas las prácticas y deberes prescritos y halla en mí tu único refugio»⁶².

59. *Bhagavad Gita*, XII, 1.

60. *Ibid.*, XII, 2-3.

61. IX, 26.

62. XVIII, 66.

Estas disposiciones generales requieren como predisposición inevitable la renuncia al mundo, sobre todo bajo la forma, peculiar de este texto, de la indiferencia, es decir, la renuncia al deseo y, por tanto, al fruto de mérito o demérito que el hombre busca en sus acciones; la liberación de toda pasión; la concentración de la inteligencia y la voluntad, que consigue la práctica de la meditación, y que hace del hombre una persona «centrada en mí», es decir, en el Dios.

Centrada la persona en la divinidad, toda su vida se ve invadida por su presencia y orientada hacia su querer:

Lo que hagas de manera espontánea [...] lo que comas, lo que ofrezcas en sacrificio, lo que des, las austeridades que practiques, hazlo todo como ofrenda a mí⁶³.

Estas disposiciones del sujeto, a las que no es ajena la previa presencia y manifestación del Dios, hacen que el Dios se vuelva hacia su devoto en una actitud de amistad, de verdadero amor: «El que me ame así, es amado por mí»⁶⁴.

Pero todos esos pasos son sólo etapas previas, preparatorias del encuentro personal amoroso en el que culmina todo el camino. Hasta ahora, el Dios se le ha manifestado a Arjuna bajo modestas formas mundanas que, lejos de apagar la sed de presencia que lo abrasa, no han hecho más que intensificarla. Por eso, en un texto que recuerda hasta en su tenor literal muchos textos de los místicos de las tradiciones teístas: «¡Muéstrame tu rostro!», «¡Dime tu nombre!», «Descubre tu presencia y máteme tu vista y hermosura...»; «Apaga mis enojos, pues que ninguno basta a deshacellos y véante mis ojos...», Arjuna se dirige a su Dios en estos términos:

Dios supremo, tal como tú te revelas, Espíritu supremo, anhelo ver tu forma divina.

Si tú consideras, Señor, que es posible que yo te vea, muéstrame, Dios de los que están en el camino, tu propia esencia eterna⁶⁵.

La experiencia trabajosamente preparada a lo largo de todas las etapas anteriores madura aquí hasta el punto de presentar la posibilidad de una manifestación más clara, de una comunicación más estrecha, más íntima, del Dios. Y las páginas que siguen a partir de este libro XI van a constituir una de las descripciones más claras y más

63. IX, 27.

64. XII, 14.

65. XI, 3-4.

impresionantes de ese tipo de experiencias que en las tradiciones teístas reconocemos como místicas.

También la forma suprema de experiencia descrita en estos textos contiene grados sucesivos de perfección.

Así, el Dios invita primeramente a su devoto a contemplar las incontables formas inferiores de las que su *Atman* se reviste y que por eso llevan a Dios en lo más profundo de su condición: las maravillas del universo que de alguna manera constituye como su cuerpo, «uno con él»; las figuras de los Dioses del sol, del fuego, de la luz⁶⁶. Pero Dios le hace comprender: «no puedes verme con tus ojos naturales. Te concederé la visión sobrenatural (los ojos divinos). Contempla mi poder divino»⁶⁷.

Dotado de estos nuevos ojos, Arjuna asiste atónito, lleno de asombro, con los cabellos erizados, a la manifestación de otras figuras con «multitud de aspectos extraordinarios», comparables a «la luz de mil soles que brillaran a la vez en el firmamento». Pero, a pesar de la grandeza de la visión, nada de todo esto revela a Dios plenamente a su fiel. Constantemente éste insiste: «anhelo conocer tu esencia original»⁶⁸. «Quiero verte como antes», «aparece de nuevo»⁶⁹ y, en unas páginas equiparables a las más extraordinarias teofanías, «una teofanía de una potencia y de un esplendor enteramente desconocido en todas las demás páginas de la literatura hindú»⁷⁰, y que desemboca en la descripción de una experiencia directa de Dios, «comparable a las de los profetas del Antiguo Testamento y a la de Mahoma», el místico devoto ve «en tu cuerpo, Dios mío, todos los dioses, a Brahma, creador que todo lo dirige», sus «formas infinitas»; le ve «con innumerables brazos, con el sol y la luna como ojos»⁷¹.

En una dialéctica que se reproduce en infinitud de páginas místicas, el texto oscila entre la admiración por la grandeza de lo que se ve y la confesión del misterio que todas esas maravillas ocultan tanto como revelan: «Tú eres el inmutable, lo más elevado que pueda concebirse, el sublime receptáculo del universo, el permanente protector de la ley eterna, el Espíritu trascendente»⁷². De ahí que confiese: «no llego a comprender tus manifestaciones». «Mi corazón está lleno de alegría porque ha visto lo que antes nadie vio y a la vez mi mente está sobrecogida de temor»⁷³.

66. XI, 6.

67. XI, 8.

68. XI, 31.

69. XI, 45.

70. R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam...*, cit., p. 203.

71. XI, 15-17.

72. XI, 18.

73. XI, 45.

Por eso la experiencia culmina no en una visión que desvele el misterio, sino en el reconocimiento de su trascendencia, en el saludo asombrado, en el reconocimiento agradecido, en la fe: «ésta es mi fe»⁷⁴; en la adoración de la Trascendencia:

Porque ¿cómo no adorarte, supremo ser, si tú eres el más sublime Dios, el que creó en un principio incluso a Brahma? ¿Ser infinito, morada del universo. Ser inmutable que a la vez eres y no eres en tu trascendencia!⁷⁵.

El final de la experiencia será, pues, la contemplación amorosa, único medio de unirse a Dios:

Sólo por la contemplación amorosa es posible conocerme, verme en realidad y unirse a mí..

Aquel que obra por mí, porque para él soy la meta suprema, el que me ama con devoción, el que está despegado y no rechaza ningún ser, en verdad llega a mí...⁷⁶.

7. Consideraciones sobre el alcance de la mística de la bhakti

Algunas de las expresiones entresacadas del *Canto* y las alusiones a textos de tradiciones teístas que espontáneamente evocan podría hacer creer que estamos ante un texto identificable con los de esas tradiciones y que deba ser entendido en idéntico sentido. Pero la lectura completa de esta joya de la literatura religiosa nos fuerza a descubrir en ella un marco y unos «horizontes» metafísicos claramente acordes con los que hemos atribuido a las *Upanishads* y que fuerzan a interpretar la experiencia mística aquí descrita, como teñida de rasgos personalistas, pero en un sentido peculiar que las diferentes teologías hindúes han intentado precisar en numerosísimos comentarios.

Por de pronto, está claro que el Dios aquí «avatarizado», es decir, descendido al mundo humano en la forma humana de Krishna, conductor del carro de Arjuna, es al mismo tiempo *Brahman*, única realidad absoluta, *Atman* como conciencia eterna de sí mismo y como sustancia y fundamento de todo y de todos los sujetos. ¿Reducirá esta comprensión de lo divino el universo, los sujetos individuales y su historia a un teatro de sombras, «sombra de una sombra»,

74. XI, 18.

75. XI, 37.

76. XI, 54-55. Sobre el amor en la *Bhagavad-Gita*, en textos hindúes posteriores e incluso en toda religión, cf. el capítulo antes citado de S. N. Dasgupta, esp. pp. 119 ss., 130-137.

como dicen las *Upanishads*? Desde luego, el texto deja la impresión de que el mundo, la persona y su historia representan algo verdaderamente real.

El comienzo del poema describe una situación bien real de miseria, violencia, pasiones desencadenadas que amenazan con arrastrar a sus protagonistas irremediabilmente en el sufrimiento por excelencia, la rueda interminable de las reencarnaciones. A esta situación de mal real, aunque derivado de la falta de conocimiento, de la inmersión en lo apariencial, que el hombre vive y padece desde un corazón trabajado por el deseo de infinito e incapaz de responder a él, responde el mensaje del *Canto* añadiendo a la aproximación del conocimiento, la experiencia interior, la sabiduría que permite la «realización», es decir, la toma de conciencia de la unidad, los matices que provoca la atención a la dimensión afectiva, la necesidad y capacidad de amor que forma también parte de la persona. La atención a esta nueva dimensión del sujeto conduce a una nueva configuración de la realidad última que aparece como «padre, madre, creador del universo»⁷⁷, «la vaca de la abundancia»⁷⁸ que satisface todos los deseos; el refugio, «el único refugio»⁷⁹, alguien a quien el hombre pide que se muestre como padre, amigo y amante: «Mírame, Señor, con compasión como mira un padre a su hijo, un amigo a su amigo, un amante a su amado»⁸⁰.

Naturalmente esta nueva «vivenciación» de la relación no suprime las otras vías, ni constituye una descripción de la experiencia que deba ser comprendida como realizable en la modalidad concreta que los términos sugieren en su significado inmediato. Los textos contienen suficientes elementos para corregir el peligro de ilusión que eso comportaría. El Dios, avatarizado como Krishna, no deja de aparecer como el Absoluto que no se deja reducir a la condición de personaje humano, aunque más poderoso, que las imágenes parecen indicar. Ni siquiera su aparición como respuesta al ruego decisivo del hombre: «anhelo conocer tu esencia original»⁸¹, permite a éste captarlo en su esencia. ¿Cómo podría verse —cabe decir también aquí— al gran vidente, al que es la fuente misma del ver? Sólo dotado de los ojos de Dios podrá el hombre ver a Dios⁸². Y ni siquiera así ayudado puede el hombre convertir en objeto al Dios, a las figuras del Dios en que se le presenta el ser infinito, inmutable, que a la vez es y no es

77. IX, 17.

78. X, 28.

79. XVIII, 66.

80. XI, 44.

81. IX, 31.

82. XI, 8.

en su trascendencia⁸³. Como expresa un texto de precisión insuperable, es imposible captar, por el conocimiento o por el afecto, al ser que dice de sí: «El mundo entero está interpenetrado por mí, en mi forma invisible. Todos los seres están en mí, aunque yo no esté en ellos»⁸⁴. Como dando a entender, en una imagen que se encuentra también en los místicos teístas, que no puede el hombre captar en sí a aquel en quien todos los hombres y todos los seres están, en cuanto a su ser, albergados. «En él vivimos», «búscate en mí», como dicen el texto paulino y santa Teresa.

Al final, pues, el camino de la devoción, como no podía ser de otra forma, termina en el silencio, en el más allá de toda imagen y de todo sentimiento, que envuelve las palabras, las imágenes —también las tomadas del mundo de la persona— como condición para que esas palabras y esas imágenes puedan seguir refiriéndose a Dios. En este sentido, no creo que las alusiones al *Brahman-Atman* mantenidas en el *Canto* sean simples «partes filosóficas», cuya finalidad se reduzca a «conducir, de la concepción de *Brahman* en cuanto sustrato inmutable de toda existencia, a una noción de Dios que se corresponde con la realidad revelada en esa transfiguración» (la del *Brahman* en Dios personalizado)⁸⁵. Sea lo que fuere de su presencia en el texto final⁸⁶, un lector atento de éste tiene en ellas el contrapeso necesario para que la formulación personalista de la experiencia mística de la *bhakti* no se convierta en puro antropomorfismo. Un contrapeso que tampoco falta en las descripciones igualmente personalistas de la experiencia mística en las religiones proféticas, de las que ciertamente la *Bhagavad Gita* está fenomenológicamente muy próxima.

8. Corrientes populares de la mística de la devoción

Es natural que de los tres caminos espirituales de la religiosidad hindú, la vía del conocimiento (*jñanamarga*) haya sido el privilegio de minorías pensantes sobre todo en los dos últimos de los cuatro estadios que abarcaba la vida de los brahmanes. El de las obras, ligado a los actos de culto y, en especial, a las diferentes formas de sacrificio, ha constituido el grueso de la religiosidad popular. Pero también el de la devoción era previsible que encontrase un eco muy vivo en la vida del pueblo y en los poetas religiosos, sus cantores. Así fue de hecho, y el elemento devocional que nunca había faltado del todo entre los hindúes, que a floraba ya en las *Upanishads*, origina, a partir

83. XI, 37.

84. IX, 4.

85. R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam...*, cit., pp. 204-205.86. *Ibid.*, 203.

de los siglos VII y VIII de nuestra era, a lo largo de toda la Edad Media e incluso en los siglos posteriores verdaderos «ríos caudalosos» de «hinduismo devoto» expresado en diversas lenguas populares⁸⁷.

Las dos corrientes más importantes son las dirigidas a Vishnu bajo la figura de Krishna, cuya leyenda ha influido mucho en estas corrientes⁸⁸, y Shiva, los dos dioses de la *Trimurti* o trinidad hindú más activos en la vida religiosa del pueblo. Esas corrientes se han expresado en las obras de diferentes poetas místicos cuyas obras, llenas de expresiones de los más vivos sentimientos religiosos, tienen en común el expresar una religiosidad que rezuma «devoción». Entre los rasgos comunes a muchos de ellos cabe señalar la conciencia de la indignidad que produce la condición de miseria y que lleva a la duda sobre el valor de la existencia; el ansia por escapar de esa condición; la constatación de la vanidad del saber —incluso de la doctrina sagrada— y de los ritos externos; la incapacidad de seguir el camino de la sabiduría que conduce al conocimiento de *Brahman*; y, por último, el recurso a Dios, único refugio, y la entrega amorosa en sus manos:

Señor, tú eres mi padre y mi madre; mi familia, mis amigos, mi casa.
De ti tengo yo mi vida y mi alegría... Tú mi oro, mi coral... mis perlas, mi riqueza...

Muchos de estos versos son cantados por los *bhaktas* acompañados con la flauta y los tambores:

Quiero ir al peor de los infiernos
si tu gracia está conmigo...
Señor de la morada celestial, ¡salve!
¡Pon fin para mí a esta vida!

El devoto aparece en muchos de esos versos ingenuos postrado a los pies de la estatua del Dios y dirigiéndose a él con los acentos más tiernos:

Tú eres mi madre, yo soy tu bebé.
¡Aliméntame de amor, te lo suplico, mi Krishna!
Yo soy el ternero, tú la vaca que me alimentas.
¡No me niegues tu leche en este momento!

87. Para esta forma popular de mística hindú cf. el capítulo «L'Inde dévot et ses dieux préférés», en J. Masson, o. c., pp. 107-135, con las fuentes de textos a las que remite, y en particular M. Dhavamony, *Love of God according to Saiva Siddhanta*, Clarendon Press, Oxford, 1971. También S. N. Dasgupta, «Popular devotional mysticism», en *Hindu Mysticism*, cit., pp. 141-168.

88. S. N. Dasgupta, o. c., p. 142.

Verdaderamente, «la *bhakti* aquí, en estos textos y en muchos otros, es la voz de las muchedumbres que sufren en busca de un amor más valioso que todos los sufrimientos y todas las alegrías». El poeta cantor de esta devoción «no es generalmente un monje retirado a la soledad y especializado en la ascesis», es un hombre normal, que desempeña un trabajo sencillo y que vive tranquilo entre sus tareas hasta que Dios lo «invade», lo «captura», como dice uno de ellos.

Porque, justamente el ejercicio de la mística de la devoción no exige una profesión determinada; puede conciliarse con todas las profesiones; no es una función sagrada de *Brahman* que presida el culto en el templo. La *bhakti* es una actitud espiritual que puede expresarse en símbolos, mitos, canciones del pueblo, sin excesiva preocupación por el rigor doctrinal y la rectitud de las fórmulas.

Es una expresión de la conciencia de la precariedad del hombre y de la conciencia de su proximidad a la divinidad, de su necesidad de ayuda y, sobre todo, de su conciencia de haber sido amado por el Dios y de la necesidad de responder con todas las fuerzas a ese amor. La *bhakti*, el ejercicio de la devoción amorosa, es otro camino para el desprendimiento de sí mismo que no requiere la renuncia a los sentidos y los afectos, sino el orientarlos hacia el Dios, ya que el ideal de la ausencia de deseos y del autocontrol absoluto es sustituido por la nueva orientación de los mismos hacia Dios⁸⁹.

II. LA MÍSTICA EN EL BUDISMO

No se puede iniciar una exposición de la mística en el budismo en el espacio de unas pocas páginas sin sentir la necesidad de confesar lo osado, por no decir insensato, de tal tarea. Imposible hacer justicia con estas limitaciones a la complejidad de este tema, derivada, en primer lugar, de las muchas formas de budismo, lo que ha llevado a afirmar que no existe uno, sino muchos budismos, de acuerdo con sus diferentes formas: *theravada*, *hinayana*, *mahayana*, *vajrayana*, etc.; de acuerdo con las diferentes comunidades: de monjes, de monjas, de «laicos», que lo encarnan; de acuerdo con los diferentes países en que se ha desarrollado: budismo extendido hacia el norte o el sur de la India, etc. Esta complejidad se deriva, además, de la riqueza y la densidad de la experiencia y de la multiplicidad de las interpretaciones que ha producido; y se deriva, por último, de la «lejanía», en cuanto a mentalidad, cultura y religión, del budismo

89. *Ibid.*, pp. 142-143.

para los occidentales y la dificultad en que nos encontramos para comprenderlo desde nuestra mentalidad, cultura y forma de entender y vivir la religión⁹⁰.

Confesada la conciencia de las limitaciones de nuestra exposición, esperamos que sea posible ofrecer una descripción sintética que capte los rasgos fundamentales de la relación con «lo último», con el Misterio; de la búsqueda de la liberación, tal como la vivió Siddharta Gautama y han intentado e intentan vivirla desde hace veinticinco siglos los millones de personas que se han dejado guiar por su iluminación.

El Buddha aparece en el seno de una sociedad religiosa, la de la India del siglo VI antes de nuestra era, tan compleja y desarrollada como sugieren los textos del *Veda* y el *Vedanta* a que nos hemos referido, las doctrinas y las prácticas del yoga, y otras corrientes, como el jainismo, así como las diferentes escuelas de pensamiento a las que apenas hemos hecho alusión. En este contexto no es difícil ver en el budismo un momento de ruptura, un caso de reforma e incluso una verdadera revolución religiosa que se enfrenta a la pluralidad de las figuras divinas que pueblan el panteón védico, a la «frondosidad» del culto y el sacrificio brahmánico, a la complejidad y la sutileza de las especulaciones sobre el *Brahman-Atman* de las *Upanishads*, y que introduce una simplificación, una purificación y una concentración radicales de la vida religiosa⁹¹.

A escala más amplia, el budismo constituye uno de esos movimientos que, junto con los primeros profetas de Israel, con Zaratustra en Irán, con las *Upanishads* en la India, con la Grecia de los presocráticos y la China de Confucio y Lao-Tzu, atestiguan esa mutación cultural y religiosa de la conciencia humana resumida con la categoría histórico-cultural de «tiempo eje», que tiene su «epicentro» en la aparición de la «conciencia de la subjetividad». Esta revolución universal reviste en el caso del Buddha tonalidades especiales que se resumen en el propósito de liberar al hombre de «la objetividad muerta» de las «disquisiciones meramente especulativas»; del imperio de las ideas, sin excluir la idea de Dios, que constituyen un refugio que impide al hombre enfrentarse consigo mismo; de las opiniones de los antiguos, y de la confianza en la eficacia de los ritos tradicionales. El Buddha quiere liberar al hombre de todos los temores haciéndole consciente de un hecho universal, objeto de expe-

90. Ente las muchas exposiciones sintéticas del budismo remito a las obras de E. Conze, E. Lamotte y, como síntesis, a P. Harvey, *Le Bouddhisme*, Seuil, Paris, 1993 (ed. orig. inglesa 1990).

91. Cf. R. Panikkar, *El silencio del Buddha*, Siruela, Madrid, 1996, p. 161.

riencia unánime: el dolor, desencadenando en él la tendencia a liberarse de su imperio sobre la vida humana⁹².

Pero esta radicalidad, esta concentración en lo esencial —la salvación, la liberación— lleva al Buddha a una innovación radical que comporta el silencio sobre Dios, la eliminación del sujeto o *Atman* y el acallamiento de todas las preguntas en relación con el mundo, su origen y su realidad. ¿Podrá seguir hablándose, tras este radical despojo, de religión? ¿Es posible una religión atea? En un «sistema» del que han desaparecido las dos orillas que la experiencia intentaba comunicar ¿podrá seguir hablándose de experiencia mística? Sí, sin duda, aunque sería necesario precisar en seguida de qué tipo de experiencia se trata. Sí, porque justamente cuando se deja de confiar en la luz que comportan las Escrituras, en el resultado de los ritos y sacrificios, en la dependencia de los maestros, e incluso en la ayuda que aportan los dioses, a donde el hombre se encuentra remitido es precisamente a su experiencia: porque lo que va a contar para el budismo no es Dios, sino el camino que conduce a la liberación, y ese camino pasa por la propia experiencia, que nada es capaz de suplir. Precisar de qué experiencia se trata es justamente la finalidad de estas páginas. Pero tal vez sea útil, procediendo como hemos hecho en otros casos, anteponer al desarrollo que ofreceremos a continuación, en una especie de «acorde armónico», algunas de las descripciones que se han ofrecido de lo esencial de la experiencia budista, que oriente la descripción más detallada de sus aspectos, pasos y etapas así como de las interpretaciones que la justifican.

Aquí no puede tratarse, sin duda, de experiencia de un Dios, sobre el que el Buddha guarda el más respetuoso y consecuente silencio. Tampoco de la experiencia de un yo, del que la experiencia trata justamente de liberar. Ni de una posible fusión con un universo, percibido en la experiencia budista como condicionado, impermanente y falto de realidad.

El viaje a lo último que constituye la experiencia liberadora que propone el budismo toma el camino más austero: el del «silencio místico», el de la «experiencia pura», el de la realización-experiencia del vacío de todo lo transitorio —dependiente— irreal, como único medio para la liberación total.

Para captar en qué puede consistir esa experiencia y descubrir todas sus consecuencias se impone entrar en contacto con el hecho que la desencadenó, la iluminación que convirtió a Siddharta Gautama en el Buddha, el Despierto o el Iluminado, y que puso en movimiento «la rueda de la existencia». El sermón de Benarés o de

92. *Ibid.*, p. 172.

las cuatro verdades, verdadera joya de la literatura religiosa, lo describe con precisión, vigor y claridad:

Así fue dicho. Una vez el Señor estaba en Varanasi, en el parque de los ciervos llamado Isipatana. Entonces, el Señor se dirigió a los cinco monjes de la siguiente manera:

«Estos dos extremos ha de evitar el que emprende el camino errante (el monje). ¿Cuáles son? El uno es la búsqueda de los placeres de los sentidos, práctica baja y vulgar, afición innoble y sin provecho, camino que conduce a volver a nacer; el otro es la búsqueda de la mortificación, que es dolorosa e igualmente innoble y sin provecho. Evitando estos dos extremos, el Tathágata ha llegado al conocimiento de esta *vía media* que ofrece visión y entendimiento, que conduce a la paz, a la iluminación, al *nibbana*. ¿Cuál es ioh monjes!, la *vía media* que ofrece visión y entendimiento, que conduce a la paz, a la iluminación, al *nibbana*?

»Ésta es, ioh monjes!, la *vía que conduce a la extinción del dolor*: éste es el *noble óctuplo camino (atthangikamagga)*: recta visión, recta intención (representación), recto discurso, recta conducta (actividad), rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo (aplicación), recta memoria (atención, presencia de espíritu) y recta concentración (devoción, actitud espiritual).

»Ésta es, ioh monjes!, la *vía media* que ofrece visión y entendimiento, que conduce a la paz, a la iluminación, al *nibbana*.

»Ésta es, ioh monjes!, la *noble verdad del dolor*: nacer es dolor, envejecer es dolor, enfermar es dolor, morir es dolor, sufrimiento, lamento, abandono y desesperación son dolor. Estar en contacto con lo que nos desagrada, estar separado de lo que nos agrada, es también dolor. En una palabra, este cuerpo, estos cinco *khandha* son dolor.

»Ésta es, ioh monjes!, la *noble verdad del origen del dolor*: la sed que conduce a nacer de nuevo, con su pasión y deseo, buscando satisfacción acá y acullá, a saber: la sed de placeres sensoriales, la sed de volver a nacer, la sed de terminar la existencia.

»Ésta es, ioh monjes!, la *noble verdad de la cesación del dolor*: la supresión completa de esta sed, su destrucción, abandonándola, renunciando a ella, liberándose y desasiéndose de ella. [...]

»Hasta que un triple conocimiento y mi intuición con sus doce divisiones no fueron purificados en las cuatro nobles verdades, hasta entonces, ioh monjes!, en este mundo con sus *deva*, Mara, Brahma, entre los ascetas y los brahmanes, los espíritus y los hombres, yo no obtuve la iluminación completa y suprema»⁹³.

El texto, de evidente carácter «religioso», describe el descubrimiento por el Buddha, como fruto de la iluminación, del nuevo camino religioso, la nueva experiencia que conduce a la liberación.

93. Traducción del texto en R. Panikkar, o. c., pp. 70-71.

No hay en él nada de la religiosidad cultural, sacrificial, practicada por el pueblo y los brahmanes, ni aparece rastro alguno de las especulaciones sobre lo divino a las que había dado lugar la experiencia descrita en las *Upanishads*; tampoco se alude en él a la relación amorosa con la divinidad de otras corrientes del hinduismo. Todo se reduce a la constatación, o, mejor, al descubrimiento del sufrimiento y su universalidad; al descubrimiento de la sed, del deseo, como origen del dolor; a la intuición de la extinción del deseo como medio para la extinción del dolor; y a la propuesta del camino y de los pasos concretos que conducen a la extinción de la sed y, por tanto, a la liberación del dolor.

La experiencia descrita en este texto consiste, pues, en la toma de conciencia del mal radical que aqueja al hombre; una toma de conciencia que penetra hasta el descubrimiento de su raíz y hace posible la visión-realización de su única eliminación adecuada: la que consiste en la eliminación de la raíz.

Una vez que ha tomado conciencia de dónde reside el mal en el hombre, el Buddha concentra su mensaje en la práctica de su eliminación. En el desarrollo de esos dos aspectos consistirá lo esencial de la experiencia mística en el budismo. Pero para captar toda la originalidad que contiene esta nueva versión de la experiencia mística resulta indispensable referirse a los principios que supone su puesta en ejercicio.

El primero es la eliminación de la referencia a lo divino. No podemos detenernos aquí en la explicación del significado de este rasgo original y desconcertante de la experiencia religiosa budista. Esa explicación ya está dada, y además de la forma más competente, en una obra felizmente de nuevo accesible en castellano⁹⁴. Baste señalar que su condición de «ateo», por no hacer referencia ni alusión a Dios, no priva a este «sistema» de la condición de religioso. Que si el budismo puede ser llamado «religión atea» es no sólo ni principalmente porque, a pesar de esa ausencia de Dios o de los Dioses, la búsqueda de la salvación —omnipresente en el budismo— le confiere una función análoga a la del resto de las religiones, sino, más radicalmente, porque el silencio de Dios que el Buddha tan consecuentemente practica es la forma más radical de preservar la condición misteriosa de lo último, lo supremo, a lo que toda religión apunta, pero con la que no siempre es consecuente. El hecho de callar sobre Dios, de no afirmar ni negar su existencia y, más radicalmente, de eludir la respuesta a la pregunta por él —no por no disponer de

94. R. Panikkar, o. c. Sobre el tema del ateísmo del Buddha ofrezco otras referencias en mi *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., pp. 250-270.

esa respuesta, sino por saber que la pregunta es incorrecta, indebida, lesiva de la trascendencia de la realidad a la que se refiere—, ese hecho es la forma paradójica, tal vez la única posible, de hacerse eco de una presencia que sólo puede darse de forma elusiva, que sólo puede producirse bajo la forma de la ausencia y que, por tanto, sólo puede «decirse» con el silencio.

En relación con lo que aquí nos interesa, que es la naturaleza misma de la experiencia mística budista, el silencio del Buddha sobre Dios, eco del silencio de Dios como manifestación, como revelación de su trascendencia, ahuyenta el peligro, del que son conscientes los místicos de todas las tradiciones pero al que no siempre escapan, de convertir a Dios en objeto de la experiencia del hombre y caer así en la forma más peligrosa, por ser la más atractiva, de idolatría, es decir, de perversión, ocultamiento y negación de lo divino. «Ni siquiera Dios —dirá llevando al extremo esta consecuencia un filósofo místico cristiano— sabe qué cosa es, porque no es ninguna cosa. Sólo sus posibilidades de manifestación se vuelven “cosas” de las que puede haber ciencia u omnisciencia»⁹⁵. La experiencia mística en el budismo, podemos concluir de este primer hecho negativo que muestra la descripción del descubrimiento que la origina, no es experiencia de Dios.

Pero el texto de las *Cuatro Verdades* y la experiencia descrita en él contiene un segundo presupuesto: la insustancialidad del sujeto de esa experiencia, del sí mismo, de la persona en todos sus niveles, incluso en el interior trascendente al que se refería el *Atman* de las *Upanishads*. «No hay alma, no hay un “sí mismo”, no hay sustancia»⁹⁶.

La expresión más nítida de este aspecto de la experiencia y la doctrina budista aparece en el texto bien conocido:

El dolor existe, pero nadie es afligido.
No hay agente, pero la actividad es un hecho.
El *nirvana* es, pero no el sujeto que lo consigue.
Existe el camino, pero no quien lo recorre⁹⁷.

Para Panikkar, sea lo que fuere de la discusión exegética de los textos controvertidos, «la concepción del *anatman* es un pivote cen-

95. Escoto Eriugena, cit. en R. Panikkar, *o. c.*, pp. 305-306.

96. No entro aquí en la discusión de los textos en los que parece mantenerse la existencia de ese yo inmortal, dotado de valor moral, según algunos intérpretes del budismo. Referencias en R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam...*, cit., p. 180, y en R. Panikkar, *o. c.*, p. 85, n. 2.

97. Cit. en E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien de l'origine à l'ère Saka*, Publications Universitaires, Louvain, 1958, p. 45; también R. Panikkar, *o. c.*, pp. 85-95.

tral del budismo como religión viva. La tradición viva del budismo es la de una concepción anátmica»⁹⁸.

La base de esta forma de concebir al sujeto está en la experiencia contenida en el *Sermón de las cuatro Verdades*, que contiene, como se ha dicho, una fuerte carga de filosofía implícita. Los comentaristas y los tratadistas posteriores se encargarán de ofrecer sutiles explicaciones doctrinales surgidas en parte de la polémica con otros métodos religiosos basados en el reconocimiento del *Atman*⁹⁹.

En tiempos de Buddha la búsqueda espiritual se orientaba hacia la liberación, el aislamiento, como decía la escuela *samkya*, de un «sí mismo real», de una persona, del *Atman*, por debajo de la materialidad, la pluralidad del mundo y del yo fenoménico. Ese sí mismo permanente era considerado el «dueño de la acción», y su «aislamiento», indispensable para el logro de la liberación. El brahmanismo consideraba —como hemos visto— este *Atman* como un sí mismo, como una mismidad universal idéntica al *Brahman*; el jainismo, en cambio, consideraba el *Atman* como el principio vital individual¹⁰⁰. El Buddha ha descubierto, en cambio, con la iluminación, que la afirmación de ese yo presuntamente permanente, y, consiguientemente, su búsqueda, era poner la bases de una vida sometida al sufrimiento. Con ello el Buddha no se opone tan sólo a las concepciones teóricas sobre el yo mantenidas por brahmanes y jainistas, sino, más generalmente, a las ideas recibidas y a los sentimientos compartidos por el común de las personas, y profundamente arraigadas en la conciencia ordinaria, sobre la existencia de un yo estable, que sirve de base a la mayor parte de las creencias del pueblo, expresadas en fórmulas como: «yo estoy inquieto, alegre; yo tengo un cuerpo; yo he hecho tales acciones; yo soy el mismo a través de las diferentes etapas de mi vida, etc.».

¿Qué significa la negación por el Buddha del contenido de estas afirmaciones y convicciones? ¿Qué alcance tiene esa negación? Naturalmente, el Buddha aceptaba los usos convencionales del término con que se designa al yo, al tú, a la persona. Pero, para él, esa forma de hablar no era más que designar con un nombre un conjunto de estados físicos y mentales. El problema se plantea con toda precisión en el conocido diálogo del rey Milinda con Nagasena. Así, a la pregunta insistente del rey Milinda:

98. *Ibid.*, p. 85.

99. Cf., por ejemplo, E. Conze, *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, FCE, México, 1978, pp. 16 ss., 103 ss.

100. P. Harvey, *Bouddhisme, enseignement, histoire, pratiques*, Seuil, Paris, 1993, pp. 75-76.

Si no hay un tal *ego*, ¿quién os provee a vosotros, monjes, de los requisitos monacales: ropas, alimentos, etc.?, ¿quién utiliza estas cosas?, ¿quién guarda los preceptos? [...] ¿quién alcanza el *nibbana*? Se puede responder que son los demás, los monjes, los que me llaman Nagasena.

Pero si se insiste: «¿Quién es ese Nagasena?», al problema así planteado se va a responder remitiendo a los múltiples elementos que componen a ese pretendido sujeto, para mostrar después que el tal sujeto no se identifica con ninguno de ellos, no es su suma ni nada por debajo de ellos; que no es, pues, otra cosa que el nombre con que se remite a todos ellos:

¿Es acaso Nagasena el cabello de su cabeza? ¿Es Nagasena el vello del cuerpo? ¿Son Nagasena sus uñas? ¿Es Nagasena la forma, las sensaciones, las percepciones, los agregados y la conciencia todo junto? ¿Es algo aparte de todo ello?

Y al haber respondido negativamente a todas estas cuestiones, se estará en condiciones de concluir:

Aunque mi requisitoria es cerrada no logra encontrar a Nagasena. Nagasena es un mero sonido hueco. ¿Qué Nagasena hay aquí? Tú pronuncias una falsedad, tú dices una mentira. No hay Nagasena. Es lo que sucede con un carruaje. Que no es ninguna de las partes que lo componen; no es su conjunto; no es algo aparte de ellas. Es decir, no es. «Carruaje» no es más que una palabra, un sonido hueco; un nombre para designar todos esos elementos. Y lo mismo sucede con la persona: «Nagasena no es más que una manera de llamarme, un término, una apelación, una designación conveniente, un simple nombre para el cabello de mi cabeza [...] para el vello del cuerpo, etc. Pero, en sentido absoluto, no hay tal *ego*»¹⁰¹.

Este y otros textos análogos en realidad no hacen más que explicitar el contenido de la primera noble verdad cuando afirma que «nacer es dolor [...] En una palabra, este cuerpo, estos cinco *khandas* son dolor». Pero en esta formulación se realizan a la vez dos afirmaciones. Una que contiene *in nuce* la explicación del origen de la falsa idea por la que llega el hombre a comprenderse como sujeto, como yo estable. Otra que descubre en ese mecanismo la base, la condición indispensable del hecho del sufrimiento. Si el sujeto llega a concebirse, y a concebir los demás, como yo estable, es porque en virtud del mecanismo de la atribución y la apropiación atribuimos a un preten-

101. Texto más detallado en R. Panikkar, *o. c.*, pp. 91-94.

dido sujeto, o declaramos nuestros, una serie de «agregados», *khandas*, resumidos en los cinco siguientes: forma (que se refiere a la materia, a las cosas materiales), sensación (sentimientos: agradables, desagradables...), percepción (vista, oído...), impulso (avidez, odio...) y conciencia¹⁰².

Lo que llamamos una persona es un conjunto agrupado de procesos físicos y mentales interactivos y en evolución rápida que originan formas de carácter que se reproducen durante algún tiempo. Sobre tales procesos no cabe un control perfecto; cambian, con frecuencia contra los propios deseos, son impermanentes y son, por tanto, fuente constante de sufrimiento.

El descubrimiento de la insustancialidad del yo, de la inexistencia de un sujeto permanente, no tiene en el budismo una finalidad teórica. No pretende ofrecer una metafísica del yo en términos negativos. Es una «enseñanza práctica, destinada a eliminar el sufrimiento»¹⁰³. El medio para llegar a este descubrimiento será la meditación como camino hacia el desasimiento radical, el *nirvana*.

Se trata, pues, no de una explicación teórica, sino de un descubrimiento que realizar, de una experiencia que hacer personalmente. El resultado de la misma es la toma de conciencia de «la pura contingencia», «la experiencia primaria de la caducidad»¹⁰⁴, como esfuerzo «terapéutico» que, aplicado apropiadamente, contiene el poder formidable de desintegrar la experiencia malsana que conduce a la afirmación práctica del yo, fuente ineluctable de sufrimiento.

En relación con nuestra intención de caracterizar la experiencia mística del budismo, este segundo aspecto fundamental de su mensaje nos lleva a ver en ella una experiencia que, buscando, como buscan todos los místicos, la salvación, lejos de buscarla como realización plena de sí mismo, ya sea mediante el aislamiento del mundo o mediante la unidad con un yo absoluto, pretende una liberación plena, que tiene como primer paso la liberación de ese pretendido yo que realizar o que llenar. «Toda la praxis monacal budista está basada en la experiencia vital de esta caducidad»¹⁰⁵, en la realización, podríamos decir, de esta «destrucción» del yo que la conciencia ordinaria impone como primer engaño productor permanente de sufrimiento.

El tercer presupuesto de la experiencia de iluminación contenida y expresada en el *Sermón de las Cuatro Verdades* es el conocido como *pratityasamupada*, que podemos traducir como «originación

102. E. Conze, *o. c.*, pp. 104 ss.

103. P. Harvey, *o. c.*, p. 77; E. Conze, *o. c.*, p. 107.

104. R. Panikkar, *o. c.*, p. 87.

105. *Ibid.*, p. 87.

recíprocamente condicionada»¹⁰⁶ o como «ley de la producción en interdependencia condicionada», y cuya formulación general ve Panikkar expresada de forma concreta en este texto:

Te enseñaré el *dhamma*: si esto existe, aquello llega a ser; de la aparición de una cosa, se sigue la aparición de otra; si esto no existe, aquello no llega a ser; de la cesación de una cosa se sigue la cesación de otra¹⁰⁷.

El jugo, la esencia de toda la iluminación está contenida en el conocimiento de esta ley que constituiría, por tanto, el punto central de todo el budismo, de tal manera que «quien lo comprende, comprende el *dhamma*, y quien comprende el *dhamma* lo comprende»¹⁰⁸. «El ciclo de los renacimientos, enseñaba también el Iluminado, continúa mientras no se haya conseguido esta comprensión»¹⁰⁹.

E. Frauwallner llegará a decir a propósito de esto que esa ley constituye «lo más importante que el budismo primitivo tiene que decir como fundamentación teórica de su doctrina de la salvación» y que «contiene lo más valioso que ha producido en cuanto a pensamiento filosófico»¹¹⁰.

El significado profundo de esta ley no resulta fácil de captar. El propio Buddha lo califica de «verdad profunda, difícil de percibir, difícil de comprender, tranquilizante, sublime...»¹¹¹. No es, pues, extraño que haya sido objeto de las más variadas interpretaciones.

Dado el objetivo bien limitado de esta exposición, que se reduce a describir la forma que presenta en el budismo lo que venimos designando en otros sistemas como experiencia mística, nos limitaremos a una enumeración de los fenómenos condicionados y condicionantes que permita captar el contenido concreto de la «ley de su interdependencia», y a resumir el significado que se atribuye a su «descubrimiento» o comprensión.

La formulación clásica de la ley abarca doce miembros (condicionantes-condicionados) que comienzan por la ignorancia espiritual: la de las cuatro nobles verdades, y siguen por las formaciones mentales, la conciencia, la mentalidad-corporeidad, las seis bases de conocimiento, el contacto o la estimulación sensorial, la sensación, el deseo, la captación-apego, el acto que produce la re-existencia,

106. *Ibid.*, p. 120.

107. Cit., *ibid.*, p. 127.

108. *Ibid.*, p. 119.

109. Cit. en P. Harvey, *o. c.*, p. 79.

110. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie I*, O. Müller, Salzburg, 1953, p. 19.

111. Cit. en E. Lamotte, *o. c.*, p. 43.

hasta llegar al nacimiento, la vejez-muerte, el dolor, la tristeza, el tormento¹¹².

Esta ley explica, pues, el origen del sufrimiento. Pero explica, además, la necesidad del renacimiento y la «naturaleza» misma de la personalidad. Quien la descubre no sólo conoce que el pretendido yo se reduce a agregados transitorios, dolorosos, carentes de sustancia; comprende, además, «cómo la aparición y desaparición de esos fenómenos, lejos de estar dejada al azar, está regulada por un estricto determinismo», el que constituye esa cadena de doce miembros que acabamos de enumerar¹¹³. Es decir, que así como la doctrina de los cinco agregados constituye un análisis estático de los componentes del yo o, mejor, del no-yo, «la formulación de los doce condicionantes-condicionados muestra cómo tales componentes entran en interacción dinámica para formar el proceso vivo de la persona en una vida y de vida en vida»¹¹⁴. El descubrimiento de esta ley pone de manifiesto el origen del dolor, contenido de la primera y la segunda verdad; pero descubre también el camino de la cesación del dolor, objeto de la tercera. Se dice, además, que el noble camino óctuplo, objeto de la cuarta noble verdad, es el camino que conduce a la eliminación de cada uno de los doce eslabones de la cadena y, por tanto, del sufrimiento. Es decir, que la ley de la interdependencia condicionada constituye el lazo entre las cuatro nobles verdades¹¹⁵.

Pero ¿en qué consiste, en definitiva, la experiencia espiritual expresada en esta ley?, ¿cuál es su alcance? Panikkar lo ha expresado a mi entender de la forma más rigurosa. Lo que el Buddha descubre con esta ley es «la relatividad radical y constitutiva de todo, la concatenación universal de todas las cosas y, por tanto, su mutua relación esencial, ya que todas ellas sólo se sostienen en tanto que se encuentran en el flujo del devenir, del *samsara* [...]. Lo que el Buddha *intuye* es la permanencia de la impermanencia [...] todo el cosmos en su devenir y en su conexión mutua, ve la dependencia de unas cosas con otras, descubre la ausencia de cualquier independencia [...]. La intuición del *pratityasamupada* es la intuición de la pura contingencia. Pero de la contingencia en su posibilidad [...] en su mutua dependencia, en su radical interdependencia, sin ningún otro apoyo exterior». De esa pura contingencia nada se excluye. Ni los sujetos humanos ni el que la descubre, ni, sobre todo, ningún hipotético o real fundamento que estuviera más allá de la contingencia.

112. Texto desarrollado en E. Lamotte, *o. c.*, pp. 38-43; abreviado en P. Harvey, *o. c.*, p. 80.

113. E. Lamotte, *o. c.*, p. 39.

114. P. Harvey, *o. c.*, p. 81.

115. *Ibid.*, pp. 82-83.

La gran intuición del Buddha estriba en «ver la contingencia en sí misma, desconectada de todo fundamento». Y conviene subrayar que se trata de un descubrimiento, no de un razonamiento. De ahí que el acto por el que se le descubre «sólo puede ser una visión mística, inefable». Una visión, pues, una experiencia, que no tiene como objeto ningún «más allá», sino «la totalidad e interdependencia del más acá» en su pura y radical contingencia.

La experiencia budista así descrita se sitúa una vez más como vía media entre un eternalismo que afirma la existencia de un fundamento sobre el que descansaría la totalidad de las realidades contingentes y un nihilismo que, al desesperar de la existencia de ese fundamento, único capaz de dar consistencia a lo existente, niega la existencia de todo¹¹⁶. «El Buddha no dice ni que el ser sea el último fundamento ni que no haya fundamento».

Esto nos orienta hacia el culmen de la experiencia budista: *el nirvana*. Debe quedar claro que el *nirvana* no es otra realidad, la verdadera realidad, por detrás, por debajo, por encima o al final de la realidad mundana. El *nirvana* no se refiere a una realidad connumerable con las otras realidades. No es otra realidad, no es siquiera. Si se pregunta por lo que el *nirvana* «es», la única respuesta es el silencio y la única traducción inteligible posible consiste en decir que el *nirvana* «es» el mismo *samsara*, esto es, el mismo flujo existencial —no un hipotético y problemático substrato— pero «visto», «experimentado», en su verdadera realidad. De ahí que, en relación con nuestra pregunta sobre la «experiencia mística» en el budismo, el análisis del descubrimiento de la ley de interdependencia condicionada nos permite concluir que se trata de una experiencia que despierta de la ignorancia espiritual —primera de las condiciones condicionadas—, es decir, de la falsa visión de la realidad, que produce el sufrimiento, y así hace posible el descubrimiento de su raíz y la puesta en marcha hacia la liberación del mismo, es decir, hacia el *nirvana*. Tal experiencia se comprende que no consistirá en ninguna especie de conocimiento teórico y por conceptos. Así como la ignorancia espiritual es más que una falta de información, así la sabiduría que la destruye sólo puede consistir en un «conocimiento interior directo nacido de la meditación»¹¹⁷.

Para precisar en qué consista esa sabiduría será necesario tratar de comprender lo que significa *nirvana*. Aquí tocamos el «corazón mismo del budismo» (R. Panikkar) y, podríamos añadir, el corazón de

116. R. Panikkar, *o. c.*, p. 124. Otra forma de entender esa vía media en P. Harvey, *o. c.*, p. 83.

117. P. Harvey, *o. c.*, p. 81.

ese corazón del budismo que es la experiencia-iluminación. Pero, justamente por eso, aquí confluyen también todas las dificultades de explicación y comprensión, y son numerosísimas y variadísimas las interpretaciones de las escuelas y los maestros de la tradición y de los especialistas actuales, sin que falten textos del canon budista que apoyen casi todas esas interpretaciones tan diversas.

Al *nirvana* se refiere, sin nombrarlo expresamente, la tercera noble verdad:

Ésta es, oh monjes, la noble verdad de la cesación del dolor: la supresión completa de esta sed, su destrucción, abandonándola, renunciando a ella, liberándose y desasiéndose de ella.

Sería equivocado pensar que todas las dificultades para esta comprensión proceden de la diferente mentalidad con que los occidentales nos aproximamos al budismo y de las preguntas impertinentes que desde esa mentalidad surgen espontáneamente a propósito del *nirvana*. Los textos dan testimonio de las dificultades que los propios discípulos del Buddha experimentaron para comprender adecuadamente este punto central de su mensaje.

Probablemente la primera dificultad surge, como surgió en algunos de los discípulos, por plantear a propósito de un mensaje eminentemente práctico y hasta «terapéutico» preguntas teóricas muy alejadas del interés de quien propuso ese mensaje. Cuando un discípulo se dirige al Maestro y le conmina a que responda a las preguntas sobre la finitud-infinitud del mundo, la existencia o no existencia del *Tathagata* después de la muerte y la identidad o no identidad del alma y el cuerpo, el Buddha le responde:

¿Acaso te he dicho yo alguna vez: «Ven, hazte mi discípulo, que yo te enseñaré si el mundo es eterno o no-eterno, etc.»?

¿Qué es lo que he proclamado? El dolor es lo que he proclamado. El origen del dolor es lo que yo he proclamado; la supresión del dolor es lo que yo he proclamado; el camino hacia la supresión del dolor es lo que yo he proclamado. Y ¿por qué lo he proclamado? Porque está relacionado con el fin, porque es fundamental para la sabiduría, y porque conduce al desasimiento, a la ecuanimidad, a la quietud, a la paz, al conocimiento supremo, a la iluminación, al *nibbana*. Por eso ha sido proclamado por mí...¹¹⁸.

Pero, incluso situado en el terreno de la práctica, el *nirvana* suscita infinidad de cuestiones que parece indispensable plantearse, precisamente para acabar de comprender la experiencia que culmina en él.

118. Cit. en R. Panikkar, *o. c.*, pp. 150-151.

La palabra parece significar el hecho de extinguirse, apagarse o consumirse una llama. Aplicado a la existencia, *nirvana* significa, pues, literalmente, «la extinción de la existencia considerada como negativa y contingente, la consumación de la temporalidad, la muerte de todo lo mortal, esto es, de todo lo que puede (aún) nacer»¹¹⁹. Los fuegos que se apagan en el *nirvana* son descritos como el apego, el odio, la ilusión, y el nacimiento, la vejez y la muerte. Son, pues, las causas y las formas del sufrimiento.

La cesación puede revestir dos formas que dan lugar a dos formas de *nirvana*: el *nirvana* durante la vida y el *nirvana* final, cada uno de los cuales presenta problemas propios, aunque nosotros nos referiremos a los dos a la vez¹²⁰. A estas alturas de nuestra exposición pueden ya disiparse algunos malentendidos: el *nirvana* no es un ser, un sustrato, una realidad meta-física, situable en un más allá del mundo o de la vida y que explique o sustente la realidad perecedera en la que está sumido el hombre. Los pasos anteriores, contenidos en la experiencia de iluminación que expresa el *Sermón de las cuatro Verdades*, lo excluyen taxativamente.

El *nirvana* es la culminación de esa experiencia que contiene como pasos o aspectos anteriores la constatación de la universalidad del sufrimiento, la intuición de la insustancialidad y la permanencia del sujeto, la experiencia de la ley de la interdependencia de todos los factores que componen la realidad y, por tanto, la experiencia de su radical contingencia. El *nirvana* será, pues, la consumación de esa experiencia que, al descubrir la ignorancia espiritual que origina el estado de dolor en que consiste, lo extingue, extinguendo con ello el dolor en su raíz. Esta extinción no se ha de entender, sin embargo, como el aniquilamiento del sujeto, puesto que no existe tal sujeto, ni como el aniquilamiento —como querría una interpretación nihilista— de la realidad que la experiencia ha percibido en su radical contingencia. La extinción comporta la eliminación de todos esos aspectos negativos concentrados en el dolor y en el sujeto sufriente, que origina la ignorancia espiritual. Del «resultado» de esa extinción nada puede decirse en términos positivos. Por eso predominan en los textos las fórmulas negativas para referirse al *nirvana*: cesación de *dukkha* (sufrimiento), no nacido, no devenido, no hecho, incondicionado, inmortal, desapego, no construido, y, con un término que se repite cuando se pretende expresar el «contenido» de la experiencia que conduce al *nirvana*: «el vacío, la vacuidad: de apego, de odio, de ilusión, de un sujeto

119. *Ibid.*, p. 98.

120. Precisa las propiedades de cada uno P. Harvey, *o. c.*, pp. 87-94.

sustancial, a la que conduce el conocimiento interior de los fenómenos»¹²¹.

Es verdad que también existen alusiones al *nirvana* en términos positivos. Pero es evidente la condición de lenguaje poético, figurado de tales alusiones: «la otra ribera», «isla en medio de la inundación», «refugio contra el peligro y el sufrimiento». También se utilizarán para designarlo términos que son la traducción en positivo de lo que la experiencia niega y que es lo único que da contenido a esas designaciones positivas: pacificación, verdad, pureza; estabilidad, felicidad suprema, justo lo opuesto a *dukkha*.

Ni siquiera se lo considera el resultado del óctuplo camino que conduce a él. Porque el *nirvana* no es el resultado de ese camino, causado por él, ya que es incondicionado. Por eso el budismo estima más apropiado describir el camino que describir su término. Sobre ese término el silencio es la mejor palabra:

No se sabe adónde va el fuego cuando se ha extinguido.
Tampoco se sabe adónde van los perfectamente liberados.

O como decía otro pasaje:

Nadie puede medirlo.
Para hablar de él no hay palabras.
Lo que el espíritu podría concebir se desvanece.
Todo camino está cerrado al lenguaje¹²².

Desde la condición de vía media que en todo representa el budismo sólo cabe insistir en que no cabe una comprensión positiva de una experiencia que consiste en «des-virtuar», «des-entrañar» la realidad en la que vive inmerso el hombre sumido en la ignorancia y sometido al sufrimiento. Pero tampoco la mera negación, en términos de nihilismo metafísico o de aniquilamiento existencial, da cuenta de una experiencia que es experiencia de liberación y de salvación, a la que el Buddha invita con insistencia: «Operad con diligencia vuestra salvación».

Llegados a esta cima de la experiencia mística budista, ésta podría caracterizarse como la más consecuente «realización» de la radical transformación que supone el encaminarse hacia lo último. Ese encaminarse supone captar la «inexistencia» de lo real tal como aparece a los ojos cegados de la ignorancia espiritual e iniciar el movi-

121. *Ibid.*, pp. 88-89.

122. Cit. en J. Masson, *Mystiques d'Asie*, cit., 187. Textos más extensos en R. Panikkar, *o. c.*, pp. 103-117. Sobre el tema del *nirvana* en el zen, cf. Th. Merton, *Zen, tao et nirvana*, Fayard, Paris, 1970.

miento hacia su negación radical. Se trata, pues, de «vaciar» el conocimiento ordinario, los deseos y la vida misma que origina, como único medio de salvación. Nunca se ha expresado con tanta claridad la necesidad de perder la vida para salvarse. La expresión de esta actitud puede sonar a negativismo absoluto. Pero la negación sólo es posible desde una luz —la que produce la iluminación— que permite ver el deseo que es el hombre por debajo de los deseos concretos que le llevan a los objetos y que le permiten por eso entrar en la dinámica de la negación de los deseos como camino para la salvación. La luz que opera en la iluminación descubre al hombre la insustancialidad de lo que la ignorancia hace aparecer como ser, y hace posible el esfuerzo por negarlo, como medio para la realización.

Una imagen feliz resume lo esencial de esta experiencia paradójica. «El individuo humano puede ser comparado —escribe Panikkar— con una gota de agua [...] que al final de la existencia temporal se une al mar de la Divinidad». El temor a la pérdida de la individualidad puede conducir a la pretensión de perpetuarla como única forma de realizarla. Pero «¿qué somos?, ¿la gota del agua o el agua de la gota?». La experiencia mística, y la del budismo de una forma particularmente clara, proponen el vaciamiento de sí mismo, «la desaparición del propio *ego* como condición esencial para alcanzar al Absoluto, la otra orilla, el *nirvana*»¹²³.

El budismo, animado por una intención eminentemente práctica, no podía dejar de proponer con detalle el camino que conduce a la liberación-extinción del *nirvana*. Lo ha hecho con la propuesta del noble óctuplo camino contenido en el *Sermón de las Cuatro Verdades* y lo ha «institucionalizado» con la instauración del camino monástico. El noble óctuplo camino, el camino de ocho ramas o de ocho elementos, comporta una serie de disposiciones que se pueden agrupar en torno a tres fases que señalan el itinerario espiritual que conduce a la liberación: el primero, que comprende «la palabra justa, la acción justa, los medios justos de existencia», constituyen la moralidad (*sila*), predisposición indispensable para iniciar el recorrido. El segundo, que comprende «el esfuerzo justo, la atención justa, la concentración justa», constituye el *samadhi*, el desarrollo del corazón-espíritu por la meditación. El tercer estadio está compuesto por «la visión o comprensión justa y el pensamiento o intención justa y constituye la sabiduría (*panna*)»¹²⁴. La conducta ética (*sila*) es así el fundamento de la disciplina mental (*samadhi*); la disciplina mental es el fundamento de la sabiduría (*panna*); la sabiduría

123. R. Panikkar, o. c., p. 275.

124. P. Harvey, o. c., p. 95.

conduce al individuo a la liberación de todas las manchas e impurezas (*vimutti*) y a comprender (realizar) la realidad última¹²⁵.

En este ideal de vida desempeña un papel central el ejercicio de la meditación, medio por excelencia para la realización de la experiencia liberadora. El valor supremo en la práctica del budismo no está ni en la especulación, ni en la doctrina, ni en la práctica de los ritos, sino en la meditación, entendida sobre todo como quietud de la mente, silencio y vaciamiento interior. «En rigor —resume R. Panikkar— no se puede hablar del budismo, hay que meditarlo»¹²⁶.

El monacato budista, primero de monjes, después, no sin resistencias por parte del Buddha, también de monjas, constituye la institucionalización de ese ideal de vida, es decir, la instauración de una comunidad cuya vida está organizada con vistas a la realización del camino de ocho elementos que conduzca a la liberación¹²⁷. Así, aparece en la experiencia un elemento, la *sangha* o comunidad, que es la ayuda indispensable para la realización del ideal, en apariencia fuertemente individualista, de la búsqueda de la liberación¹²⁸. La atención a la realización concreta de la experiencia mística permite integrar en ella otros aspectos como el ejercicio de la compasión universal y el servicio, que la descripción anterior ha descuidado: «La liberación —concluye un estudio sobre el monacato— permite al discípulo vivir, comprometerse por el bien de los demás, por la felicidad de los otros, en virtud de la compasión hacia el mundo [...] Así el *Arahat* disfruta la felicidad de la libertad durante su vida, al mismo tiempo que cumple con sus deberes religiosos para con los demás»¹²⁹.

Para desterrar la impresión de despreocupación por los demás que producen determinadas exposiciones de la experiencia mística budista basta la referencia al texto tantas veces citado de una fuente budista en que el *Tathagata* aparece ofreciendo sus servicios a un monje enfermo desahuciado y concluye:

Oh monjes mendicantes, vosotros no tenéis ya ni padre, ni madre que puedan cuidaros; si vosotros no os cuidáis los unos a los otros, ¿quién lo hará? Quienquiera que desee preocuparse de mí, que se preocupe de los enfermos¹³⁰.

125. M. Wijaratna, *Le moine bouddhiste selon les textes du Theravâda*, Cerf, Paris, 1983, p. 167. También S. N. Dasgupta, *Buddhist Mysticism*, cit., pp. 87-88.

126. R. Panikkar, o. c., p. 263.

127. Sobre el monacato budista cf., además de las exposiciones generales del budismo, M. Wijaratna, o. c.; id., *Les moniales bouddhistes*, Cerf, Paris, 1991. También J. López-Gay, *La mística del budismo*, BAC, Madrid, 1974.

128. R. Panikkar, o. c., pp. 275-277.

129. M. Wijaratna, o. c., p. 167.

130. Cf. Panikkar, o. c., p. 276; E. Lamotte, o. c., p. 67. Como puede verse, no me he referido a esa derivación del budismo que es el zen. Disponemos de un excelente resumen de

III. LA MÍSTICA DEL TAO

Para cerrar la sucinta exposición de las formas de experiencia mística presentes en las religiones del Extremo Oriente, nos referiremos a algunos aspectos del taoísmo claramente identificables como místicos. Así, tendremos la ocasión de entrar en contacto con una forma de experiencia mística que comporta no pocos rasgos comunes con las formas descritas hasta ahora, especialmente, con las aparecidas en las religiones orientales, pero que posee rasgos peculiares derivados del peculiar contexto religioso que constituyen las religiones de China, caracterizadas en algunas tipologías religiosas como religiones sapienciales.

Tal caracterización tiene su fundamento en la fuerte impregnación ético-sapiencial, es decir, de sabiduría práctica, orientadora de una determinada forma de vivir, que resumen las diferentes formas que cobra la religión en China, y sobre todo el confucionismo y el taoísmo. De hecho, se ha observado que no existe en chino un término específico emparentado en cuanto a su significado con el occidental de «religión», y que el que más frecuentemente sirve para designar los hechos que solemos reconocer como religiones chinas es el de *chia*, *chiao* o *jia* o *jiao*¹³¹.

Esto explica el hecho, frecuentemente observado por los autores occidentales, de que «la religión en China no es una función diferenciada de la actividad social»¹³², y la afirmación de que «el lugar que la filosofía ha ocupado en la civilización china es comparable al de la religión en otras civilizaciones»¹³³.

En este contexto de una religión que se encuentra impregnada de ética y filosofía surge, sin embargo, una corriente religiosa —el taoísmo— con una serie de rasgos que la emparentan con las religiones místicas.

Aunque nuestro propósito se reduzca a ofrecer una síntesis de la experiencia mística contenida en el taoísmo, dedicaré unas líneas a situar la religión en la que se inscribe esa experiencia en el conjunto

la mística en el zen en Ana María Schlüter, «Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura», en *Mística oriental y mística cristiana*, Cuadernos Fe y Secularidad, Sal Terrae, Santander, 1998. Sobre zen y mística abre nuevas perspectivas A. Vega, *Zen, mística y abstracción. Ensayo sobre el nihilismo religioso*, Trotta, Madrid, 2001; también H. Dumoulin, *Zen: el camino de la iluminación en el budismo. Orígenes y significado*, Desclée, Bilbao, 2002.

131. Cf., por ejemplo, J. Ching y H. Küng, *Christianisme et religion chinoise*, Seuil, Paris, 1988, p. 157. También, G. Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen*, Diederichs, Köln, 1971, p. 41.

132. M. Granet, cit. en K. Chipper, *Le corps taoïste*, Fayard, Paris, 1982.

133. Fung Yu-Lan, *Breve historia de la filosofía china*, cit. por G. López Sastre, «Grandes religiones no cristianas: las religiones sapienciales», en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria académica*, 1992-1993, p. 5.

de las formas religiosas presentes en China y a indicar la complejidad del fenómeno que denominamos taoísmo.

Los muchos fenómenos identificables como religiosos a lo largo de la historia de China suelen agruparse en cuatro tipos más importantes: la religión tradicional, también designada como campesina, la religión feudal de carácter urbano y jerarquizada, la religión oficial centrada en torno a las enseñanzas de Confucio, y los movimientos de reforma entre los que se encuentran el taoísmo y el budismo asimilado por la cultura china¹³⁴.

Pero el mismo taoísmo dista mucho de constituir un movimiento uniforme, una escuela o un sistema coherente de doctrinas¹³⁵. Generalmente se distinguen dos grandes momentos o formas de taoísmo: el taoísmo como filosofía —también llamado taoísmo antiguo que se sitúa en los siglos IV y III antes de nuestra era— y el taoísmo como religión —conocido también por neotaoísmo— aparecido en los siglos II y III de nuestra era. Sea o no rigurosa esta distinción —y no faltan quienes la cuestionan como no pertinente¹³⁶—; es un hecho que el «sistema» filosófico, ético, político y religioso, contenido en las obras de Laotzi (o Lao Tze o Lao Tzu) y de Chuang Tzu (o Zhuangzi), se distingue considerablemente de la amalgama de cultos, métodos y técnicas orientadas a la obtención de toda clase de poderes y a la consecución de la inmortalidad, organizados bajo la forma de sectas, con un clero fuertemente jerarquizado, con creencias en una multiplicidad de figuras divinas, y considerado como una mezcla de magia y religión¹³⁷. Nuestra descripción va a limitarse a las formas de experiencia mística contenidas en el *Tao-te-king* (o *Tao Te Ching* o *Dao De Jing*) de Lao Tze, con algunas referencias a la obra de Chuang Tze (o Chuang Tzu).

El centro de esta nueva forma de mística lo constituye la noción de *Tao*. Ahora bien, el significado de esta noción está muy lejos de ser claro. Se la traduce ordinariamente por «camino», pero parece ser que significa también *logos*, «palabra»¹³⁸. Hay autores que afirman que *Tao* no es una palabra propia de la escuela taoísta y de sus fundadores, sino que pertenece al fondo común de la tradición china que contiene las nociones de «orden», «totalidad», «responsabilidad», «eficacia»¹³⁹. De este transfondo sacan los maestros del taoísmo la

134. M. Granet, *La religion des chinois*, Imago, Paris, 1980.

135. J. Ching y H. Küng, *o. c.*, p. 157.

136. Cf. I. Robinet, *Histoire du taoïsme, des origines au xiv^e siècle*, Cerf, Paris, 1991, p. 11.

137. Descripción breve en M. Granet, *o. c.* También, H. Maspéro, *El taoísmo y las religiones chinas*, Trotta, Madrid, 2000; K. Schipper, *o. c.*

138. J. Ching y H. Küng, *o. c.*, p. 158.

139. M. Granet, *La pensée chinoise*, A. Michel, Paris, 1968, p. 250.

palabra para convertirla en centro de un sistema religioso que constituye una importante innovación religiosa.

Señalemos algunas de las interpretaciones que los especialistas ofrecen del significado de *Tao*. Con esta palabra los «padres del taoísmo» significan «el orden eficaz que domina —como *potencia indefinida*— el conjunto de las realidades aparentes, manteniéndose él mismo rebelde a toda realización determinada»; o, con otras palabras, «una eficacia indeterminada en sí misma pero que es el principio de toda eficiencia»¹⁴⁰.

La palabra se refiere a una realidad «primordial, eterna», «que existe antes de todas las realidades visibles, incluidas las divinidades superiores de la religión oficial, tales como *Shangti* (señor de lo alto) y *Tien-ti* (señor del cielo)». «*Tao* está fuera del alcance de los sentidos y es imperceptible [...] es sin forma, ilimitado e innombrable...»¹⁴¹. Todas estas caracterizaciones remiten a las primeras líneas del *Tao Te Ching*:

El *Tao* que no puede ser expresado no es el *Tao* perpetuo.

El nombre que puede ser nombrado no es nombre perpetuo [...]. Sin nombre es principio del cielo y la tierra y con un nombre es la madre de los diez mil seres¹⁴².

Su profundidad parece ser el origen de los diez mil seres. Su profundidad parece ser la razón de su existencia. Yo no sé de quién es hijo. Su forma es anterior al soberano¹⁴³.

El *Tao* en su estado perpetuo es innominado¹⁴⁴.

Existe un ser caótico, vive con anterioridad al Cielo y a la Tierra. Es silencioso, vacío, solitario e inmutable. Está dotado de un movimiento giratorio e incesante. Puede que haya sido la *Madre* del mundo.

No sé su nombre, su apelativo es *Tao*. Si nos empeñamos en darle un nombre, le podemos llamar «Grande»...

El hombre tiene por norma la Tierra; la Tierra, el Cielo; el Cielo, al *Tao*; y el *Tao*, él es su propia ley¹⁴⁵.

En *Chuang Tzu* se afirma de Lao-Tzu, el autor del *Tao Te Ching*, que pertenecía a una corriente mística de pensamiento y que su sistema se fundaba en dos conceptos: el de un principio eterno desprovisto de todo atributo y el de una suprema unidad¹⁴⁶.

140. *Ibid.*, p. 251.

141. F. Baldrian, «Taoism, an Overview», en *Taoism*, en M. Eliade (ed.) *Encyclopedia of Religion* XIV, cit., p. 291.

142. *Tao Te Ching*, 1. Seguimos en la traducción de los textos del *Tao Te Ching*, en edición de C. Elorduy, Tecnos, Madrid, 1996.

143. *Ibid.*, 4.

144. *Ibid.*, 32.

145. *Ibid.*, 25.

146. F. Baldrian, *loc. cit.*, p. 291.

Así, el primer rasgo del *Tao* es lo que en términos de nuestra tradición llamaríamos su condición absolutamente trascendente. Trascendente, por ser superior y anterior a todos los seres y desprovisto de sus atributos; y trascendente, por ser inaccesible a las formas ordinarias del pensamiento, imposible de ser captado por medio de conceptos y de ser nombrado por nombre alguno: «El que le conoce, no habla; y el que habla, no lo conoce»¹⁴⁷.

Pero del *Tao* se afirma, a la vez, que actúa en todos los seres, inmanente al mundo y presente en todos los seres a los que anima y ordena. Es, pues, más que un principio; subyace a la multiplicidad y la mutación de los seres, rigiendo el ciclo natural del universo. En él, en este camino, el mundo parcelado, la creación de la que formamos parte, encuentra su unidad. «El *Tao*, llegan a decir los sabios, no está lejos, está en mi cuerpo»¹⁴⁸.

La afirmación de la trascendencia no lo ha alejado de la realidad a la que ordena y anima desde dentro. La afirmación de su inmanencia y de su unidad no le confunde con los seres. Él unifica lo múltiple, pero no es él mismo el Uno: «El *Tao* engendra al Uno; el Uno engendra al Dos, el Dos engendra al Tres; y el Tres engendra a los diez mil seres»¹⁴⁹.

Como cada vez que el pensamiento humano se orienta hacia lo último, el taoísmo se encuentra en la necesidad de declararlo trascendente, de afirmarlo presente en los seres y de buscar respuestas al problema de la multiplicidad una vez afirmada la primacía de la unidad. A esto último se refiere, tal vez, el principio *Te* que, juxtapuesto al *Tao*, da nombre al libro fundamental del taoísmo. De hecho, los «padres del taoísmo» apenas han empleado la palabra *Tao* sin juxtaponer a ella la de *Te*. Y si *Tao* designa la eficacia, *Te* se refiere a esa eficacia que se singulariza realizándose¹⁵⁰.

Por otra parte, al mismo *Tao* se lo considera principio femenino: «con un nombre constituye la madre de todos los seres», y se le llama en alguna ocasión «misteriosa hembra». Pues bien, «la idea de feminidad, se ha dicho, está emparentada con la de “vacuidad”, simbolizando a la vez la ausencia perceptible de cualidades del *Tao* y el vaciamiento mental del sabio»¹⁵¹.

Pero ¿cómo llega el hombre al conocimiento del *Tao*? Los taoístas creen necesaria la superación del conocimiento discursivo, por estar ligado a la multiplicidad e introducir la multiplicidad en el alma

147. *Tao Te Ching*, 56.

148. Cit. en K. Schipper, *o. c.*, p. 16.

149. *Tao Te Ching*, 42.

150. M. Granet, *o. c.*, p. 25; *id.*, *La religion des chinois*, cit., p. 125.

151. F. Baldrian, *loc. cit.*, p. 291.

o hacerle imposible «abrazar la unidad», es decir, unificarse en el *Tao*. Para entrar en contacto con el *Tao* es indispensable iniciar un nuevo nivel de conciencia: el de la sabiduría, de orden místico, ya que no se adquiere por los mecanismos ordinarios del conocimiento, y que reproduce muchos de los elementos del conocimiento o la experiencia mística que hemos descrito en otros contextos.

Así, este nuevo conocimiento requiere el dominio de los sentidos y las pasiones, ya que éstos son considerados como aperturas por las que se disipa el principio vital y el poder espiritual. Así, también el conocimiento del *Tao* requiere un cierto grado de auto-negación, aunque entendida más como uso armónico de las facultades sensibles que como supresión de las mismas¹⁵².

A ese nuevo conocimiento que permite el acceso al *Tao* sólo se accede a través del «olvido» del conocimiento de todas las otras cosas y, especialmente, a través del olvido de sí mismo. El texto de Chuang Tzu habla de «sentarse y olvidar», así como de ayuno del espíritu, diferente del ayuno del cuerpo. Un ayuno que requiere el vacío de los sentidos e incluso del espíritu. «Dejemos a nuestras orejas y a nuestros ojos comunicar con el interior [...]. Entonces, incluso los dioses y los espíritus vendrán a habitar»¹⁵³. Ese olvido persigue, pues, la liberación del alma de toda influencia externa, e incluso interior, hasta llegar a la unificación con el Principio¹⁵⁴. Dos textos lo expresan con toda la claridad necesaria:

Unificad vuestra atención. No escuchéis por la oreja, sino escuchad por el corazón; no escuchéis por el corazón, sino escuchad por el aliento; la oreja se aplica a oír, el corazón se dedica a aplicarse a las cosas: es el aliento el que, cuando está vacío capta la realidad. La unión con el *Tao* no se obtiene más que por el vacío. Ese vacío es el ayuno del corazón¹⁵⁵.

«En efecto —continúa Maspéro—, el corazón (que es para los chinos el órgano de la inteligencia del espíritu) “ayuna” cuando, vaciándole de todo lo que viene del exterior, no se le da nada que absorber, nada sobre lo que razonar».

Su cuerpo es como un leño muerto;
su corazón es como ceniza apagada.
Entonces realiza la verdadera ciencia;

152. *Ibid.*

153. Cit. en J. Ching y H. Küng, *o. c.*, p. 161.

154. Exposición de conjunto de la mística taoísta en J. Blofield, *Le Taoïsme vivant*, Albin Michel, Paris, 1994, esp. pp. 237 ss.

155. *Chuang Tzu*, sec. 4, cit. en H. Maspéro, *o. c.*, p. 39.

no se ocupa de las causas.
Se ha hecho ciego y sordo.
¡Oh! ¡Qué hombre ha llegado a ser!¹⁵⁶.

«Este “ayuno del corazón” —recuerda muy oportunamente el gran especialista de las religiones de China— se opone en Chuang Tzu al “ayuno de los sacrificios”, es decir, al ayuno ritual que precede a los sacrificios, como en los místicos musulmanes la purificación del alma se opone a la purificación ritual»¹⁵⁷, o el «corazón contrito y humillado» a los sacrificios de víctimas externas en los salmos y en los profetas de Israel.

Tales textos muestran cómo la espiritualidad que aquí se manifiesta aspira, por encima y más allá de la unión por medio de los ritos dirigidos a los dioses, a los que se visitaba en su santuario, a una unión con el *Tao*, concebido como principio trascendente-inmanente que mantiene la realidad de todo.

Este conocimiento interior, unificante, trascendente, en el que el vacío y el silencio exterior y mental desempeñan un papel indispensable, culmina en la experiencia de una «felicidad absoluta» y en el logro de la inmortalidad que procura la unión con el *Tao* inmortal. Es la descripción de este estado la que, según la leyenda, habría llevado a Confucio a declararse discípulo del maestro taoísta:

Yan Hui dijo: «Yo rompo mis miembros y mi cuerpo, yo abandono la percepción y la inteligencia; rechazo la forma, elimino la comprensión y me identifico con el gran camino. A eso llamo sentarme y olvidarlo todo».

A lo que Confucio dijo: «Tú eres, pues, un hombre meritorio. Con tu permiso querría hacerme tu discípulo»¹⁵⁸.

Los rasgos descritos hasta ahora emparentan la experiencia del *Tao* con la que ha aparecido en otros contextos como experiencia del Absoluto, del Uno, del Misterio, del *Brahman*, es decir, con las formas de experiencia mística de las religiones y los sistemas monistas. Pero los textos atribuyen a esa experiencia otros elementos que le confieren su peculiaridad.

Estos elementos se resumen en la noción *wu-wei* que suele ser traducida por «no-acción». El verdadero significado de la expresión no es la inacción, la falta absoluta de acción, sino una actitud de respeto hacia la autonomía de la realidad. Mediante esa contención el taoísta es invitado a conformarse al *Tao*, del que se dice que es sin

156. *Ibid.*, sec. 22; cit. *ibid.*

157. *Ibid.*, pp. 39-40.

158. Texto cit. en J. Ching y H. Küng, *o. c.*, p. 162.

acción, pero produce realidad. Tal actitud contiene, pues, toda una ética, de alcance universal, que rige también las relaciones con el universo material. Su rasgo peculiar es una actitud por la que el hombre se conforma a la realidad siguiendo, abandonándose a su espontaneidad natural. Lao Tzu compara el poder de esta actitud fundamental a la acción callada, penetrante, constante y sumamente eficaz del agua. Esta actitud, dicen algunos autores, explicaría algunos aspectos de las relaciones de China con sus muchos invasores, militares o culturales, que siempre ha terminado por configurar y asimilar, de acuerdo con su propio carácter:

Como la suavidad del agua parte la obstinada roca,
así la renuncia resuelve lo insoluble.
He aprendido que ceder es volver a empezar otra vez.
Pero esta lección sin palabras,
este sencillo ejemplo,
pocos en el mundo llegan a entenderlo¹⁵⁹.

Más claramente y más vivamente expresa la misma idea el *Tao Te Ching*:

Lo más blando o débil del mundo
vence a lo más duro.
La nada penetra sin resquicio.
De ahí deduzco yo que no hacer nada es ventajoso.
Pocos en el mundo llegan a comprender la utilidad
de enseñar sin palabras y no hacer nada¹⁶⁰.

Es, pues, la actitud que consiste en adaptarse, tan perfectamente como sea posible, a la naturaleza de las cosas. «Ahora», dice el cocinero que causaba la admiración del príncipe Hui que le veía trabajar, por la destreza y aparente falta de esfuerzo con que descuartizaba un buey, «ahora trabajo con mi mente y no con mis ojos, porque estoy en armonía con los principios eternos. Sigo la estructura natural»¹⁶¹. Y es que la perfección para quien accede al *Tao* consiste en adaptarse a la naturaleza de la realidad, en coincidir con el camino que rige el ser y la marcha del universo.

Ahora bien, «viver según la naturaleza es respetar sus leyes, incluida la de la muerte». Al sabio que ha accedido a esta sabiduría superior no le afectan ni le conmueven los cambios de este mundo.

159. Cit. en Y. Yap y A. Cotterel, *La civilización china clásica. De la prehistoria al siglo XIV*, Aymá, Madrid, 1981, p. 75.

160. *Tao Te Ching*, 43.

161. Cit. en Y. Yap y A. Cotterel, o. c., p. 79.

Lo cual no significa que haya perdido la sensibilidad, sino que se ha elevado por encima de ella¹⁶².

Por eso el estado natural del sabio es la serenidad perfecta que le otorga la perfecta conformidad con la ley que rige el universo¹⁶³. Una «serenidad activa» que describe perfectamente el *Tao Te Ching*, señalando, además, hacia su fundamento:

El *Tao* en su ser habitual no obra y nada deja de hacer. Si los príncipes pudieran observar [esta regla], los diez mil [todos los seres] evolucionarían espontáneamente [...] sin ambiciones hay paz y el mundo se concierta espontáneamente¹⁶⁴.

El logro de esta sabiduría —único conocimiento verdaderamente valioso— asegura a quien la posee una serena iluminación que lo sitúa por encima de las contradicciones y que, según algún texto, hace al sabio invulnerable.

El *Tao Te Ching* no contiene una doctrina precisa sobre la experiencia mística a la que alude y que describe en su núcleo esencial. Chuang Tzu sí ofrece más detalles sobre los pasos que conducen a la unión con el *Tao*. El final y el objetivo de la vida religiosa es «éxtasis» «que permite una aprehensión directa de la virtud primera y la identificación con el todo». Para su obtención se señalan etapas precisas que comienzan por el «retiro» que capacita para iluminar los objetos exteriores. En el estado de este éxtasis «la identificación con la virtud primordial se distingue por el sentimiento de un poder indefinido sobre todas las cosas, por una disolución del cuerpo y una integración de la potencia mental, que corresponde a la desaparición de toda gravedad y que permite cabalgar sobre el viento»¹⁶⁵.

Tal estado confiere un poder que se deriva de la incorporación de la Potencia primera y que hace al sujeto superior a la muerte, que le permite, pues, participar de alguna manera en la inmortalidad. La identificación del ritmo vital con el de las fuerzas naturales permite al sujeto participar en la infinitud y la persistencia del universo y le concede un nivel de vida superior, que ya no es meramente biológico, sino que le hace vivir la vida del *Tao*.

Estas descripciones de la iluminación que pertenecen ya al taoísmo popularizado nos sitúan en un contexto diferente del que describe el *Tao Te Ching* —más propio de la experiencia de los maestros

162. J. Ching y H. Kung, o. c., p. 161.

163. Cf. G. Schmid, *Die Mystik der Weltreligionen. Eine Einführung*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1992, pp. 100 ss.

164. *Tao Te Ching*, 37.

165. M. Granet, *La religion des chinois*, cit., p. 128.

fundadores—, en el que el final de la experiencia era la perfecta serenidad incluso ante la muerte.

Es evidente que la realización del ideal de la vida que tiene su culmen en la experiencia del *Tao* estaba llamado a ejercer una influencia importante no sólo sobre la moralidad de las personas, sino sobre su vida social y política.

De hecho, aun cuando el ideal taoísta requiere un cierto retiro del mundo como paso previo para la obtención del ideal de serenidad por comunión con el *Tao*, la forma peculiar que esa comunión reviste hace que éste no exija el abandono del mundo y sus tareas, sino que pueda realizarse y esté llamado a realizarse en la realización de las tareas, incluso las más sencillas. Las consecuencias sociales y políticas están más explícitamente señaladas en Lao Tzu que en Chuang Tzu, de quien se cuenta que rehusó acceder a puestos políticos de importancia¹⁶⁶. Es también un hecho que la sabiduría taoísta ha ejercido una influencia profunda sobre numerosos aspectos de la cultura y ha favorecido la creatividad en las diferentes esferas del arte chino.

Con esta última alusión, en la más radical de las formas de experiencia mística, centrada en la liberación personal, aparece un rasgo, el del servicio, la compasión y la atención a los demás, reservado en exclusiva, en muchas descripciones excesivamente rígidas, a la experiencia mística de las religiones de orientación profética.

166. Cf. Y. Yap y A. Cotterel, o. c., p. 77.

LA MÍSTICA EN LAS GRANDES RELIGIONES PROFÉTICAS

I. LA MÍSTICA EN EL JUDAÍSMO

1. *En la escuela de G. Scholem*

Cuando se pretende ofrecer una síntesis de las manifestaciones de la mística en el seno del judaísmo se hace inevitable la referencia a Gershom Scholem, el más prestigioso de los estudiosos de la mística judía.

Su obra reacciona contra las conclusiones tanto de la ciencia de las religiones como de la ciencia del judaísmo (*Wissenschaft des Judentums*) del siglo XIX. Para la historia comparada de las religiones, a partir sobre todo de N. Söderblom, se había convertido en una evidencia que los fenómenos religiosos se dejan agrupar en torno a dos grandes familias: las religiones místicas, presentes en el Extremo Oriente y representadas, sobre todo, por el hinduismo, el budismo y el taoísmo; y las religiones proféticas, encarnadas especialmente en las religiones del tronco abrahámico: judaísmo, cristianismo e islamismo. Las dos familias —como señalamos anteriormente— eran caracterizadas por rasgos antagónicos y de acuerdo con esa clasificación era inútil buscar elementos místicos importantes en las religiones proféticas y, por tanto, en el judaísmo¹.

Tampoco la ciencia del judaísmo, muy influida por prejuicios ilustrados, reconocía en el judaísmo una tradición mística propia ni valoraba los fenómenos místicos que hubieran podido producirse en su historia. Frente a estas conclusiones, G. Scholem reconoce la existencia de diferentes corrientes místicas en el seno del judaísmo,

1. Cf. *supra* los capítulos sobre mística y religión y tipología de la mística.

explica su presencia desde su interior y no tan sólo por el influjo de factores externos, les atribuye un valor importante hasta ver en ellas el núcleo del judaísmo, afirma que, aunque hayan surgido como movimientos esotéricos, han tenido una influencia grande en la vida religiosa del pueblo, e incluso llega a ver en los elementos místicos el núcleo capaz de regenerar el judaísmo y de devolverle su vitalidad tras la crisis profunda que ha atravesado por el impacto de la modernidad.

Naturalmente, este conjunto de tesis revolucionarias han suscitado no pocas reacciones críticas en el interior del pensamiento judío contemporáneo, a algunas de las cuales haremos referencia. Pero incluso sus críticos reconocen la importancia decisiva de sus estudios sobre las diferentes corrientes místicas. Martin Buber, por ejemplo, escribió: «Todos nosotros tenemos alumnos; algunos de nosotros hemos incluso creado escuela, pero sólo Gershom Scholem creó toda una disciplina académica».

2. Consideraciones previas sobre la naturaleza, la historia y el método de estudio de la mística

Para la tarea de la mística comparada la contribución de Scholem no se reduce al estudio de las diferentes formas de mística en el judaísmo. Su obra más importante, *Las grandes tendencias de la mística judía*², tiene interés por el estudio inicial que precede a la exposición de las diferentes formas, en el que explicita su concepción del fenómeno místico, su naturaleza, el proceso histórico en el que se inscribe, así como lo propio y característico de la mística judía.

¿Qué entiende por mística este estudioso de la mística judía? G. Scholem inicia sus trabajos en las primeras décadas de nuestro siglo, en las que se asistió en Europa a un verdadero florecimiento de estudios sobre la mística, y reacciona a algunos de ellos, sobre todo los de E. Underhill y R. Jones, aun padeciendo su influencia. Para esos autores la mística se define como una forma particular de experiencia religiosa, aquella en la que la religión llega a su nivel más agudo, intenso y vivo, que se caracteriza sobre todo por su con-

2. Citaremos según la reciente traducción castellana de B. de Oberländer: Siruela, Madrid, 1996; id., *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid, 1978 (ed. orig. 1960). Los temas abordados en estas dos obras han sido desarrollados y actualizados por el autor en *Kabbalah*, Keter, Jerusalén, 1988, donde reunió sus trabajos para la *Encyclopedia Judaica*. La obra ha sido traducida al castellano en dos volúmenes: *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, y *Grandes temas y personalidades de la cábala*, Riopiedras, Barcelona, 1994. Puede consultarse también *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, 1998.

dición experiencial y que se resume como experiencia de *unio mystica*³.

Desde el primer momento cabe distinguir, según Scholem, dos formas de comprensión de la mística: «si por mística se entiende la unificación directa, inmediata con Dios, entonces no existe mística en absoluto dentro del judaísmo [...]. Pero si se define la mística como una conciencia o una percepción experiencial de realidades divinas, entonces existe una mística judía en formas múltiples y con múltiples facetas»⁴. La segunda definición remite a aspectos personales y experienciales que distinguen los hechos en los que aparecen de los aspectos preferentemente institucionales que prevalecen en otros hechos o momentos religiosos. Por eso, Scholem va a referirse a la mística no sólo como experiencia, sino como un hecho que se caracteriza precisamente por su condición de fenómeno complejo, que se sitúa en el interior de un particular fenómeno religioso: el judío, el cristiano, el islámico, etc., cuya influencia padece y sobre el que a su vez influye. El estudio de Scholem subraya así desde el comienzo de su estudio dos rasgos de la mística que han sido asumidos por la mayor parte de las descripciones contemporáneas.

El primero, la multiplicidad de formas históricas en que aparece la mística; la inserción en fenómenos religiosos concretos y la imposibilidad de definir la esencia de la mística en abstracto, al margen de las formas históricas particulares en que aparece realizada.

El segundo, la inserción de los místicos en el seno de las tradiciones religiosas en las que nacen, lo cual desacredita la imagen del místico como «anarquista religioso» que habían ofrecido algunas consideraciones anteriores⁵.

La mística es para Scholem un fenómeno histórico que debe ser estudiado históricamente, aunque no deje de reconocer que el estudio de las formas históricas particulares permite obtener elementos comunes que pone de relieve la comparación de esas formas, la cual destacará además los tipos y familias de los fenómenos místicos estudiados.

3. En este contexto remite a la definición de R. Jones, y cita, sin señalar el lugar exacto donde se encuentra, como definición de mística de santo Tomás, *cognitio Dei experimentalis* (o. c., p. 73). Sobre la validez de esta referencia cf. Ed. Ortigues, «Que veut dire «mystique»?»: *Revue de Méthaphysique et de Morale* 89 (1954), p. 69. De hecho no encuentro como apoyo a la cita de Scholem otro lugar que S. Th. II-II, q. 97, art. 2, ad secundum, donde santo Tomás habla de una *cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis*: conocimiento afectivo o experimental de la bondad o la voluntad divina.

4. Cit. en E. Schweid, *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem. A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, Scholar Press, Atlanta, GA, 1985, p. 22, n. 20.

5. Planteamiento más completo por el mismo autor del problema mística-autoridad en «La autoridad religiosa y el místico», en *La cábala y su simbolismo*, cit., pp. 4-34.

El primer paso para la caracterización de los fenómenos místicos vendrá dado por su inserción en la evolución histórica de los fenómenos religiosos. Para Scholem la mística constituye una etapa determinada en el desarrollo de la religión y toda religión pasa por tres estadios sucesivos, cuya descripción permite una primera caracterización de la mística.

El primer período de la evolución religiosa está constituido por el estadio mítico, que constituye una forma espontánea e inocente de vivir la religión. En ella el hombre religioso vive sumergido en el ámbito de lo sagrado en permanente comunicación con lo divino y sin conciencia de distancia o de separación de su vida en relación con la influencia de los dioses sobre ella. Los mitos expresan de forma inmediata la armonía de esa inserción de los dioses en la vida de la comunidad. Todo el mundo, en este estadio primitivo de la religión, «está lleno de dioses», y el hombre no necesita de ningún recurso al éxtasis para entrar en contacto con ellos. En este primer estadio, infantil, de la religión de la humanidad no hay lugar para la mística⁶.

El segundo estadio en la historia religiosa de la humanidad es el de la religión institucionalizada. En este estadio el hombre toma conciencia de la distancia entre el mundo humano y el de lo divino; entre ambos se crea un abismo, el que separa lo finito de lo infinito, a la criatura del Absoluto, al hombre de Dios. Las religiones mono-teístas constituirían la forma por excelencia de este segundo estadio. En ellas el mito como narración-expresión de la presencia cotidiana de los dioses en la vida humana es sustituido por la única realidad que puede tender un puente entre el orden de Dios y el mundo humano: la voz de Dios, su revelación, que establece la ley de parte de Dios y a la que responde la voz que el hombre eleva a Dios: la de la oración. En este segundo estadio, el de la religión institucionalizada como religión, tampoco se dan las condiciones para la aparición de la mística.

La mística constituye la reacción a la situación de alejamiento a la que se ha visto condenado el sujeto de la religión institucional. La mística no ignora el abismo entre Dios y el hombre; al contrario, comienza por tomar conciencia de él; pero partirá de esa toma de conciencia para iniciar una búsqueda del misterio y de los caminos que conducen a él. La mística intentará recuperar la unidad, la inocencia perdida del período mítico, pero lo hará de forma reflexiva, pasando por el interior del sujeto, por la profundidad de su ser y la profundidad de todo lo que existe, hasta llegar a la experiencia de la realidad divina concebida como unidad de todas las cosas. La místi-

6. *Las grandes tendencias*, cit., p. 27.

ca es, pues, una forma de religión experiencial reflexiva. Este paso hacia la interioridad no supone necesariamente la salida de la «concha» institucional en la que aparece, sino que puede suponer el desarrollo desde dentro de valores presentes en la fase anterior⁷.

No creo necesario detenerme en las lagunas de esta reedición por Scholem de las teorías evolutivas tripartitas sobre el origen y el desarrollo de la religión⁸, ya que tan sólo nos interesa lo que esa teoría le aporta para la caracterización de la mística judía. De ella deduce como una evidencia que «nadie pretende seriamente aplicar el término «místico» a las manifestaciones clásicas de las grandes religiones»; sería absurdo aplicar a Moisés, el hombre de Dios, o a los profetas, el apelativo de místicos.

La mística es una fase reflexiva que constituye una reinterpretación de los elementos fundamentales de la religión institucionalizada. En ella el Dios de las afirmaciones dogmáticas se convierte en experiencia inédita, y desde esa experiencia surge una reinterpretación del conjunto de la religión institucional: Dios, la revelación y el camino que conduce a él. Estas consideraciones permitirán avanzar hacia los rasgos peculiares de la mística judía. En ella lo central del judaísmo: la unidad de Dios y la significación de su revelación en la *Torá*, será reinterpretado en una meditación que conducirá a la concepción de una esfera, de un reino de la divinidad, subyacente al mundo de nuestros datos sensibles, y presente y activa en todo lo que existe.

La mística judía constituye, en primer término, un hecho histórico, perfectamente identificable. La Cábala, nombre común para el conjunto del movimiento, designa un hecho que ha durado desde los tiempos talmúdicos hasta nuestros días. Su punto de partida suele situarse en Rabí Aquiba. Un hecho con existencia permanente, que presenta formas variadas y que ha sufrido un desarrollo histórico, dramático en algunos momentos. El hecho se encuentra documentado en un *corpus* impresionante de escritos que comprende no menos de tres mil obras impresas⁹ y otras muchas manuscritas.

En este movimiento se manifiestan una variedad de experiencias, diferentes corrientes de pensamiento y sistemas especulativos. ¿Hay algo más que conexiones históricas entre todos esos *disjecta membra*? ¿Hay señales claras que permitan establecer las diferencias entre mística judía y las místicas no judías?

7. *Ibid.*, pp. 27-30.

8. Cf. E. Schweid, *o. c.*, pp. 26-27.

9. Otros hablan de seis mil obras pertenecientes al círculo de la Cábala, cf., por ejemplo, Ch. Mopsik, *La Cabale. Lire au-delà de la lettre*, Jacques Grandier, Paris, 1988, p. 48.

Comenzando por los rasgos más externos, los textos místicos judíos muestran un estrecho parentesco con otros textos místicos en lo relativo al lenguaje. ¿Cómo decir algo que supera el orden en el que tiene vigencia el lenguaje? Los místicos judíos se quejan como tantos otros de la inadecuación de las palabras para expresar las experiencias a las que se refieren. Pero se glorían como ellos de experimentar tales sentimientos, y parecen sentir igual necesidad de expresarlos.

Con todo, parece caracterizar en este punto a la mística judía la reserva de los cabalistas en relación con la experiencia suprema y una especie de confianza en el lenguaje, derivada de la convicción de que el lenguaje, incluso en la materialidad del hebreo, es un instrumento que procede del mismo Dios.

Rasgo distintivo del género literario en que se expresan es la reserva en la utilización de la autobiografía como documento místico. Los cabalistas renuncian a esta «gloria de la literatura mística» que son las autobiografías. Ellos intentan describir los «objetos» de la experiencia de manera impersonal, «quemando sus naves tras ellos». La razón de ese distanciamiento tal vez resida, anota Scholem, en la incongruencia entre la experiencia mística y la idea canónica de Dios. Esta característica de la literatura mística judía comporta serias dificultades cuando se busca la comprensión psicológica de la mística judía, y explica el escaso conocimiento de las peripecias vitales de los personajes místicos judíos¹⁰.

Por último, la mística judía se presenta en un primer momento como experiencia del individuo, pero las tendencias místicas han conducido a la formación de nuevas comunidades. La mística no es revelación privada. Cuanto más se acerca el hombre a su radical origen, más se acerca a lo común a toda la humanidad¹¹.

Pero, más allá de estos rasgos externos, las diferentes formas de mística judía comparten un denominador común que explica su parentesco, el aire de familia que las caracteriza. Ese denominador aparece en primer lugar en ciertas ideas fundamentales en relación con Dios, la creación y el papel del hombre en el universo.

Los místicos judíos comparten también actitudes comunes hacia las fuerzas espirituales dominantes que han conformado la vida intelectual y espiritual de los judíos a lo largo de los dos últimos milenios y contenidas en la *Halajá* (ley), la *Aggadá* (narración), las oraciones y la liturgia, y el pensamiento. Para resaltar lo propio de la actitud mística frente a estas realidades fundamentales del mundo

10. Relativiza este rasgo Ch. Mopsik, o. c., p. 30.

11. *Las grandes tendencias*, cit., pp. 38-41.

judío, Scholem va a comparar sistemáticamente esa actitud de los místicos con la de los filósofos.

Para Scholem la mística judía afirma la posición normativa del conjunto de la Escritura: *Torá*, Profetas y Escritos, así como los libros de la *Torá* oral; es decir, que mantiene la autoridad central de la tradición como categoría religiosa. De ahí el término «Cábala» (tradición) que desde la Edad Media pasó a designar la mística judía. Pero este respeto no significa la mera repetición de los acontecimientos externos de la historia. Los hechos tienen que ocurrir también en el interior del sujeto y esto se consigue por una interiorización, que permite conocer las etapas de la creación y remontar hasta su origen en el comienzo de la realidad. La relación con la Escritura y la tradición permite a la mística renovar la religión institucional transformando sus contenidos al descifrar los sentidos ocultos enterrados en las fuentes antiguas. Esta función aparece sobre todo en la relación con la *Torá*, vínculo de unión entre Dios y la humanidad, cuyos significados profundos pone al descubierto la mística.

Para Scholem, la mística judía, frente al elitismo de la filosofía, se extendió con facilidad al conjunto del pueblo. ¿Dónde está la causa de ese éxito popular? Fundamentalmente, en la naturaleza de su relación con la herencia espiritual del judaísmo rabínico: la Cábala, en efecto, estaría, según Scholem, en una conexión más viva que la filosofía racionalista con las principales fuerzas del judaísmo¹². En realidad, los místicos comienzan donde terminan los filósofos. El propósito de los místicos es descubrir un nuevo fundamento para la conciencia religiosa.

Pero la diferencia fundamental, en la relación con la *Torá* y la tradición, entre filosofía y mística está en que mientras la filosofía propone una interpretación alegórica de la *Torá*, la mística contiene una interpretación simbólica, entendiendo alegoría y símbolo en términos, a mi juicio, semejantes a los de algunas corrientes hermeneúticas recientes¹³. En efecto, la alegoría, explica Scholem, consiste en una red de relaciones en la que cada cosa puede representar a otra, pero permaneciendo en los límites del lenguaje y de la expresión, es decir, en la que el significante y el significado pertenecen al mismo orden de realidad, al que el pensamiento del filósofo tiene acceso directo. Para los cabalistas, en cambio, en el símbolo, una realidad que no tiene forma ni contorno se nos hace transparente, visible, por medio de otra realidad que recubre su contenido con un sentido visible y expresable¹⁴.

12. *Ibid.*, pp. 43-44.

13. Cf. por ejemplo, G. Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1964.

14. *Las grandes tendencias*, cit., p. 48.

El símbolo, pues, es comprendido inmediatamente por intuición o no es comprendido en absoluto. O, con otros términos, al significado del símbolo sólo se tiene acceso en la mediación del significante que lo expresa «con la transparencia opaca del enigma» (P. Ricoeur) o como el rostro humano expresa la persona. Todo el mundo es, pues, para el místico un *corpus symbolicum*. Para él, a través de la realidad de la creación, y sin que ésta quede anulada, el misterio inefable de la divinidad se hace visible. A esta diferencia capital de actitud se refiere Scholem cuando resume que los filósofos interpretan alegóricamente la religión, mientras los místicos judíos la comprenden simbólicamente.

En relación con la *Halajá*, el mundo de la ley sagrada, el factor más importante en la vida real de los antiguos judíos, los filósofos lo han ignorado. La ley religiosa quedaba al margen de la investigación filosófica. No es que la menospreciasen o la negasen. Personalmente el filósofo vivía en el mundo de la ley y se sometía a él, pero nunca ese mundo era objeto de su reflexión filosófica. Por eso, para los filósofos, los preceptos que componen la *Halajá*, explicados por medios alegóricos o críticos, o no tienen sentido o han perdido todo su prestigio. La actitud de los místicos era muy diferente. Para ellos los mandamientos religiosos son especies de ritos secretos, misterios o sacramentos que permiten al creyente que los realiza intervenir en el drama del mundo. Esta reinterpretación del mundo de la ley reintroduce el mito en el corazón del judaísmo y tiene el peligro de comportar un «esquematismo teosófico» o un «mecanismo mágico», pero explica la autoridad que el místico ha adquirido ante el pueblo.

La misma diferencia reaparece en relación con la *Aggadá*, el mundo de las narraciones, que constituye el reflejo maravilloso de la vida y los sentimientos religiosos espontáneos de los judíos durante el período rabínico. Los filósofos ven en esa «mitología popular del universo judío» una verdadera piedra de escándalo y la interpretan alegóricamente, lo que es una forma de criticarla.

Los cabalistas, en cambio, valoran la *Aggadá* en el espíritu de la mística, no se avergüenzan de sus relatos y no tienen inconveniente en recurrir al procedimiento aggádico. Su lectura mística sitúa esos relatos en un horizonte cósmico y los relatos le sirven para penetrar en el insondable universo místico¹⁵.

La misma diferencia entre actitud filosófica y actitud mística aparece en relación con la liturgia y el mundo de la oración, tercer ámbito en el que se ha expresado el espíritu religioso del judaísmo

15. *Ibid.*, pp. 51-53.

postbíblico. Los filósofos han aportado muy poco a este mundo de la oración salvo en los casos en que los filósofos estaban sostenidos por una actitud mística. Las oraciones de los filósofos aparecen desprovistas de espíritu religioso. Los cabalistas, en cambio, dan muestras de una relación enteramente distinta con la oración, muestra inequívoca de su pertenencia al mundo de la religión. En primer lugar, son autores de numerosas oraciones, expresión de nuevas experiencias religiosas; además interpretan místicamente oraciones antiguas o se sirven de ellas como vehículo para la concentración meditativa. De hecho, la mística de la oración es el elemento que ha perdurado de la Cábala.

Por eso, aunque, como los filósofos, los místicos sean de suyo «aristócratas del pensamiento», no perdieron el contacto con tendencias fundamentales en el hombre, como el miedo de la existencia o la presencia temerosa de la muerte. Piedra de toque de su diferencia con la filosofía ha sido su diferente confrontación con el misterio del mal. Los filósofos lo abordan como si el mal no tuviese significación en sí mismo. «El mal —decía H. Cohen, resumiendo perfectamente el punto de vista de los filósofos— no existe. No es más que un concepto derivado del concepto de libertad. El poder del mal existe sólo en el mito».

Para los cabalistas, ligados al mito, el mal es uno de los problemas decisivos en los que tratan de penetrar. Eso les permite conectar con el pueblo y su folklore, en el que no deja de reflejarse la presencia del mal y la angustia que el hombre experimenta ante él.

El fenómeno de la mística judía, caracterizado por los rasgos descritos, aparece así en connivencia con el mundo de los mitos, sobre todo en la forma que ese mundo revistió en la *gnosis*, último avatar de la mitología. Su peligro mayor ha sido por eso perderse en el laberinto del mito con el que se ha encontrado al abrirse camino hacia el Dios vivo. Su apoyo permanente ha sido la tentativa de descubrir la vida escondida bajo las formas exteriores de la realidad y hacer visible el abismo en que se funda la condición simbólica de todo lo que existe.

Pero, tras esta alusión a los rasgos comunes que permiten hablar de una mística judía, para conocerla con precisión se hace indispensable recorrer la descripción de sus formas y corrientes más importantes.

3. Elementos místicos en la Biblia judía

Dado el objetivo de nuestro estudio, que es ofrecer un resumen del elemento místico de las diferentes religiones, antepondremos a la

descripción de los diferentes capítulos de la mística judía estudiados por G. Scholem una breve exposición de los aspectos místicos de la Biblia judía cuya influencia sobre todas las formas históricas de la mística judía son evidentes y que, además, han ejercido una influencia decisiva sobre la mística cristiana y musulmana. Por otra parte, me parece evidente que la noción de mística propuesta por Scholem: «conciencia [...] experiencial de realidades divinas», está representada en numerosos pasajes bíblicos y se corresponde perfectamente con la experiencia de Dios vivida por muchos de sus personajes.

Eso explica que muchos otros historiadores de la mística judía estudien los aspectos místicos de la Biblia y que antologías y enciclopedias de la mística ofrezcan resúmenes de la mística de la Biblia judía o del Antiguo Testamento, según la pertenencia confesional de los autores¹⁶.

Parece claro que «el Antiguo Testamento contiene doctrinas, ideas y expresiones de las que se puede decir que tienen alcance místico»¹⁷, y esto en los tres bloques de escritos que componen la Biblia judía, la *Torá*, los Profetas y los Escritos¹⁸.

Sin entrar en detalles que exigirían más espacio, basta una referencia a las figuras fundantes de la religiosidad judía: Moisés, los profetas; a muchas de sus oraciones; e incluso al núcleo de su religiosidad, a pesar de su estilo eminentemente profético, para descubrir en la Biblia judía corrientes claramente místicas que explican su influjo sobre los místicos posteriores. Refiriéndonos en primer lugar al último aspecto, la religiosidad, ésta ha sido descrita por M. Buber como originada por una decisión incondicional que unifica el corazón de la persona en torno a lo único necesario. Recordemos, por ejemplo, «sé unificado (entero) con el Señor tu Dios» y «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y toda tu alma»¹⁹ y el ruego del salmo: «que mi corazón esté entero en tus mandamientos»²⁰ y ano-

16. Cf. E. Müller, *Histoire de la mystique juive*, Payot, Paris, 1976, pp. 9-21; también, S. Missatkiné, «La mystique de l'Ancien Testament», en M.-M. Davy (ed.), *Encyclopédie des mystiques I*, Seghers, Paris, 1977, pp. 191-239; K. Hruby, «Éléments de spiritualité juive», en A. Ravier (ed.), *La mystique et les mystiques*, DDB, Paris, 1964, pp. 157-254. También M. Buber en su síntesis sobre el judaísmo (*Judaïsme*, Gallimard, Paris, 1982), ofrece una excelente síntesis de aspectos místicos contenidos en la Biblia bajo el título de «La religiosidad judía» (pp. 65-78), ya que por religiosidad entiende el sentimiento de una realidad incondicional en el centro de lo condicionado y el deseo ardiente de establecer una comunión ardiente con ella (p. 66) que él pretende descubrir bajo los escombros con que la han ocultado siglos de racionalismo.

17. E. Müller, o. c., p. 9.

18. *Ibid.*, pp. 13, 15, 17.

19. Dt 10,13; 6,5, trad. de M. Buber.

20. 119, 80.

temos que este deseo de «unificación» está en el centro del ideal del monje, *monachos* no en el sentido de solitario, sino de indiviso, de unificado.

Pero sin duda son las grandes figuras de la religiosidad bíblica las que encarnan de la forma más perfecta el ideal místico. Así, Moisés aparece representando el deseo de todos los místicos de la historia cuando pide a su Señor: «dime tu nombre»; «descúbreme tus proyectos»; «muéstrame tu gloria»²¹; y los relatos de la zarza ardiente y de las teofanías del Sinaí están llenos de elementos: el fuego, la nube, la oscuridad que penetra hasta el más estrecho de los encuentros en el que el hombre no puede ver el rostro de Dios sino sólo su espalda, su huella, son elementos que han servido a los místicos judíos, cristianos y musulmanes para expresar sus más profundas experiencias²².

¿Cómo no ver la descripción del itinerario del creyente en la historia del profeta Elías con su utilización del poder de Dios, su paso por la prueba del desierto y su contacto con la presencia de Yahveh en el susurro de la brisa suave²³? También el libro de Job describe el camino que un hombre religioso, pero que sabe de Dios sólo «de oídas», ha de recorrer hasta llegar tras el paso por la más inaudita de las pruebas a hacer la experiencia que resumen sus palabras: «ahora te han visto mis ojos»²⁴. De la intimidad y el valor experiencial, fructivo del encuentro del orante judío con Dios hablan numerosos salmos que han alimentado la experiencia de innumerables orantes y han servido de marco de interpretación a numerosos intérpretes del fenómeno místico.

Recordemos, por ejemplo:

¡Gustad y ved qué bueno es el Señor...!
El Señor es mi pastor, nada me falta [...] Prepara para mí un festín;
Su bondad me acompaña todos los días de mi vida;
Oh Dios, qué inapreciable es tu amor;
los hombres se acogen a la sombra de tus alas;
se sacian de la abundancia de tu casa;
les das a beber en el río de tus delicias;
porque en ti está la fuente de la vida
y en tu luz vemos la luz²⁵.

21. Éx 3,13; 33,12; 33,18; cf. también Nm 12,8.

22. Estudio sobre las teofanías de Moisés, Elías e Isaías desde este punto de vista en J. M. van Cangh, «Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament», en id. (ed.), *La mystique*, DDB, Paris, 1988, pp. 29-45.

23. 1 Re 17-19.

24. Job 42,5.

25. Sal 33,9; 22; 36,8-10.

Para mostrar la razón de esta referencia a la Biblia a la hora de describir la mística judía cabría añadir las referencias incontables de los representantes de las corrientes, que expondremos a continuación, a textos bíblicos y al sentido oculto, misterioso que late por debajo de su sentido literal²⁶.

4. La mística de la Merkabá y la gnosis judía

Constituye la primera fase de la mística judía y, con mucho, la más larga, ya que se prolonga desde el primer siglo antes de nuestra era hasta el siglo x. Ya en el período del segundo Templo se enseñaba una doctrina esotérica en torno a dos textos: el primer capítulo del Génesis, es decir, el relato de la creación, y el primer capítulo de Ezequiel, la visión del trono de Dios y de la carroza (*Merkabá*)²⁷.

Esta primera fase de la mística judía no se refiere a la contemplación de Dios, sino a la visión de su Trono. El Trono representa en el judaísmo lo que el Pleroma, esfera deslumbrante de la divinidad con sus arcontes y sus dominaciones, entre los gnósticos y herméticos. Se trata, en la mística judía, de motivos semejantes expresados en términos tomados de su propio fondo religioso. Los textos en los que está plasmada esta forma de visión proceden de documentos redactados en los siglos v y vi, los libros de las *hejalot*, moradas y palacios celestes que atraviesa el visionario. Tales textos no son exégesis, sino descripciones de una experiencia religiosa natural, para la que no se encuentra sanción alguna en la Biblia²⁸.

Los textos pertenecen a círculos, escuelas de místicos, que mantienen una cierta tradición de carácter secreto, esotérico; círculos que exigen ciertas condiciones para la admisión, que constituyen especies de ritos de iniciación. En ellos los iniciados deben realizar el ascenso hacia la *Merkabá* pasando por siete palacios celestes, para lo que deben superar innumerables dificultades. Los textos describen la preparación, las técnicas y todo lo que viven en ese «viaje». Todos estos elementos tienen un evidente carácter gnóstico, aunque judaizado e introducido en un contexto monoteísta. En conjunto presentan una mezcla de creencias y prácticas ligadas a los procedimientos de búsqueda del éxtasis, dotadas de rasgos mágicos²⁹. De la jerarquía de los niveles cósmicos se pasa a la jerarquía en el interior de la divinidad. Dios aparece como Rey santo. Se subraya sobre todo

26. Algunas referencias en M. Buber, o. c., pp. 67 ss.

27. G. Scholem, *Desarrollo histórico...*, cit., pp. 25-43, y *Grandes temas*, cit., pp. 196-200, con bibliografía.

28. *Las grandes tendencias*, cit., p. 59.

29. *Ibid.*, pp. 70-75.

su trascendencia, sin apenas conciencia de la inmanencia divina. Ni siquiera en el éxtasis supremo se salva «el abismo infinito que media entre el alma y el Dios-Rey sobre su trono». Los textos expresan conciencia «exagerada» de la «alteridad» de Dios. Se le atribuyen nombres extraños, oscuros. «Majestad», «temor y temblor» son las palabras clave de la descripción de la experiencia³⁰.

El género literario preferente de tales textos es el himno que contiene verdaderos «ríos de palabras, letanías de atributos», como los contenidos en este texto característico:

La excelencia y la fidelidad son de Dios, que vive eternamente.
 La comprensión y la bendición son de Dios, que vive eternamente.
 La majestad y la grandeza son de Dios, que vive eternamente.
 El conocimiento y la palabra son de Dios, que vive eternamente.
 La magnificencia y la belleza son de Dios, que vive eternamente.
 El consejo y la fuerza son de Dios, que vive eternamente.
 El brillo y el esplendor son de Dios, que vive eternamente.
 La gracia y la benevolencia son de Dios, que vive eternamente.
 La pureza y la bondad son de Dios, que vive eternamente.
 La unidad y el honor son de Dios, que vive eternamente.
 La corona y la gloria son de Dios, que vive eternamente.
 El precepto y la práctica son de Dios, que vive eternamente.
 La soberanía y el gobierno son de Dios, que vive eternamente.
 El ornamento y la permanencia son de Dios, que vive eternamente.
 El misterio y la sabiduría son de Dios, que vive eternamente.
 El poder y la simplicidad son de Dios, que vive eternamente.
 El esplendor y la nobleza son de Dios, que vive eternamente.
 La rectitud y el honor son de Dios, que vive eternamente.
 La voluntad y la justicia son de Dios, que vive eternamente.
 La invocación y la santidad son de Dios, que vive eternamente.
 La oración y el júbilo son de Dios, que vive eternamente.
 El cántico y el himno son de Dios, que vive eternamente.
 La alabanza y la gloria son de Dios, que vive eternamente³¹.

La *polilogía* contenida en estos textos contrasta poderosamente con las tendencias que dominaban entre los grandes maestros de la ley durante el período talmúdico, aunque hay que reconocer que algunos de sus rasgos han pasado a la liturgia oficial en la que parece cristalizar su compromiso entre las dos corrientes³². Entre los atributos de Dios contenidos en tales oraciones se ha observado que en

30. *Ibid.*, p. 78.

31. Cit. *ibid.*, pp. 79-80. Hermosos textos de este estilo en P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God. Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, State University of New York Press, 1992, pp. 11-21 (*El Dios escondido y revelado*, Caparrós, Madrid, 1996) trad. cast. de la edición alemana de esta obra por Laura Muñoz Alonso. Obra en la que se matizan algunas afirmaciones de G. Scholem sobre esta etapa de la mística judía.

32. *Ibid.*, p. 81.

algunos casos coinciden con los empleados en oraciones griegas y en las de los primeros cristianos³³.

El paso último de la visión del místico es el misterio de Dios, bajo su aspecto de creador del universo, más allá de la esfera de los ángeles. Un «Dios, que no puede ser contemplado por sus criaturas y se oculta a los ángeles que le sirven, pero que se ha revelado a Rabí Aquiba en la visión de la *Merkabá*», como dice un texto³⁴. Tal revelación se encuentra en el más paradójico de todos los tratados de esta corriente, el *Shiur Coma*, «Medida del cuerpo» (es decir, del cuerpo de Dios), y en el que el antropomorfismo llega a unos extremos que necesariamente tenían que chocar a los maestros ortodoxos y a los filósofos y teólogos racionales. Tal antropomorfismo, que llega a dar las medidas de cada órgano del cuerpo del creador, no pierde por completo la conciencia de la trascendencia que «toma carne y sangre en esas enormes relaciones numéricas»³⁵.

Otra de las formas extrañas que cobra esta corriente mística es la representada por la figura de Metatron, nombre que recibe el misterioso personaje Henoch, que, tras una vida piadosa, habría sido elevado hasta la proximidad del Trono como príncipe del rostro o de la presencia divina³⁶.

En relación con la historia, la mística del trono supone una trasposición del interés, de las condiciones históricas extraordinariamente negativas, al período «prehistórico» de la creación o a la «post-historia» de la redención, en las que busca un consuelo a las deprimentes circunstancias de la historia. Ahí radica el parentesco entre esta corriente mística y las corrientes apocalípticas. Por otra parte, el parentesco terminológico de estas corrientes con el gnosticismo no debe hacer olvidar sus diferencias fundamentales³⁷. Con todo, la mística de la *Merkabá* degenera, en algunos casos, en magia pura y simple y, en otros, adquiere una reinterpretación moral: según ésta, son la penitencia y el arrepentimiento los que conducen de verdad hasta el trono de Dios³⁸.

5. El hasidismo en la Alemania medieval

Con este nombre se designa un movimiento socio-religioso importante que florece en un corto espacio de tiempo (1150-1250), condi-

33. *Ibid.*

34. Cit. *ibid.*, p. 84.

35. Sobre este texto esotérico, cf. «*Shi'ur Qoma*. La forme mystique de la divinité», en G. Scholem, *La mystique juive. Les thèmes fondamentaux*, Cerf, Paris, 1985, pp. 33-72.

36. *Ibid.*, pp. 80-88.

37. *Ibid.*, pp. 85-87.

38. *Ibid.*, pp. 99-100.

cionado en parte por las persecuciones contra los judíos que se desencadenan en torno a las cruzadas, y que ejercerá durante siglos una influencia importante que se extenderá sobre las masas populares. El monumento literario fundamental de este movimiento es el *Sepher Hassidim*, el «Libro de los devotos o piadosos», que constituye, según Scholem, «una de las producciones más notables de la literatura judía». La figura central del movimiento es Rabí Jehuda, el piadoso, una especie de Francisco de Asís del judaísmo³⁹. No es extraño que ante la semejanza externa de este movimiento con otros del misticismo cristiano popular haya surgido la cuestión de la posible influencia de este último. Pero tal vez esas semejanzas se expliquen por el hecho de que «el misticismo estaba en la «atmósfera del tiempo»».

El hasidismo no constituye una novedad absoluta. Las comunidades judías en torno al Rin habían sufrido la influencia de la mística de la *Merkabá*. La orientación general de este movimiento no va a ser apocalíptica, aunque sí desarrollará motivos escatológicos.

Frente a las especulaciones de los misterios del creador y la creación de la corriente anterior, el hasidismo va a desarrollar ideas que se refieren directamente a la existencia religiosa del hombre, centrada en torno a un ideal nuevo: el de la *Hasidut*.

¿En qué consiste este nuevo ideal? Es, sobre todo, el ideal del devoto o piadoso, que se distingue por tres cualidades fundamentales: la renuncia ascética de las cosas del mundo, basada en una visión pesimista de la vida; la completa serenidad de espíritu, que hace posible soportar con igualdad de ánimo los ultrajes, los insultos y la vergüenza que comportan; y el altruismo llevado al extremo que supone obrar en la línea de la estricta justicia expresada en máximas como: «lo mío es vuestro; lo vuestro es vuestro», que van más allá de la letra de la *Torá*⁴⁰. Estos rasgos conducen al hombre a la cima del temor y el amor de Dios. Un temor que, ejercitado en toda su pureza, es idéntico al amor de Dios y a la devoción por él. Se trata, además, de un amor puro que no procede ni del temor ni de la obligación, capaz de engendrar paz y alegría, y que consiste en su esencia en el cumplimiento de la voluntad de Dios. No faltan descripciones del amor de Dios en términos de pasión erótica en los que el amor terreno se utiliza como perfecta alegoría del amor de Dios. El ideal del piadoso comporta una notable semejanza con la del monje cristiano que comporta retiro del mundo, ataraxia, indiferencia, *Gelassenheit* o abandono total.

El nuevo ideal se expresa en nuevas formas literarias. La especu-

39. *Las grandes tendencias*, cit., p. 104.

40. *Ibid.*, pp. 112-116.

lación es sustituida por los relatos. El piadoso tiene su mirada vuelta a Dios, pero consagra su actividad a la guía de la comunidad, con un cuidado especial por las condiciones de vida de cada persona, sus ritmos personales y las debilidades de cada uno. De ahí que los relatos de la literatura hasídica de este momento constituyan documentos preciosos de la verdadera humanidad⁴¹.

Pero el *hasid*, al mismo tiempo que débil y despojado de todo, aparece dotado de poderes sobre las fuerzas de los elementos, con derivaciones casi mágicas⁴². En esta nueva corriente mística tiene especial importancia la oración, verdadera escala de Jacob que va de la tierra al cielo. Sin embargo, la oración hasídica, más que en la subida hasta el Trono, insiste en la palabra misma, sobre cuyo significado interior se ejerce la meditación. Los hasídes han desarrollado nuevos elementos de la experiencia religiosa, como la penitencia, ayunos, mortificaciones a veces extremas, aunque sin poner en tela de juicio el mandamiento de la multiplicación de la especie y sin exaltar, por tanto, el celibato.

La nueva mística comporta una nueva comprensión de Dios y de sus atributos. Es una mística de la inmanencia divina, que subraya la presencia de Dios —discreta hasta el silencio en muchos casos—, su espiritualidad, su infinitud. En ocasiones presenta tendencias panteístas. El movimiento hasídico medieval es diferente del hasidismo polaco-ucraniano del siglo XVIII aunque tenga semejanzas con él. En resumen, representa un moralismo ético o una forma de mística con fuerte repercusión social.

6. Abraham Abulafia y el cabalismo profético

Los promotores del movimiento cabalista medieval surgen de grupos no numerosos pero importantes a partir de 1200 en el sur de Francia y en España. En ellos cristalizan tendencias claramente definidas que pueden seguirse a partir de 1200 hasta la edad de oro del movimiento, que ocupa el final del siglo XIII y los comienzos del XIV en España.

El movimiento se ha transmitido sobre todo oralmente, lo cual explica algunas de sus oscuridades, el recurso al «cuchicheo» y a las alusiones esotéricas, y tiene su origen en dos fuentes: la tradición, reinterpretada, y la iluminación sobrenatural, la inspiración de un maestro⁴³. Los textos utilizan el recurso pseudoepigráfico; raras veces utilizan el género autobiográfico. En cuanto al contenido, la

41. *Ibid.*, pp. 116-121.

42. *Ibid.*, p. 120.

43. *Las grandes tendencias*, cit., p. 142.

nueva forma de mística se representa la *unio mystica*, la experiencia mística, en términos de *debecut*, es decir, de adhesión a Dios. Incluso cuando es descrita como éxtasis, el sujeto conserva la conciencia de la distancia entre el creador y la criatura; hay un punto de tangencia, pero no se confunde con la identidad entre los dos⁴⁴. La unión consiste, sobre todo, en un perpetuo estar con Dios, una unión íntima y una conformidad perfecta con su voluntad.

En el cabalismo español van a producirse dos corrientes, una extática, otra teosófica. El representante más importante de la primera es Abraham Abulafia⁴⁵. Se trata de un personaje influyente, nacido en Zaragoza (1240) y que vivió sucesivamente en Tudela, Oriente Próximo, Grecia, Italia y de nuevo España. Su punto de partida es una experiencia. Lleno de espíritu profético, obtiene el conocimiento del nombre de Dios, padece visiones enviadas por el demonio —«marcha a tientas durante quince años, como ciego en pleno día, con Satán al lado»⁴⁶—, al mismo tiempo que posee la más firme convicción de la verdad de su conocimiento profético.

En cuanto a su teoría mística, se propone, como finalidad de la relación con Dios, desatar al alma, liberarla de los nudos que la mantienen ligada a la multiplicidad de lo mundano. Se trata de pasar, de la multiplicidad originada por las formas concretas que llegan a través de los sentidos y del conocimiento ordinario de las cosas, a la unidad. El camino para la liberación es la meditación centrada en las letras, especialmente del nombre de Dios⁴⁷. Con la meditación se camina hacia la provocación de un nuevo estado de conciencia —movimiento armonioso de pensamiento puro— que compara con la música y en cuya obtención se recurre también a la música⁴⁸.

Scholem ofrece como resumen de la mística representada por Abulafia un texto verdaderamente paradigmático de la experiencia en las tradiciones teístas, en el que aparecen, además, la mayor parte de los elementos peculiares que preparan para la obtención del estado místico según el camino propuesto por Abulafia. Para el ejercicio de la meditación son necesarias predisposiciones:

Purifica tu cuerpo, elige una mansión solitaria [...] siéntate en la celda y no reveles tu secreto a nadie [...] abstrae tus pensamientos de las vanidades del mundo. Cúbrete con el chal de oración y pon so-

44. *Ibid.*, p. 105.

45. Para un resumen de su vida y, sobre todo, la descripción y caracterización de la experiencia, cf. M. Idel, *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, Cerf, Paris, 1989.

46. *Las grandes tendencias*, cit., p. 150.

47. *Ibid.*, p. 155. Para una descripción detallada de los pasos del camino y de los rasgos esenciales de la experiencia, cf. M. Idel, *o. c.*, esp. pp. 22-59, 79-179.

48. Sobre el papel de la música en la experiencia mística según Aboulafia, cf. M. Idel, *o. c.*, pp. 61-72.

bre tu cabeza y tus manos los *tefilin*, a fin de que puedas llenarte del temor de la *Shejiná* que está cerca de ti. Limpia tus vestidos y, si es posible, que todos sean blancos y que todo esto te ayude a conducir tu corazón hacia el temor y el amor de Dios [...]. Comienza a combinar algunas letras o un gran número de ellas, a desplazarlas y combinarlas hasta que tu corazón se enardezca. En ese momento presta atención a los movimientos de las letras y a lo que puedes hacer moviéndolas. Y cuando sientas que tu corazón se enardece, cuando veas que por la combinación de las letras puedes captar cosas nuevas que no serías capaz de conocer por la tradición humana o por ti mismo [...] emplea toda la profundidad del pensamiento en imaginar en tu corazón el Nombre y sus ángeles superiores, como si fueran seres humanos sentados a tu lado [...]»⁴⁹. [Al final del proceso] todo tu corazón será poseído por un violento temblor y pensarás que estás a punto de morir, pues tu alma, raptada por el conocimiento adquirido, abandonará tu cuerpo. Prepárate para elegir conscientemente la muerte y entonces sabrás que avanzaste lo suficiente para recibir el influjo divino [...] cubre tu rostro y siente temor de mirar a Dios [...]. Después, vuelve a la vida ordinaria, alégrate de tu suerte y ten por cierto que Dios te ama»⁵⁰.

El éxtasis no es, pues, un delirio semiconsciente ni un aniquilamiento de sí mismo. La experiencia mística está centrada en la meditación del nombre de Dios y en la toma de conciencia de su amor. En el éxtasis el hombre se hace consciente de su relación intrínseca con Dios. Aunque parezca estar presente ante su maestro, es de alguna manera idéntico con él, gracias a una transfiguración que, sin embargo, no significa perfecta identificación. Al final el hombre y la *Torá* se hacen una cosa.

Aunque nos hemos propuesto limitarnos a resumir la descripción que Scholem ofrece de las diferentes formas de mística judía, no podemos dejar de señalar la proximidad de este cabalismo profético con formas místicas cristianas y musulmanas, sin duda debido en buena parte a la fuente mística, común a las tres tradiciones, de numerosas experiencias relatadas en los textos bíblicos.

7. La mística teosófica del *Zóhar*

Con este texto extraordinario, «una de las obras más notables de la literatura judía y de la literatura mística», nos adentramos en una corriente mística que supone la antítesis del cabalismo profético de Abulafia.

49. Cit. *ibid.*, p. 159.

50. Cit. *ibid.*, pp. 152-160.

El *Zóhar* es el libro más importante de la literatura cabalística, tanto que es el único de la literatura rabínica postalmúdica que ha sido considerado canónico. Se trata de una obra de enorme amplitud: 2 400 páginas de letra apretada, pseudoepigráfica, nada sistemática y que podría ser caracterizado como una homilía sobre textos de la Escritura en los que descubre a veces un sentido nuevo insospechadamente profundo. «No es un libro en el sentido usual del término, sino un cuerpo completo de literatura que ha sido unificado bajo un título general»⁵¹.

Su autor es el cabalista español Moisés de León. Sus fuentes literarias: el Talmud de Babilonia, el Midrash Raba, el de los Salmos y la literatura hasídica y cabalística del siglo XIII.

Su contenido es una doctrina claramente teosófica, entendiendo por teosofía «una doctrina mística o un método de pensamiento que se propone conocer y describir los modos de acción de la Divinidad y que quizá también considera que el hombre es capaz de ser absorbido por la contemplación de esa Divinidad»⁵². Para evitar que se confunda ese contenido con una nueva doctrina conviene añadir el carácter práctico y, más propiamente, teúrgico del conjunto de la *Cábala del Zóhar*. Por «teúrgico» entendemos «el arte de producir algo divino o efectos en la esfera de lo divino, con una finalidad redentora y no con fines personales egoístas»⁵³. El contenido del *Zóhar* es, pues, una verdadera gnosis. Punto central de esa doctrina es la distinción entre dos niveles de realidad en Dios: el Dios escondido, su ser íntimo que no tiene cualidades ni atributos y que es denominado el *En-Sof* (el Infinito); y el orden de las *sefirot*, que se refieren al mundo con atributos que representan aspectos de la naturaleza divina. *Sefirot* es considerada por algunos autores la palabra clave de la *Cábala*. La palabra —plural de *sefira*— significa «número», pero los cabalistas la han dotado de significaciones teosóficas y místicas. Constituyen las diez mediaciones o intermundos que forman el puente que une dos orillas separadas por un abismo: la orilla del *En-Sof*, el infinito sin nombre, el indecible, y la del cosmos del que nuestro universo es sólo una parcela⁵⁴. Las expresiones de la *Torá*, los nombres de Dios, se refieren a las *sefirot*. Los dos mundos forman una sola realidad, como el carbón ardiente y el fuego que le hace arder. El carbón existe sin la llama, pero su poder no se manifiesta más que al ser

51. *Grandes temas*, cit., pp. 11-46; bibliografía, pp. 45-46.

52. *Las grandes tendencias*, cit., p. 228.

53. Cf. Ch. Mopsik, *La Cabale...*, cit., p. 8. La última expresión pretende distinguir la teurgia de la magia.

54. Cf. Ch. Mopsik, *o. c.*, p. 9.

inflamado. Diez son los atributos fundamentales y están expresados en la *Torá*, inmenso *corpus symbolicum* que representa la vida oculta de Dios que la teoría de las *sefirot* intenta descubrir. Eso da a la *Torá* su dificultad; eso le da también su profundidad.

En el *Zóhar* se manifiesta por primera vez en el judaísmo la teoría de los cuatro sentidos de la Escritura, elaborada por autores cristianos. De esos cuatro sentidos: literal, aggádico-homilético, alegórico, simbólico, sólo el último interesa al autor del *Zóhar*. La lista de esos diez atributos comienza por la suprema corona de Dios, sigue por su sabiduría, inteligencia, amor, poder de juzgar y castigar, misericordia, paciencia constante, majestad, la base de todas las fuerzas activas de Dios y su realeza. Estas *sefirot* son las coronas, los nombres, la cara de Dios, los diez grados a través de los cuales Dios sale de su retiro íntimo hasta su revelación en la *Shejiná*⁵⁵.

También la idea de la nada mística desempeña un papel central en el sistema. Ella es la fuente del movimiento interior de creación del que la creación exterior: la creación de todo de la nada, es sólo el aspecto exterior de todo lo que se encuentra en Dios mismo. La transformación de la nada en ser es explicado con frecuencia empleando el símbolo del punto. El punto, cuyo movimiento genera la línea y la superficie, como decía ya la escuela de Gerona; el punto como centro del círculo, añade Moisés de León. Siendo él mismo sin dimensiones y situado entre el ser y la nada, el punto ilustra el «comienzo», el principio, del que habla la primera palabra de la Biblia. Ese punto primordial se identifica con la sabiduría de Dios que representa el pensamiento que rige la creación. El punto aparece, pues, como la fuente que mana del corazón de la nada mística, fuente idéntica con el edén o fondo de beatitud de donde nace la corriente de la vida divina que, a través de las *sefirot* o atributos, corre hasta el mar de la *Shejiná*⁵⁶.

La teogonía y la cosmogonía representan así los dos aspectos del mismo acto. Nada existe aislado. La realidad es una cadena de eslabones de los que algunos están ocultos. Por eso desde el mundo creado se puede influir sobre el mundo de la divinidad: «el abajo —dice una fórmula del *Zóhar*— despierta el arriba»⁵⁷.

55. Sobre la dificultad de conciliar la prohibición de imágenes y la necesidad del antropomorfismo y el sentido de la «forma mística de la divinidad», cf. G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*, Schocken Books, New York, 1991, pp. 15-55.

56. *Ibid.*, p. 244. Para la noción de creación de la nada en el misticismo judío y en relación con el monoteísmo religioso en general, cf. G. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, cit., pp. 47-74.

57. Cit. en Ch. Mopsik, o. c., p. 11.

En los escritos cabalísticos hay posiciones teístas y panteístas. El autor del *Zóhar* se inclina por el panteísmo, y la tarea de los cabalistas es conciliar toda esta doctrina con el monoteísmo. Nada tiene de extraño que no lo logren del todo, ya que parten de un fondo de la realidad divina que está más allá de la racionalidad. Se diría que hay en todas estas elucubraciones un fondo mítico que no ha integrado del todo el monoteísmo.

El tema del amor desempeña en el *Zóhar* un papel menor. Así, nunca leen los cabalistas de esta corriente el *Cantar de los Cantares* como expresión de la relación del alma con Dios. La *Shejiná* introduce un elemento femenino en Dios, y éste es un dato propio de la cábala de origen mítico-gnóstico que no aparece en el *Talmud* ni en los *Midrashin*, pero que responde a una necesidad religiosa profunda del pueblo y que por eso obtuvo un alto grado de aceptación⁵⁸.

El pecado de Adán provoca una falla, una fisura en la unión de los órdenes, y hace del espíritu un ser corporal. La *Torá* y la oración están llamados a restablecer el orden. Es decir, que los cabalistas interpretan el conjunto de los mandamientos de la ley como actos con capacidad teúrgica capaces de influir sobre las esferas espirituales⁵⁹. El valor religioso supremo, *debecut*, es aquí contemplación. Ésta se cumple en la vida normal y constituye el ideal de la vida reconciliada, que incorpora también una dimensión social, en la que tienen un lugar importante los pobres, esos «vasos rotos de Dios». De ahí que la Cábala adquiera a veces acentos de crítica radical de la sociedad judía de su tiempo⁶⁰.

Como corresponde a una doctrina cercana a las necesidades del pueblo, la Cábala se ocupa del problema del mal. Como en la gnosis, éste tiene su origen en el mismo Dios. Es la corteza del árbol cósmico; aunque también se lo expliquen por la voluntad del hombre de autonomía absoluta, de conservar a toda costa su propio yo en lugar de manifestarse en las estructuras de las que formaba parte.

También en la concepción cabalista del hombre se reflejan las ideas gnósticas que describen el alma —preexistente y con la posibilidad de reencarnación— como chispa divina que lleva en sí la vida de los «niveles» divinos que ha atravesado.

El *Zóhar*, podemos resumir con G. Scholem, de cuya exposición hemos tomado los puntos anteriores, «constituye una mezcla de teología teosófica, de cosmogonía mítica y de antropología mística»⁶¹.

58. Al tema dedica G. Scholem una de sus aportaciones a las sesiones de la Sociedad Eranos, publicada en *On the shape of the Godhead*, cit., pp. 140-196.

59. Ch. Mopsik, o. c., pp. 10-11.

60. *Las grandes tendencias*, cit., p. 258.

61. *Ibid.*, p. 267.

8. *Isaac Luria. Otras corrientes místicas judías: el shabetaísmo y el hasidismo polaco y ucraniano de los siglos XVIII y XIX*

Para no dar una extensión desmesurada a esta exposición, resumiremos en un solo apartado, con la mayor brevedad, algunas ideas de las tres últimas corrientes de la mística judía.

Si la Cábala de la primera parte del siglo XIII tiene en Gerona el principal hogar de su pensamiento, con Isaac Luria se traslada a Safed, en la alta Galilea. Este período de la mística judía incorpora el impacto que causó en la conciencia del pueblo la expulsión de los judíos de España de 1492. Los maestros más importantes de esta etapa son Moisés ben Jacob Cordovero e Isaac Luria⁶². El primero es un pensador fuertemente sistemático; el segundo, un visionario, creador reacio a escribir. Su doctrina está llena de reminiscencias de los mitos gnósticos y de ideas de Valentín, Basílides y del maniqueísmo. Entre sus ideas destaca la teoría de el *Tsimtsum*, la retracción de Dios que hace posible la aparición de los seres, como primer paso hacia su producción. En efecto, el primer paso del *En-sof*, del infinito, no es hacia fuera, sino hacia el interior, paso de vuelta a sí mismo, de retiro a su interior⁶³, con el que se intenta comprender el *ex nihilo* de la acción creadora⁶⁴. El sistema teosófico de Isaac Luria contiene también ideas sobre el hombre, su figura originaria: Adan Kadmon, su origen, la introducción del mal en el mundo y el proceso hacia su restauración. Este último paso, denominado *ticún*, resume entre otros muchos aspectos la concepción de Luria sobre el proceso místico y la oración.

El *shabetaísmo* —o *sabateísmo*— constituye un movimiento místico promovido por Shabbetai Tsebí en la segunda mitad del siglo XVII, que rompió con el judaísmo ortodoxo y por eso es calificado de herejía mística. Las peculiaridades de su promotor —quien se tuvo a sí mismo por Mesías y se proclamó como tal en Gaza, vivió crisis frecuentes de psicosis maníaco-depresivas, realizó con frecuencia actos expresos de ruptura con las normas tradicionales del judaísmo y apostató de su religión convirtiéndose al islamismo— se reflejan en las ideas del movimiento.

La más importante comporta una nueva forma de comprender la redención. Ésta no consiste tan sólo en liberarse del yugo de la esclavitud del destierro, sino en una transformación que afecta a la

62. Sobre estos dos maestros, cf. *Grandes temas*, cit., pp. 228-232, 246-256.

63. *Ibid.*, pp. 288-290.

64. *Ibid.*, p. 279.

creación entera. Sólo esa transformación permite restaurar la armonía primordial turbada por la «ruptura de los vasos», nombre para el inicio del mal en la creación y la caída de Adán que la siguió. Se trata, pues, no de suprimir el exilio histórico que comenzó con la destrucción del Templo, sino ese otro exilio, interior a la creación entera, que comenzó con la expulsión del hombre del paraíso. Pero a esto se añadirá la incorporación de un Mesías apóstata a la realización de esa redención, como si ésta sólo pudiera tener lugar mediante el descenso del redentor y de los redimidos hasta el reino del mal para así vencer al mal desde dentro. Llevadas hasta el extremo estas ideas de la redención por el pecado, no es extraño que condujeran entre los más radicales a lo que se ha denominado el nihilismo religioso de los *shabetaístas*, que durante el siglo XVIII se mostró como un peligro extremo frente a lo más preciado del judaísmo: su sustancia moral⁶⁵. Dejando de lado la explicación de este curioso avatar de la mística judía y la interpretación de su lugar en la historia del judaísmo⁶⁶, pasamos al último de sus momentos.

El hasidismo en su última fase representa la última de las grandes corrientes de la mística judía. Se trata de un movimiento que nace en la primera parte del siglo XVIII en Ucrania, de donde se extiende a las zonas vecinas de Polonia y Rusia⁶⁷. Su maestro fundador fue Israel Baal Shem (maestro del Santo Nombre). Entre sus más conocidos continuadores se encuentran Rabi Pinheas de Koretz, Rabi Nahaman de Braslaw, Rabi Mendel de Kotzk.

Sus principales maestros son bien conocidos gracias a los relatos en los que plasmaban sus enseñanzas, recopilados en numerosas colecciones⁶⁸. El hasidismo es considerado generalmente un movimiento «revivalista» que extiende la Cábala, como ya habían hecho Isaac Luria y el shabetaísmo, a las capas populares. Al parecer, el shabetaísmo influyó, aunque de forma indirecta, en sus orígenes⁶⁹. Central en el movimiento, de carácter netamente comunitario, es la figura del jefe, que reviste características diferentes a las de otros movimientos judíos. El jefe no es aquí el sabio que estudia la *Torá*, sino el vidente, el profeta, el místico, dotado más de carisma que de

65. Cf. o. c., pp. 319 ss., 341.

66. Discusión de la interpretación de Scholem en E. Schwied, o. c., pp. 133-140.

67. Sobre las condiciones históricas que explican el nacimiento del movimiento, cf. D. Leoni, «Le Hassidisme: histoire et spiritualité», en D. Lifschitz, *Sagesse Hassidique*, Rocher, Monaco, 1997, pp. 280-286, con referencias a las principales historias del movimiento.

68. Cf., por ejemplo, M. Buber, *Cuentos jasídicos*, Paidós, Buenos Aires, 1978, 4 vols.; Z. Wiesel, *Celebration hassidique. Portraits et légendes*, Seuil, Paris, 1972; D. Lifschitz, o. c.

69. Cf. D. Leoni, o. c., pp. 286-295, quien establece los puntos de contacto de las dos doctrinas.

saber. Es incluso frecuente que los hasidíes se mofen del rabino instruido. Los maestros hasídicos aparecen dotados del entusiasmo primitivo de los antiguos místicos y oran de forma extática, frente al cultivo de la concentración en otras escuelas.

El nuevo hasidismo presenta una nueva concepción de *debecut*, la experiencia mística central, que se expresa gráficamente en este texto citado por Scholem:

Cuando un hombre cumple los preceptos o estudia la *Torá*, el cuerpo se convierte en un trono para el alma [...] y el alma, en un trono para la *Shejiná* que está por encima de su cabeza, y la luz de algún modo fluye a todo su alrededor, él se sienta en el centro de la luz y se regocija, trémulo⁷⁰.

El hasidismo insiste en la inmanencia de Dios en todas las cosas, muestra tendencias panteizantes y en él desempeña un papel escaso el mesianismo.

Se ha podido decir que apenas hay en este movimiento una idea nueva, pero, al mismo tiempo, que el conjunto de la *Cábala* aparece enteramente transformado en él. En el hasidismo se acentúa el lado psicológico de la mística frente al predominio del teosofismo de otras formas de cabalismos. Constituye, además, una forma particularmente viva de cabalismo práctico, con una presencia importante de la magia entre sus prácticas⁷¹. Lo importante aquí es la vida personal. De ahí la importancia de la ética, subrayada en la conocida sentencia de M. Buber: «El hasidismo es el cabalismo hecho ética». Otra de las características de esta nueva forma de mística es la atención que en ella se presta al pueblo. El místico *hassid* vive a la vez en soledad y en comunión con la comunidad; su ideal es vivir entre los hombres ordinarios y, al mismo tiempo, estar a solas con Dios.

Como resumen de los rasgos distintivos del movimiento, Gershom Scholem propone los siguientes:

— La explosión de un entusiasmo religioso original en un movimiento revivalista que ha sacado su fuerza del pueblo; porque el hasidismo no es fruto de teorías o doctrinas cabalísticas, sino de una experiencia personal intensa.

— La relación del vidente, jefe popular y centro de la comunidad, con los creyentes, cuya vida gira en torno al maestro religioso concebido como el piadoso o el justo.

— Una ideología mística de ascendencia cabalística, pero vulgarizada.

70. Cit. *ibid.*, p. 362.

71. D. Leoni, *loc. cit.*, pp. 294-295.

— Por último, la contribución original del hasidismo al pensamiento religioso está ligada a su interpretación de los valores de la existencia personal individual.

En el hasidismo, pues, la personalidad del místico viene a ocupar el lugar de la doctrina. El jefe religioso es la *Torá* en el hasidismo. Por eso ocupa tan poco lugar la teoría; por eso el relato es la forma por excelencia de comunicación del movimiento hasídico. En el hasidismo, concluye Scholem, «todo se ha hecho historia»⁷².

9. Conclusión

El recorrido somero de las grandes corrientes de la mística judía que acabamos de hacer de la mano, especialmente, de G. Scholem, produce impresiones ambivalentes. Por una parte, uno no puede dejar de experimentar admiración ante el cúmulo de conocimientos que el autor pone a disposición de sus lectores. Pero, por otra, uno se explica que algunas de las hipótesis de fondo de la obra hayan suscitado severas críticas por parte de otros estudiosos también judíos de la historia espiritual del pueblo judío. Así, frente a la afirmación constante de Scholem de que la mística constituye el centro de la religiosidad judía y el secreto de la continuidad y singularidad de su historia, se ha mantenido —creemos que con razón— que ese núcleo reside más bien en «el mito histórico de la Biblia y de los primeros sabios rabínicos, así como en la experiencia religiosa que se expresa en la forma de vida basada en ese mito histórico, es decir, la vida según la *Torá* y las ordenanzas divinas»⁷³. Pero aun inclinándose hacia una visión del judaísmo más próxima a esta segunda caracterización, cabe preguntarse por el papel de la mística en el interior del judaísmo y responder a esa pregunta en términos un tanto diferentes a los de Scholem y a los de sus críticos. En efecto, por una parte, para Scholem la mística judía comienza con la primera de las corrientes estudiadas, la de la *Merkabá*, porque da por supuesto que en la época clásica, y en alguna manera fundacional, del judaísmo no podían darse corrientes místicas, dado el carácter reflexivo y reactivo a la institucionalización que él atribuye al fenómeno místico en su división tripartita de la historia de las religiones.

Ahora bien, la exposición de las diferentes corrientes, que Scholem realiza con verdadera maestría, pone en contacto con materiales cuya existencia se explicaría difícilmente sin las grandes experiencias religiosas que llenan las páginas de la Biblia. Sólo prejuicios

72. *Ibid.*, p. 370.

73. E. Schweid, *o. c.*, p. 132.

de tipo ideológico o una concepción demasiado estrecha de lo que es la mística pueden negar la condición de mística a la experiencia de los Patriarcas, de Moisés, de los Profetas, de Job; a la que originó muchos de los Salmos y, tal vez, a la que produjo el *Cantar de los Cantares*. De hecho, muchas de las experiencias de algunos de los grandes místicos judíos, sobre todo los que se agrupan en las corrientes identificadas por el mismo Scholem como proféticas, el hasidismo medieval alemán, Abraham Abulafia o el mismo hasidismo moderno, contienen innumerables ecos de las experiencias que están por debajo de las páginas de la Biblia. Y otro tanto cabe decir de los místicos cristianos que, desde Gregorio de Nisa a Juan de la Cruz, no han encontrado mejor forma de relatar y comentar sus experiencias que referirse a Moisés y su subida al monte santo, a Elías, a Jeremías, a Job y a los Salmos.

¿Podemos negar la condición de místicos a quienes han inspirado las descripciones de tantos personajes incluidos en todas las historias de la mística? De ahí que el lector del libro de Scholem eche de menos la descripción de la experiencia bíblica de Dios en los más altos representantes de la historia bíblica como la fuente que, enriquecida y en muchos casos modificada por otros influjos, ha originado todas las corrientes a las que está consagrado el libro y que son corrientes de mística judía en la medida en que se refieren al manantial de la Biblia.

Pero, tal vez, algunos críticos de Scholem minimizan la aportación de la mística y su papel en la historia del judaísmo, porque manejan una noción de mística excesivamente estrecha, definida en oposición a los rasgos fundamentales de la experiencia profética. Así, E. Schweid distingue dos formas de experiencia de Dios: la profética, característica del judaísmo en todos los momentos de su historia, que consiste en el reconocimiento de Dios en la tierra y en medio de la vida; que toma conciencia de Dios revelado en sus mandamientos, su gobierno de la historia, su palabra; y que se expresa en la espiritualidad del temor de Dios y en la celebración de la liturgia.

Frente a esta experiencia profética de Dios, designa como experiencia mística a la que tiene su centro en la epifanía de Dios, caracterizada como una experiencia por la que Dios revela su naturaleza o esencia sustancial a los seres humanos, poniendo a su disposición determinados poderes mágicos. Tal experiencia se realizaría exclusivamente bajo la forma del éxtasis, que saca a la persona de la vida ordinaria, y culminaría en la identificación del hombre con la divinidad. Naturalmente, entendida en estos términos la experiencia mística, no resulta difícil calificarla de necesariamente pagana y excluirla

de la historia del judaísmo o menospreciar su importancia en la identificación de la espiritualidad judía⁷⁴.

Pero nada autoriza la atribución en exclusiva del calificativo de «mística» a la segunda forma. De nuevo creemos que la historia de Israel está llena de personas, hasta los tiempos talmúdicos y a partir de ellos, que han vivido la relación con Dios en los términos de una espiritualidad profética que realiza de forma inconsciente los rasgos de la más pura experiencia mística. De nuevo remitimos —como hacíamos al comienzo de nuestra exposición— al relato de la fe del Padre de los creyentes, al Moisés que pide a Dios ver su rostro; a Elías, que tras una radical purificación descubre su presencia en el susurro de la brisa suave; a Isaías y su visión del templo; a Jeremías y su experiencia de vocación, su paso por la crisis y su final confianza sin límites; al Job que tras haber sido purificado por la prueba confiesa: «Hasta ahora sabía de ti de oídas, ahora te han visto mis ojos»; al orante que clama a Dios: «Como busca la cierva corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío»; o al que escucha: «¡Gustad y ved qué bueno es el Señor!»⁷⁵.

No creemos que haya razones para excluir de la mística, entendida de forma rigurosa, tales testimonios. Y entendida la mística en esos términos creemos que tiene cabida de forma perfecta en la espiritualidad profética de Israel y que ocupa en ella ese lugar central que le atribuye Scholem, lo que hace que le atribuya la condición de palanca para responder a la crisis que para el judaísmo, como para el resto de las religiones, ha supuesto y están suponiendo la modernidad y sus consecuencias.

II. LA MÍSTICA CRISTIANA

La descripción de la mística en el interior del cristianismo tropieza con importantes dificultades a las que es necesario prestar atención.

1. Posibilidad de una mística cristiana

La primera se refiere a la existencia y la legitimidad del fenómeno místico en el interior del hecho cristiano: ¿hay una mística cristiana?,

74. También ha insistido en la diferencia entre el profetismo bíblico y la mística de otras religiones A. Néher, *L'essence du prophétisme*, PUF, Paris, 1955, aunque no deja de anotar la presencia de rasgos místicos en la vida de los profetas. Resulta extraña la dificultad de ese extraordinario pensador judío que fue E. Lévinas para comprender los aspectos místicos de la religión, con la consiguiente reducción de ésta a ética. Como muestra de su postura, cf. «Audela du pathétique», en *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1963, pp. 13-38. Más adelante intentaré matizar esa oposición.

75. Cf. los textos citados *supra* n. 14.

¿es ésta, en el caso de que exista, un fenómeno originariamente cristiano, o el resultado del influjo sobre el cristianismo de corrientes ajenas al mismo, como la filosofía neoplatónica o la gnosis? La segunda dificultad se debe a la gran variedad de formas que ha revestido la mística en la historia del cristianismo: en el cristianismo oriental y en el occidental⁷⁶; en épocas tan distantes como los primeros siglos cristianos, la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad; en las escuelas de las diferentes regiones y países: escuelas del norte de Europa: místicos renano-flamencos e ingleses y místicos italianos, españoles y franceses; en mujeres —muy numerosas desde la Edad Media— y varones; en las formas monásticas y de las diferentes familias religiosas, y las representadas por cristianos y cristianas laicos; en las formas nacidas en las Iglesias surgidas de la Reforma y las propias de la tradición católica. La variedad de formas comporta tal cantidad de aspectos singulares que cabe preguntarse si puede hablarse de una mística cristiana; si será posible señalar algún rasgo común que caracterice formas tan diversas y permita identificarlas a todas en contraposición a las surgidas en otras religiones⁷⁷.

Pero probablemente encontraremos recursos para responder a esta segunda dificultad si conseguimos responder a la primera. ¿Existe en la tradición cristiana un hecho que responda a los rasgos que hemos venido atribuyendo al fenómeno místico? ¿Es tal fenómeno originariamente cristiano? No pocos teólogos se inclinan por una respuesta negativa. Recordemos a los autores protestantes a los que nos referimos al situar el fenómeno místico en relación con la religión. Pero también entre los católicos se oponen algunos teólogos al reconocimiento del carácter originariamente cristiano, neotestamentario del misticismo. R. Schnackenburg afirmaba con toda rotundidad: «La religión revelada y ligada a la historia presente en la Biblia no deja lugar alguno a la mística (entendida como técnica de con-

76. Para las diferencias entre mística en las dos tradiciones, cf. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, Paris, 1944, aunque su estudio, al insistir sobre el «apofatismo radical» como rasgo característico de la tradición oriental, muestra en realidad hasta qué punto coinciden las dos tradiciones, ya que el apofatismo constituye igualmente un elemento central de la mística del cristianismo occidental.

77. Anotada esta enorme variedad de formas, resulta evidente que una exposición sintética de la mística cristiana como la que aquí proponemos tiene que basarse en la historia de los místicos cristianos. En la imposibilidad de ofrecerla en estas páginas, remitimos a algunas obras fundamentales: B. McGinn, o. c. *supra* n. 2, 3 vols. aparecidos; K. Ruh, *Geschichte der abenländischen Mystik*, C. H. Beck, München, vol. I, 1990; vol. II, 1993; una síntesis elemental, en H. Graef, *Historia de la mística*, Herder, Barcelona, 1970; un panorama de la mística cristiana desde la perspectiva de sus grandes temas, en Ch. A. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, Cerf, Paris, 1994. Breve síntesis reciente de la mística cristiana en el marco de una visión global del fenómeno místico en P. R. Lipssett, *Weg zur Transzendenzfahrtung*, Vier Türme Verlag, Münsterschwarzach, 1992.

centración ajena a la historia»⁷⁸. Las razones de esta negativa son varias. Ya anotábamos que la palabra «mística» no se encuentra ni en el Nuevo Testamento ni en los Padres Apostólicos, y aparece por primera vez a lo largo del siglo III. Por otra parte, la figura de Jesús presente en los evangelios, sobre todo en los sinópticos, coincide más con la de un profeta del reino de Dios que con la de un visionario. Los sinópticos parecen acentuar las condiciones morales y las virtudes que preparan la venida del reino. La misma «visión de Dios» será atribuida, en el Sermón de la montaña, a los «limpios de corazón».

De ahí que no sea rara la postura de quienes excluyen la experiencia mística de las fuentes cristianas y explican el surgimiento del misticismo desde influjos externos, sobre todo la gnosis y el neoplatonismo, como, según otros autores, habría sucedido en el judaísmo. En la misma dirección, aunque sin llegar tan lejos, se orientan algunas visiones de la historia de la mística cristiana que oponen una mística psicológica, introspectiva, que se habría desarrollado sobre todo a partir de los místicos españoles del siglo XVI, a la mística «objetiva», escriturística, eucarística de las edades anteriores⁷⁹.

Sin embargo, una comprensión suficientemente amplia del significado de «mística» permite afirmar sin lugar a dudas la presencia de la mística en el Nuevo Testamento y, por tanto, el carácter originariamente bíblico de la mística cristiana. Las razones aducidas en favor de esta afirmación son numerosas. No creemos que tenga especial importancia saber si Jesús y los apóstoles presentan rasgos de personas místicas. Es verdad que Bergson escribió que los «místicos son imitadores y continuadores originales, pero incompletos, de lo que fue de forma completa el Cristo de los evangelios»⁸⁰, y que cuenta entre esos místicos a san Pablo⁸¹. Pero la verdad de esta afirmación está más en el hecho de que toda experiencia cristiana tiene su origen en la vida y en la experiencia de Jesucristo que en que las modalidades que esa experiencia cristiana ha revestido en la historia tengan que haber estado presentes en la vida del Maestro. En relación con san Pablo son muchos los autores que ven en la descripción de su experiencia extática un paradigma de las experiencias vividas por los

78. Art. «Mystik II», en *Lexikon für Theologie und Kirche* VII, Herder, Freiburg Br., 1962, p. 733.

79. Para referencias a diferentes autores sin que haga suyas sus posiciones, cf. A. Léonard, «Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique»: *La Vie Spirituelle* (1992), pp. 430-494, 447 ss.

80. «Les deux sources de la morale et de la religion», en *Oeuvres*, Édition du Centenaire, PUF, Paris, 1959, p. 1179.

81. *Ibid.*, p. 1168.

místicos cristianos⁸². Pero la cuestión decisiva es si la enseñanza del Nuevo Testamento sobre la vida cristiana, la experiencia sobre la que descansan los escritos del Nuevo Testamento y el conocimiento de Dios que se propone en él permiten hablar de una dimensión mística en el cristianismo. Pues bien, la lectura de los escritos del *corpus* paulino y la del *corpus* joánico permiten responder afirmativamente a estas cuestiones. Baste remitir al carácter experiencial al que se refieren los términos con los que se designa el conocimiento de Dios; la referencia al amor como forma más perfecta de conocimiento; la comprensión de la fe como contacto vivido, aunque en la oscuridad, con el misterio de Dios; la referencia al «ver» que acompaña al creer y la nueva forma de relación con Jesucristo que instaura, que lleva a Pablo a utilizar la expresión «vivir en Cristo», pertenecer a su cuerpo, y a expresiones de sabor tan claramente místico como «vivo yo, pero no yo; es Cristo quien vive en mí»⁸³.

El *corpus* joánico se referirá al contacto experiencial con el Verbo de la vida, a la fe como una forma de ver y a la nueva relación del creyente con Dios en términos de inhabitación, de permanencia en él y de relación estrecha como la de la vid y los sarmientos.

No es extraño que, con todos estos datos, ya A. Schweitzer se refiriese a la mística del apóstol Pablo, como lo han hecho después E. B. Allo, L. Cerfaux, J. Dupont, etc.⁸⁴. Una descripción adecuada de la mística cristiana debería recorrer las etapas más importantes por las que ha pasado y las diferentes formas que ha revestido a lo largo de su historia.

Para ofrecer con la brevedad exigida una caracterización de la mística cristiana comenzaré por resumir los momentos y las figuras culminantes de su historia para proceder después a destacar algunos

82. Cf. 2 Cor 12,1-7. Comentario muy pertinente al texto desde el punto de vista que aquí nos interesa, en J. Blank, «Gnosis und Agape. Zur christologischen Struktur der paulinischer Mystik», en M. Schmidt (ed.), *Grundfragen christlicher Mystik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1987, pp. 1-13.

83. Gál 2,20.

84. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1954; E. B. Allo, *Saint Paul. I^{er} Épître aux Corinthiens*, Gabalda, Paris, 1956; id., *Saint Paul. II^e Épître aux Corinthiens*, Gabalda, Paris, 1956; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Cerf, Paris, 1965; J. Baruzi, *Creation religieuse et pensée contemplative 1. La mystique paulinienne et les données autobiographiques des épîtres...*, Montaigne, Paris, 1951; P. Huby, *Mystique paulinienne et johannique*, DDB, Paris-Bruges, 1946; B. McGinn, o. c., vol. I, pp. 62-130, con numerosas referencias. Este autor sostiene la tesis de que el cristianismo no fue religión mística desde el principio y que la mística cristiana es el resultado de un desarrollo de siglos, hasta el punto de que en el cristianismo latino sólo se puede hablar de mística a partir del siglo IV. Pero mantiene al mismo tiempo que el cristianismo posee desde sus orígenes un elemento místico (p. 65). Cf., también, A. Louth, «Mystik II», en *Theologische Realenzyklopädie* XXIII, Walter de Gruyter, Berlin-NewYork, pp. 547-580.

rasgos característicos comunes a todas esas formas⁸⁵. No es fácil ofrecer una clasificación cronológica de los místicos cristianos debido, sobre todo, a que la noción de «mística» no es uniforme a lo largo de los siglos. Pero aplicando la comprensión generalísima que venimos aplicando, y que podríamos resumir como experiencia y conciencia de la unión estrecha del hombre con Dios, es posible intentar una relación de las grandes figuras místicas que jalonan la historia del cristianismo, de los nombres de una historia de la mística cristiana.

Esta historia abarca, tras las fuentes neotestamentarias, especialmente los escritos paulinos y los del *corpus* joánico, una primera fase patristica que, con los grandes nombres de Clemente de Alejandría (150-215) y Orígenes (185-253), presenta, como figura más influyente a Gregorio de Nisa. Su *Vida de Moisés* describe el desarrollo de la experiencia de Dios, más que como una progresiva iluminación, como una profundización de la conciencia de la oscuridad. De la zarza ardiente (Éx 3,2-6), a la subida al Sinaí (Éx 19,17-23) y la experiencia culminante de la hendidura de la roca (Éx 33,17-23), el itinerario de Moisés le lleva de la luz a la nube y a la más profunda oscuridad, ya que, cuanto más cerca de Dios llega el alma, tanto más se hace consciente de su inagotable incognoscibilidad. Las ideas de san Gregorio sobre la unión amorosa del alma con Dios en la oscuridad de su presencia, una unión que nunca es definitiva y que nunca acalla la aspiración del alma, han ejercido una influencia decisiva sobre el Pseudo-Dionisio y, a través de él, en numerosos místicos cristianos posteriores⁸⁶.

El monacato cristiano representa una especie de organización de la vida, de institucionalización sistemática, a través sobre todo del ejercicio de la oración, de la búsqueda de Dios. No es, pues, extraño que los grandes maestros monásticos constituyan figuras eminentes de la vida y la teoría mística, elaborada sobre todo en torno a la práctica y la doctrina de la oración. De ahí que los *Apotegmas de los Padres*, primeras figuras del monaquismo, constituyan una fuente indispensable para conocer la práctica de la experiencia de Dios, mediante la ascesis y la oración, de estos primeros monjes cristianos⁸⁷. En el

85. Para una exposición más detallada, cf. A. Louth, *loc. cit.*; L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandenbroucke y L. Cogne, *Histoire de l'espiritualité chrétienne*, Aubier, Paris, 1960-1966, 4 vols.; B. Jiménez y L. Salas Balust (eds.), *Historia de la espiritualidad*, J. Flors, Barcelona, 1969, 4 vols.; *Christian Spirituality*, SCM Press, London, 1989, 3 vols., además de las historias citadas *supra* n. 77. Breve exposición histórica llena de sugerencias en J.-P. Jossua, *Seul avec Dieu. L'aventure mystique*, Gallimard, Paris, 1996.

86. A. Louth, «Mystik II», *cit.*, pp. 554-555; también, B. McGinn, o. c., pp. 207-210; y, antes, J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris, 1944.

87. Cf. M. McGinn, o. c., vol. I, cap. 5: «El giro monástico y la mística», pp. 131-182;

monacato oriental sobresalen, entre otros, los «teóricos del monaquismo», Evagrio Póntico, Simeón de Mesopotamia, autor de las llamadas *Homilías de Macario*, Efrén Sirio y Diodoco de Fotice⁸⁸.

Entre los escritos monásticos occidentales se cuentan san Agustín, deudor en muchos de los temas que desarrolla de Plotino, Juan Casiano, cuyas *Colaciones* aportaron a Occidente buena parte de los tesoros del monaquismo egipcio y de la doctrina de Evagrio y san Gregorio Magno. El escritor conocido como Pseudo-Dionisio Areopagita, «autor monástico que vivió posiblemente en Siria, en torno al año 500»⁸⁹, y que introdujo el neoplatonismo de Plotino en la teología cristiana, ejerció sobre la teología occidental durante no menos de un milenio una influencia incomparable. A él se debe la expresión «mística teología» y el primer tratado sistemático que la desarrolla. Pero su obra introduce, además, una serie de temas, como el de la teología apofática o negativa —más adecuada para hablar de Dios que la *catafática* o afirmativa— que no se funda en el hecho de que Dios no posee las perfecciones a las que se refieren las negaciones, sino en que las trasciende. De ahí la predilección del Pseudo-Dionisio por la aplicación a todos los nombres divinos —incluso los del ser y la esencia divina— del *hyper, super* que resume la *eminencia* o trascendencia radical de la divinidad y que fundamenta la necesidad de la negación como dimensión y no sólo como fase de su conocimiento por el hombre. Al final del proceso, el alma va a unirse con Dios en la «oculta nube del no saber» y a conocerle con una forma de «no saber» que supera el entendimiento⁹⁰.

La tradición mística cristiana se continúa en Bizancio en las figuras de Máximo el Confesor, Simeón el Nuevo Teólogo y Gregorio Palamas, representante del hesicasmo. Se ha subrayado con razón que en toda la época patrística prevalece la meditación de la palabra de Dios, la exploración de los sentidos de la Escritura, una especie de «objetividad» del Misterio, sobre las repercusiones «subjetivas» de la experiencia, la conciencia y sus estados⁹¹.

La Edad Media tiene en Juan Escoto Eriúgena, que hizo accesibles a Gregorio de Nisa, el Pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor a los autores cristianos medievales, un precedente y una fuente in-

edición de fácil acceso de estas fuentes, en *Les sentences des Pères du désert*, Solesmes, 1966-1985, 5 vols. En castellano disponemos de *Las sentencias de los Padres del desierto* (recensión de Pelagio y de Juan), DDB, Bilbao, 1989.

88. Cf. A. Louth, *o. c.*, pp. 555-557.

89. B. McGinn, *o. c.*, vol. I, pp. 157 ss.

90. Cf. Pseudo-Dionisio Areopagita, *Obras completas*, ed. preparada por Teodoro H. Martín, BAC, Madrid, 1990; A. Louth, *loc. cit.*, pp. 559-560.

91. Cf. P. Agase y M. Sales, «La vie mystique chrétienne», en art. «Mystique», en *Dictionnaire de spiritualité* X, Beauchesne, Paris, 1980, cols. 1940-1941.

mediata. Pero esta época vive, a partir sobre todo del siglo XII, una extraordinaria floración de práctica y teoría mística en torno a varios núcleos espirituales y literarios.

El primero está representado por san Bernardo de Claraval, el más importante impulsor de la reforma cisterciense, iniciador de la *via affectiva*, es decir, de la propuesta del amor como camino por excelencia para el conocimiento y la unión con Dios. De ahí la importancia del *Cantar de los Cantares* como fuente de reflexión y de los misterios de la vida de Jesús como «objeto» de su contemplación. En ese mismo núcleo pueden situarse los autores de la escuela de San Víctor, Hugo y Ricardo, y, sin ignorar sus diferencias, san Buenaventura, Hugo de Balma, etc. Aunque no pueda ser encasillado en clasificación alguna, es preciso mencionar a Ramón Llull (1232-1316), considerado el autor de la más completa suma mística medieval.

El segundo núcleo está formado por una serie importante de mujeres, agrupadas en círculos de beguinas o en diferentes órdenes religiosas, y cuya vida religiosa presenta una serie de rasgos que permiten identificarlas como representantes de un tipo peculiar de vida mística. Entre esos rasgos se encuentran una mayor frecuencia de fenómenos paranormales: levitaciones, inedia, visiones, etc., el recurso a determinadas representaciones de Dios y de Jesucristo: maternidad de Dios, e incluso de Jesucristo; proclividad a la valoración de lo corporal: los sufrimientos de la pasión, la devoción a la eucaristía, centralidad del amor vivido de la forma más intensa y con fuerte repercusión en el área de los sentimientos y en la corporalidad, que ha dado lugar a hablar de la *Minnemystik*, la mística amorosa, como una forma particular de mística; y, sobre todo, la representación de la relación con Dios y con Jesucristo en términos esponsales y la vivencia de la unión con Dios como matrimonio espiritual, lo que ha llevado a hablar de una *Brautmystik*, es decir, una mística nupcial.

No creo necesario advertir que todos estos rasgos no son exclusivos de las mujeres místicas, ya que no pocos de ellos aparecen también en místicos varones. Pero sí parece claro que muchos de ellos aparecen en místicas tan importantes como Hildegarda de Bingen⁹², Isabel de Schönau, Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete, Ángela de Foligno, Cata-

92. Sobre la persona y la obra de esta extraordinaria figura contiene una buena exposición B. Gorceix, Presentación a *Hildegarde de Bingen. Le livre des oeuvres divines (visions)*, Albin Michel, Paris, 1989, pp. XV-Cl; en castellano, *Scivias. Conoce los caminos*, Trotta, Madrid, 1999; *Hildegard von Bingen*, Siruela, Madrid, 1997; R. Pernoud, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Paidós, Barcelona, 1998.

lina de Siena, Catalina de Génova, Juliana de Norwich, etc.⁹³. Estos rasgos, por otra parte, no excluyen que no pocas de ellas presenten también rasgos que las emparentan con el grupo siguiente. Tal es el caso de las beguinas Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo y, sobre todo, Margarita Porete. El parentesco y tal vez la influencia de esta última sobre el Maestro Eckhart parecen probados⁹⁴.

El tercer núcleo de la mística medieval está formado por los autores que representan la *Wesensmystik*, la mística de la esencia, o *Seinsmystik*, mística del ser, o, como prefieren otros, mística especulativa. El representante más ilustre de esta corriente es el Maestro Eckhart, iniciador de una escuela que cuenta con discípulos tan conocidos e influyentes como J. Tauler, E. Suso, Jan Van Ruusbroec y E. Herp⁹⁵.

De toda la etapa medieval, y con más razón de la que sigue, se ha afirmado que en ellas se produce una inversión de las perspectivas, en relación con la edad patristica, en el sentido de que en estas épocas el acento recae en la vivencia, y la interpretación de la mística se desplaza del Misterio a la transformación del alma y la experiencia por la que ésta percibe y hace suya la unión transformante de Dios⁹⁶.

La historia de la mística vive una nueva floración en la España del siglo xvi. Santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz son sus más insignes representantes. En ellos la mística renano-flamenca adquiere una capacidad de análisis psicológico de la experiencia, una belleza

93. M. Porete, *Le miroir des âmes simples et anéanties*, trad. y notas de M. Huot de Longchamp, Albin Michel, París, 1997; Hadewijch de Amberes, *El lenguaje del deseo. Poemas*, Trotta, Madrid, 1999; Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, Trotta, Madrid, 2002. Sobre estas últimas, cf. la introducción, con numerosas referencias, a *Écrits mystiques des béguines*, Seuil, París, 1954, pp. 9-75, o también G. Epiney-Burgard y E. Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Paidós, Barcelona, 1998. Sobre el conjunto del movimiento de las mujeres místicas medievales, cf. K. Ruh, *Geschichte der Abendlindischen Mystik II*, cit. Cf. también, y sobre todo, B. McGinn, o. c., vol. III, *The Flowering of Mysticism*, caps. IV-VI, pp. 153-319.

94. Sobre esta cuestión, cf. K. Ruh, *Initiation à Maître Eckhart*, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, 1997, esp. «Maître Eckhart et la spiritualité des béguines», pp. 139-170.

95. Indicaciones sobre la vida, la obra y la significación de estos autores en L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamens*, DDB, París, 1968. Para Eckhart y los antecedentes de la Escuela de Colonia y la teología renana, A. de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, París, 1994 (1984). Como biografía intelectual resulta utilísimo el libro de K. Ruh citado en la nota anterior. Disponemos en castellano de una selección de obras de Eckhart, traducidas y presentadas por Amador Vega en *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, Madrid, 1998. Teodoro H. Martín ha introducido y traducido a J. Tauler, *Obras*, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia, Madrid-Salamanca, 1984; Jan Van Ruusbroec, *Obras escogidas*, BAC, Madrid, 1997; así como a Enrique Herp, *Directorio de contemplativos*, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia, Madrid-Salamanca, 1974; de Hugo de Balma el mismo Teodoro H. Martín nos ha ofrecido, *Sol de contemplativos*, Sígueme, Salamanca, 1992.

96. P. Agase y M. Sales, *art. cit.*, cols. 1941-1942.

poética en la expresión, y un rigor y una precisión en la reflexión teológica que los convierte en uno de los hitos de la historia de la mística cristiana y universal⁹⁷.

Tras la escuela francesa de espiritualidad del siglo xvii, nombres como Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad y Edith Stein muestran la permanencia del fenómeno místico también en circunstancias históricas de secularización y de progreso de la increencia que parecerían hacerla imposible.

2. Rasgos característicos de la mística cristiana

Se ha subrayado desde muchas teologías cristianas de la mística que la mística cristiana tiene una de sus características en la regulación y la referencia constante de la experiencia al Misterio, contenido de esa experiencia. Tal característica aparecería de la manera más clara en las formas más originarias de mística cristiana, la que representan los textos neotestamentarios y los escritos de los Padres, y habría sido eclipsada posteriormente por la influencia que el neoplatonismo, a través sobre todo de la teología mística del Pseudo-Dionisio, ejerció sobre místicos medievales y modernos. Más recientemente, en nuestro siglo, esa insistencia en la regulación de la experiencia por el Misterio ha tenido sus representantes en teólogos como H. Urs von Balthasar, L. Bouyer, H. de Lubac. Con ella intentaban hacer frente al peligro de psicologización de la mística cristiana que suponían determinadas interpretaciones fenomenológicas y sobre todo psicológicas de la experiencia mística en las primeras décadas del siglo xx. «La mística —dirá, por ejemplo, H. de Lubac— interioriza constantemente el Misterio, le debe su vida y le hace vivo [...]. Fuera del Misterio acogido por el creyente la mística se degrada en misticismo»⁹⁸.

En algún sentido cabe observar que esta presencia, incluso prevalencia, del contenido sobre la vivencia del místico es un rasgo común a todas las formas de mística religiosa auténtica. Como puede verse al destacar como esencia de todas ellas la condición extática de la experiencia, ésta surge y vive de la presencia de ese más allá del sujeto que sólo se le hace presente descentrándole en su dirección por medio del más absoluto trascendimiento. Lo que en realidad constituye la originalidad de la experiencia mística cristiana es la peculiaridad de

97. En la literatura abundantísima sobre la mística española, cabe remitir a Pedro Sainz Rodríguez, *Antología de la literatura mística española*, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia, Madrid-Salamanca, 1980-1985, 4 vols.; M. de Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid, 1995; id., *Los místicos de la Edad de oro en España y América*, BAC, Madrid, 1996.

98. En el prólogo a A. Ravier, o. c., pp. 25-26.

la configuración de ese Misterio. Como todo lo verdaderamente nuclear, ésta contiene infinitos aspectos que desgranar esa verdadera raíz de la identidad de la mística cristiana.

El Misterio cristiano es, en primer lugar, el Dios personal de una tradición monoteísta y profética. Es, al mismo tiempo, el misterio del Dios encarnado: Jesucristo, en quien tenemos acceso al Padre en el Espíritu. Es, en tercer lugar, el Misterio que, en virtud de la encarnación y en continuidad con la revelación veterotestamentaria de Dios, se desvela en la historia de los hombres y la encamina hacia sí como su término escatológico. Es, además, el Misterio al que el hombre se adhiere por la fe como única forma de respuesta. Es, por último, el Misterio que convoca a los creyentes en la comunión de la Iglesia como germen del reino de Dios, meta de la historia.

Tratemos de mostrar cómo todos estos elementos del Misterio cristiano, que en nuestra enumeración pueden aparecer sólo como otras tantas «verdades», es decir, otros tantos enunciados racionales del núcleo central cristiano que es la adhesión del creyente a un Misterio que se le propone en la revelación, son, por debajo de su condición de enunciados racionales, aspectos del Misterio que regulan la experiencia cristiana realizada por los místicos de forma eminente.

Comencemos por la relación de la experiencia mística con la fe. Como hemos dicho y tendremos ocasión de ver de forma más detenida, al descubrir el conocimiento que representa la experiencia mística, ésta no constituye una forma de conocimiento que supere el conocimiento de Dios por la fe o lo sustituya. La experiencia mística cristiana, para resumirlo en unas expresiones felices de H. de Lubac, «está en la lógica de la vida de la fe [...]. La experiencia mística cristiana es un fruto de la fe. No es una profundización de sí; es profundización de la fe. No es un intento de evasión por el interior, es el cristianismo mismo»⁹⁹.

De nuevo, la originalidad —desde el punto de vista fenomenológico— no está aquí en la referencia a la fe, como si las experiencias místicas no cristianas, al no proceder de la fe, no pudieran ser otra cosa que interioridad, subjetivismo, impulso humano o incluso sentimentalismo psicologizante. La experiencia mística islámica es una radicalización del *islam*, la sumisión incondicional a Allah; y la mística hindú de las corrientes más personalistas es una radicaliza-

99. *Ibid.*, pp. 24, 26-27. Esta relación de la fe con la experiencia ha sido subrayada por A. Léonard, loc. cit., pp. 456-457, 461. Formulaciones igualmente claras en ese sentido encontramos en K. Rahner. Suya es la expresión: «Mística significa un momento interno, esencial de la fe». *Horizont der Religiosität. Kleine Aufsätze*, Wien, 1984, p. 24.

Sobre el tema específico de la relación fe-experiencia, con especial atención a la mística alemana, cf. A. M. Haas, *Sermo Mysticus*, cit., pp. 168-185, 278-282.

ción de la *bhakti*, una entrega incondicional y amorosa en los brazos del propio Dios. La novedad, de nuevo, está en la peculiaridad de esa adhesión a Dios que los cristianos llamamos fe-esperanza-caridad. La insistencia en la fe —sobre todo si se insiste en su condición de aceptación de las verdades en las que cristaliza la revelación— como reguladora de la experiencia podría llevar a una especie de privilegio del aspecto objetivo de la relación religiosa que disiparía el carácter experiencial de la misma. Pero no es ése el sentido de la regulación de la experiencia mística por la fe. Junto a las afirmaciones anteriores, el mismo de Lubac añade: «La fe es promesa de experiencia» (san Bernardo); «promesa de inteligencia» (san Agustín). Y tras haber dicho que sin el Misterio la mística se tornaría misticismo, añade: «fuera de la mística, el Misterio se exterioriza y corre el riesgo de perderse en pura fórmula»¹⁰⁰.

La importancia de la relación entre mística y fe no está tan sólo en que la mística se mueve siempre en el interior de la fe y nunca puede pretender suplantarla. Está, además, en que la experiencia mística realiza en su nivel la misma armonía de aspectos aparentemente contrarios que constituyen la originalidad de la fe cristiana. Como la fe, la mística cristiana está referida al Misterio, surge de su manifestación en la oscuridad, vive en su presencia nunca enteramente dada. Y esta referencia no se realiza en la simple prolongación de la interioridad abismal del sujeto, sino que requiere la referencia a la revelación, a la Palabra con la que ese Misterio despierta la profundidad del hombre y la remite al más allá siempre inalcanzable que resuena en ellas, es decir, en la profundidad del sujeto y en la palabra que la provoca.

Un texto del mismo H. de Lubac, tomado de Orígenes, expresa con toda la claridad deseable esta mutua implicación y referencia de la interioridad ahondada hacia el Misterio de la que vive la experiencia mística y la «exterioridad» de la Palabra en la que late ese mismo Misterio:

Entre la Escritura y el alma hay una connaturalidad. Las dos son un templo en el que reside el Señor, un paraíso por el que se pasea. Las dos son una fuente de agua viva, y de la misma agua viva. El Logos que está en una como Palabra, está en la otra como Razón. Las dos, por tanto, encierran en el fondo de sí el mismo Misterio. Así, pues, la experiencia de la una está previamente de acuerdo con la doctrina de la otra, estando ésta destinada a expresar a aquélla y a reencontrarse en ella. Lo que llamamos en la Escritura sentido espiritual, lo llamamos en el alma imagen de Dios [...]. El alma y la Escri-

100. *Ibid.*, pp. 27, 25.

tura, gracias a la referencia simbólica de la una a la otra, se esclarecen mutuamente, y sería una pérdida descuidar el estudio tanto de la una como de la otra. Son dos libros que hay que leer y comentar el uno por el otro. Si tengo necesidad de la Escritura para comprenderme, también comprendo la Escritura cuando la leo en mí mismo [...]. A medida que penetre su sentido, la Escritura me hace penetrar en el sentido íntimo de mi ser; ella es, pues, el signo que normalmente me revela mi alma. Pero también la recíproca tiene su verdad. La una sirve de reactivo a la otra. Cada vez que soy fiel al Espíritu de Dios en la interpretación de las Escrituras, mi interpretación es válida en alguna medida. Cada vez que redescubro mi pozo, cegado constantemente por los filisteos, estoy abriendo al mismo tiempo el pozo de las Escrituras. Al agua que brote de uno responderá el agua que brotará del otro¹⁰¹.

La correspondencia, brillantemente expuesta en este texto, entre experiencia y revelación cristalizada en la Escritura caracteriza la mística cristiana de la época patrística. La experiencia en ella se ignora a sí misma, absorbe en lo contemplado. Por eso la experiencia, más que narrarse en relatos autobiográficos, se remite constantemente a los modelos de la Escritura: éxodo, subida de Moisés al Sinaí, entrada en la nube, etc. Se ha afirmado con frecuencia que a partir del Pseudo-Dionisio —que introduce el término de «teología mística», es decir, «la manera más digna de conocer a Dios (que) se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender»¹⁰²—, y por influjo de sus escritos, la perspectiva se invierte y se pone el acento en la transformación del alma que «padece» la acción de Dios, de forma que, «en lugar de significar esa sabiduría que nace de la contemplación del Misterio revelado por la Escritura y vivido en la fe de la Iglesia, el término «mística» tiende a designar la experiencia misma...»¹⁰³. Pero, siendo esto cierto, no lo es menos que los místicos cristianos, incluso aquellos en los que la descripción de la experiencia desempeña un papel más preponderante, siguen dando muestra inequívocas de la regulación de la experiencia por el misterio cristiano. Éstas aparecen sobre todo en la insistencia en la fe —una fe referida al Misterio revelado— como raíz, sustancia y medio de la experiencia; en la permanente ilustración de sus descripciones con referencias a la Escritura, leída «espiritualmente», que guían su discurso y sirven

101. Cit. en H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Cerf, Paris, 1950, pp. 347-348. K. Rahner se ha referido expresamente a la necesaria referencia de todas las mediaciones —«sistemas de riego»—, tales como Iglesia, Escritura, sacramentos, al manantial de aguas del Espíritu que brotan en el interior del creyente para la vida eterna, en *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander, 1990, pp. 11-12.

102. *Los nombres de Dios*, 7,3, en Pseudo-Dionisio, *Obras completas*, cit., p. 339.

103. P. Agasse y M. Sales, «Mistique», en *Dictionnaire de spiritualité* X, cit., col. 1941.

para articular la descripción; y en la referencia a los modelos bíblicos: Moisés, Elías, Jeremías, Job, etc., como modelo de los estados que describen. La obra de san Juan de la Cruz es en esto un caso prototípico¹⁰⁴, pero las mismas referencias a la Escritura y la misma regulación por ella de la experiencia aparecen en los místicos más teóricos e intelectualistas como Eckhart, Tauler o Ruusbroec¹⁰⁵.

La conexión entre mística y Misterio en los místicos cristianos aparece con toda claridad en otros hechos. Señalemos, en segundo lugar, aunque no lo desarrollemos, la configuración vivamente personalizada y personalizante de la experiencia de los místicos cristianos, eco y repercusión «subjética» del carácter eminentemente personal de la configuración del contenido de esa experiencia que viene dada por la fe cristiana y su «representación» del misterio de Dios en los términos del Dios único creador del mundo y orientador de la historia, revelado en el Nuevo Testamento, que como Padre, por la acción del Hijo, nos ha comunicado su Espíritu. Es esta configuración trinitaria del «contenido» de la experiencia lo que la distingue de las místicas del Absoluto de la mayor parte de las tradiciones orientales y de la mística «sólo» monoteísta del islamismo, por más parentesco que con ellas puedan tener las expresiones de algunos místicos cristianos.

Donde este nuevo elemento brilla de manera inequívoca es en la ineliminable dimensión cristológica de todas las formas de mística cristiana¹⁰⁶. Es verdad que en la descripción de los últimos grados de la experiencia mística, aquellos en los que ésta se torna unión transformante del fondo del alma en la tiniebla de la esencia divina, se tiene a veces la impresión de que quienes los han vivido han terminado por trascender todos los modos, figuras y determinaciones del conocimiento humano de Dios, incluso los contenidos en los enunciados en los que la fe expresa su conocimiento oscuro del Misterio trinitario de Dios y, más concretamente, las determinaciones y los

104. Cf. como ejemplo el prólogo a *Cántico y Llama* y la correspondencia entre las imágenes entre la Escritura y la experiencia del escritor y de sus lectores.

105. Cf. la observación de R. Panikkar sobre la correspondencia entre subjetividad y objetividad de la fe, algo propio de todos los credos en *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Obelisco, Barcelona, 1989, p. 28.

106. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, cit.: «San Pablo no concibe la filiación con Dios como una relación mística inmediata con Dios, sino como mediada y realizada gracias a la unión mística con Cristo» (p. III); «En Pablo —añade— no hay una mística de Dios (*Gottesmystik*) sino sólo una mística de Cristo (*Christusmystik*), por la que el hombre entra en relación con Dios» (*ibid.*). Cf. también, J. Blank, *Christologische Struktur paulinischer Mystik*, cit. Sobre la mística cristiana y su carácter crístico, cf. A. M. Haas, *Sermo mysticus*, cit., esp. pp. 256-258, 291-295. Rahner ha insistido en el tema en el texto citado en n. 101, pp. 16-18.

modos que comporta el conocimiento y la representación de la humanidad de Cristo. No entra en el objetivo fundamentalmente descriptivo de nuestro estudio penetrar en las intrincadas cuestiones teológicas que se resumen en «la relación entre el discurso de fe (tal como lo propone la Escritura, transmitida por la tradición, comentada por la investigación teológica) y la oscuridad luminosa de la unión en la que parece desaparecer todo conocimiento distinto»¹⁰⁷. Sí nos corresponde, en cambio, mostrar los hechos que ponen de manifiesto la permanencia de la referencia a la fe y su forma de conocer, y, más concretamente, la permanencia de la referencia a Jesucristo en la vivencia y la descripción por los místicos incluso de sus más elevados estados de unión y transformación en lo divino¹⁰⁸.

Acudamos a algunos casos a modo de ejemplo. Uno de los más comprometidos a la hora de probar esta permanencia de la referencia a la fe y a Cristo como centro del Misterio al que ésta se adhiere lo constituye, sin duda, el Maestro Eckhart. Las atrevidísimas expresiones de sus obras, en las que la transgresividad del lenguaje místico es llevada a su extremo, parecen a veces convertir su experiencia en simple eco de la experiencia neoplatónica de fusión en el «uno sin modo», que parece difícilmente compatible con los textos de la Escritura en los que se «formula» el misterio cristiano. Por eso, tales expresiones, leídas sin tener en cuenta el contexto, la vida, el conjunto de la obra del Maestro y sus declaraciones expresadas, teminaron por ser condenadas por la Iglesia¹⁰⁹. Y, sin embargo, la atención a todas estas circunstancias lleva a sus críticos actuales a afirmaciones tan tajantes como ésta: «La doctrina del nacimiento del Verbo en el alma que ha renunciado a sí misma es el centro, el hogar que ilumina toda la mística de Eckhart [...]. Su doctrina es esencialmente la de la identificación con Cristo mediador, cabeza del cuerpo del que los cristianos son miembros, que la teología moderna ha llamado doctrina del cuerpo místico»¹¹⁰. Y esto lo habría aprendido no de los filósofos neoplatónicos sino de la mística paulina, cuyo núcleo esencial consiste en el «ser en Jesucristo».

Cuando se insiste en el neoplatonismo de los místicos del Norte, añade un comentarista de J. Tauler, «se olvida [...] que Jesucristo es el centro en el que convergen las expresiones de los místicos»¹¹¹, y, en

107. Buen tratamiento del tema en P. Agasse y M. Sales, *art. cit.*, cols. 1970-1974.

108. Referencias en A. Léonard, *art. cit.*, pp. 470 ss.

109. Denzinger, 501-529.

110. J. Ancelet-Husache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Seuil, Paris, 1956, p. 67.

111. T. H. Martin, *Introducción a Tauler, Obras*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1984, p. 51. En apoyo del carácter cristico de los místicos renanos cabe citar este texto inequívoco de Suso: «quieres contemplarme en mi divinidad no originada (*Ungewordenen*),

apoyo de su afirmación, cita, entre otros, este texto elocuente de Tauler:

Algunos dicen: si nos dedicamos a la oración mental, se desvanecería la imagen de la Pasión de nuestro Salvador. No, mis amigos. Llegaos al fondo del alma donde la gracia nace de verdad. Con su ayuda, la Pasión y vida de nuestro Señor se actualizará en ti, despertando sentimientos de amor en toda simplicidad, simple mirada. Como si se pusieran enteramente delante de mis ojos, no en multiplicidad de pormenores, sino como yo os contemplo a todos, de un solo golpe de vista¹¹².

Veamos cómo aparece el problema en san Juan de la Cruz. Se han distinguido con toda razón planos que nos informan sobre las modalidades de la experiencia mística: el de la vida del Santo, fiel a la Iglesia y enteramente de acuerdo con el cristianismo «canónico de su tiempo», el de su experiencia mística, y el de la expresión literaria de esa experiencia¹¹³. Reconociendo la dificultad para separar los dos últimos, sí pueden, en cambio, distinguirse con claridad en el tercer plano, el de las formulaciones, por una parte, las expresiones más próximas de la experiencia en los poemas escritos sin finalidad didáctica y, por otra, los comentarios compuestos para poner los primeros y la experiencia en ellos contenidas al alcance de sus discípulos. Es evidente que en el plano de su vida todos los testimonios coinciden en mostrarnos a un san Juan de la Cruz estrechamente adherido a Jesucristo, fiel seguidor de su vida, contemplador de sus misterios y amigo de celebrar con gozo e ingenuidad las fiestas de su natividad, de tallar cruces de madera y de pintar, de forma asombrosa, a Jesucristo crucificado.

También en el tercer nivel, el de la expresión, aparece con toda claridad la referencia a Cristo en el *Cántico espiritual*, el *Poema del pastorcito*, el de *La fonte*, los *Romances sobre el prólogo de san Juan*, sobre la creación y la encarnación. A este mismo nivel de expresión inmediatamente próxima a la experiencia pertenece la *Oración de alma enamorada*¹¹⁴, oración que tiene en Jesucristo su centro.

El problema, si lo hay, aparece en los comentarios, es decir, en la doctrina mística del autor. Según algunos autores, ésta «se acomoda mal con el Cristo de los evangelios: da a veces la impresión de que es

entonces debes conocerme y aprender a amarme en mi humanidad sufriente, pues éste es el camino más rápido para la felicidad eterna» (cit. en A. Léonard, *art. cit.*, p. 477, n. 138).

112. Cit. pp. 54-55, otros textos, en los nn. 19,8 y 10 de su autobiografía.

113. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris, 1931.

114. *Dichos*, 26.

preciso superarlo, ir más allá de su palabra, para llegar en realidad al misterio de Dios. El Cristo histórico, tan claramente presente en la vida de san Juan de la Cruz, estaría, si no negado, sí al menos imperfectamente integrado y a veces eliminado en su síntesis doctrinal»¹¹⁵. Esa síntesis daría a entender, si es que no lo afirma con claridad, que una experiencia mística de Dios no es capaz de integrar la mediación de Cristo y de la Palabra revelada¹¹⁶.

No entraremos con detalle en los argumentos aducidos por quienes sostienen esas reservas ni en las razones de quienes afirman de forma rotunda el carácter cristiano, crístico, cristicéntrico o cristológico de la síntesis doctrinal del Doctor místico y, por debajo de ella, de su experiencia. El problema, reducido a su núcleo esencial, podría resumirse en estos puntos. Es evidente que los escritos de san Juan de la Cruz contienen suficientes referencias expresas a Jesucristo, y referencias suficientemente articuladas con las líneas maestras de su pensamiento, para deducir que Jesucristo ocupa un lugar importante, central, en la síntesis doctrinal mediante la cual interpreta su propia experiencia. Pero también es verdad que determinados aspectos importantes de la doctrina, gracias a la cual interpreta el proceso de la experiencia de Dios, sobre todo en sus grados más altos, parecen compadecerse difícilmente con la permanencia de figuras, modos, representaciones, que parece comportar la integración de la humanidad de Cristo en la síntesis vivida de la fe cristiana. Ante esta situación, las referencias expresas a Jesucristo en la obra de san Juan de la Cruz ¿forman parte sólo del material interpretativo de la propia experiencia que le procuró el medio cristiano en el que vivió, se formó intelectualmente y elaboró su pensamiento, de forma que una experiencia mística cuyo contenido sería fundamentalmente el Misterio innominado, el Uno sin determinaciones, que se expresaría en los elementos neoplatonizantes de su sistema, se vería forzada y condicionada por una teología cristiana, incompatible, en definitiva, con ella, pero aceptada, por falta de rigor, o por conformismo con el medio en que se desarrolla su vida? O, por el contrario, san Juan de la Cruz ¿ha vivido auténticamente una experiencia cristiana que inte-

115. L. M. de Saint Joseph, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Cerf, Paris, 1968, p. 242.

116. Sobre esta cuestión, además de la obra citada en la nota anterior, cf. S. Castro, «La experiencia de Jesucristo, foco central de la mística», en F. Ruiz (ed.), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1990, pp. 169-193, con numerosas referencias a las diferentes posturas en relación con la cuestión. Subraya este aspecto de la mística cristiana, junto con la referencia al Misterio y la configuración trinitaria, Olegario González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1997, pp. 457, 70-72.

gra, por tanto, la referencia a Jesucristo como camino y lugar del encuentro con Dios y está enteramente regulada por el contenido del misterio cristiano, pero ha recurrido para formularla e interpretarla —al menos en algunos momentos y en determinados niveles— a unas categorías neoplatonizantes que, surgidas en un contexto espiritual diferente, no se dejarían integrar en un sistema cristiano sin haber sufrido importantes correcciones?

A mi entender, la respuesta al problema así planteado no ofrece duda alguna. Los datos biográficos, la lectura de los poemas, algunas oraciones y exclamaciones, las cartas y otros escritos breves, y gran parte de los comentarios imponen la conclusión que tan rotundamente han expresado la inmensa mayoría de los mejores conocedores del Doctor Místico y que Urs von Balthasar resumía en estos términos: «Está, pues, claro que la mística de san Juan de la Cruz es directamente cristicéntrica y sólo mediante Cristo es teocéntrica, pero no es una mística filosófica, sino teológica, fundada en la imitación de Jesucristo, y que en ella todas las palabras del Antiguo Testamento se ordenan concéntricamente en torno al anonadamiento del Verbo de Dios en la Cruz»¹¹⁷.

Pero ofrezcamos alguna indicación, basada en los escritos de Juan de la Cruz, de la verdad de afirmaciones como ésta. En los escritos relativos a la primera fase del itinerario espiritual, la de la purificación activa, ésta es descrita como imitación y seguimiento a Jesucristo¹¹⁸. Por otra parte, la renuncia contenida en esa purificación tiene su origen, principio y fundamento en el amor de Cristo¹¹⁹.

La misma referencia a Cristo permanece en la etapa de las pruebas purificadoras resumidas en las diferentes formas de la noche. Como muestra de ello basta remitir a ese momento de *La subida* en el que, hablando ya a espirituales de una negación que es «como una muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo» que tiende a purificarlos no sólo «en lo del mundo» sino también en «la propiedad espiritual», ofrece repetidamente en varias fórmulas explícitas la misma fundamentación cristológica que aparece en las primeras purificaciones: «una sola cosa necesaria que es saberse negar

117. *Gloria. Una estética teológica* III, Encuentro, Madrid, 1986, p. 171.

118. Cf., entre otros lugares, 1 *Subida*, 13,3: «Lo primero, traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas las cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él».

119. «Para poder bien hacer esto, cualquier gusto renúncielo y quede vacío de él por amor a Cristo» (*ibid.*, 4). Cf. también la nota de Ruiz Salvador a este pasaje en la Introducción a la edición de las *Obras completas* de san Juan de la Cruz, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1988, p. 202. Otros muchos pasajes citados y analizados, en L. M. de Saint Joseph, o. c., pp. 243-246; y en S. Castro, *art. cit.*, pp. 173 ss.

de veras según lo exterior e interior dándose al padecer por Cristo», «sabiendo que esto es seguir a Cristo y negarse a sí mismo». «Y por que he dicho que Cristo es el camino [...] quiero dar a entender cómo sea esto a ejemplo de Cristo porque él es nuestro ejemplo y luz»¹²⁰. Naturalmente esta doctrina, expresada de forma más teórica en *La subida*, reaparece con el mismo rigor en los consejos más particularizados contenidos en las máximas y las cartas a sus dirigidas¹²¹. La misma referencia explícita a Jesucristo aparece en el *Cántico espiritual*, cuyo contenido resume así: «Declaraciones de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el esposo Cristo...» y que siendo un hermoso poema amoroso no trata en realidad del amor, sino del alma y el Amado, por lo que «el valor supremo es en realidad Cristo y el hombre en comunión con él. El verdadero centro de *Cántico* es la persona de Jesucristo que incorpora al hombre y le introduce en el seno de la Trinidad»¹²². Por eso resulta del todo innecesario remitir a lugares particulares de un texto cuyo argumento no es otro que el amor del alma con Cristo y que sitúa el comienzo de cada nueva etapa en la aparición de un nuevo y mayor conocimiento de Cristo y sus misterios.

Ni siquiera en las últimas etapas, que marcarán las cimas de la unión amorosa del alma con Dios, se abandona esta referencia. Así, ya en pleno matrimonio espiritual, dirá que «en su Hijo Jesucristo, subidísima y estrechísimamente se transforma el alma en amor de Dios según estas noticias, agradeciendo y amando al Padre de nuevo con grande saber y deleite por su Hijo Jesucristo. Y esto hace ella unida con Cristo, juntamente con Cristo»¹²³. Cuando comienza la «beatífica transformación», indescriptible para «lengua mortal», en la que «el alma, unida y transformada en Dios, aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios, estando ella en él transformada, aspira en sí mismo a ella», no la refiere a una unión más allá de la fe sino que la vive y expresa como unión «en la Santísima Trinidad» que nos «alcanza» y «mereció» el Hijo de Dios¹²⁴.

No es extraño que, ante textos como éstos, el mismo autor que ha creído encontrar en san Juan de la Cruz una tensión entre, por una parte, «el Dios inefable» al que conduce la purificación radical y el abismamiento más allá de todo modo en el Uno —abismamiento en el que consiste el «estado teopático»— y, por otra parte, el «Dios

120. 2 *Subida*, 7.

121. Textos en L. M. de Saint Joseph, o. c., pp. 250-252.

122. F. Ruiz, «Introducción al comentario a *Cántico*», en *Obras completas*, ed. cit., p. 567.

123. *Cántico B*, 27,6,

124. *Ibid.*, 38.

de la fe colectiva», al que se refieren «las afirmaciones de orden dogmático», se vea forzado a afirmar, tras contraponer la experiencia plotiniana y la del místico cristiano, «comprendemos que, cuando Juan de la Cruz al término del *Cántico* o de la *Llama* quiere penetrar a Dios en su Trinidad, no acoge artificialmente un dato teológico, sino que explicita lo vivido (*le senti*) de su experiencia»¹²⁵.

Pero ¿por qué ante tal cantidad de textos inequívocos y de datos biográficos pueden mantenerse interpretaciones de la experiencia mística de Juan de la Cruz que la remiten más allá de la «fe colectiva» y sus enunciados, sobre todo en relación con la realidad humana de Jesucristo? Sin duda, existen algunos apoyos en la literalidad de los textos que parecen dificultar el mantenimiento simultáneo y coherente de la entera oscuridad de la fe y de la absoluta trascendencia del Dios a que en ella se llega, y el valor de unas afirmaciones que comportan imágenes, conceptos y referencias a una realidad mundana como las que contienen los enunciados de la fe en Jesucristo. Esos apoyos aparecen sobre todo en la doctrina de la radical purificación de todo contenido de la imaginación y las facultades espirituales y en el hecho de que, para unir el alma consigo, Dios deba vaciar radicalmente todas las facultades humanas de todo contenido, de origen natural o sobrenatural, tanto sensitivo como imaginativo, intelectual o volitivo, de forma que para llegar a él deba ir «cegándose y poniéndose en tiniebla». Las afirmaciones sobre una posible incoherencia en la síntesis del Santo parecen también tener algún fundamento en el hecho de que, cuando la descripción de la noche llega a sus últimos pasos, desaparecen las citas del Nuevo Testamento y la, nunca al parecer más conveniente, referencia a Jesucristo y a su Pasión¹²⁶.

Pero, por debajo de estos apoyos textuales, la dificultad radical parece estar en el componente neoplatonizante de determinadas descripciones del estado místico de la unión y del camino que lleva a él que hace pensar a algunos de sus lectores que todas las expresiones explícitas en sentido contrario que hemos citado, e incluso las tan citadas sobre la revelación plena y última que Dios ha hecho de sí mismo en Jesucristo¹²⁷, pertenecerían al cuerpo de interpretaciones de su experiencia que Juan de la Cruz toma de «la fe colectiva», pero que resultarían, en definitiva, incoherentes con ella.

Descartada la interpretación de la experiencia de nuestro místico en términos de experiencia metafísica de inspiración más o menos plotiniana, por la sencilla razón de que resulta incompatible con los

125. J. Baruzi, o. c., pp. 677-678.

126. L. M. de Saint Joseph, o. c., pp. 248-262.

127. 2 *Subida*, 22.

textos y los datos biográficos que conocemos, creemos que el recurso a las categorías neoplatónicas no representa ninguna incoherencia sustancial con el fondo de la experiencia cristiana de nuestro místico. Al contrario, creemos que le han servido para expresar aspectos y niveles de esa experiencia que un uso superficial de los enunciados de «la fe colectiva» que él comparte podía desfigurar, y que su experiencia le ha enseñado que es necesario preservar a toda costa si no se la quiere pervertir radicalmente. Prueba de ello es que con esas categorías tomadas de una tradición influida por el neoplatonismo —aunque en algún momento se producirán desajustes en relación con algunos aspectos de la vida cristiana— san Juan de la Cruz recupera aspectos de la fe claramente contenidos en la tradición cristiana desde el mismo Nuevo Testamento y que ese uso superficial ponía en peligro. Porque es verdad que en Cristo habita corporalmente la plenitud de la divinidad (Col 2,9) y que una vez que ha hablado en el Hijo, Dios nos remite a su escucha: «Éste es mi Hijo amado [...] escuchadle» (Mt 17,5) y que, después de haber hablado a nuestros padres en los profetas, ahora nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez (Heb 1, 1-2) hasta el punto de que «Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en el todo, dándonos al Todo que es su Hijo»¹²⁸. Pero también es verdad afirmada una y otra vez en el Nuevo Testamento que «Dios habita una luz inaccesible» (1 Tim 6,16); que Jesús dijo a los discípulos: «os conviene que yo me vaya» y encomendó al Espíritu su conducción hasta la «verdad plena» (Jn 16, 7.13), y que sólo cuando el Señor fue levantado, es decir, cuando el rostro de Dios que en él se hacía visible se eclipsó en el fracaso de la cruz, se consumó la revelación de Dios y su amor a los hombres; como es verdad que la imagen del Resucitado, indispensable para animar a los discípulos de vuelta a su lugar de origen tras el escándalo de la muerte y para mostrarles el sentido de la Escritura, desaparece desde el momento en que sus ojos se abren ante el gesto de la fracción del pan (Lc 24); como es verdad igualmente que el mismo Pablo, para quien «vivir es Cristo» (Flp 1, 21) y que había escrito: «vivo, pero no yo; es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20), escribe también: «si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así» (2 Cor 5,16).

La tensión que manifiestan estos textos hacen comprender que el místico cristiano, reconociendo el valor revelador de la humanidad de Jesucristo, pase también por momentos en los que su imagen se le difumine y llame la atención sobre la necesidad de superar un cierto uso «apegado» de esa imagen, y la de aceptar que Dios la retire en

128. 2 *Subida*, 22, 4

determinadas fases del itinerario hacia él, justamente para llegar no a la eliminación de Jesucristo y de la fe en él, sino a un conocimiento más profundo de los misterios que esa humanidad de Jesucristo encierra, como sucede con quien, accediendo a la moción de Dios hacia la superación de la meditación discursiva, redescubre en la contemplación «las subidas cavernas», es decir, «los subidos y altos y profundos misterios de la sabiduría de Dios que hay en Cristo»¹²⁹. Y es que, si una experiencia mística cristiana de Dios al margen de la revelación en Jesucristo y que pretendiera superarla o suplantarla se degradaría en *gnosis* o en una especie de experiencia metafísica, un conocimiento de Jesucristo desligado de la experiencia oscura y metaobjetiva del Dios incomprensible para el hombre caería en una forma de idolatría. «Quien ignora el vértigo que cala las raíces de nuestro ser ante el ser de Dios —no solo ante los «misterios de la vida» y de las profundidades del mundo— no está preparado para la contemplación de Jesucristo y debería al menos hacerse iniciar a ese Misterio por el Antiguo Testamento»¹³⁰.

En el mismo sentido, las atrevidas expresiones influidas por la misma tradición sobre la transformación del alma en Dios y la enteramente nueva forma de relación con él que comporta: «el centro del alma es Dios»¹³¹; por lo que el alma «más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación»¹³², «que el alma está hecha Dios de Dios», porque «estando aquí ella hecha una misma cosa con él, en cierta manera es ella Dios por participación»¹³³, pueden suponer alguna dificultad a una interpretación superficial de las fórmulas del modelo dialógico para la relación entre Dios y el hombre, pero en realidad llaman la atención sobre la inevitable relatividad y el antropomorfismo que comportan, incapaces como son de expresar la originalidad de esa relación en la que «el otro», «Dios», es en realidad el Todo que, precisamente por ser totalmente Otro, absolutamente trascendente, no puede dejar de ser radicalmente immanente. Por ser *totus alius* o *aliud valde* (san Agustín) es la mismo tiempo *non aliud* (Nicolás de Cusa)¹³⁴.

129. *Cántico B*, 37,3.

130. H. Urs von Balthasar, *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid, 1985, p. 111.

131. *Llama B*, 1,12.

132. 2 *Subida*, 5,7.

133. *Llama B*, 3,8; 3,78.

134. Sobre Nicolás de Cusa, cf. el luminoso resumen de A. M. Haas, *Deum mystice videre... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nicolaus' von Kues zur Mystik*, Helbing-Lichtenhahn, Basel-Frankfurt a.M., 1989, con amplísima bibliografía. Sobre el sentido del *non aliud*, del mismo autor, *Sermo Mysticus*, cit., p. 25, n.14. Cf. las provocadoras pero, bien entendidas, luminosas reflexiones de R. Panikkar sobre trascendencia-inmanencia de Dios, en *La Trinidad y la experiencia religiosa*, cit., pp 54-70.

En términos diferentes, más próximos al problema de la posibilidad y la conveniencia de la meditación en la humanidad de Cristo para quien llega a los estados de la contemplación, se plantea el problema del que venimos ocupándonos en algunas místicas cristianas. Así santa Teresa confiesa que «en comenzando a tener algo de oración sobrenatural [...] ya no había quien me hiciese tornar a la humanidad sino que [...] me parecía me era impedimento». Por experiencia, y contra el parecer de algunos libros espirituales, descubre en eso «una gran traición» y llega a ver claro «que por esa puerta» de la humanidad del Señor «hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos»¹³⁵.

De nuevo, pues, vemos a una mística cristiana que regula su experiencia por el misterio revelado en Cristo y cristalizado en la Palabra. Pero tras afirmaciones tan inequívocas añade unas líneas más abajo: «cuando Dios quiere suspender todas las potencias, como en los modos de oración que quedan dichos hemos visto, claro está que, aunque no queramos, se quita esta presencia. Entonces vaya enhorabuena; dichosa tal pérdida que es para gozar más de lo que nos parece se pierde ...». Es decir, que de nuevo también su experiencia muestra que hay fases en las que el recurso a esa humanidad desaparece, no porque ésta sea superada por un contacto que evite «la puerta» que se nos ha dado, sino para que el alma, ahondada por ese más alto grado de contemplación, descubra en Jesucristo misterios que la consideración anterior era incapaz de captar.

Idéntico testimonio aparece en Ángela de Foligno (1248-1309): «Con frecuencia veo a Dios según un modo y una perfección que no pueden ser ni expresadas ni concebidas [...]. Veo que es el bien absoluto [...]. Cuanto más profunda es la tiniebla más sobrepasa ese bien el pensamiento y se muestra inexpresable [...]. Ese Bien sobrepasa incluso el poder de Dios, su sabiduría, su voluntad [...]. Cuando estoy sumergida en ese Bien y le contemplo, dejo de acordarme de la humanidad de Jesucristo, de la Encarnación y de todo lo que tiene una forma. Veo todo, sin embargo, y no veo nada»¹³⁶. «Fui sacada —escribe en otro lugar— de la vida y la humanidad de Cristo ...». Pero añade en otra página: «Los que son elevados a la visión de lo increado y del ser de Dios manteniéndose ante la cruz [...] su amor se renueva y se inflama»¹³⁷.

Expresiones como las anteriores nos muestran que la fe y el saber que viene del Evangelio no quedan superados en la experiencia de

135. *Vida*, 22.

136. Ángela de Foligno, *Libro de la vida*, ed. de Teodoro H. Martin, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 107.

137. *Le livre de l'expérience*, cit. en P. Agasse y M. Sales, *art. cit.*, col. 1974.

los místicos cristianos. Su mística no les procura un saber superior al contenido en la Revelación. Pero este saber queda interiorizado en la contemplación, gracias a la transformación que sufre el sujeto bajo el influjo de la iluminación que el contacto oscuro, y que permanece en el régimen de la fe, le procura.

En lo apuntado hasta ahora reside, a mi entender, el rasgo central y el distintivo fundamental de la mística cristiana. Por situarme en una perspectiva fundamentalmente fenomenológica, no entro aquí en aquellos otros rasgos que se derivan de una interpretación teológica del fenómeno místico cristiano como su carácter sobrenatural frente a otros fenómenos reducidos por la consideración teológica a formas de mística natural.

No es raro encontrar descripciones que proponen como propios de la mística cristiana rasgos que se encuentran en las místicas de otras religiones, aunque formulados y entendidos en los términos y con las modalidades que impone la peculiaridad de cada una de ellas¹³⁸. Lo que sucede, desde luego, es que la originalidad que otorga la mística cristiana su referencia a Jesucristo tiñe sus diferentes propiedades y les confiere una clara peculiaridad. Sin pretender que sean característicos del cristianismo en el sentido de exclusivos, me referiré a continuación a dos aspectos de la mística cristiana que en ella revisten una verdadera originalidad.

3. Dimensión eclesial de la mística cristiana

Es frecuente atribuir a la mística cristiana un individualismo derivado de su insistencia en la interioridad, la subjetividad y la condición experiencial de la relación con Dios que instaura. Así, las religiones de orientación mística: hinduismo, budismo, taoísmo, son caracterizadas, en las tipologías que insisten en este aspecto, como religiones individualistas, frente a la condición más claramente comunitaria de las religiones de orientación profética¹³⁹.

Otros autores precisan que la mística no cristiana —especialmente la helenista— es «individualista», orientada únicamente a la relación con Dios, por el hecho de afirmar «la superioridad de lo íntimo y lo privado sobre lo externo y lo social». Frente a ella la mística cristiana comportaría un aspecto social, eclesial.

Estando de acuerdo con lo segundo, hay razones para dudar de la validez de lo primero referido a todas las formas de mística helenis-

138. Cf. por ejemplo, E. Ancilli, «La mística: a la ricerca de una definizione», en E. Ancilli y M. Paparozzi (eds.), *o. c.* I, esp. pp. 25 ss.

139. Cf. los rasgos de esos dos tipos de religiosidad aducidos supra: religiosidad mística y religiosidad profética.

ta¹⁴⁰. En todo caso, es verdad que la mística cristiana comporta una dimensión eclesial. Esto no significa tan sólo ni principalmente —aunque lo signifique también— que un místico cristiano necesite, como criterio de autenticidad, la referencia a la Iglesia y a la ortodoxia garantizada por su magisterio. En este sentido la mayor parte de los místicos de todas las tradiciones buscan el reconocimiento de la comunidad a la que pertenecen, y las relaciones entre mística e institución se rigen en el cristianismo por las mismas normas y comportan las mismas tensiones que en las demás religiones¹⁴¹.

La dimensión eclesial de la mística cristiana se deriva de la naturaleza eclesial, en su modo de realización, de la fe experimentada por el místico y, en definitiva, del hecho de que la unión con Dios que procura tiene lugar en Jesucristo, opera la incorporación del creyente a su muerte y su resurrección, y le hace formar parte de ese cuerpo místico que constituyen todos los que por el don del Espíritu son incorporados en él.

Esta inserción crística-eclesial del creyente cristiano abre su experiencia de místico a la atención y el cuidado de los otros y le dota de un dinamismo evangelizador que está en la raíz de buena parte de sus esfuerzos por comunicar su propia experiencia y, en muchos casos, de las decisiones que han orientado su vida. A. Louth observa a propósito de las mujeres místicas cristianas que su experiencia subraya con gran insistencia la plenitud desbordante del amor de Dios, con lo que este amor adquiere una especie de dimensión misionera. La unión con Dios ocurre para ellas en beneficio de otros y el amor de Dios que las inunda y corre a través de sus vidas es de extraordinario valor para la humanidad¹⁴².

4. Una mística volcada hacia la ética

En su obra sobre la mística paulina A. Schweitzer se hace eco del peligro, frecuentemente señalado a propósito de la mística, de que ésta se constituya en magnitud metaética, y convierta la espiritualidad que le concede su unión con lo eterno en fin para sí misma. Esta

140. Cf., por ejemplo, F. Diez de Velasco, *Lenguajes de la religión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 133: «... experiencias de tipo colectivo resultan fundamentales por lo menos en dos de las más importantes manifestaciones místicas griegas, el dionisismo y los misterios eleusinos».

141. Cf. a este respecto G. Scholem, «La autoridad religiosa y la mística», en *La cábala y su simbolismo*, cit., pp. 4-34.

142. «Mystik II», en TRE XXIII, cit., p. 570. El autor se refiere explícitamente a Matilde de Magdeburgo, Catalina de Siena, Juliana de Norwich, Teresa de Ávila y Teresa de Lisieux. Su afirmación adquiere matices muy especiales en el caso de esta última y en la solidaridad con los pecadores que el paso por la noche le proporcionó.

eliminación de la ética por la mística se habría producido según el gran teólogo protestante en la mística de los brahmanes y budistas, en la de la piedad helenista y en la representada por algunos filósofos. En cambio, según Schweitzer, la mística de Pablo, como mística del ser en Cristo, mantiene una estrecha relación con la ética. Porque esa mística comporta una comprensión de la redención, de la que se sigue de forma inmediata, como función natural, una forma de ética, una forma de actuar, derivada del hecho de que Cristo actúa en el creyente. De ahí que la ética de Pablo no sea otra cosa que su mística del ser en Cristo, comprendida desde el punto de vista del querer¹⁴³.

Sin entrar en el desarrollo de la tesis de A. Schweitzer, es posible llegar a la misma conclusión tomando como punto de partida la concentración crística de la mística cristiana.

San Gregorio de Nisa escribe en un contexto y con una finalidad diferente a la que aquí nos ocupa que «contemplar a Dios es seguir a Dios»¹⁴⁴. Este seguimiento reviste en la experiencia cristiana una concreción insuperable. Desde el momento en que Dios se hace presente en el rostro y la vida del Verbo encarnado, la fe que le reconoce en esa vida comportaría como dimensión indeludible la escucha de esa Palabra, la obediencia a la voluntad que en ella se hace presente, el seguimiento de sus pasos. Tal vez por eso, la experiencia mística para los místicos cristianos consiste sobre todo en la unión de semejanza que tiene su raíz en la vida teologal y que se encarna en la unión de la propia voluntad con la de Dios y, más concretamente, en el amor al prójimo, como expresión y medio de realización del amor de Dios¹⁴⁵.

III. MÍSTICA MUSULMANA. EL SUFISMO

El «sufismo» es el nombre con que se designan las corrientes espirituales que representan en el interior del islamismo el ideal de intenso conocimiento amoroso de Dios, de posibilidad de abismamiento en su misterio, y el método sistemático para la unión íntima, experimental, con Dios que hemos caracterizado hasta ahora como corriente mística. La palabra «sufi», que se aplica a las personas que en el islamismo se consagran a la mística, se deriva de *tasawwuf*—término derivado de la raíz *suf*, que significa «lana»— con el que se

143. *Mystik des Apostels Paulus*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1981 (1930), pp. 285-323.

144. *Vida de Moisés*, II, 252.

145. Cf. testimonios abundantes en P. Agasse y M. Sales, *art. cit.*, pp. 1980-1984. Para comprobar el lugar y la importancia del seguimiento (*Nachfolge*) de Jesucristo en la mística alemana basta acudir a esa palabra en el índice analítico de la obra citada de A. M. Haas (p. 503) y consultar las páginas a las que remite.

designa la práctica habitual entre los *suffes* de ir vestido con hábito de lana y que ha pasado a ser el nombre para su forma de vida y su espiritualidad¹⁴⁶.

La forma de espiritualidad designada con este nombre aparece muy tempranamente en la historia del islamismo y está representada por numerosas figuras, escuelas y corrientes con suficientes rasgos en común para poder ser designados con el mismo nombre.

El primer problema que se plantea en relación con el sufismo es su «lugar» dentro del islamismo, su coherencia con el resto de los elementos del sistema religioso islámico, y —relacionado con él— el del origen de las corrientes *suffes*.

1. *Islam y sufismo*

Ha sido opinión muy divulgada desde el siglo pasado entre los estudiosos del islam en Europa que «el sufismo es una planta extranjera en el arenoso terreno del islam»¹⁴⁷. Las razones en que se fundaba tal idea eran, por una parte, el espíritu mismo del islam y su insistencia en la ley, el culto y unas acciones muy precisas como centro de la vida religiosa y, por otra, la representación de Dios en términos que subrayan su absoluta trascendencia que parecen hacer imposible el ideal de estrecha unión con él propio de la mística. Dios en el islam, se ha repetido con insistencia, revela su palabra y unas normas de conducta, pero no se revela a sí mismo, ni parece, por tanto, hacer posible la comunión con su esencia que caracteriza a la religiosidad mística¹⁴⁸. El Dios del *Corán* es único, creador, juez justo, que habla a los hombres por sus profetas y enviados, pero, a pesar de su proximidad al hombre, «el misterio de su vida íntima sigue inaccesible e imparticipable». De hecho, entre los noventa y nueve nombres que el islam atribuye a Dios no se cuenta el de «amor».

Por último, Mahoma, último de los profetas, se declara a sí mismo el enviado de Dios, pero no pretende participar de una forma única de su vida y, salvo en relatos probablemente tardíos, no presenta la forma de vida de un místico. Incluso cuando fue conducido en su «ascensión» hasta el trono de Dios, «se detuvo en el umbral del misterio de su esencia»¹⁴⁹. Por último, esa idea de una pretendida

146. Para otras posibles raíces de la palabra cf. *Tasawwuf*, en H. A. R. Gibb y J. A. Kramers (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1981, p. 579. También, G. C. Anawati y L. Gardet, *Mystique musulmane*, J. Vrin, Paris, 1961, p. 13, n. 1.

147. A. Schimmel, «Sufism and the Islamic Tradition», en St. T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, OUP, Oxford, 1983, p. 130.

148. L. Gardet, en Anawati y Gardet, o. c., p. 78.

149. *Ibid.*; G. C. Anawati, *ibid.*, pp. 16-19; M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Plutarco, Madrid, 1931, pp. 7-13.

incompatibilidad del misticismo sufi con el islam se basa también en la permanente oposición que los representantes del sufismo han sufrido por parte de la teología, el derecho y las autoridades musulmanas, oposición que se tradujo en persecuciones, destierros, condenas y ejecuciones a lo largo de su historia.

La pretendida oposición entre sufismo e islam ha hecho que el primero haya sido considerado un fenómeno foráneo al islamismo —«epifenómeno en la corriente general del islam» (Anawati)— que sólo habría podido introducirse en él a partir de diferentes influencias de los diferentes pueblos y religiones con los que fue entrando en contacto a lo largo de la historia. Los orígenes del sufismo han sido explicados desde influencias iránias (Blochet); hindúes (Nicholson) o cristianas (M. Asín Palacios). Este último autor comenzó defendiendo con vigor, contra L. Massignon, la tesis según la cual el misticismo islámico debería su origen a la imitación del monaquismo cristiano. Según esa tesis, o mejor hipótesis, los místicos musulmanes habrían imitado, de forma más o menos consciente, la doctrina y forma de vida del monacato cristiano con el que se habrían encontrado en Arabia, Siria y Egipto¹⁵⁰. Pero el mismo autor, unos años más tarde, escribe *Las huellas del islam* (1941), donde pone de relieve los influjos de autores musulmanes sobre autores cristianos como santo Tomás, Dante y san Juan de la Cruz, para terminar describiendo en su libro póstumo *Sadilíes y alumbrados*, considerado como el texto final de su «retractación», el influjo de los primeros, especie de «alumbrados» musulmanes, sobre los alumbrados cristianos, e incluso sobre los *mistici maiores*: santa Teresa y san Juan de la Cruz¹⁵¹. La tesis de la «extrañeza» del sufismo al islam suele también llevar consigo la afirmación de que el sufismo representa todo lo que el islam ha producido de piedad interior, reduciéndose el resto de la historia y del sistema islámico a una religión legalista, ritualista y limitada a la práctica de unas pocas obras externas.

Hoy puede afirmarse que todas estas afirmaciones están superadas, al menos en lo que tienen de absolutas y exclusivistas. El sufismo es considerado, más bien, como un fenómeno autóctono, aun cuan-

150. Cf. M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, cit., y, en el mismo sentido, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Escuela de Estudios Árabes, Madrid, 1935, p. 5.

151. Cf. J. Valdivia Valor, *Don Miguel Asín Palacios. Mística cristiana y mística musulmana*, Hiperión, Madrid, 1992. También, la introducción de L. López Baralt a su edición de la obra de M. Asín Palacios *Sadilíes y alumbrados*, Hiperión, Madrid, 1990, pp. IX-LXVIII. El mismo Asín Palacios estudia también el problema en *Tres estudios sobre pensamiento y mística musulmanas*, Hiperión, Madrid, 1992. De Luce López Baralt, cf., también, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hiperión, Madrid, 1990 (1985) y *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Trotta, Madrid, 1998.

do haya sufrido numerosas influencias de otras tradiciones espirituales, sobre todo en el plano de las expresiones e interpretaciones que los sufíes ofrecen de su experiencia interior¹⁵². Como dice Tor Andrae, «el sufismo ha crecido en suelo islámico. Espíritu de su espíritu y palabra de su palabra. La vivencia mística ha surgido y recibido su curso bajo el estudio ininterrumpido del *Corán*; de él ha tomado sus expresiones técnicas y sus cuestiones generales»¹⁵³. La ley (*sharia*), elemento central del islamismo, tiene en el *camino (tariqa)* (término con el que se designa el método y el modo de vida de los místicos) un segundo elemento que depende de él y no se puede comprender sin él¹⁵⁴.

Prueba de ello es que las corrientes místicas se remontan a los primeros tiempos del islam, hasta el punto de que las escuelas posteriores se remitirán en sus «genealogías espirituales» a diferentes «compañeros» del Profeta¹⁵⁵ y que, a lo largo de esa historia, se desarrollan una serie de temas coránicos que refluirán sobre la persona misma del Profeta, al que se terminará dotando de rasgos místicos. En efecto, el sufismo tiene, como veremos después, su principal característica en el hecho de tener su origen en la meditación incansable, la repetición permanente y la contemplación, es decir, la lectura interior del *Corán*, frente a la lectura literal que de él hace el común de los creyentes.

Así, en primer lugar, aunque aparentemente y a una primera y superficial lectura, el *Corán* ignora e incluso rechaza una religiosidad

152. Tal era el núcleo de la tesis sostenida por L. Massignon en su obra *Essai sur l'origine du lexique technique de la mystique musulmane*, Geuthner, Paris, 1922. Sobre los problemas pendientes tras la aceptación de la tesis de Massignon, cf. T. Andrae, *Islamische Mystiker*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1960, pp. 14 ss. Exposición del sufismo como núcleo interior y esencial del islam en T. Burckhardt, *Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islam*, Schäuble, Rheinfelden, 1989.

153. T. Andrae, o. c., p. 13.

154. A. Schimmel, «Sufism an the Islamic Tradition», *loc. cit.*, p. 130; id., *Mystical Dimension of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, 1972 (trad. castellana *Dimensiones místicas del Islam*, Trotta, Madrid, 2002); utilizaré y citaré la traducción francesa de esta obra, *Le soufisme ou la dimension mystique de l'Islam*, Cerf, Paris, 1996. Para una breve visión de conjunto resulta muy valioso, R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Arkana, London, 1989 (edic. orig. 1914); id., *Studies in Islamic Mysticism*, CUP, Cambridge, 1978 (edic. orig. 1921). También es útil en castellano Seyyed Hossein Nasr, *Sufismo vivo*, Herder, Barcelona, 1984. Felizmente ya disponemos en castellano de no pocas versiones de distinto formato de místicos musulmanes. De Ibn Arabi, por ejemplo, cf. *El secreto de los nombres de Dios*, Introducción, traducción y notas de Pablo Beneito, Editora Regional de Murcia, 1996; del mismo Ibn Arabi, *Las iluminaciones de La Meca*, Siruela, Madrid, 1996; de Rumi, *El Masnavi*, Visión Libros, Barcelona, 1984; del mismo autor, *Poemas sufíes*, versión de A. Manzano, Hiperión, Madrid, 1988. Una buena antología en E. Galindo Aguilar, *Salmos sufíes*, Pliegos de Encuentro Islamo-cristiano, Darek-Nyumba, Madrid, 1986.

155. *Shorter Encyclopaedia...*, cit., p. 582.

radical, extremosa, de abandono del mundo, como la que puede representar la institución monástica —hasta el punto de que se haya atribuido a Mahoma la expresión «no existe monacato en el islam»; «el monacato del islam es la guerra santa»¹⁵⁶—, no faltan en él expresiones capaces de alimentar una religiosidad interior que podrá desarrollarse en el sentido de la experiencia mística. Así las llamadas a la toma de conciencia y la meditación: «verdaderamente en esto hay un mensaje para quien tiene un corazón y entendimiento y sabe prestar oído y seriamente da testimonio»¹⁵⁷; así también la invitación a edificar la propia vida sobre la piedad para con Dios y no sobre una tierra que se derrumba; así, por último, la convicción de que en el sacrificio ritual de la peregrinación no es el sacrificio ni la carne de las víctimas lo que sube hasta Dios, sino la piedad o el temor del creyente¹⁵⁸.

No es, pues, verdad que el *Corán* represente una religiosidad que conste sólo de ritos, de normas y de acciones exteriores. Junto a elementos ascéticos, hay «rasgos coránicos que pueden situarse en el camino de una vida interior, y que alimentarán, como otros tantos símbolos vividos, la meditación de muchos sufíes»¹⁵⁹. Recordemos, además, algunos rasgos de la vida del Profeta, que han podido servir de referencia a las experiencias interiores de los sufíes, tales como las experiencias de revelación del *Corán*¹⁶⁰ y el viaje nocturno desde la Mezquita Sagrada de La Meca hasta la Mezquita Lejana de Jerusalén y desde allí al cielo¹⁶¹, «ascensión que es pauta de la ascensión espiritual del místico a Dios».

Añadamos a esto la presencia de numerosos símbolos y alegorías, frecuentes después en la pluma de los sufíes, tales como el fuego y la claridad de Dios¹⁶², los velos de luz y de tinieblas puestos sobre el corazón¹⁶³, etc. Señalemos, por fin, que, aunque en ninguna parte aparezca el amor como centro de la ley coránica ni se atribuya a Dios el amor como nombre propio, no deja de afirmarse, en cambio, el amor de Dios a los hombres: «Dios ama a aquellos que obran el bien»; «Diles: si amas a Dios, seguidme; él os amará y os perdonará vuestros pecados»¹⁶⁴; «Dios suscitará un pueblo al cual él amará y del cual será

156. M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, cit., p. 11, n. 1.

157. *Corán* 50,37.

158. *Ibid.*, 22,37.

159. G. C. Anawati, o. c., p. 21.

160. 53,1-18; 81,15-29.

161. 17,1.

162. 24,35: «Dios es la luz de los cielos y de la tierra...»; «Dios dirige a su luz a quien él quiere».

163. 41,5.

164. 3,31.

amado»¹⁶⁵; «te he colmado de mi amor ... »¹⁶⁶; como se afirma, también, el amor del hombre a Dios: «pero los creyentes aman a Dios con un amor más fuerte»¹⁶⁷.

Todos estos elementos explican que, cuando se han acercado al *Corán* hombres «sedientos de Dios» y lo han convertido en objeto de una contemplación capaz de penetrar hasta su sentido más profundo, hayan llegado a estados de conciencia nuevos y a descubrir en ellos una presencia de Dios oculta a los que se acercaban al Libro con la mirada superficial que lo mira desde fuera, y que sólo tienen acceso a la letra de la ley comunicada a todos.

En efecto, si cada *silsilah* o cadena de transmisión de una orden o congregación mística se remonta en última instancia hasta el nombre de Allah, para descender, después del ángel Gabriel, al Profeta y a alguno de sus compañeros hasta el nombre del maestro que dirige esa congregación en el momento en que se establece esa «genealogía», es inevitable que el contenido de la vía que siguen los místicos esté contenida en el *Corán* y en la *Sunna*, en los que se ha vertido la revelación de Dios, lo mismo que lo está la ley. Sólo que esta última es accesible a la lectura exotérica de la multitud de los creyentes, mientras la primera sólo es accesible a la visión esotérica, interior de los sufíes¹⁶⁸.

Los caminos que pudieron llevar al descubrimiento de este sentido interior han sido señalados con precisión. El primero fue sin duda la meditación creyente del *Corán*, tomado por la encarnación en lengua árabe de la Palabra existente en Allah, meditación que significaba encontrarse cara a cara con el creador y juez supremo. Como Dios mismo, el *Corán* resulta inagotable por la meditación del creyente y se presta a niveles de comprensión cada vez más profundos hasta que se produzca la «coranización de la memoria» (P. Nwyia) que conduce al creyente sufí a comprender todos los acontecimientos de su vida a la luz del *Corán*¹⁶⁹. Por otra parte, los primeros ascetas en Irak, Siria y Egipto se dieron con toda asiduidad a la oración nocturna (recomendada aunque no prescrita por el *Corán*), porque la noche es la hora en la que el amado está con su amada, la hora en la que el hombre inicia el diálogo amoroso con Dios en el que se dirige a él no

165. 5,54.

166. 20,39.

167. 2,165; 9,24: donde se enuncia el amor a Dios, como total, sin que nada ni nadie pueda ser preferido a él.

168. V. Danner, «The Early Development of Sufism», en Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality Foundations*, SCM Press, New York, 1985, p. 239.

169. A. Schimmel, «Sufism and the Islamic Tradition», *loc. cit.*, pp. 130-131. Esto explica las permanentes resonancias, en cuanto a ideas, imágenes, expresiones, del *Corán* que ofrecen los escritos de los sufíes de las más diferentes regiones, lenguas y épocas históricas.

ya como a su Señor, sino como a su Amado. Es decir, que la práctica asidua de la oración irá desarrollando los gérmenes de una relación con Dios en términos amorosos, ya contenida en el *Corán*.

Por último, la meditación del *Corán* conducirá a los místicos a conceder cada vez mayor lugar en su vida y en sus ejercicios piadosos a las palabras y a las acciones del Profeta. Partiendo de la *imitatio Muhammadi*, de la imitación de Mahoma en palabras y acciones, irá creciendo su veneración por los musulmanes piadosos hasta el punto de que, poco tiempo después de su muerte, el Profeta estará transformado en un poder espiritual luminoso que llevará a algunos místicos a verle como «luz de la Luz increada divina», objeto del amor de los fieles en cuanto amado de Dios, profeta ya antes de la creación de Adán, y alabado más tarde como el «Hombre perfecto»¹⁷⁰. Esta referencia al *Corán* y a Mahoma y el profundo amor al Profeta conferirán al sufismo una peculiaridad innegable en relación incluso con las místicas —cristiana, hindú, irania— por cuyas expresiones, formas de pensamiento o métodos de vida espiritual se verá influida. Pero veamos más detalladamente cómo se presenta en la historia el fenómeno del sufismo.

2. El fenómeno histórico del sufismo

Nuestro conocimiento del fenómeno se basa en unos documentos, presentes desde los primeros tiempos de la historia del islamismo, que, aunque escritos en diferentes lugares —Kufa, Basra, Bagdad, El Cairo y otros centros de África del Norte, Andalucía, Irán, la India— y en distintas lenguas; por personas muy diferentes por su condición —hombres y mujeres—, su educación, su cultura; con influjos culturales muy variados —neoplatónicos, iranos, cristianos, hindúes—, tienen unas constantes que sólo se justifican por la afinidad de la experiencia que reflejan y por la permanente presencia del sello islámico que les confieren las referencias explícitas o implícitas al Libro santo y a los Dichos del Profeta, la veneración de Mahoma, y el influjo constante de la sumisión (*islam*), la fe (*iman*) y la recta práctica (*ihsan*) musulmana.

Tales documentos constan de una serie de textos que han sido distribuidos con razón en estos cuatro grupos principales:

— descripciones autobiográficas o expresiones poéticas, más o menos elaboradas, de estados interiores originados por experiencias personales;

— un conjunto de símbolos tomados de la tradición musulmana

170. Cf. A. Schimmel, *ibid.*, pp. 130-131.

que el místico reconoce como prototipos y modelos de su propia experiencia: la luz de Mahoma, los momentos privilegiados de la vida de los profetas, la «ascensión» de Mahoma, etc.;

— oraciones que constituyen una primera expresión de la misma experiencia de fe, de la que representan una especie de prolongación;

— y, por último, obras didácticas en las que se sistematiza la experiencia, su contenido, los procesos que conducen a ella, etcétera.

En este último grupo de escritos es donde se hace más palpable la influencia de las mentalidades, las culturas, las situaciones sociales en las que viven los sufíes¹⁷¹. Por otra parte, los escritos proceden con frecuencia de la enseñanza oral de los maestros y habrá que hacer un esfuerzo para descubrirla por debajo de las palabras de los enfervorizados discípulos.

Además, estos documentos aparecen en un largo periodo de tiempo que ocupa prácticamente toda la historia del islam y en el que se pueden distinguir cuatro periodos claramente diferenciados¹⁷². El primero comprende los tres primeros siglos y ha sido caracterizado como los años de «la lucha por la existencia», aunque comprende entre sus representantes a los que tal vez representen la edad de oro del sufismo: desde Hasan Basri (643-728), representante eminente del ascetismo de los primeros tiempos, considerado el patriarca de la mística musulmana, hasta Abu Mansur Ibn Husayn Al-Hallaj (857-922), pasando por Rabia al-Adawiyya, que pasa por ser la mujer que introdujo el tema del amor gratuito, plenamente desinteresado, de Dios en la enseñanza austera de los ascetas del sufismo¹⁷³.

El segundo, que comprende los autores del entorno del siglo X, se caracteriza por un conjunto de exposiciones que pasarán a ser «manuales» clásicos, dan lugar a la «consolidación» del sufismo y se proponen, sobre todo, probar «la perfecta ortodoxia musulmana de los sufíes». A él pertenecen Bistami, Niffari, Sarraj, etcétera¹⁷⁴.

El tercero abarca aproximadamente el siglo XI y cuenta con autores como el místico afgano Ansari-Harawi y Abu Hamid al-Gazzali, conocido como Algazel en la Edad Media latina.

171. L. Gardet, *o. c.*, pp. 86-88.

172. Cf. G. C. Anawati, *o. c.*, pp. 23-73; L. Gardet, «La mystique musulmane»: *Studia Missionalia* 26 (1977), pp. 153-156. Cf. también A. Schimmel, *Le soufisme...*, cit., pp. 41-130.

173. De ella se cuenta que un día se pascaba por las calles de Basra con una antorcha encendida en una mano y un cubo de agua en otra, porque quería «prender fuego al paraíso y arrojar el agua en el infierno para que desaparecieran esos dos velos y se vea claramente quién adora a Dios por amor y no por el temor del infierno o por la esperanza del paraíso» (cit. en A. Schimmel, *Le soufisme...*, cit., p. 60).

174. Para estas primeras fases, cf. *Early Islamic Mysticism*, trad. de M. A. Sells, Paulist Press, New York, 1996.

Los siglos XII-XIV, que constituyen el cuarto periodo, ven aparecer obras importantísimas: filosóficas, poéticas, literarias, en las que la mística musulmana se expresa con categorías tomadas de distintos contextos, dando lugar en algunas ocasiones a tratados filosóficos de carácter gnóstico. Entre los representantes de este periodo se cuentan los poetas Ibn al-Faridh, que vive en El Cairo, y Djálal al Din Rumi, el mayor poeta místico en lengua persa; Ibn Arabi, nacido en Murcia y muerto en Damasco (1165-1240), que se distingue por la profundidad de su pensamiento metafísico¹⁷⁵.

Fijándose en el contenido de la doctrina, Asín Palacios distingue entre un sufismo ortodoxo que se caracteriza por su sobria austeridad en lo relativo a la unión extática. Para los representantes de este grupo la perfección moral radica en las virtudes más que en los fenómenos extraordinarios, éxtasis e iluminaciones. El prototipo de este grupo sería Al-Gazzali. Habría una segunda familia de sufíes, heterodoxos, que sin menospreciar las virtudes las considera medios para obtener la unión extática entendida como «aniquilación o anodamiento del alma» que se absorbe en Dios perdiendo en él su propia personalidad. Ibn Arabi sería uno de los ejemplares más característicos de esta corriente¹⁷⁶.

No lejana a esta división, cabe otra que distingue entre el sufismo sunnita y el representado por corrientes más o menos influidas por el esoterismo shiíta¹⁷⁷.

Siguiendo otro criterio cabría distinguir en el sufismo una corriente intelectual, gnóstica, metafísica; otra que insiste sobre todo en el amor como medio de la unión; y una tercera formada por las corrientes más populares de las cofradías religiosas que dan más importancia a los medios: repetición continuada de palabras o frases, posturas, danzas y otros movimientos corporales.

Estos dos últimos hechos, las congregaciones de místicos y los medios utilizados para la obtención del éxtasis, constituyen otro de los aspectos visibles más característicos del sufismo como hecho histórico.

175. Sobre la evolución del sufismo y sus etapas, cf. A. Schimmel, *Le soufisme...*, cit., pp. 41-130. Sobre Rumi, cf. Annemarie Schimmel, *L'incendie de l'âme. L'aventure spirituelle de Rumi*, Albin Michel, Paris, 1998.

176. M. Asín Palacios, *o. c.*, pp. 13-14; F. M. Pareja, *La religión musulmana*, BAC, Madrid, 1975, p. 291.

177. Sobre esto último, cf. Seyyed Hossein Nasr, *Sufismo vivo. Ensayo sobre la dimensión esotérica del Islam*, Herder, Barcelona, 1985, esp. «Shiísmo y sufismo: su relación esencial y su relación histórica», pp. 131-152. Para el conocimiento de este sufismo esotérico son fundamentales las obras de H. Corbin y, en especial, *En islam iranien*, Gallimard, Paris, 1971, así como su *Historia de la filosofía islámica*, Trotta, Madrid, 1994. También, A. Schimmel, *Le soufisme...*, cit., cap. VI: «Le soufisme théosophique», pp. 323-354.

Desde el principio los ascetas tienden a agruparse en cofradías que no constituyen un equivalente exacto de las órdenes religiosas cristianas, ya que sus miembros siguen viviendo «en el mundo» y ejerciendo en él su profesión, aunque posean con ellas algunos rasgos comunes. En los primeros siglos, el sufismo aparece más bien como un fenómeno religioso elitista. Más tarde, bajo la influencia sobre todo de Al-Gazzali, proliferan las órdenes y cofradías sufíes que encarnarán un sufismo popular que cultiva el sentimiento frente a la seca especulación de los teólogos, se organiza bajo la guía del *sheikh* o maestro y difunde medios para acceder a una estrecha relación con Dios que estará al alcance de los más sencillos. Tales cofradías representarán en muchos casos una «regionalización» del islamismo que se teñirá de los rasgos folklóricos presentes en las masas populares¹⁷⁸.

De las «instituciones» que las caracterizan, conviene señalar la *silsilah*, es decir, la cadena tradicional por la que se empalma al maestro de cada una de ellas con el Profeta y a través de él y del ángel Gabriel con Dios mismo; y el *sheikh* o maestro al que los fieles prestan obediencia ciega, al que deben obedecer como «el cadáver a quien lo lava». En cuanto a los medios más difundidos para el cultivo de la experiencia tiene particular importancia *dhikr*, el recuerdo de Dios a través de la repetición del nombre de Allah, o de alguno de sus nombres más hermosos contenidos en el *Corán*, o de una breve profesión de fe, especie de *mantras* o jaculatorias, hasta que, como cuentan algunas leyendas, incluso la última gota de la sangre quede impregnada con su nombre. Tal repetición procedía en un principio de forma espontánea, pero pasó después a estar perfectamente regulada pudiendo hacerse en voz alta o baja y acompañada de ciertos movimientos corporales. Entre estos movimientos se destaca, entre algunas cofradías, «la danza mística» tal como la practican, por ejemplo, los «derviches girantes» discípulos de Rumi. Algunos de los miembros de estos grupos realizarán proezas ascéticas o llevarán formas extravagantes de vida como los faquires. Algunas de estas figuras condujeron a verdaderas excentricidades que originaron violentas reacciones por parte del islamismo oficial¹⁷⁹.

Para ultimar esta primera consideración exterior del fenómeno del sufismo nos referiremos a las relaciones que mantuvo con la teología, el derecho y las autoridades del islam ortodoxo. Ya hemos advertido que el sufismo nace en el interior del islam y se desarrolla a

178. Sobre las fraternidades sufíes, cf. A. Schimmel, *Le soufisme...*, cit., pp. 285-321; también F. M. Pareja, o. c., pp. 408-435.

179. G. C. Anawati, o. c., pp. 66-73; A. Schimmel, «Sufisme and the Islamic Tradition», loc. cit., pp. 135-138.

partir de los núcleos esenciales de la fe y la práctica musulmana. «No hay otros sufíes verdaderos sino los que se conforman no sólo al espíritu sino también a la letra del mensaje divino y a las prescripciones que comporta»¹⁸⁰. De ahí que se haya podido escribir que «no es de los sufíes de quien vino la ruptura con el islam oficial»¹⁸¹. Pero es un hecho que toda su historia está jalonada de discusiones de los sufíes con los medios oficiales y de rechazo por parte de éstos, que terminarán en la exclusión, el juicio, el destierro y hasta la ejecución de muchos de sus representantes, ejecución a la que algunos escaparán ocultando el alcance de sus doctrinas o con excentricidades personales que hagan que se los tenga por locos, o a base de preciosismos y sutilezas del lenguaje que otorgarán a sus textos un aire esotérico y los harán difícilmente comprensibles¹⁸².

¿A qué se debe este hecho? ¿Cuáles han sido los reproches dirigidos por el islamismo oficial contra el sufismo? Al principio, el movimiento está constituido por personas que, vestidas de una túnica remendada o de lana, en señal de humildad y pobreza, se agrupan en torno a un maestro a la búsqueda de una determinada regla o forma de vida. No pretenden romper con la fe musulmana, sino interiorizarla y profundizarla. Es verdad que se retiran de la vida ordinaria, pero lo hacen para así dedicarse mejor a la meditación del *Corán* y estar más cerca de Dios en la oración. En el origen de la llamada interior del místico está muchas veces una rebelión contra la injusticia, en el interior de la propia conciencia y en la vida social, pero sin que pretendan subvertir el orden establecido. Ahora bien, teólogos profesionales y canonistas veían con malos ojos cómo la gente se refería a su propia conciencia como tribunal interior, sobre todo teniendo en cuenta que la ley coránica ha legislado solo para un tribunal exterior y castiga sólo los pecados públicos; de ahí que intentasen mostrar que la vida que llevaban los sufíes conducía a la heterodoxia, ya que afirmaban que la intención es más importante que el acto, que el ejemplo práctico es mejor que la letra de la ley y que la obediencia interior es mejor que la simple observancia.

No todas las escuelas se comportaron de la misma manera con los sufíes. Así, los sunnitas, que tardaron más en movilizarse contra los sufíes, nunca lo hicieron de forma unánime y nunca excomulgaron a los sufíes moderados, sino que les reprocharon anteponer la oración mental a la vocal y buscar una especie de amistad del alma con Dios, que les liberara de las observancias de la ley. Otras escuelas

180. E. de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris, 1978, p. 13.

181. L. Gardet, o. c., p. 77.

182. *Ibid.*, pp. 80-81.

denunciaron como absurda la idea de un amor común entre el Creador y sus criaturas, por el antropomorfismo que comporta en la teoría y el estrecho contacto con Dios que supone en la práctica¹⁸³.

Más tarde, a partir del siglo XII, la condena de los sufíes se referirá sobre todo a unos sistemas filosóficos en los que se expresa la experiencia de unión con Dios propia de los místicos de todos los tiempos, sistemas que radicalizan la identificación por amor, todavía compatible con el mantenimiento de la diferencia de las personas del creyente y su Dios, en una «unicidad del ser» en la que esa diferencia quedaría enteramente diluida¹⁸⁴.

Así, pues, la disputa del sufismo con el islamismo ortodoxo parece consistir, por una parte, en el enfrentamiento, frecuente en muchas tradiciones religiosas, de la religión oficial que confía en las normas, las prácticas y los dogmas, con una religión interior que, sin negar ese aspecto exterior de la religión, lo supera y lo relativiza al cultivar las raíces de las que el sistema oficial debería sustentarse; y, por otra, en la aparente puesta en cuestión de las representaciones de Dios y las formas de entender la relación con él, propia de la religión oficial, por parte de una religiosidad personal que, gracias a su experiencia vivida, ha descubierto el sentido nuevo y más profundo de las mismas. Pero ¿cuál es el contenido de esa experiencia personal que los sufíes cultivan?

3. Las experiencias sufíes

Con esto llegamos al núcleo esencial del sufismo. ¿Qué sucede en el interior de estos musulmanes que en algunos aspectos parecen representar un movimiento marginal en el seno del islamismo y en otros constituir su más perfecto desarrollo? ¿En qué consisten las experiencias sobre las que se fundan los elementos externos a que nos hemos referido hasta ahora?

Podría ser útil dirigir la pregunta a los protagonistas del movimiento y escuchar de ellos mismos en qué consiste el sufismo, quién es un sufí. Pero las respuestas, que son muy numerosas, no pueden ser más variadas. Rumi, por ejemplo, dice en su *Masnawi*: «¿Qué es sufismo? Experimentar alegría en el corazón cuando llega el tiempo de la aflicción»¹⁸⁵. Otros dirán: «El sufí es aquel que no posee nada ni es él mismo poseído por nada»; «el sufí es el que no ve en los dos

183. *Shorter Encyclopedia of Islam*, cit., pp. 580-581; también F. M. Pareja, *La religión musulmana*, cit., pp. 342-346.

184. L. Gardet, o. c., p. 81.

185. Cit. en A. Schimmel, «Sufism and the Islamic Tradition», loc. cit., p. 143.

mundos ninguna otra cosa que a Dios»; «el sufismo es la renuncia a todos los placeres egoístas»; «el sufismo consiste en que el sufí no considere su propio exterior e interior, sino que mire todo como perteneciente a Dios»¹⁸⁶. Al-Gunayd define el sufismo en estos términos: «estar con Allah, sin otro vínculo fuera de él»¹⁸⁷. «El sufismo —dice una tradición— significa estar en paz con Allah»¹⁸⁸.

Sin intención de lograr una descripción que los propios sufíes se han declarado incapaces de ofrecer, podemos al menos reunir algunos de los rasgos más frecuentes en el itinerario —la vía— de los sufíes y que caracterizan la experiencia de la que viven¹⁸⁹.

Los pasos de esta vía son numerosísimos y su enumeración y descripción varía de acuerdo con los diferentes autores. Pero un rasgo común a todos ellos es distinguir *magam*, estaciones, nombre con el que se designa a los grados o pasos «asequibles al esfuerzo humano, presupuesta siempre la ayuda divina», y *hal*, estados o «situaciones a los que solo se puede llegar por favor de Allah mismo»¹⁹⁰. La vía del místico es, pues, ascético-mística y las diferentes situaciones en ella dan lugar a los estados de principiante, proficiente y perfecto¹⁹¹.

Pero cuando el sufí inicia su camino son ya muchos los pasos que alguien ha dado por él. Son los presupuestos, sin los que el camino sería imposible, de la propia condición humana como capacidad, huella o imagen de Dios¹⁹² y la llamada previa de Dios, sin la que sería imposible que el hombre se pusiera a buscarle: «mientras no buscas una cosa no la encuentras, excepto el Bien-amado: a él no le buscas antes de haberle encontrado»¹⁹³.

Partiendo de esos presupuestos el camino del místico tiene como primera fase el ejercicio ascético. Éste tiene como finalidad romper con los vínculos que atan al hombre a este mundo, vaciar su corazón de todo lo que pueda impedirle ocuparse sólo en Dios. Se trata, se dirá con otra imagen, de abrillantar la superficie de la propia alma para que en ella se refleje como en un espejo, se transparente, el mismo Dios¹⁹⁴. El ejercicio ascético hace al hombre indiferente ante

186. Definiciones de distintos maestros recogidas por Hujwiri, místico afgano del siglo XI, y ofrecidas por E. de Vitray Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, cit., pp. 21-25.

187. Cit. en F. M. Pareja, *La religión musulmana*, cit., p. 326.

188. Cit. en D. Waines, *El Islam*, CUP, Madrid, 1998, p. 167.

189. Amplia descripción de la vía del sufí en A. Schimmel, *Le soufisme...*, cit., pp. 131-236. También R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, cit., pp. 28-49.

190. F. M. Pareja, *La religión musulmana*, cit., p. 297.

191. *Ibid.*

192. Testimonios en E. de Vitray-Meyerovitch, o. c., pp. 32-45.

193. Rumi, cit., *ibid.*, p. 47.

194. Apólogo de los pintores de Bizancio y de China en E. de Vitray-Meyerovitch, o. c., pp. 38-39.

todo lo que existe y concentra su interés y su corazón exclusivamente en Dios.

La enumeración concreta de los estados ascéticos y místicos puede llegar a elencos sumamente prolijos que abarcan decenas de pasos diferentes¹⁹⁵. Señalemos algunos de los más importantes tal como aparecen en Al-Qusayri. Este sistematizador de la teoría y la práctica sufí enumera, como estaciones previas a los estados místicos: la conversión, arrepentimiento o penitencia; la lucha o combate, teniendo en cuenta que la lucha o guerra santa mayor es la que se libra contra las propias pasiones; el retiro y la soledad; el temor reverencial; la abstención y la renuncia, que abarca diferentes grados según la obligación, la intensidad y el motivo: la más perfecta es la que se refiere no sólo a lo ilícito sino a lo indiferente; la que renuncia con gusto o incluso renuncia al gusto de la propia renuncia; y la que renuncia por el deseo de ver a Allah y no por temor.

Parte integrante de la renuncia es la pobreza, tan importante que el término *faquir*, en árabe, y *darwis*, en persa, que significan «pobre», se convirtieron en sinónimos de «sufí», y son los más usados para designar a los místicos del islam.

Tras la renuncia interior viene el silencio, el temor y la esperanza, temor que, incluso cuando se refiere al infierno, se refiere más a verse separado de Allah que a los castigos que suponga; temor que, además, se ve bañado en la esperanza que origina la misericordia y el perdón de Dios, al que bastará un granito de fe para sacar de la condenación a sus fieles.

Junto con el temor, el itinerario hacia Dios comprende la aflicción por los pecados, la renuncia al deseo, la humildad y la confianza absoluta en Allah con tres grados diferentes: confianza como la que el defendido pone en su abogado; como el niño tiene en su madre; y como el cadáver en manos del que lo lava para amortajarlo.

Otros pasos señalados son: la gratitud, la certeza de la fe, la paciencia, la vigilancia sobre la conciencia, la atención a la presencia de Allah, y el contento, sea cual sea la forma de actuar de Allah¹⁹⁶.

Tras todas estas «estaciones» del proceso ascético se inician los estados producidos en el alma por la acción divina (*ahwal*), son los estados místicos propiamente dichos que no pueden ser alcanzados

195. Cf., por ejemplo, la propuesta por Al-Harawi, en E. de Vitray-Meyerovitch, o. c., pp. 86-101.

196. Hemos seguido en esta descripción muy de cerca, a F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, cit., pp. 298-318. Precisiones técnicas muy interesantes sobre los pasos decisivos del proceso ascético con referencia sobre todo a Al-Hallai, en L. Gardet, o. c., pp. 97-106, donde se percibe con claridad la existencia de pasos en los que el sujeto se separa de mundo, se aísla y libera, y otros en los que es Dios mismo quien le purifica y recoge.

por el propio esfuerzo y superan las facultades anímicas. Se trata de «los dones que va recibiendo el sufí hasta llegar a la meta del descanso en la divinidad». También en este caso las enumeraciones son variadas y pueden llegar a ser enormemente prolijas. En todos esos estados, que tienen la peculiaridad de ser instantáneos, se dan alterancias de ausencia-presencia, ocultamiento-manifestación, temor-esperanza, estrechamiento-dilatación. A pesar de algunas apariencias que han hecho afirmar que el islamismo es una religión del temor, los escritos de los sufíes están llenos de descripciones del amor como relación entre Allah y el hombre. El amor de los sufíes se distingue por varios rasgos característicos: por su condición de amor «descendente». Escribe Al-Bistami:

Al principio, creía que era yo quien pensaba en Allah y le amaba. Cuando llegué al fin, me convencí de que era él el que había pensado en mí antes que yo en él, que me había conocido antes que yo a él; que su amor me había prevenido, que me había buscado antes de que yo le buscara.

Nabolsí (místico de los siglos xvii-xviii) escribe:

Dios ha dicho: él los ama y ellos le aman. El sol de «él los ama» se refleja en la luna de «ellos le aman» y es siempre la misma luz, siendo la luz de la una de la misma naturaleza que la de la otra¹⁹⁷.

Cabría citar también el poema de Rumi que según algunos «constituye la expresión más delicada de la vida mística musulmana» en la que al orante, tentado por el diablo porque su oración no recibe respuesta, Dios le hace saber por su mensajero:

Cada ¡Allah! que tú gritas es mi heme aquí [...] y en cada ¡oh Señor! que tú profieres hay cien veces la respuesta: ¡heme aquí! de mi parte¹⁹⁸.

El amor del místico se caracteriza, también, por no estar motivado por los beneficios de Dios, sino por dirigirse a Dios mismo, por ser él quien es. Es decir, por el desinterés de su motivación:

Todos ellos sirven a Allah por miedo del fuego y creen la salvación fortuna grande. Yo no tengo propósito alguno sobre el paraíso o el fuego. Yo no deseo por mi amor recompensa alguna.

197. E. de Vitray-Meyerovitch, o. c., p. 107.

198. Cit. en A. Schimunel, *Le soufisme...*, cit., pp. 211-212.

Lo que deseo de los jardines del paraíso
no son sus deleites.
Lo que deseo en ellos es verte.

El estado al que llega este amor de Dios y que señala los últimos pasos del itinerario del místico es descrito, en dos momentos sucesivos, como aniquilamiento de la personalidad (*fana*), pérdida de sí mismo (*faqr*) y endiosamiento, permanencia en Allah (*baqa*) y hallazgo de sí mismo en Allah. Son las dos caras del acto de trascendimiento indispensable para llegar a la realización de la unión con el que es absolutamente trascendente. En la primera cara de ese último paso del proceso se produce todavía una tribulación derivada de la presencia de un velo por tenue que sea: la persistencia de las cualidades humanas que hacen que el sufí retenga cierta medida de su individualidad. Este último velo se ve rasgado, en cierta medida, en la unión, última etapa del proceso, vivida, interpretada, expresada —en la medida en que se puede expresar lo inexpresable— en términos muy variados por los místicos, términos que constituyen la piedra de toque de la ortodoxia de los sufíes. F. M. Pareja, nuestro mentor en esta cuestión, resume en tres principales las formas de concebir la unión con la divinidad: la primera habla de una unión por la que el sufí pierde la conciencia de sí mismo y llega a la unión de hacerse uno con Allah, lo que explica determinadas expresiones aparentemente panteístas de algunos sufíes, expresiones que, teniendo en cuenta el conjunto de su pensamiento, pueden ser interpretadas de forma ortodoxa.

La segunda concibe la unión como «hacerse uno», interpretable bien en forma panteísta de unificación sustancial con Allah, bien como unión estrecha con Allah que preserva la diferencia de los miembros de la unión.

La tercera concibe la unión mística en forma de infusión de la divinidad en la humanidad.

Con otros términos, se puede hablar de una vivencia del éxtasis y la unión expresada en términos monistas, como si al final se llegase a la conclusión de que todo es uno, de que el sujeto es el absoluto, o de que Dios es todo; y de una vivencia que, aunque llegue a la superación de la dualidad de Dios con el hombre en los términos propios de la visión superficial de un sujeto junto a otro, mantiene en la conciencia de la unión la diferencia de las personas en la más estrecha, insuperable e inefable de las uniones. A esta segunda familia parece pertenecer Al-Hallaj, aunque algunas expresiones comprometidas del final de su vida le valiesen el martirio.

Me he hecho aquel que yo amo,
y aquel que yo amo se ha hecho yo.
Somos dos espíritus infundidos en un solo cuerpo
Por eso verme es verte y verte es vernos¹⁹⁹.
Tu espíritu se ha mezclado poco a poco a mi espíritu
alternando acercamientos y abandonos.
Ahora yo soy Tú mismo
tu existencia es la mía, y también mi querer²⁰⁰.
Entre yo y Tú hay un «soy yo» que me atormenta;
¡ah!, retira por tu «soy yo» mi «soy yo» de entre nosotros dos²⁰¹.

En tales expresiones, el lenguaje del amor y de la conformidad del querer asegura sin duda el mantenimiento de las personas, aunque afirme la más estrecha unión.

La primera familia, la del «monismo existencial» o, tal vez, mejor, la del monismo a secas (L. Gardet), estaría representada y habría sido formulada en términos «teosóficos» (A. Schimmel) por Ibn Arabi. Sus expresiones afirman de mil maneras que «no existe más que una realidad por debajo de todas las manifestaciones»; que «todo es él»; y que «él es todo». Es decir, afirma una y otra vez «la unidad del ser». Esta unidad le llevará a afirmar que ese ser único se manifiesta en Moisés y en el Faraón, en Hallaj y en su juez, y que ellos se identifican con todo lo creado²⁰².

Aunque estas expresiones parezcan reflejar posiciones panteístas, no es fácil determinar si se trata de unas expresiones teñidas del espíritu de las filosofías que utilizan, que no llegan a comprometer la experiencia radicalmente monoteísta de la que parten, o si llegan a transformarla en una experiencia del propio fondo de sí mismo pensado como realidad en la que todo se confunde.

Resulta interesante anotar que en la descripción de estos estados sublimes algunos místicos distinguen el estado de «embriaguez» en el que el sujeto se desvanece, por estar todas sus facultades engolfadas en la divinidad, con lo que el místico se aísla de la comunidad; y el estado de sobriedad, más perfecto, en el que se le devuelve al sujeto el uso de sus facultades y puede estar en sí sin dejar de estar en Allah, con lo que el místico puede «volver» a la comunidad y dar en ella testimonio de su unión con sus obras y palabras²⁰³.

199. *Diwân*, 57, ed. L. Massignon, Seuil, Paris, p. 117.

200. *Diwân*, 15-16, *ibid.*, p. 73.

201. *Diwân*, 55, *ibid.*, p. 114.

202. A. Schimmel, «Sufisme and the Islamic Tradition», *loc. cit.*, p. 139; *Le soufisme...*, cit., pp. 323-354.

203. Hemos resumido en esta descripción de los estados místicos a F. M. Pareja, o. c., pp. 318-334; también, L. Gardet, o. c., pp. 107-121.

Señalemos, para terminar, que el proceso ascético de renuncia y aislamiento y la sublimidad de la experiencia extática no basta para eliminar la fuerza profética propia del islamismo y su tendencia a transformar el conjunto de la vida y de la sociedad. De ahí que bastantes de estos místicos, y Al-Hallaj entre ellos, hayan dado muestras de una gran sensibilidad para las situaciones de injusticia en que vivían y hayan protagonizado un notable impulso reformador, que en algunos casos puede también haber influido en la persecución de que fueron objeto.

III

LA ESTRUCTURA
DEL FENÓMENO MÍSTICO

RAÍZ Y ORIGEN PERMANENTE
DEL FENÓMENO MÍSTICO

De acuerdo con la inicial caracterización del místico religioso que hemos propuesto y que hemos visto realizado bajo las diferentes formas de las distintas tradiciones, el místico es alguien que vive personalmente la religión a la que pertenece, que ha tomado contacto experiencial con la realidad última, el Misterio, Dios, lo Divino, a quien remiten todos los elementos de la religión. Su experiencia está, pues, determinada por la naturaleza absolutamente «otra», en relación con las realidades mundanas y con la propia realidad, de esa realidad última a la que se refiere la categoría religiosa de «Misterio». Con ella la fenomenología de la religión designa la realidad absolutamente anterior y superior al hombre —el *prius* y el *supra* al que se refiere toda religión— que cada religión configura con los medios de la propia tradición y cultura como Potencia innominada, Fuerza sobrehumana, lo Divino, los Dioses, Brahman o Dios, y que puede también hacerse presente bajo «figuras profanas» e incluso «brillar por su ausencia», hacerse presente en la falta de toda representación, el silencio voluntario, el vacío de toda imagen, que ocupa en algunos sistemas religiosos escrupulosamente respetuosos de la trascendencia el lugar de los Dioses, lo Divino o Dios. Esta realidad última que convenimos en designar con la categoría de «Misterio» presenta en las diferentes religiones rasgos tan diferentes en número: Dioses-Dios; género: Dios-Diosa; figuras y representaciones: antropomórficas, teriomórficas, dendromórficas, como muestra la historia religiosa de la humanidad. Probablemente —y esto permitirá incluir en nuestra descripción las que venimos llamando formas de mística profana— determinadas formas de pensar lo último en algunas tradiciones de pensamiento que occidentalmente calificamos de filosofías, o determinadas formas de referirse al Bien y al

fundamento de los valores o de reaccionar al resplandor de la Belleza, no sean en realidad más que otras formas de configurar la misma realidad última, el mismo Absoluto, cuya presencia en la historia humana está ciertamente atestiguada en la historia religiosa, pero no se agota ciertamente en ella.

La consideración de todas estas representaciones para lo último permite descubrir dos rasgos comunes a todas ellas: la absoluta trascendencia de esa realidad frente al hombre y a todas las realidades de su mundo, su condición de totalmente otra; y, al mismo tiempo, y precisamente por ser absolutamente trascendente, su condición de realidad íntimamente inmanente en toda la realidad mundana y en el corazón mismo del hombre. A esta realidad, *superior summo meo, interior intimo meo*¹, se ha sabido y sentido remitido el hombre religioso y, tal vez, en muchos momentos, el hombre sin más, a lo largo de toda la historia.

La condición trascendente-inmanente de esta realidad en relación con todas las realidades mundanas comporta a la vez su Presencia en todo lo que es y en el centro mismo de la vida humana; y la condición misteriosa, elusiva, nunca objetiva, ni susceptible por tanto de una experiencia objetivable, de su Presencia. La religión, toda religión, que se presenta como un sistema organizado de creencias, de ritos, de prácticas, de tradiciones, etc., tiene su centro en esa Presencia y, más concretamente, en una determinada forma de respuesta a esa Presencia.

Tiene su centro en esa Presencia, porque sin ella el hombre no podría ni conocer, ni desear, ni imaginar, ni echar de menos una realidad que por definición le trasciende absolutamente. De ahí que la religión descansa sobre ese hecho originario, ese primer dato fundante de la experiencia humana que es la Presencia originante que lo constituye. De ahí, también, que sobre esa Presencia descansa no sólo la religión sino la experiencia humana en cuanto intenta llegar a su verdadera raíz.

Ahora bien, por ser Presencia originante del ser de las realidades y del hombre mismo y no presencia añadida a la presencia de las realidades mundanas, esta Presencia no puede ser percibida como lo son los objetos de la experiencia ordinaria, ni siquiera el propio sujeto y los sujetos con los que convive, ya que todos se fundamentan en ella y se originan de ella. Pero, precisamente por ser fundamento objetivamente invisible de todo posible objeto, su presencia se manifiesta en todos los órdenes de la experiencia humana bajo formas

1. San Agustín, *Confesiones*, 3, 6.

muy variadas que la fenomenología de la existencia humana ha identificado y descrito con notable precisión.

Recordemos, por ejemplo, el «desfondamiento» y «descentramiento» propio de la apertura del hombre al mundo, detectable ya en el nivel de la existencia mundana del hombre, expresado en «definiciones» del hombre como animal utópico, animal insatisfecho o «enfermo»², y perceptible en el fenómeno típicamente humano de la inquietud radical: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»³. La dimensión de trascendencia que abre en el hombre la Presencia originante que la funda está atestiguada en todas las dimensiones fundamentales en las que la persona se realiza: la conciencia, la tendencia y el deseo, el sentimiento, la libertad. Por eso el análisis de estas dimensiones es la mejor manera de poner de manifiesto esa Presencia invisible en sí misma, incaptable directamente por ningún acto humano.

Tenemos dificultades para hacer justicia a esta precedencia absoluta del Misterio en relación con todo lo real y con nosotros mismos, pero es indispensable que lo hagamos si no queremos que nuestro pensamiento, nuestro lenguaje y nuestro deseo, cuando se refieren a él, se estén refiriendo a una realidad creada por nosotros, proyección de nuestra imaginación y nuestro deseo, y mera caricatura de lo que en realidad buscamos o, peor, ídolo que lo reemplace y ocupe su lugar. La dificultad radica en que cualquier acto nuestro de pregunta, de conocimiento, de deseo tiene en el yo su origen y tiende a completarlo o perfeccionarlo. Mientras que la pregunta, el conocimiento y el deseo referidos al Misterio sólo se referirán a él si, en lugar de tenerlo por objeto, «realizan» que tienen en él su origen y su raíz. De forma que, cuando el hombre se pregunta por Dios, en realidad se está haciendo eco de la pregunta que Dios le ha dirigido desde siempre; cuando cree conocerlo, está tomando conciencia de la luz por la que le conoce y conoce todo; y cuando lo desea, está en realidad siendo atraído por la fuerza de atracción que el Bien, que la Presencia ejerce sobre él⁴.

Los documentos religiosos lo expresan de forma inequívoca. En todos ellos aparece el hombre, sobre todo en momentos de crisis profunda, preguntándose: «¿Dónde está Dios?». Pero cuando intenta responder a esa pregunta, cae en la cuenta de que sólo podrá

2. Cf. una descripción muy rica de este nivel de la antropología en W. Panthenberg, *Antropología desde una perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 53-98. Hermosa descripción de este nivel de la antropología, en diálogo con el pensamiento contemporáneo en G. Amengual, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid, 1996, esp. pp. 155 ss.

3. San Agustín, *Confesiones*, 1, 1.

4. Para toda esta cuestión me permito remitir a mi estudio «Los caminos de la experiencia. Aprender a padecer a Dios», en Instituto Superior de Pastoral, *¿Dónde está Dios? Itinerario y lugares de encuentro*, Verbo Divino, Estella, 1998, pp. 37-90.

responderla cuando tome conciencia de que su pregunta está originada por una pregunta previa: «Adán, ¿dónde estás?», «Elías, ¿dónde estás?», y como hace decir a Dios el poema de Job: «Yo te preguntaré y me responderás». Sólo desde la conciencia de estar radicalmente puesto en cuestión por él, la pregunta del hombre por Dios se pregunta por Dios verdaderamente. A partir de la reorientación radical de la mirada que supone la toma de conciencia de la precedencia absoluta de Dios, el análisis de las dimensiones fundamentales de la existencia humana, el conocimiento y el deseo, los convierte en «lugares» en los que se percibe la Presencia de la que no podemos prescindir, pero a la que no podemos apresar, abarcar ni poseer.

Dentro de un momento remitiremos a expresiones en las que los místicos formulan la conciencia de esa Presencia-ausencia como origen de su itinerario hacia Dios. Pero antes de ofrecerlas aludamos a algunos posibles desarrollos de los procedimientos por los que llegamos a formular la percepción de esa Presencia. El hombre abre gracias a sus preguntas el campo inabarcable de los incontables saberes por los que se hace cargo del mundo en todos sus aspectos. Pero todas sus preguntas están precedidas y surgen de una pregunta radical. En ella se pregunta no ya por «cómo son las cosas», sino por el hecho de que él, las cosas, el mundo, son. No «cómo sea el mundo», sino «que el mundo sea» es la pregunta radical en relación con todo lo que es. No «cómo soy», sino «quién soy» y «por qué soy» es la pregunta última en relación con el sujeto. Pero estas preguntas ya no son preguntas que me haga, son, más bien, la pregunta que yo soy; la que me dirige el hecho de ser y que me descubre radicalmente puesto en cuestión. El resultado es que el hombre es un ser-en-cuestión que tiene que buscar la respuesta más allá de sí mismo. «Me convertí en un enigma para mí mismo y preguntaba a mi alma», decía san Agustín⁵, «y no encontraba respuesta». Haciéndose eco de san Agustín, Pascal se pregunta:

¿Qué quimera es, pues, el hombre, qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? ¿Quién desentrañará este enigma? [...] Conoced, pues, soberbios, qué paradoja sois para vosotros mismos [...] aprended que el hombre supera infinitamente al hombre y escuchad de vuestro maestro vuestra condición verdadera que ignoráis. Escuchad a Dios...⁶.

5. *Confesiones*, IV, 4, 9.

6. *Pensées*, en *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1954, pp. 1206-1207.

Así, la pregunta radical que es el hombre, por debajo de las preguntas que se hace, nos descubre una razón que, abarcando con la interrogación de su inteligencia a todo lo que existe, es incapaz de abarcarse a sí misma, está puesta en cuestión, y así es invitada por la luz de la inteligencia que ejerce en todo lo que conoce a descubrir una luz que la excede y la ilumina.

También en este punto resulta inevitable referirse a san Agustín y a la admiración que le causa la inmensidad de la memoria incapaz de abarcarse a sí misma:

Un inmenso e infinito santuario. ¿Quién puede llegar a su fondo? [...] Ni yo mismo alcanzo a comprender lo que soy. *Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est* (luego el alma es demasiado estrecha para contenerse a sí misma)⁷.

Al mismo descubrimiento asombroso nos invita el análisis de la dimensión humana del deseo, tan central en el hombre que ha podido ser llamado el «seno del corazón del hombre: *Desiderium sinus cordis est* (san Agustín)⁸ o su esencia (Spinoza): «El deseo es la esencia misma del hombre»⁹. En todo lo que pensamos, queremos y hacemos se muestra esta dimensión de nuestra condición humana. También en ella, si la consideramos en toda su profundidad, se patentiza la presencia de ese más allá de nosotros mismos desde el cual somos. En efecto, por debajo de las necesidades, por debajo de los múltiples deseos late «lo que desea tu corazón»¹⁰. Ahora bien, lo que en ese nivel aparece es un «deseo abisal»¹¹, es decir, un deseo que ya no depende del sujeto, en el que éste se encuentra sumido, anterior a él y que, más que orientarle a la posesión de algún bien mundano o a la de la totalidad de estos bienes, suscita en él una tendencia que ninguno de esos bienes ni la totalidad es capaz de aquietar. Es decir, que, por debajo de los deseos que el hombre «tiene», 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.

7. *Confesiones*, 10, 8.

8. *In Job. Ev. Tract.*, 40, 10.

9. *Ética*, IV; *Propositio*, XVIII: «cupiditas est ipsa hominis essentia, hoc est conatus, quo homo in suo esse perseverare conatur».

10. San Juan de la Cruz, *Dichos*, 15.

11. San Juan de la Cruz, *Cántico B*, 17, 1

Ese deseo ha sido caracterizado, categorizado, en formas diferentes en la historia del pensamiento y de la espiritualidad. Los medievales lo llamaban «deseo natural de ver a Dios». Natural, porque no es un deseo añadido al espíritu humano, sino constitutivo de su ser, expresión del ser humano como ser-para-Dios. Deseo de Dios en el que su término u objeto es al mismo tiempo su origen. El resultado último de la doctrina del deseo natural de Dios sobre la comprensión del hombre es que éste aparece como un ser paradójico y sublime que no puede llegar a su perfección última —aquella a la que le orienta su deseo— más que por un don libre de sí mismo de quien suscita en él ese deseo, es decir, de su creador. El hombre aparece así como un ser que aspira a ser algo que sólo puede hacerse realidad por la donación de aquel al que su deseo aspira. Porque ese deseo no es mera carencia, no es mera posibilidad que tenga en el hombre mismo su origen. Es la huella de la presencia constituyente y atrayente hacia sí de Dios en él¹².

Al mismo hecho se refiere Nicolás de Cusa con su doctrina del «deseo intelectual de Dios», huella que deja en el hombre la mirada creadora que Dios le dirige personalmente y que suscita en él una «nostalgia» que es eco de la presencia que lo constituye y primer paso que suscita la atracción que ejerce sobre él¹³.

Así, el análisis de las dimensiones fundamentales del hombre nos le muestran como constituido por una radical desproporción entre lo que es y lo que puede ser, lo que desea ser, lo que logra saber sobre sí mismo. Una desproporción a la que se refería Blondel al descubrir en el hombre la presencia de una *volonté voulante*, un querer originario, como raíz de la *volonté voulue*, de los actos y objetos corrientes en que la primera se desgrana para realizarse, una desproporción que le hace estar orientado hacia una realidad que no puede darse a sí mismo, pero sin la que esa interior desproporción y el deseo que suscita quedarían sin respuesta y sin explicación posible.

En realidad, todos estos recursos no hacen más que explicitar el núcleo de la existencia humana, su condición de «síntesis activa de finitud-infinitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesi-

12. Sobre la doctrina del deseo natural cf. J.-H. Walgrave, «Quelques remarques sur le désir naturel chez Saint Thomas», en *San Tommaso e l'odierna problematica teologica*, Pontificia Academia di S. Tommaso-Città Nova, Roma, 1974, pp. 221-224.

13. Cf. Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1994. Sobre este aspecto de la doctrina del Cusano, cf. M. Álvarez, «Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa», en L. Scheffczyk, W. W. Dettloff y R. Heinzmann (eds.), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag I*, F. Schöningh, München-Paderborn-Wien, 1987, pp. 651-685.

dad»¹⁴, de ser fronterizo entre lo finito y lo infinito¹⁵, de ser constitutivamente religado al poder de lo real¹⁶, de «oyente de la Palabra». Así lo resume perfectamente un filósofo contemporáneo:

La existencia personal es en verdad voluntad en íntimo desequilibrio perpetuo; causalidad espiritual herida, escindida de sí y en sí, pero siendo esta escisión íntima la condición que permite cualquier grado de lucidez en la raíz del hombre. Una herida esencial que sería vano intentar explicar, precisamente porque queda a la espalda de toda comprensión originaria de las posibilidades futuras de la existencia¹⁷.

La Presencia originante a la que se refiere este hecho es la raíz y la matriz de toda ulterior relación y del posible consentimiento por el hombre a la misma; del sello o imagen de Dios que esa Presencia constituye procede la orientación hacia la semejanza divina, la atracción deificante que origina el impulso místico y todos sus desarrollos. Por eso no faltan en ninguno de los místicos expresiones simbólicas y afirmaciones expresas en las que intentan decirse a sí mismos y manifestar a los demás la Presencia y la atracción que ha desencadenado todo su proceso. En todas estas expresiones aparece con la mayor nitidez la conciencia aguda que todos los místicos tienen de la absoluta precedencia de Dios, de lo divino, del Uno en relación con todas las palabras y acciones por medio de las cuales cada uno de ellos le busca, y, consiguientemente, la conciencia inequívoca de la fundamental pasividad de toda experiencia mística¹⁸.

En realidad, las descripciones que hemos ofrecido de las diferentes formas de mística nos han ofrecido ya no pocas referencias a este hecho verdaderamente originario. Por la importancia que tiene para la realización y la comprensión de la mística intentaremos aquí formular de manera explícita la antropología que subyace a las experiencias fundamentales de los místicos, a sus descripciones y a los intentos por dar cuenta racional de ellas. Por eso, a continuación vamos a intercalar en nuestro intento de describir el origen del fenó-

14. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 47.

15. B. Welte, *El hombre entre lo finito y lo infinito. Reflexiones para una interpretación de la existencia humana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1983.

16. X. Zubiri ha expresado en numerosas fórmulas muy felices este hecho originario de la religación al Poder de lo real, Poder que «es lo más otro que yo, puesto que me hace ser. Pero es lo más mío porque lo que me hace es precisamente mi realidad siendo, mi yo siendo real» (*El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 84 y 89-112).

17. M. García-Baró, *Ensayos sobre lo Absoluto*, Caparrós, Madrid, 1993, p. 163.

18. Sobre la pasividad de la experiencia volveremos más adelante al referirnos a las características de esa experiencia.

meno místico una breve alusión a las diferentes antropologías de la mística.

I. ELEMENTOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA MÍSTICA

Las expresiones que los místicos ofrecen de esa antropología son notablemente diferentes y están condicionadas por las circunstancias históricas, culturales y religiosas en las que viven y piensan. Pero todas manifiestan un hecho común al que acabamos de referirnos: la presencia en el hombre de un más allá de sí mismo, su condición de estar habitado por un *excesus* que le inunda y le desborda; la definición de sí mismo como ser que se supera infinitamente: «el hombre supera infinitamente al hombre»; la concepción del hombre como un ser «teándrico», siempre que al componente «divino» que comporta este término le atribuyamos un significado tan amplio como el que hemos atribuido al término «Misterio».

La mística hindú ofrece una imagen del hombre en perfecto acuerdo con el sistema «monista» de explicación de lo real y se representa al sujeto como una mismidad abismada en el Absoluto y a la que sólo la situación de ignorancia e ilusión en que se encuentra la persona antes de su liberación hace aparecer como yo empírico¹⁹. El ateísmo religioso budista, como pudimos ver anteriormente, se refleja en la doctrina del no-sujeto y en la aspiración a la extinción como medio de la eliminación del sufrimiento.

Veamos la comprensión del hombre que subyace a la experiencia mística vivida por Plotino y algunos místicos cristianos y musulmanes. Así dice Plotino —que por otra parte lleva la trascendencia del Uno hasta el extremo de ponerlo más allá del ser y de la inteligencia:

Dios debe ser presente a todos los seres y estará, por tanto, en nuestro mundo sea cual sea la forma en que se conciba esa presencia. El mundo participa, pues, de Dios. Pero si Dios estuviese ausente del mundo, no estaría tampoco en vosotros y no podríais decir nada de él y de los seres que vienen detrás de él²⁰.

Concretando el conocimiento de esa Presencia bajo la forma del amor, concluirá Plotino:

19. Cf. L. Gardet y O. Lacombe, *L'expérience du soi. Étude de mystique comparée*, DDB, Paris, 1981.

20. *Enéadas*, II, 9, 16, 24.

Sólo cuando recibe en sí el efluvio que viene del Bien se pone el alma en movimiento [...] entonces nace el amor [...]. Cuando ha llegado hasta el alma [...] el «calor» que viene del Bien, toma fuerza, se despierta, se torna alada y, aunque sea transportada por la pasión hacia aquello que se encuentra actualmente a su lado, sin embargo se eleva ligera conducida por el «recuerdo». En cuanto hay algo más allá del objeto que está actualmente cerca de ella, el alma es elevada hacia lo alto, llevada por aquel que le da el Amor²¹.

Un comentarista de Plotino resume:

La vida es una presencia que nos previene siempre. Es preexistencia. Está siempre ya ahí. ¿Cómo podría expresarse mejor esto que repitiendo con Pascal: «No me buscarías si no me hubieses encontrado»? La misma idea aparece en san Agustín, en quien se encuentra el eco de Plotino: «Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo»²².

La comprensión cristiana del hombre está determinada por la expresión bíblica de su creación «a imagen y semejanza» de Dios. No nos interesa aquí el significado preciso que otorgan a cada uno de los términos de la expresión y a la relación entre ellos los Padres griegos y latinos de la Iglesia, desde san Ireneo a san Agustín. Más allá del aspecto de la naturaleza humana en el que resida la condición de imagen, y de las precisiones sobre una posible graduación en los términos referida a la naturaleza y al orden de la gracia, el tema del hombre imagen de Dios les sirve de apoyo para expresar la conciencia de la inigualable dignidad del hombre, de su insuperable nobleza, de su condición de culmen de la creación, y de una referencia dinamizadora de todo su ser y toda su vida hacia la comunión con Dios como el término al que Dios se ha dignado llamarle y orientarle. Esta dignidad emparenta al hombre con el Logos y le hace reflejar la gloria de la Trinidad. De ahí se derivan los cantos de san León Magno a la dignidad del cristiano y la admiración que produce a san Agustín el abismo que es el hombre en correspondencia con el abismo de Dios: *Abyssus abyssum invocat*; el gran milagro, la profundidad enorme que es el hombre²³; el inmenso «infinito santuario» de la memoria, de la conciencia a cuyo fondo sólo Dios puede llegar²⁴.

A partir de estas convicciones fundamentales, por debajo de las descripciones del hombre y sus niveles: sensible, psíquico, espiri-

21. *Enéadas*, VI, 7, 22, 78.

22. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité des regard*, Gallimard, Paris, 1997, p. 69. La cita de Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvic, n.º 553; la de san Agustín, *Confesiones*, X, 27,38.

23. *Confesiones*, IV, 14.

24. *Confesiones*, X, 8.

tual; más allá de la descripción de sus sentidos y facultades: memoria, entendimiento, voluntad, siempre aparece en las descripciones de los místicos cristianos la referencia a un último fondo del ser humano, «infinito santuario», lugar último de la relación, la comunicación y el encuentro con Dios. Este último centro de la persona no es por lo demás una mera marca, una señal estática que el hombre pueda contentarse con poseer. Es la huella de la permanente Presencia de Dios que impulsa al hombre hacia Dios mismo como una especie de fuerza de atracción, de fuerza de gravedad: *amor meus, pondus meum*, decía san Agustín, a la que la fe permite abandonarse y consentir.

Recordemos, por ejemplo, como caso típico de antropología mística la doctrina del Maestro Eckhart sobre el hombre. Uno de los lugares típicos donde la expone es un sermón célebre que lleva por título, precisamente, *Del hombre noble*. La nobleza del hombre se deriva, en primer lugar, de «la presencia en el hombre de un alma creada a imagen de Dios», y cuya creación opone a la del resto del universo.

Como todos los espirituales cristianos, Eckhart considera el alma como una realidad compleja dotada de diferentes niveles o regiones. El último de esos niveles, el más profundo, está religado directamente a su arquetipo o imagen originaria, a su «ser ideal» preexistente en Dios. Se refiere a él con una larga serie de términos: «algo», «una cosa», «chispa del alma», «ojo interior», «luz». Con frecuencia lo llama «el fondo del alma»²⁵. Este centro del alma no es una facultad más del hombre:

Hay en el alma una cosa de la que proceden el conocimiento y el amor, y esta cosa no conoce ni ama, como lo hacen las facultades del alma. El que conoce «esa cosa», ése sabe dónde reside la felicidad.

Por ese centro, el alma está emparentada con Dios, «pertenece a su raza y a su familia». Es algo «que está por encima de la esencia creada del alma», donde está «impresa la imagen de Dios y sembrada la semilla de Dios», y que dota al hombre de la luz que le da la posibilidad de «ver a Dios sin intermediario» y le hace «una sola cosa con él».

Ahí el fondo de Dios es mío y mi fondo es el de Dios [...]. Esto sucede en lo más puro que hay en el alma, en lo más noble, en su

25. Cf. L. Cagnet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, DDB, Paris, 1968, pp. 74-88. Sobre la antropología mística, una «antropología negativa», indispensable para la unión con Dios, con referencia a Tauler y Eckhart, cf. A. M. Haas, *Sermo Mysticus*, cit., pp. 282 ss. y 326 ss.

fondo, es decir, en la esencia del alma. Ahí reina un profundo silencio, porque ahí no llega criatura alguna ni imagen alguna, y el alma no tiene ahí acción ni comprensión, porque ahí no recibe imagen alguna, ni de ella misma, ni de las criaturas.

Ahí, en ese fondo del alma, el Padre engendra a su Hijo y la unión del alma a Dios es tan estrecha que el alma «participa ella misma activamente a esa generación con el Padre»²⁶. No es tarea nuestra aquí señalar las dificultades que suponen algunas de estas afirmaciones que motivaron la condenación de 28 proposiciones tomadas de sus escritos por Juan XXII en la Bula *In agro dominico* de 1329. Estas pocas alusiones bastan para mostrar el alcance de la nobleza del alma en esta expresión radical y en algunos momentos provocadora en la antropología del más ilustre representante de la mística cristiana de la esencia.

Los discípulos del Maestro Eckhart, Tauler, Suso, Ruusbroec se hacen eco de sus afirmaciones, mitigando algunas veces sus expresiones más atrevidas. Recordemos con sus propias palabras lo esencial de la antropología mística que buscamos:

Porque Dios todo poderoso tiene aparejado y retiene para sí un cierto lugar en el ánimo, que es su misma esencia, de quien se derivan todas las otras potencias. La cual es de tanta excelencia que ninguna extraña criatura puede ni pudo en algún tiempo llegar a ella ni tocarla por alguna manera [...]. En este fondo o mente está Dios presentísimo y en él sin intermisión engendra a su hijo [...]. De este fondo procede toda la vida del hombre, acción y mérito, las cuales tres cosas obra Dios en él, y cuanto persevera en gracia tanto ellas perseveran, ya coma o duerma, ya sea letrado o ignorante o haga cualquier otra cosa que no repugne a la Gracia. Y en esta parte resplandece la imagen de Dios por la cual el ánimo es semejante a su creador. Tanto que quien le conoce conoce al mismo Dios²⁷.

Este fondo del alma está dinamizado por el *Gemüt* —instancia cardinal de la antropología tauleriana» (G. Eschbach)—, impulso sustancial, «tan noble, que está en continua actividad [...] tiene constante inclinación a volver a Dios, inclinación deiforme, eterna», es la expresión tauleriana del *amor-pondus*, del amor fuerza de gravedad de san Agustín²⁸.

26. L. Cagnet, o. c., p. 82.

27. J. Tauler, «Instituciones» XXIV, en *Obras*, ed. preparada por T. H. Martín, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia, Madrid-Salamanca, 1982, pp. 560-561.

28. Cf. *ibid.*, introducción, pp. 42-45. Sobre Tauler, cf. G. Eschbach, *Jean Tauler. La naissance de Dieu en toi*, OEL, Paris, 1986, esp. pp. 63-94.

Ruusbroec remite al mismo tiempo al fondo del espíritu, a la presencia de Dios en él como hecho común a todos los hombres, y a su condición de «principio de santidad»:

Es el espíritu una eterna morada de Dios. Dios lo posee residiendo allí eternamente [...]. Esta unión esencial de nuestro espíritu con Dios no subsiste en sí misma; permanece en Dios, emana de Él, de Él depende y torna de nuevo a Él [...]. Por naturaleza venimos a ser tan nobles en la unidad esencial de nuestro espíritu, allí donde éste se une naturalmente con Dios. Eso no nos hace santos ni bienaventurados. Es propio de todos los hombres buenos y malos, pero está allí sin duda el principio de toda santidad y bienaventuranza²⁹.

Pocos autores han dado de esta antropología que subyace a la experiencia y a la teología mística una versión tan hermosa —en sus poemas—, tan clara y tan precisa —en las «declaraciones» en prosa a los mismos— como san Juan de la Cruz³⁰.

Como para la inmensa mayoría de los místicos, la base de la antropología de san Juan de la Cruz es, no un sistema doctrinal, sino una experiencia espiritual. Ésta se expresa inmediatamente en los poemas, cuyo símbolos centrales son la primera expresión de esa experiencia y del sujeto que la vive. Las declaraciones, escritas para comunicar a otros y servirles de guía, recurren después a los esquemas antropológicos vigentes en la filosofía y la teología de su tiempo. Así, en los textos del santo poeta se entremezclan varias antropologías. La más fácilmente observable, por estar más ordenada y sistemáticamente formulada, distingue los niveles de los sentidos corporales, los sentidos internos, las facultades del alma, con sus correspondientes afecciones, pasiones y actos propios. El último nivel, el más profundo de la persona, por el que la persona accede a la condición de espíritu, es el centro o la sustancia del alma donde tiene lugar el encuentro con Dios. Se trata de una antropología de corte escolástico con elementos aristotélico-tomistas transformados por una orientación agustiniana.

29. *Las bodas del alma*, II, 59, en J. Ruusbroec, *Obras escogidas*, ed. de T. H. Martín, BAC, Madrid, 1997, pp. 275-277.

30. Sobre la antropología de san Juan de la Cruz y en una literatura abundantísima, cf. F. Urbina, *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Instituto Social León XIII, Madrid, 1956; P. Cerezo, «La antropología del espíritu en san Juan de la Cruz», en A. García Simón (ed.), *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista III*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, pp. 127-154; F. Ruiz Salvador, «Síntesis doctrinal», en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, pp. 237-240; M. Huot de Longchamp, *Lectures de saint Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, Beauchesne, Paris, 1981; H. Sanson, *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, Rialp, Madrid, 1962; A. Cugno, *Saint Jean de la Croix*, Fayard, Paris, 1979.

Pero todo este esquema de interpretación del sujeto tiene su origen en una experiencia que le confiere un extraordinario dinamismo. El espíritu no es para el místico un objeto que describir; es un proyecto, una aventura que realizar. El proyecto puede tener dos orientaciones fundamentales: una, que reduce sus posibilidades a las que le procura la referencia al mundo, hace de él un espíritu carnal o sensitivo o mundano; la otra, que pone en ejercicio su ser-para-Dios, le permite una realización a la altura de su ser verdadero. Esta segunda distinción no se refiere a las partes del ser humano, sino a su orientación existencial. La orientación según el espíritu no elimina la referencia al mundo, la condición sensitiva y mundana del ser humano que es, en sus diferentes estratos o dimensiones, un supuesto único expuesto en su integridad a esas dos orientaciones que llevarán a dos realizaciones opuestas.

La atención al último nivel: el fondo del alma, confiere a la antropología del místico su verdadera dimensión teándrica. Gracias a ella el hombre aparece como un espíritu que consiste en un *excessus*, una referencia del propio ser al más allá absoluto de sí mismo, huella en él de la Presencia de Dios a la que está constitutivamente abierto. Para percibir este último estrato de sí mismo, por el que el hombre entra en contacto con quien le está dando permanentemente de ser, el sujeto tiene que iniciar un movimiento descrito con metáforas verbales que expresan su movilización en diferentes dimensiones: recogimiento hacia el interior; salida más allá de sí mismo; superación de sí en un movimiento ascensional, y que indican el camino del reconocimiento de ese más allá de sí mismo como ejercitación de lo más íntimo de sí, en un acto de total trascendimiento.

El movimiento de salida, originado por una presencia percibida bajo la forma de la ausencia y de la atracción que provoca, aparece como primer paso del proceso tanto en el poema de *La noche* como en *Cántico*:

En una noche oscura
con ansias en amores inflamada
oh dichosa ventura
salí sin ser notada [...].

¿Adónde te escondiste, amado,
y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste
habiéndome herido
salí tras ti clamando y eras ido [...].
Buscando mis amores
iré por esos montes y riberas [...].

Tras de un amoroso lance
y no de esperanza falto
volé tan alto, tan alto
que le di a la caza alcance.

«Canta el alma —dice el comentario al poema de *La noche*— la dichosa suerte y ventura que tuvo en salir de todas las cosas afuera». «Salió sacándola Dios...». «Cuenta el alma el modo que tuvo de salir según la afición de sí y de todas las cosas...»³¹.

Pero el movimiento de trascendencia surge de un sujeto llegado a su interior por un movimiento de recogimiento, sobre el que se edifica el tratado teresiano del *castillo interior*, presente ya en el comentario a *Noche* y desarrollado en *Cántico*:

Para lo cual es de notar que el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma. Por tanto, el alma que le ha de hallar, conviene salir de todas las cosas según la afición y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma...³².

Los dos movimientos de interiorización, recogimiento y salida y trascendimiento de sí se corresponden con la estructura fundamental del espíritu humano que consiste en un centro de sí por debajo de las facultades del alma, desfondado en el abismo de la Presencia originante de Dios. De ahí que sea la descripción por el santo de este centro la que nos procure lo esencial de su comprensión del espíritu humano.

El centro del alma es también designado con términos como «seno», «fondo» o «sustancia» del alma, «deseo abisal», «caverna», y siempre designa un último nivel de la persona que está por debajo de las facultades del alma: entendimiento, memoria y voluntad.

El término aparece empleado en dos sentidos principales. El primero, subjetivo y real, designa «la mayor profundidad ontológica del alma», acompañada en ocasiones de un «matiz de intimidad». De él se dice que es infinito:

Oh, pues, regalada llaga, y tanto más subidamente regalada cuanto más en el infinito centro de la sustancia del alma tocó el cauterio...

Con él comunican ya las potencias espirituales del alma descritas con el símbolo de «profundas cavernas, cuya capacidad es infinita, pues no se llenan con menos de Dios»:

31. 1 *Subida*, 1,1; *ibid.*, 4; 1 *Noche*, 1.
32. *Cántico*, 1,6.

Estas cavernas son potencias del alma [...] las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito³³.

Así, pues, la profundidad de este centro del alma viene dada por la presencia que lo origina, que no es otra que la presencia de Dios. Una presencia que sustenta todo en el ser —y que así se aplica a todos los hombres y a todo lo que existe— y que en quienes acogen esa presencia se convierte en un morar «agradado», como dueño y señor:

Es de saber que Dios en todas las almas mora secreto y encubierto en la sustancia de ellas, porque si esto no fuere, no podrían ellas durar. Pero hay diferencia en este morar, y mucha [...] en unas mora agradado y en otras mora desagradado; en unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras mora como extraño, en casa ajena, donde no le dejan mandar ni hacer nada.

La primera forma de presencia es natural y común a todas las almas; la segunda, sobrenatural, tiene lugar cuando «las dos voluntades están conformes...»³⁴.

En este centro descentrado por esa Presencia, tiene lugar el encuentro con Dios, más allá del régimen ordinario de las potencias, bajo la forma de toque sustancial de la sustancia de Dios a la sustancia del alma³⁵.

Centro del alma tiene en san Juan de la Cruz un segundo sentido «objetivo intencional», que se corresponde con el dinamismo que atraviesa toda la comprensión del sujeto, y según el cual designa «el punto hacia donde tienden las energías [del alma]»; de nuevo nos encontramos con la imagen de la fuerza de la gravedad; y en este segundo sentido puede el Doctor místico llegar a decir: «el centro del alma es Dios».

La antropología de san Juan de la Cruz tiene un resumen perfecto en la expresión que aparece una y otra vez en sus escritos: «el hombre es Dios por participación»³⁶.

Anotemos tan sólo —como punto de engarce con las reflexiones del capítulo siguiente— que, en algunos lugares, aparece añadido a las dos formas de presencia de Dios en el alma: haciéndola ser o natural, y de amor, operada por la gracia y las virtudes teologales, o sobrenatural, una tercera la «presencia mística de amor» (F. Urbina) como un «desarrollo perfecto de ésta»³⁷.

33. *Llama*, 3, 18, 22.

34. *Llama*, 4, 14; también, 2 *Subida*, 5, 3; *ibid.*, 5, 4.

35. *Llama*, 2, 17, 21.

36. 2 *Subida* 5, 7; 2 *Noche*, 20, 5; *Cántico B*, 22, 3; *Llama B*, 2, 34, etc.

37. Cf. 2 *Subida*, 5,4; *Cántico B*, 11,3. Cf. F. Urbina, o. c.

En relación con santa Teresa, resulta admirable cómo su experiencia espiritual la lleva al descubrimiento personal del hecho de la Presencia de Dios en el alma, cuando todavía no dispone de recursos teológicos para interpretarla y razonarla. Su «intuición» la lleva a desconfiar del primer informe de un teólogo poco avisado, hasta que el padre Vicente Barrón le confirma lo fundado de su experiencia³⁸.

También ella distingue la Presencia originante, común a todos los hombres e incluso a todos los seres, de la presencia por gracia y la realización y toma de conciencia eminente de esta Presencia que proporciona el camino de la contemplación. Éste es descrito en el *Castillo interior* como un proceso de recogimiento, activo primero y, después, pasivo —operado por Dios— que conduce hasta los aposentos secretos donde tiene lugar el encuentro con Dios en sus formas más elevadas y que comporta por eso alguna forma de «subida sobre sí», es decir, de trascendimiento. La toma de conciencia de esta Presencia lleva a la santa a expresiones admirables de la nobleza del alma humana que encomia la «hermosura y dignidad de nuestras almas»; un alma que describe como «paraíso donde Él tiene su deleite»³⁹, «cielo empíreo que debemos tener en lo interior de nuestras almas»⁴⁰, un «cielo pequeño»⁴¹. La razón de esta nobleza está expresada por santa Teresa con toda exactitud:

No hallo yo cosa con la que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad, y verdaderamente apenas pueden llegar nuestros entendimientos a comprenderla así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza⁴².

Sobre la necesidad de ir más allá de sí misma para entrar en relación con esa Presencia, santa Teresa, además de referirse a los modos ordinarios de expresar esa necesidad los letrados: «dicen que el alma se entra dentro de sí y otras veces que sale sobre sí»⁴³, encuentra su forma admirable de expresarlo cuando, buscando a Dios en la más interior de las moradas de su alma, cae en la cuenta de que debe invertir el sentido de su búsqueda tomando conciencia de que «su Majestad misma sea nuestra morada»⁴⁴; y de que tras

38. Cf. *Vida*, 18, 15. Para toda la cuestión de la antropología mística, con especial referencia a santa Teresa, cf. Edith Stein, *Escritos espirituales*, BAC, Madrid, 1998, especialmente «El castillo del alma», pp. 39-72.

39. 1 *Moradas*, 1,1.

40. 6 *Moradas*, 6.

41. *Camino*, 28,5.

42. 1 *Moradas*, 1,1.

43. 4 *Moradas*, 3,2.

44. 5 *Moradas*, 2,5.

haber buscado a Dios en ella, tiene que buscarse así misma en Dios⁴⁵.

II. LA ANTROPOLOGÍA MÍSTICA DEL ISLAM

Según A. Schimmel, no es fácil presentar una visión adecuada de la antropología mística del islam, por ser ésta tan variada como el islam mismo. Pero es posible que aquí suceda como en el cristianismo: que las antropologías sistemáticas y conceptualmente desarrolladas son complejas, numerosas y variadas, pero, en cambio, resulta relativamente fácil resumir los rasgos fundamentales de la vivencia, la imagen y la idea del hombre que ejercen y suponen el común de los sufíes⁴⁶.

Principios fundamentales son, en todo caso, que el hombre es creado «por la mano de Dios»⁴⁷ y, como añade la tradición, creado por Dios «a su imagen». Ahí radica el fundamento de la dignidad de Adam, el prototipo del hombre perfecto, que recibió de Dios la gracia especial del conocimiento, gracias a que Dios le «enseñó los nombres», que es tanto como decir que le dio poder sobre todas las cosas. Por eso Adam es el kalifa de Dios, su lugarteniente en la tierra ante el cual deben prosternarse los mismos ángeles. El hombre es en esa tradición el microcosmos creado para Dios, que como premio creó todas las cosas para el hombre. De ahí que Rumi llame al hombre «astrolabio de las cualidades de sublimidad»; de alguna manera, «medida de las demás cosas».

A pesar de esta dignidad eminente, los sufíes aparecen a veces con conciencia de vivir desterrados, fuera de su verdadero lugar y con la nostalgia de su verdadera patria hacia la cual los orienta su peculiar experiencia.

Una de las tareas de los sufíes ha sido descubrir en el *Corán* alusiones que justifiquen el rango especialmente elevado que atribuyen al hombre. Una de las más citadas es: «y les mostraremos enseguida nuestros signos en el universo y en ellos mismos, ¿no lo ves?»⁴⁸. En ella descubren los místicos una orden de parte de Dios de volver su mirada

45. Sobre este tema cf. mi estudio «Búscame en ti, búscate en mí. Descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa», en *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 119-148. El tema está ya perfectamente formulado por san Agustín: «Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto, si tú no estuvieras en mí. Pero ¿no sería mejor decir que yo no sería en modo alguno si no estuviese en ti, de quien, por quien y en quien son todas las cosas?» (*Confesiones* 1,2,2). Sobre toda la cuestión tiene referencias abundantes e interesantes reflexiones B. Stubenrauch, «Mística y Ethos», en *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana*, Descleé, Bilbao, 2001, pp. 271-314.

46. A. Schimmel, *Le soufisme ou la dimension mystique de l'Islam*, Cerf, Paris, 1996, pp. 237 ss.

47. *Corán*, 38,75.

48. *Corán*, 41,53.

hacia su propio corazón para encontrar allí la fuente del conocimiento y, al final, al mismo divino amado que «está más cerca que la vena yugular»⁴⁹. Porque como dice una tradición: «El cielo y la tierra no pueden contenerme, pero el corazón de un fiel servidor me contiene».

Este tema ha dado lugar al hadiz «quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor», fuente de ese «socratismo musulmán», paralelo del cristiano, que ve en la invitación a conocerse a sí mismo el camino para descubrir el punto de contacto en el interior del hombre, de lo humano con lo divino. Ese conocimiento interior comporta para algunos sufíes, como Rumi, lo mismo que para algunos místicos cristianos, como san Bernardo, la invitación a la humildad como primer paso para el descubrimiento de la presencia de Dios en su interior.

En todo caso, ese hadiz resume la necesidad del reconocimiento, esa vía hacia la interioridad o viaje al interior del propio corazón, como paso indispensable de la vía mística: descubrimiento de Dios en el fondo de sí mismo. Para llegar a ese descubrimiento fundamental, el espejo del propio corazón donde Dios se refleja debe ser pulido y purificado por una ascesis constante, una obediencia amorosa y el quebranto amoroso del propio corazón. Entre las ruinas del propio corazón, en el vacío de sí mismo realiza el hombre la unidad con Dios, concebida en algunos místicos como Ibn Arabi, como un estado en el que la frontera entre Dios y el hombre parece superada.

La antropología mística sufí, basada en la idea coránica del hombre, distingue en él tres principios fundamentales: la *nafs*, el alma carnal, el más bajo principio humano, que A. Schimmel califica como «la carne en el sentido bíblico», el enemigo más próximo al hombre contra el que el hombre tiene que emprender la más necesaria guerra santa, hasta ponerla «en paz», para que en ese estado se encuentre en disposición de volver a su Señor⁵⁰. El segundo principio humano es el *gabb*, corazón, el tercero es el *ruh*, el espíritu. Los sufíes añaden a estos tres principios el *sirr*, la parte más interior del corazón en la que tiene lugar la experiencia mística de la revelación de Dios al hombre.

Como muestra viva de la concepción del hombre aquí resumida podemos remitir al texto de Al-Hallaj: «Yo avanzaba [...] hacia Él [...] y ya el amor había grabado en mi corazón, con el cauterio del deseo, la huella —y ¡qué huella!— de Él»⁵¹.

49. *Corán*, 50,16.

50. A. Schimmel, *o. c.*, pp. 147-148.

51. *Divân*, VII, trad. y ed. de L. Massignon, Seuil, Paris, 1981, p. 49. Sobre la base de estas antropologías místicas se construyen verdaderas «anatomías» o «topologías» del alma. Para la mística española, cf. Manuel Morales Morrero, *La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*, U.P. de Salamanca, FUE, Madrid, 1975. Para los espiritua- les franceses del siglo xvii, cf. Mino Bergamo, *La anatomía del alma*, Trotta, Madrid, 1998.

DE LA PRESENCIA ORIGINANTE A LA VIDA TEOLOGAL QUE ACOGE ESA PRESENCIA

Así, pues, los testimonios de los místicos son unánimes y podemos aceptar que, para ellos, la vida mística descansa sobre la Presencia originante del Misterio en la realidad y en el centro del hombre.

Pero, como nos recordaba J. Ruusbroec y han recordado todos los místicos, la sola Presencia no basta. Ella se anuncia a toda persona, cuando ésta cumple determinadas condiciones. Eso explica la existencia de un impulso de alguna manera místico en personas y grupos de las más diferentes épocas y tradiciones. La historia muestra que nunca han faltado ni faltan en las sociedades modernas más secularizadas, momentos de iluminación en la experiencia ordinaria que constituyen especies de reverberaciones de una luz superior que suponen la superación de la conciencia ordinaria, la entrada en «otra condición», especies de rupturas de nivel en la existencia que pueden ser identificadas como experiencias-cumbre, experiencias de trascendencia o fenómenos análogos.

Pero es evidente que para que exista un fenómeno místico en el sentido fuerte, o en todo caso en el sentido que la expresión cobra en las tradiciones religiosas, eso no basta, aunque esas fulguraciones de la Presencia sobre la conciencia supongan en muchos casos el despertar de un proceso que terminará en verdadera experiencia mística. De hecho, los místicos, una vez que han llegado a tomar contacto con la realidad del Misterio y han sido conscientes de que esa toma de contacto les pone en relación con algo, con una Presencia, que ya estaba allí previamente, y que está presente para todos, se han preguntado con frecuencia por qué han tardado tanto en descubrirla y por qué hay tantas personas que no dan muestras en su vida de haberlo descubierto. Sus respuestas nos orientan hacia una primera razón: la defectuosa orientación de la mirada (Plotino), el

buscarle fuera, cuando está dentro (san Agustín)¹ y, más generalmente, la falta de disposición de la persona, por no estar suficientemente purificada. Así se expresa, por ejemplo, Tauler:

Pero en este propósito preguntará alguno, pues Dios nos es tan propio y casero y mora en nosotros tan resplandeciente y tan de fiesta, ¿por qué no le conocemos y cómo está apartado de nuestro entendimiento? Llana es la respuesta, que la causa es nuestra negligencia y descuido...

Pero hay una segunda razón más decisiva. 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. Es Presencia a la que la persona puede responder con una triple respuesta que origina formas muy diferentes de existencia en quienes así responden.

Ante esa Presencia, que nunca deja de insinuarse, el hombre puede, en primer lugar, responder ignorando esas insinuaciones, instalándose, por tanto, en la indiferencia. O incluso «echando tierra encima» de todas las señales para que no se vea perturbada una forma de vida que no quiere sobresaltos, imprevistos, sorpresas, es decir, acontecimientos que no entran en los cálculos de la propia persona y que ésta no sea capaz de dominar. Naturalmente, en estas condiciones, la Presencia no se deja oír, y la vida, dominada por la indiferencia, discurre por la superficie de la realidad, ajena a niveles de realidad y de conciencia que están a su alcance, pero a los que se torna insensible².

La segunda respuesta posible a la Presencia es el rechazo puro y simple. Es lo que llamamos la actitud de increencia. Una actitud que, ciertamente, no se reduce al rechazo de la religión y sus instituciones, ni siquiera al rechazo de Dios, cuando «Dios» significa tan sólo un concepto, una imagen con la que se significa un principio explicativo o un recurso para determinadas necesidades. Actitud, pues, de increencia en el sentido fuerte, y difícilmente comprensible, de en-

1. «Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé. Tú estabas dentro y yo fuera, y fuera de mí te buscaba...» (*Confesiones*, X, 27).

2. Para la interpretación fuerte de la categoría de «presencia» me baso en los análisis fenomenológicos de G. Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid, 1987, esp. pp. 64 ss. Sobre la indiferencia religiosa, cf. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, San Pablo, Madrid, 1997, pp. 81-100, con las referencias allí aducidas.

claustramiento en la propia soledad, de desesperación radical ante la vida, de nihilismo consumado o de reivindicación prometeica para uno mismo de una autonomía absoluta³. Tampoco desde esta segunda actitud será posible el desarrollo en la vida de algo parecido a la experiencia mística⁴.

Los místicos cristianos se han referido a esta insuficiencia de la Presencia por sí sola para la aparición y el desarrollo de la vida religiosa y la mística. Lo han hecho distinguiendo la presencia de Dios bajo la forma de imagen en todas las personas —una presencia que no origina sin más la santificación ni la bienaventuranza— de la Presencia bajo la forma de la semejanza que supone la respuesta del hombre para asimilar esa imagen y acogerla personalmente. San Juan de la Cruz lo ha expresado así:

Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de ésta [presencia] sustancial, que siempre está hecha [de la que acaba de decir que, si les faltase a las criaturas, se aniquilarían y dejarían de ser] sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor. Y, por tanto, ésta se llamará unión de semejanza [...]. La cual es cuando las dos voluntades, conviene saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra⁵.

Para que surja el proceso en el que florece la experiencia mística es indispensable una tercera respuesta, a la que se refiere el texto que acabamos de citar de san Juan de la Cruz. Se trata de la aceptación de esa Presencia que se ofrece, de su acogida por el hombre, en lo que, con vocabulario cristiano, designamos como actitud teologal y, refiriéndonos a su comienzo, resumimos como actitud de fe.

Anotemos, antes de entrar en su descripción, que esa acogida puede darse fuera incluso de las religiones en la medida en que las religiones no son la única encarnación posible de la actitud fundamental que las origina. Tal acogida tenemos razones para pensar que está presente en la descripción de la experiencia mística en Plotino y algunos filósofos neoplatónicos. Recordemos que, cuando Plotino descubre el camino hacia la contemplación y la unifica-

3. Sobre la increencia y sus formas, cf. J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Sal Terrae, Santander, 1989.

4. Con esto no niego absolutamente que puedan darse formas auténticas de mística atea, si «ateísmo» significa rechazo de la religión y de una figura de Dios en ella que no tenga de Dios más que el nombre, como probablemente pueda ocurrir en no pocos casos. Sobre la mística atea, cf. L. Apostel, *Atheistische Spiritualität*, Vubpress, Brüssel, 1998.

5. 2 *Subida*, 5,3; también *Cántico B*, 11,3-4.

ción en el Uno, indica con toda claridad que el primer paso supone una conversión de la mirada de lo exterior al interior, de lo múltiple a la unidad; que esta conversión está suscitada por la presencia en ella del Bien que suscita el amor del alma; que el desarrollo de todo el proceso supone que el alma actúe en el sentido del deseo que la orienta hacia el Bien; y que esto tiene como origen la opción —verdadera conversión, y análogo, podríamos decir, de lo que cristianamente llamamos fe— por ese Bien, la preferencia del mismo frente a todo lo que no es más que bien sensible, imagen o idea, y, de esa forma, la entrada en «el amor que hace ver»⁶.

En las religiones, esta respuesta, que constituye el núcleo de la actitud religiosa, reviste una estructura análoga, expresada en términos diferentes que reflejan las formas peculiares de realización que reviste en cada una de ellas. Ya hemos dicho que en el cristianismo se presenta bajo la forma de la actitud teologal tan rica de aspectos y matices que sólo se deja describir como fe-esperanza-caridad. El judaísmo describe esta actitud como obediencia y fidelidad al Dios fiel de la alianza. Para la religión musulmana esta actitud se llama *islam*, que significa sumisión incondicional y entrega sin reservas en los brazos de Allah. El brahmanismo hindú la describe como «realización» interior de la unidad con el *Brahman* o lo Absoluto. El hinduismo devocional resume la actitud religiosa en la *bhakti*, *devotio* o entrega de sí mismo en el Dios de la propia tradición. Para el taoísmo la actitud fundamental se reduce a una conformidad plena con la naturaleza última o el principio que rige todo lo que existe. Y, aunque esta última asimilación requeriría más explicaciones, estoy convencido de que el *nirvana* budista responde a la misma intención y constituye una forma analógica, o como dice R. Panikkar, homeomórfica⁷, de realización de la existencia humana.

Los rasgos estructurales en los que todas estas variedades de la actitud religiosa coinciden podemos resumirlos en estos dos principales. Reconocer la absoluta Trascendencia-inmanencia que nos origina supone una transformación radical de la actitud. Para que ese reconocimiento sea efectivo el sujeto necesita abandonar la pretensión de ser sujeto y centro que preside todas sus relaciones referidas a los objetos mundanos, y aceptar el radical descentramiento por el que el sujeto humano deja de ser sujeto de la realidad trascendente y acepta vivir como sujeto pasivo. Es el aspecto de la actitud religiosa, de la actitud de fe, ilustrada en la necesidad del éxodo, de

6. Cf. *supra* la exposición de la mística en Plotino.

7. Cf., por ejemplo, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.

la salida de sí, del éxtasis, del trascendimiento, que encarnan los verdaderos creyentes de todas las tradiciones.

Pero este trascendimiento no supone, ni siquiera en sus formas extremas, como el nirvana, el aniquilamiento del sujeto. Reconocer la Presencia que nos origina es coincidir con el más allá de nosotros mismos que nos está haciendo permanentemente ser, y es, por tanto, entrar en la única vía hacia la realización de nosotros mismo más allá de nosotros mismos. Es, en definitiva, salvarnos. Por eso, de una u otra forma, la actitud religiosa, que comienza exigiendo «negarse a sí mismo», promete en esa «negación» la única realización plena. «El que quiera salvar su vida la perderá; el que consienta perder su vida la salvará»⁸.

Entre las peculiaridades de cada tradición religiosa se cuenta la forma propia de representarse el Misterio y su «acto de presencia» a los hombres, y estas peculiaridades repercuten sobre las modalidades concretas de realización de la respuesta humana a la misma. En el caso del cristianismo, por ejemplo, donde el Misterio se hace presente en los acontecimientos de la historia y en la vida y la obra de Jesús, la respuesta de la actitud religiosa, la fe cristiana, comportará las peculiaridades que de ahí se siguen y que prestan a la fe cristiana la originalidad fenomenológica a la que nos hemos referido al hablar de la mística cristiana.

En todo caso, en el cristianismo y en todas las religiones, e incluso en las formas de mística no estrictamente religiosas, el proceso originante a partir del Misterio sólo podrá hacerse realidad existencial, efectiva, a partir de la acogida por el sujeto de esa Presencia que gratuitamente se le dona. Esto significa no sólo que es indispensable que exista la fe para que pueda existir un camino místico, sino que la mística se realizará siempre en el interior de la fe. Que, en forma alguna, por tanto, la mística puede suplantar o sustituir a la fe, como si constituyera un camino alternativo hacia el contacto con el Misterio. El hecho ha sido reconocido y formulado, naturalmente en los términos que se corresponden con los diferentes sistemas religiosos, por los místicos de todas las tradiciones.

San Juan de la Cruz lo ha afirmado tan explícita como repetidamente, hasta hacer de ello uno de los núcleos de su teología mística. Que la mística se realiza en el interior de la fe se sigue del principio

8. Naturalmente, no pretendo en estas pocas líneas ofrecer, ni siquiera en resumen, una fenomenología y menos una teología de la actitud teologal. Tan sólo pretendo explicitar el contenido que esa expresión adquiere en fenomenología de la religión, dado el carácter decisivamente importante que ocupa en la comprensión del proceso místico. Algún detalle más podrá encontrarse en nuestro trabajo *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 37-57.

que rige todo su sistema: «La fe es el medio próximo y proporciona al entendimiento para que el alma pueda llegar a la divina unión de amor»⁹; o, con otras palabras: «el alma no se une con Dios en esta vida por el entender ni por el gozar ni por imaginar, ni por cualquier otro sentido sino sólo por la fe en el entendimiento, y por esperanza según la memoria, y por amor según la voluntad»¹⁰. De ahí que repita una y otra vez que la contemplación —una de las palabras más frecuentes de san Juan de la Cruz para el conocimiento místico— «se da en la fe»¹¹; «en los deleites de mi pura contemplación y unión con Dios, la noche de la fe será mi guía»¹². Pero no es necesario multiplicar los textos. La descripción de los rasgos que caracterizan la experiencia mística, a los que nos referiremos más adelante, mostrará con claridad cómo todos ellos reproducen, radicalizados, los rasgos propios de la actitud de fe¹³.

Tienen, pues, toda la razón los teólogos cuando al reflexionar sobre la mística cristiana, y para evitar malentendidos a los que siempre se muestran propensos algunos devotos poco ilustrados de la experiencia, insisten en inscribir la contemplación y la mística, incluso en sus últimos grados, en el interior de la fe. Así escribe, por ejemplo, H. de Lubac:

La mística cristiana, lejos de escapar al orden de la fe, está en la lógica de la vida de fe. Se nutre de otra cosa que ella misma. La experiencia mística del cristiano no es una profundización de sí mismo; es profundización de la fe. Decir [...] que el misterio es primero y último, que ordena la mística y la desbordará siempre, es decir que la vida mística no está vuelta hacia una experiencia, deseada como el fin, sino que, siendo desarrollo de la vida cristiana, se define, en primer lugar, por la triple y única relación al misterio que se realiza en la fe, la esperanza y la caridad¹⁴.

K. Rahner se ha expresado a este respecto con total claridad:

La experiencia mística no puede dejar detrás de sí, gracias a una nueva experiencia que ya no fuera fe, el ámbito de la fe y de la

9. 2 *Subida*, 9.

10. 2 *Subida* 6,1.

11. 2 *Subida*, 10,4.

12. 2 *Subida*, 3,6.

13. Ha subrayado con todo rigor este carácter teológico de la mística de san Juan de la Cruz —a mi modo de ver, de todos los místicos— F. Ruiz Salvador. Cf. entre otros escritos suyos *Introducción a san Juan de la Cruz*, Madrid, 1968; Id., «Síntesis doctrinal», *loc. cit.*, pp. 203-280.

14. H. de Lubac, Préface à A. Ravier (ed.), *La mystique et les mystiques*, DDB, Paris, 1964, p. 2.

experiencia del Espíritu de Dios dado en él. Al contrario, la mística sólo puede concebirse dentro del marco normal de la gracia y la fe¹⁵.

La importancia de este paso para la recta comprensión del conjunto del fenómeno místico y del proceso en que se realiza aconseja que nos detengamos a precisar su contenido, con referencia expresa a la mística cristiana.

La razón de ser de la existencia y la necesidad de la actitud teológica en el hecho místico viene dada y es debida a la radical originalidad de la realidad que lo suscita y por la que, como hemos visto, está orientado todo ese fenómeno. Nos referimos al Misterio y su Presencia en el corazón de la persona.

Las consideraciones del apartado anterior, relativas a la antropología mística, nos permiten desglosar algunos aspectos más importantes de esa realidad tan importante como difícil de captar en sí misma, tan central y unificadora como compleja y densa de aspectos y niveles.

La Presencia aparece, por una parte, como han destacado las consideraciones filosóficas del hecho que origina, como *realitas fundamentalis*, como realidad fundante, como principio dinámico de la realidad y de la persona.

Pero la consideración de teólogos y espirituales, leyendo el hecho a la luz de la Escritura y de la propia experiencia, descubre, además, en ese hecho la condición de imagen de Dios que comporta, que emparenta con Dios a la persona surgida permanentemente de esa

Presencia y le hace compartir de alguna manera su naturaleza¹⁶.

A este hecho se han referido ya los filósofos griegos. Así, por ejemplo, Platón, que al explicar la visión corporal se refiere a tres principios: el ojo o la vista, el objeto y la luz que hace del ojo un ser «emparentado con la luz», se explica la visión intelectual por el influjo sobre la inteligencia del Bien que es en el orden de lo espiritual y en relación con la inteligencia lo que es el sol en relación con la vista de las cosas corporalmente visibles¹⁷. A partir de este principio, de la misma manera que la visión corporal es proporcional a la luz, así la «visión del alma» es proporcional a su iluminación por la luz del Bien, a su participación en el Bien. *El mito de la caverna* describe el camino que el alma ha de recorrer para salir de la oscuridad de las aparien-

15. «Mystische Erfahrung und mystische Theologie», en *Schriften zur Theologie* XII, Benziger, Zürich, 1975, p. 432. Otros textos en apoyo de estas afirmaciones, *supra*, p. 218, n. 99.

16. Para toda esta cuestión remitimos al hermoso artículo de Ysabel de Andia «Les yeux de l'âme», en *Mystique d'Orient et d'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, 1994, pp. 317-339.

17. *República*, VI y VII.

cias y opiniones a la inteligencia de la verdadera realidad. El camino del alma tiene su comienzo en una «conversión de la mirada» que le otorga mayor rectitud en una mayor proximidad a lo real:

El presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse, a partir de lo que deviene, con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien¹⁸.

Hay, pues, una conversión de la mirada que tiene su origen en una conversión de toda el alma y que tiene su centro en la progresiva iluminación por la luz del Bien, que supone una progresiva participación en él. Porque, como añadirá Plotino, «el vidente debe aplicarse a la contemplación no sin antes haberse hecho afín y parecido al objeto de la visión. Porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no hubiera nacido parecido al sol. Pues tampoco puede un alma ver la belleza, sin haberse hecho bella. Hágase, pues, primero todo deiforme y todo bello, quien se disponga a contemplar a Dios y a la Belleza»¹⁹.

Para Plotino, pues, el ojo no está sólo emparentado con el sol, sino que tiene que hacerse semejante al sol. Y el alma que contempla el Bien, nacida semejante al Bien, tiene, mediante la conversión que culmina en la pureza y la unificación de la mirada, que unirse al Bien, hacerse divina.

Este paso es el que formularán los Padres cristianos al desarrollar el tema de la imagen de Dios en el alma —don de Dios, constitutivo de la naturaleza humana, y, por tanto, inaccesible— condición de toda posible relación con Dios, como un dinamismo que la conduce hacia la semejanza, la asimilación y la divinización. Dinamismo en el que no podía dejar de ocupar un lugar central, de quicio y de bisagra, la doctrina de la encarnación²⁰.

Pero la «conversión de la mirada» que purifica la pupila del alma, «lo que hay en el hombre de más divino», el acto de conocer, «ojo espiritual del alma» como dirá san Agustín, no expresa adecuadamente, no agota la riqueza de esa conversión que afecta a toda la persona. La reorientación de la mirada es inseparable de la reorienta-

18. *República*, VII, 518 c.

19. *Enéadas*, I, 6, 30.

20. Sobre el tema del hombre imagen de Dios con sus incontables matices, cf. A.-G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, DDB, París, 1987.

ción del corazón. Esta orientación nos permite descubrir un nuevo aspecto del nuevo ejercicio de la existencia en el que consiste la dimensión teológica.

San Bernardo nos ofrece una expresión admirable del alcance verdaderamente totalizador de la reorientación de sí mismo, de la conversión que supone ese reconocimiento —con todo lo que la palabra contiene de aceptación agradecida, de identificación de alguien ya presente, de sometimiento a su autoridad— en el que consiste la actitud teológica vivida y descrita como fe-esperanza-caridad: «*Fidem, hoc est, cordis ad Deum conversionem*». Es decir, la fe es la «conversión del corazón a Dios». La expresión significa, en primer lugar, que la actitud teológica es ese cambio radical de la orientación de la existencia por la que el sujeto asume el impulso de ser, la corriente de vida gracias a la cual existe, se deja iluminar por la luz que hace ver a su mente, se deja llevar por la aspiración al Bien que la presencia, imagen del Bien, especie de vaciado de sí mismo, ha puesto en su interior²¹.

Significa, además, que el sujeto de esa conversión es el *corazón* en el sentido bíblico del término, es decir, el centro unificador de la persona que se realiza por el conocimiento y el amor²².

Y significa, por último, el sentido del cambio de orientación: de tener en sí mismo su centro, el hombre pasa a adherirse a Dios, a consentir a la orientación hacia él que la imagen ha imprimido en su ser²³.

Esta «conversión del corazón» en la que se concreta el cambio de orientación que supone la actitud teológica comporta el paso del corazón doble y dividido (*dypsijos*) al corazón simplificado, unificado (*aplous*), condición indispensable para poder contemplar al Único y perfectamente simple: «Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios»²⁴, donde «corazón» designa «el centro del alma [...] el todo de la persona» y la pureza significa «la simplicidad o la rectitud de todo el ser»²⁵.

21. *Anima capax illius (Dei) est, quae nimirum ad eius imaginem est creata* (san Bernardo, sermón *In dedicatione ecclesiae*, 22).

22. *Sapere per fidem, quaerere per desiderium* (san Bernardo, *Epistola*, 18,2); *adherendo ei qui semper et beate est [...] Adhaerendo autem dixerim, non solum per cognitionem, sed per amorem* (*ibid.*, 1).

23. Es lo que Kierkegaard, tras describir el pecado por excelencia como la desesperación: «no querer desesperadamente ser sí mismo» (desesperación) o «querer desesperadamente ser sí mismo» (presunción), describirá como actitud contraria, la actitud creyente como la situación en la que al «... querer ser sí mismo, el yo se apoya de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado», en el «poder que lo fundamental» (*La enfermedad moral, o la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 49).

24. Mt 5,8.

25. Y. de Andía, o. c., p. 330; de la misma autora cf. *La pureté du coeur, ibid.*, pp. 271-294. Sobre la pureza y la sencillez de corazón como condición para el conocimiento de Dios,

La reorientación del corazón en que consiste la fe comporta igualmente la reorientación del amor. Una reorientación que llevará a los místicos que siguen la *via affectiva* a pasar del amor por temor (amor de esclavo) y el amor por interés *cupiditas* (amor de asalariado) al amor de Dios por Dios mismo (*caritas*), al amor desinteresado²⁶. Esta evolución señala, en el terreno del amor, el mismo paso que en la fe aparece como descentramiento y consentimiento al propio origen.

San Juan de la Cruz, que, como hemos visto, subraya como pocos místicos la condición teologal de la mística, ha desarrollado con extraordinaria finura otro aspecto de la conversión que comporta la vida teologal, referido concretamente a la esperanza. Se trata del vaciamiento de la memoria descrito como paso del espíritu de posesión —referido ahora a los bienes, a las posesiones internas, las de la memoria— al espíritu de desasimiento. «Para que el alma se venga a unir a Dios en esperanza, ha de renunciar toda posesión de la memoria [...]; porque, mientras más tiene de posesión (la memoria), tanto menos tiene de esperanza», ya que «la esperanza vacía y aparta la memoria de toda posesión de criatura, porque, como dice san Pablo, «la esperanza es de lo que no se posee» (Rom 8,24)»²⁷.

Pero toda esta doctrina de las virtudes teologales con su correspondencia a las «facultades del alma» no hace más que aplicar a tres aspectos de la vida espiritual del sujeto el necesario cambio radical de orientación que imprime en el sujeto la *conversio cordis*, la opción radical que origina un nuevo ejercicio de la existencia, en el que, apoyado en el impulso que pone en el hombre la condición de imagen con que Dios le ha dotado, el sujeto consiente ser desde ese impulso originario, consiente pensar a la luz que la Presencia de Dios derrama sobre su mente y cae en la cuenta de que gracias a que Dios profundiza los ojos de su espíritu puede orientarse a la

tiene páginas admirables el Maestro Eckhart; cf. por ejemplo *El tratado del hombre noble*, Paris, Seuil, 1971, pp. 144-153; trad. castellana en Eckhart, *El fruto de la nada*, ed. y trad. de A. Vega, Siruela, Madrid, 1998, pp. 115-124.

26. Una de las más atractivas exposiciones de esta doctrina del amor está contenida en san Bernardo, especialmente en la *Carta 11* y en el *Tratado sobre el amor de Dios*. Cf. la reciente edición de este último texto, con fragmentos de otros sobre el mismo tema, presentados por J. M.^a de la Torre, en *San Bernardo. Tratado sobre el amor de Dios*, San Pablo, Madrid, 1997.

27. 3 *Subida*, II, 1; 15,1; 2 *Noche* 21,11. Sobre este aspecto nada fácil de la doctrina del Doctor Místico ofrece aclaraciones muy útiles A. Bord, *Mémoire et espérance chez saint Jean de la Croix*, Beauchesne, Paris, 1971; también, P. Laín Entralgo en *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, consagra unas páginas muy esclarecedoras a san Juan de la Cruz.

contemplación de Dios; acepta confiarse, más allá de los objetos de sus deseos, al querer ilimitado, al «deseo abisal» que abre en su espíritu el amor de Dios derramado en su corazón.

Todas estas consideraciones nos permiten concluir la raíz y el carácter teologal de todo el proceso místico, nos muestran, pues, la necesidad de la fe para el nacimiento de la experiencia mística. O con otras palabras: que la mística constituye una forma peculiar y privilegiada de la experiencia que comporta toda realización viva, efectiva, de la dimensión teologal, es decir, de la fe-esperanza-caridad.

I. FE Y EXPERIENCIA DE LA FE

La condición experiencial de la fe se deriva de la naturaleza misma de la actitud teologal y apenas necesitaría ser subrayada si no fuera porque una distorsionada forma de vivirla y comprenderla y no pocas reservas por parte de las autoridades religiosas oficiales la han hecho aparecer como sospechosa.

En efecto, entendida como apertura, aceptación y consentimiento al Misterio presente en el sujeto, es evidente que la fe requiere ser ejercida, asumida, vivenciada por todas las dimensiones de su ser. La alusión que ofrecíamos en el apartado anterior a la reorientación de la mirada, la conversión del corazón, la redefinición del deseo que comporta la puesta en práctica de la dimensión teologal deja pocas dudas sobre la condición necesariamente experiencial de su ejercicio. Si, a pesar de todo, ha sido con frecuencia ignorada en capas importantes de fieles de todas las religiones es porque en todas ellas se han extendido formas de vivir la religión reducidas a la pertenencia jurídica a la institución religiosa, a la afirmación teórica de sistemas de creencias, a la frecuentación de ritos, o al ejercicio de determinadas prácticas morales; es decir, porque la vida religiosa se ha reducido con frecuencia para muchas personas a aspectos ciertamente necesarios de la vida religiosa, pero válidos sólo en la medida en que expresan esa nueva forma de ser desde el Misterio y ante el Misterio que realiza el ejercicio de la actitud teologal. El olvido de la condición experiencial de la fe se explica, pues, en primer lugar por la devaluación que con frecuencia ha padecido la vida religiosa al reducirse a práctica externa, doctrina, uso o tradición cultural, o pertenencia social.

A esta primera razón ha venido a añadirse en no pocas ocasiones el olvido o incluso la represión de este aspecto personal de la fe por unas autoridades religiosas que temían las perversiones religiosas que puede acarrear la insistencia en una experiencia mal entendida

de la fe, y, tal vez, el socavamiento de las autoridades externas que puede comportar la experiencia personal de la fe.

Así, es posible que la exclusión del tema de la experiencia de la fe o de la gracia de la teología católica después del concilio de Trento se haya debido al temor a que el recurso a esa experiencia favoreciera un subjetivismo religioso que tomase la propia experiencia y sus repercusiones emocionales o afectivas como criterio definitivo de la propia justificación, eliminando así la referencia a la norma eclesial y a su interpretación de la Escritura²⁸.

Recordemos, por lo demás, que la desconfianza de las autoridades religiosas oficiales hacia la experiencia de la fe y sus equivalentes en otros sistemas religiosos es una constante de la que la historia de las religiones y de la mística ofrece numerosos testimonios.

Finalmente, es probable que no pocas dificultades para aplicar a la dimensión teologal el vocabulario de la experiencia procedan de la aparente contradicción entre el significado ordinario de la palabra «experiencia» en contextos culturales con claro predominio de la comprensión científica del conocimiento, con la forma de relación que impone a la actitud teologal la condición trascendente de su término.

De ahí que resulte indispensable aclarar primero los significados de la categoría de «experiencia» y justificar después su posible aplicación a la actitud teologal resumida en la fe. ¿Qué significa, pues, experiencia? ¿Qué significa experiencia de la fe?

II. LOS MUCHOS SENTIDOS DE «EXPERIENCIA»

La palabra es utilizada en diferentes contextos y con diferentes significados. Además, el hecho o los hechos a que se refiere el término han dado lugar a las más diversas interpretaciones a lo largo de la historia del pensamiento y a una serie inabarcable de explicaciones. Como rasgo común a casi todos los significados puede aducirse el hecho de que en la experiencia se trata de una aprehensión inmediata por un sujeto de algo que se le ofrece como dado. Conocimiento por experiencia se opone en todos los casos al conocimiento que depende de la noticia que otros le procuran y al conocimiento por abstracción y mediante ideas o conceptos generales. A partir de esta base común, y sin ánimo de ser exhaustivos, distinguiremos tres sig-

28. Cf., por ejemplo, las afirmaciones en este sentido de Juan L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 394. Sobre la mística y las instituciones religiosas, con referencia a la situación actual, cf. Carlo Carozzo, «Mística y crisis de las instituciones religiosas»: *Concilium* 254 (1994), pp. 617-628. Todo el número contiene estudios de interés.

nificados principales: 1) La aprehensión sensible de la realidad externa. Este primer sentido se prolonga en el «experimento»: procedimiento destinado a confirmar hipótesis o juicios sobre la realidad por medio de una verificación sensible, que constituye un momento importante del conocimiento científico. 2) La aprehensión por un sujeto de una realidad externa, una forma de ser, una manera de vivir, un valor o un hecho interno: la alegría, el sufrimiento, etc. La forma de conocimiento así descrita se distingue tanto del conocimiento sensible y del «experimental» como de un conocimiento obtenido por abstracción por medio de un concepto. Da lugar a lo que algunos autores han llamado conocimiento «experiencial»²⁹. El conocimiento «experiencial» ha sido emparentado con lo que J. H. Newman llama «asentimiento real», con la «experiencia concreta» descrita por Blondel, y con la «experiencia de valor» tal como la entiende R. Le Senne³⁰. Del «estilo» de este conocimiento puede dar una idea aproximada esta descripción de M. Blondel:

El hombre generoso [...] el que ha practicado esa experiencia metafísica que es el sacrificio, sabe que la caridad es superior al egoísmo, y eso, sin necesidad de razonamiento. Hay incluso que decir que si no hubiera aprendido a saberlo de esa manera, jamás habría llegado a saberlo de forma abstracta³¹.

El ejercicio de una experiencia de este estilo da lugar a un nuevo sentido de la palabra experiencia: 3) La enseñanza adquirida con la práctica, que produce en el sujeto que la posee una familiaridad, una especie de connaturalidad con la realidad o el medio al que se refiere esa práctica. Este tipo de conocimiento hace de quien lo posee una persona experimentada, un «experto».

A los elementos aquí aducidos habría que añadir la estructura temporal de toda experiencia. Todo sujeto que hace una experiencia está inmerso en una historia a la que pertenece y que interviene en todas sus experiencias. Para que esa «intervención» no falsee la experiencia, el sujeto deberá ser capaz de distanciarse de ella, mirar-

29. Cf., por ejemplo, J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Aubier, Paris, 1952, p. 24. También A. Léonard, «Expérience spirituelle», en *Dictionnaire de spiritualité* IV, Beauchesne, Paris, 1961, cols. 2004-2026. Sobre la noción de experiencia aplicada al terreno religioso hay una bibliografía inmensa. A ella nos hemos referido con más detalle en *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1997. Señalemos, además de los textos del último Schillebeeckx, en castellano, M. Gelabert, *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca, 1990 y J. M.^a Prada, «Competencia experiencial y construcción de la experiencia religiosa»: *Ciencia Tomista* 114 (1987), pp. 3-36. Estudio de conjunto, rico en perspectivas y lleno de interés en X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1981.

30. Cf. A. Léonard, *art. cit.*

31. M. Blondel, *Pages religieuses*, Paris, 1942.

la con ojos críticos, establecer su genealogía y así participar creativamente de ella. Los maestros de la hermenéutica Gadamer, Ricoeur, Schillebeeckx han destacado con razón este aspecto de toda experiencia humana.

En la experiencia en sus significados 2) y 3) desempeñan un papel importante la práctica, el ejercicio, la vida —con todo lo que comportan de acción, reacción, contacto continuado, padecer las consecuencias—, como medio para la adquisición del conocimiento.

Esta sencilla precisión permite aclarar que la palabra «experiencia» en su sentido 1) difícilmente podrá aplicarse al ejercicio de lo que hemos descrito como actitud teologal. En cambio, cabe preguntarse si a ese ejercicio le corresponden los significados 2) y 3) de la palabra y que pueden resumirse como conocimiento «experiencial» y por «connaturalidad».

III. QUÉ SIGNIFICA «EXPERIENCIA DE LA FE»

Anotemos, en primer lugar, que la expresión aparece con frecuencia en los sujetos religiosos y en los diferentes teóricos sobre la religión que son los fenomenólogos de la religión, los psicólogos, los filósofos de la religión y los teólogos. A algo así se refiere el autor de un texto del Nuevo Testamento cuando escribe: «lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han tocado nuestras manos acerca de la palabra de la vida...»³². A algo así se refiere el autor de la *Kena Upanishad* cuando contrapone: «eso es en verdad *Brahman*, no lo que las gentes veneran como tal». A algo así se refiere el místico musulmán que escribe: «con palabras como “materia original” y “causa primera” no encontraréis el camino que conduce a la Presencia del Señor»³³. En cuanto a los teóricos, baste remitir a textos como el de W. James³⁴ o al testimonio de teólogos contemporáneos: «La fe es promesa de experiencia»; «tiene vocación de experiencia»³⁵; «la fe —añade G. Lohfink— necesita experiencia»³⁶.

Pero ¿qué significa la expresión «experiencia de la fe»? Puede ser entendida comprendiendo el genitivo que contiene en sentido

32. 1 Jn 1,1.

33. Cit. en A. Schimmel, *Le soufisme...*, cit., p. 36 y otros muchos testimonios, pp. 30-40.

34. *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986 (1902).

35. H. de Lubac, Prólogo a Ravier, o. c., p. 2.

36. *Glaube braucht Erfahrung*, Echter, Würzburg, 1977. Cf., también, H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* I, Encuentro, Madrid, 1985, pp. 199 ss.; K. Rahner, *Escritos de teología* III, Taurus, Madrid, 1961; E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid, 1982. Sobre el tema concreto de la relación fe-experiencia contiene páginas fundamentales A. M. Haas, *Sermo Mysticus*, cit., pp. 168-185, 278-282.

subjetivo. Se trata entonces de la experiencia que es la fe. Y de hecho la descripción que de ella hemos ofrecido comporta una actitud ciertamente singular que sólo puede realizarse como experiencia. En efecto, todos los elementos que comporta exigen del sujeto primero el ejercicio de una serie de disposiciones y, sobre todo, la adopción de una actitud que para ser real tiene que movilizar su decisión en los niveles más personales y radicales y poner en práctica una opción que genera una forma de ejercicio de su razón, de su querer y de su sentimiento, que constituyen una experiencia humana tan real como compleja y rica en aspectos, mediante la cual entra en contacto con una realidad que se le impone. De la riqueza de la actitud teologal da muestras el hecho de que sólo puede ser descrita como fe-esperanza-caridad, que es la manera de expresar en el lenguaje de la teología cristiana el carácter omniabarcador de la actitud teologal. Y es que la presencia originante y convocante que provoca la fe no es un hecho bruto de existencia. Es realidad personal que se hace presente donándose y provocando con esa donación a la persona humana y poniendo en tensión todas sus «facultades», que le ponen en un contacto real con una realidad nueva.

Pero el genitivo de «experiencia de la fe» puede tomarse como genitivo objetivo. La experiencia de la fe es entonces la experiencia que tiene la fe por objeto. ¿Es aceptable la expresión en este nuevo sentido? Ya hemos indicado algunas razones que han llevado a las autoridades religiosas a negar tal posibilidad.

Tal experiencia proporcionaría al creyente un criterio de la verdad de su vida creyente que le sustraería a la autoridad de los textos, de la tradición y de los magisterios y le llevaría al menosprecio de todas las mediaciones históricas y eclesiales y a no dar crédito más que al Dios dado inmediatamente en la experiencia interior del sujeto³⁷. Esa tendencia al «entusiasmo» religioso puede conducir, además, a la valoración excesiva de los fenómenos sensibles y de los hechos extraordinarios que puede comportar la vivencia, sobre todo colectiva, de la fe, y a degradar la actitud de trascendimiento que comporta en autosatisfacción y narcisismo espiritual.

Pero la existencia de tales reales peligros no puede conducir al extremo contrario que transforme la fe en una convicción teórica o una simple afirmación de orden intelectual.

Porque la fe es de hecho más que afirmación de verdades. Más que la mera creencia, es decir, esa forma débil de saber que afirma la verdad de unos enunciados por la autoridad de quien se los comu-

37. Cf. R. A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Clarendon, Oxford, 1950.

nica. Es una actitud que comporta, según santo Tomás, «una transmutación del alma», y provoca una reestructuración de todas las dimensiones de la persona en torno al nuevo centro de la existencia descubierta y reconocido por la actitud teologal.

Así, la fe ejercida genera un movimiento de toda la persona, que trata de «hacerse cargo» de la nueva forma de ser, de prestarle atención, de vivir consciente y amorosamente la nueva relación con Dios de la que la actitud teologal le ha dado la posibilidad. «Ya que tenemos la fe, decía san Agustín, contemplémosla»³⁸. Y santo Tomás, que niega que el hombre pueda por sí mismo de manera cierta saber que tiene la gracia, y limita las posibilidades del hombre a saber su estado de gracia de manera conjetural y por medio de signos, no deja de afirmar en relación con la fe: «que quien tiene la fe está cierto de que la tiene»³⁹. Y es que el ejercicio de la vida teologal desencadena una actividad en la que la Presencia acogida va convirtiéndose en luz y va transformando en su amor la totalidad de la persona y ésta adquiere la posibilidad de un crecimiento permanente en el reconocimiento de Dios y en el contacto amoroso con él. «El Espíritu en persona se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios»⁴⁰.

Esta última consideración nos introduce en un tercer sentido de la expresión «experiencia de fe». Por ser la fe actitud teologal, es decir, tener en Dios su término, la experiencia de la fe es —siempre en el interior de la fe y nunca como alternativa a la misma— experiencia de Dios. Porque la fe, fundamento de nuestra vida espiritual, llega no sólo a la proposición exterior, a la fórmula o al enunciado de la fe sino que alcanza —como dice expresamente santo Tomás— al mismo misterio divino: «La fe no termina en los enunciados, sino en la realidad a la que remiten»⁴¹; «el hombre —añade— se une a Dios por la fe»⁴² y habla de la fe como *sigillatio quaedam primae veritatis*. Así, la experiencia de la fe se hace, sin suprimir la distancia entre Dios y el creyente, experiencia insuperablemente oscura de Dios. Porque la fe, animada y vivificada por el amor, posee una luz, la luz de la fe que otorga a todo creyente la capacidad de discernimiento en relación con las cosas de Dios; y el amor, la caridad, le concede la capacidad de operar una especie de «contacto afectivo» con Dios⁴³.

38. *De Trinitate*, 13, 1,3. Para la problemática de la conciencia de la fe cf. A. de Bovis, «Expérience et conscience de la foi», en *Dictionnaire de spiritualité* V, cit., pp. 584-603.

39. S. Th. I-II^o, q. 112, art. 5 ad 2.

40. Rom 8,10.

41. La fe, dice en otro lugar, llega, toca a Dios (*attingit Deum*) II-IIae, q. 85, art. 5c.

42. *De veritate*, q. 14, art. 8c; II-IIae, q. 12, art. 1c; q. 10, art. 3c.

43. A. de Bovis, «Expérience et conscience de la foi», *art. cit. supra*, n. 89.

San Juan de la Cruz, testigo de esta dimensión experiencial de la existencia cristiana, tras haber afirmado una y otra vez que la fe «nos da y comunica al mismo Dios»⁴⁴ y que «escala y penetra hasta lo profundo de Dios»⁴⁵: «porque por la fe y no por otro medio se junta [el alma] a Dios»⁴⁶, añade en referencia a las otras dimensiones de la vida teologal: «el alma no se une con Dios en esta vida [...] sino sólo por la fe según el entendimiento, y por esperanza según la memoria y por amor según la voluntad»⁴⁷; y para que no quede duda que es el amor el centro de la experiencia teologal, hablando de la noche, en la que el alma está privada de luz interior en el entendimiento y de guía exterior escribe:

El amor solo que en este tiempo arde, solicitando el corazón por el amado, es el que guía y mueve al alma entonces y la hace volar a su Dios por el camino de la soledad, sin ella saber cómo y de qué manera⁴⁸.

Con razón puede, pues, hablarse de una «misticidad inicial de la fe y la caridad que es una real experiencia de Dios en el nivel de la vida cristiana ferviente». La experiencia mística propiamente dicha se inscribirá en esa vida cristiana, que por comportar la experiencia de la fe está ya dotada de gérmenes místicos, como su coronamiento⁴⁹.

Pero ¿cómo se convierte la experiencia de la fe en experiencia mística?

44. *Cántico* A, 12,4.

45. *2 Subida*, 1,1.

46. *Llama* A, 3,48.

47. *2 Subida* 6,1.

48. *Noche* 25,4.

49. Una consideración completa de la experiencia de la fe tendría que prolongarse, por una parte, en la dirección de sus condiciones de posibilidad, mediante el análisis del sujeto; y, por otra, en la dirección de los condicionamientos de su realización por la tradición de la fe y la historia del creyente. En la primera dirección son muy útiles las reflexiones de K. Rahner. Cf., por ejemplo, K. P. Fischer, *Gottese Erfahrung. Mystagogie in der Theologie K. Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Grünewald, Mainz, 1986. En la segunda pueden servir de guía los trabajos de P. Ricoeur y, en el contexto más estrictamente teológico, los de E. Schillebeeckx. Resumen de los mismos en *En torno al problema de Jesús. Claves para una cristología*, Cristiandad, Madrid, 1983. A. M. Haas ha insistido en el tema de la experiencia de la fe, con especial referencia a «ese defensor de una teología de la experiencia» que es Tauber, en *Sermo mysticus*, cit., pp. 274-276.

DE LA EXPERIENCIA DE LA FE A LA EXPERIENCIA MÍSTICA: CUESTIONES PRELIMINARES

I. EL FENÓMENO MÍSTICO TIENE SU CENTRO EN UNA EXPERIENCIA

Desde nuestra primera aproximación al fenómeno místico hemos tenido ocasión de referirnos a la multitud de aspectos que contiene. A pesar de la simplificación de elementos que, como veremos, comporta en sus grados más perfectos, el fenómeno místico llama la atención por su densidad y complejidad. Pero, en el conjunto del fenómeno religioso, cuando se trata de las formas religiosas de mística, y en el conjunto del fenómeno humano, de la vida humana, cuando se trata de la mística profana, el místico es, antes que nada, alguien que ha vivido una experiencia singular.

Refiriéndonos en primer lugar a las místicas religiosas, característica común a los místicos de todas las tradiciones es que son personas que han «visto», han «oído», han «gustado», en una palabra, han entrado, frente a la realidad última: Dios, lo Divino, el Misterio —eje en torno al cual se organizan los diferentes elementos de los sistemas religiosos—, en esa relación ejercida, vivida, padecida, que resumimos como experiencia o relación experiencial. Dicho con otras palabras, dentro del sistema de creencias, ritos, prácticas morales, pertenencia institucional que constituye cada religión, el místico es alguien que ha entrado en contacto personal, vivido, con la realidad última a la que todas esas «piezas» del sistema remiten. El místico se caracteriza, en primer lugar, por vivir personalmente y, en este sentido, experimentar el reconocimiento de esa Presencia de la que viven las religiones. En este sentido, el místico religioso es alguien que, nacido generalmente en una tradición y un sistema religioso, no se contenta con incorporar las noticias, el conocimiento que sobre el Misterio procuran las creencias, los ritos y las institu-

ciones de su propia religión, sino que rehace personal, experiencialmente, el proceso originario de toma de contacto personal con el Misterio que ha cristalizado en el sistema de mediaciones de la propia religión.

Es, pues, místico, en todas las tradiciones religiosas, quien en un momento determinado de su vida confiesa: «Hasta ahora sabía de ti de oídas; ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5); «Eso es en verdad *Brahman*; no lo que las gentes veneran como tal» (*Kena Up.*, 4ss.); «Lo que habíamos oído, lo hemos visto» (Sal 48,9). A eso se refieren los místicos cuando, intentando comunicar lo que han vivido, apelan a la experiencia de sus destinatarios como condición indispensable para que comprendan: «Quien lo ha visto, comprende», decía Plotino. «Quien no ha experimentado esto, no lo comprenderá bien»¹.

También en los casos de la llamada mística profana y en quienes se designan a sí mismos como místicos ateos, el punto de partida y el núcleo del hecho designado con esos términos es una experiencia singular. Baste recordar los relatos a los que nos hemos referido en la descripción de la mística profana. «El misticismo para mí es una experiencia y no una doctrina»; «Las puertas se abrían, sin saberlo, había llegado a la última...», dice J. C. Bologne en una de las mejores descripciones de lo que él identifica como experiencia mística atea².

Proponer este recurso a la experiencia como primer rasgo común a todos los fenómenos místicos supone que, a mi modo de ver, aunque caben grados muy numerosos de vivencia de esa experiencia y sólo algunos de ellos son ordinariamente considerados místicos, como tendremos ocasión de ver enseguida, para mí, donde se da la experiencia del Misterio, en términos religiosos, del fondo de la realidad, en terminos profanos, estamos ante un hecho que podemos con razón denominar místico, aunque en un grado y bajo una forma que puede no comportar aspectos que caracterizan la experiencia de esos sujetos a los que solemos llamar místicos y que se distinguen por una forma, una intensidad y una profundidad de la experiencia que nuestra descripción deberá tener en cuenta y desarrollar.

La inclusión de la experiencia en la realización efectiva de la fe, y la comprensión de la mística como forma peculiar de esa experiencia de la fe, me lleva a considerar como místicos a todos aquellos que realizan la experiencia de la fe, aun cuando se reconozca que ésta puede darse en muy diferentes formas y grados, y que sólo algunos que la realizan con unos rasgos y en unos grados de intensidad

1. J. Van Ruusbroec, *Las bodas del alma*, en *Obras escogidas*, BAC, Madrid, 1997, II, 7.
2. *Le mysticisme athée*, Rocher, Monaco, 1995, pp. 47, 16, *passim*.

que será preciso analizar son místicos en el sentido que atribuye a esta palabra la historia de la espiritualidad.

En este sentido amplio, pero auténtico, utiliza K. Rahner la palabra cuando habla de la «mística de la cotidianidad» y en este sentido amplio de la palabra se apoya Bernhard McGinn cuando, tras insistir en la inserción de la mística en un fenómeno religioso concreto y subrayar que constituye todo un proceso, añade: estos elementos (los característicos del fenómeno místico) pueden darse en diferentes grados de intensidad y desarrollo³.

La comprensión de la mística como forma de realización de la experiencia de la fe lleva a situar el umbral decisivo en relación con la vida religiosa en el hecho de haber o no pasado por la experiencia, es decir, por la «vivenciación» de la fe, y, dentro de ella, por la experiencia del Misterio al que se llega en la fe. Según esto, quien ha hecho la experiencia, incluso en sus grados elementales, está ya en la otra orilla, en la orilla de la religión personalizada, de la que la mística es una forma especial y eminente, pero no la única. No la única, porque, como tendremos ocasión de ver más adelante, la experiencia de la fe que da lugar a la religión personalizada puede desarrollarse por otros caminos, como el del amor efectivo y servicial a los demás, o el del desarrollo de las consecuencias «éticas» de esa religión personal.

El que la experiencia de la fe sea el umbral decisivo en la realización de la vida mística hace que, a mi modo de ver, entre los que la realizan en sus grados más elementales y en sus formas no «místicas» y los que la realizan en estas últimas haya menos distancia que la que separa a los primeros de los que «no han pasado por ahí»; de los que, por muy meticulosa que sea su práctica religiosa y por muy extenso y profundo que sea su conocimiento de las doctrinas religiosas, no han realizado personalmente, no han vivido el contacto con el Misterio al que se refiere su fe.

Así, pues, al hablar de la experiencia como primer rasgo característico del conjunto de los fenómenos místicos me refiero a que en todos ellos estamos ante hechos en los que los sujetos han vivido algo, han intervenido personalmente, o, mejor, les ha ocurrido algo personalmente. Pero ¿en qué ha consistido esa experiencia?, ¿qué la caracteriza como acto o vivencia personal?

En el marco de la descripción de la experiencia como «conocimiento experiencial», por contacto directo, vivido, con la realidad a la que se refiere, intentaré, apoyándome en datos que ofrecen los

3. *Die Mystik im Abendland*, Herder, Freiburg Br., 1994, p. 15; también Léonard, «L'expérience spirituelle», *art. cit.*

que han pasado por ella, una caracterización general de la experiencia mística. Es bien conocida la insistencia de santa Teresa en la experiencia como camino para el conocimiento de Dios; unánimemente se le ha reconocido una maestría asombrosa en la expresión y la relación de sus propias experiencias. A ella me remitiré, pues, en primer lugar, para esa caracterización inicial.

Su maestro de lecturas espirituales Francisco de Osuna, en su *Tercer Abecedario*, había escrito: «El Maestro desta sabiduría del corazón [...] es sola la experiencia [...] los no experimentados no entienden las tales cosas si no las leen más expresamente en el libro de la experiencia». De él se hace eco la santa cuando escribe a sus monjas: «¡Oh, hijas mías, deos nuestro Señor a entender o por mejor decir gustar —que de otra manera no se puede entender— qué es del gozo del alma cuando está ansi!»⁴. «Esto es visto por experiencia, que es otro negocio que sólo pensarlo y creerlo»⁵.

Por eso su obra esta plagada de referencias a su experiencia espiritual, como apoyo para sus afirmaciones, para sus consejos y, fundamentalmente, para la verdad de lo que dice: «Esto entiendo yo y he visto por experiencia»⁶; «de lo que yo tengo experiencia puedo decir»⁷; más generalmente, sus afirmaciones van con suma frecuencia precedidas de la confesión: «Esto tengo yo por experiencia»; «no diré cosa que no haya experimentado mucho»⁸. Esta experiencia es para ella «un conocimiento directo, sabroso, en que se llega a saber algo, no por noticia objetiva, sino por haberlo vivido o padecido en el propio ser»⁹.

La naturaleza del conocimiento, distinto del abstracto por representaciones y nociones, y de la creencia, fundado en la autoridad de los testigos, está perfectamente formulado por Teresa, cuando, refiriéndose a la conciencia que ha tenido de la presencia del Señor, sin representación ni apoyo perceptivo, conciencia que la ha llevado a reconocerle «como si le hubiese visto», da como razón:

Que sin verse se imprime con una noticia tan clara que no parece se pueda dudar, que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento que no se puede dudar más que lo que se ve ni tanto; porque en esto algunas veces nos queda sospecha si se nos antojó; acá, aun-

4. *Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares*, 4,5.

5. *Camino*, 6,3.

6. *Vida*, 20,23.

7. *Vida*, 8,5.

8. *Vida*, 18,8.

9. P. Cerezo, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», en S. Ros (ed.), *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca-Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Ávila, 1997, p. 181.

que de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda¹⁰.

«Lo característico de la experiencia —añade un comentarista autorizado— es precisamente este valor de cuño o grabación directa de algo, sin mediaciones ni procesos [...]. Lo determinante es la noticia directa o impresa en las potencias, no importa si sensitivas, imaginativas o intelectuales del alma. Pero no se trata de un mero registro pasivo. No es la experiencia ingenua, sino acrisolada, de quien ha experimentado mucho y revivido y analizado su intimidad»¹¹.

Para evitar malentendidos hay que anotar que tal contacto puede ir acompañado de sentimientos y emociones, pero no se confunde con ellos. No se reduce, pues, a un estado de ánimo; es una actividad del sujeto vertido hacia la realidad y que pone en contacto con ella, pero que entabla con ella una relación que va más allá de la relación intencional a través del concepto que caracteriza al conocimiento meramente racional. Tal experiencia puede ser sólo ocasional, singular, pero incluso en los casos en que así sea tiene en las personas que han pasado por ella una repercusión extraordinaria. Suele dejar en ellas una huella, en muchos casos indeleble. Cuando esa experiencia se repite o se mantiene viva en la memoria, deja un poso en la conciencia de las personas que las familiariza, les confiere una connaturalidad con la realidad o las realidades a que se refiere, y les hace «expertos» en relación con ellas. La experiencia origina así, como veremos, una forma de conciencia.

Resumiendo este primer rasgo, común a todas las formas del fenómeno místico, para nosotros un místico es alguien que, en relación con la realidad última a la que remiten todos los elementos del fenómeno religioso —en el caso de las místicas religiosas— y en relación con la realidad que fundamenta la vida y que envuelve la totalidad de los seres del mundo —en el caso de las místicas profanas— ha mantenido en algún momento una relación personal vivida que le lleva o le ha llevado a decir: «Lo he visto con mis propios ojos»; «A partir de ahora y pase lo que pase, ya sé».

Este aspecto de la experiencia mística nos lleva a destacar, antes de iniciar el estudio pormenorizado de los rasgos de la misma, uno previo a todos ellos y al que se refieren las descripciones ulteriores.

10. *Vida*, 27,5.

11. P. Cerezo, *loc. cit.*, p. 181.

II. LA EXPERIENCIA MÍSTICA, UN HECHO EXTRAORDINARIO EN LA VIDA

El primer rasgo de todas las experiencias místicas es su fundamental y radical novedad en relación con la vida ordinaria e incluso con la vida religiosa tal como se desarrolla en la práctica ordinaria de la frecuentación del culto o la pertenencia a una institución.

La experiencia o experiencias que dan lugar a una conciencia, a una vida y a un hecho místico suponen una verdadera «ruptura de nivel existencial» que origina un antes y un después en la vida de la persona, la aparición de una nueva forma de conciencia y la toma de contacto con nuevas formas o niveles de la persona y de la realidad en su conjunto. En todos los casos de experiencia mística el sujeto rompe con la forma de conciencia vigente en la vida ordinaria e inicia una nueva forma de ser. Las expresiones de esta ruptura son tan variadas como elocuentes. En unos contextos religiosos se hablará de conversión, como cambio radical de mente, de forma de vida y de vida a secas; en otros, de iluminación que supone la adquisición de un ojo o unos ojos nuevos¹²; en otros, de nuevo nacimiento, de forma que los que han pasado por esa experiencia son los renacidos o los nacidos dos veces¹³.

En todo caso, lo que ha ocurrido en esa experiencia ha constituido un hito en la vida de la persona que indica un antes y un después. De ahí la huella indeleble en la memoria del sujeto¹⁴, de ahí también la referencia permanente al momento y al lugar en que se produjo¹⁵, como si el sujeto necesitase dejar constancia del hecho en una especie de «acta de nuevo nacimiento». Las expresiones por los místicos de este paso decisivo subrayan, en algunos casos, la conciencia de haber pasado el umbral, de haber dado el salto a otra orilla: «Ahora, pase lo que pase, sé»; «Ya nunca más me sentiré desesperado»; «Ya no tengo miedo de la muerte» (Ionesco); en otros, la inanidad de lo que hasta ese momento parecía lo único real, reducido por el fuego de ese

12. Así nace el tema del «tercer ojo» en la literatura oriental; el de los ojos de Dios como condición indispensable para la nueva visión que comporta la nueva experiencia en los místicos musulmanes y cristianos; el de la luz de Dios como único medio de llegar al nuevo conocimiento que otorga esa experiencia.

13. Un estudio muy completo de la experiencia mística desde este punto de vista en P. Rodríguez Panizo, «El carácter iniciático de la experiencia mística»: *Miscelánea Comillas* 55 (1995), pp. 93-113.

14. Cf. por ejemplo, san Agustín, *Confesiones*, VII, 17.

15. Basta recordar el «memorial» de Pascal: «El año de gracia de 1654. Lunes 23 de noviembre día de san Clemente papa y mártir, y de otros santos en el martirologio. Víspera de san Crisógono mártir y otros. Desde alrededor de las diez y media de la noche a alrededor de las doce y media...» (*Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1954, pp. 553-554).

momento a polvo y ceniza; en otros es el paso mismo, la ruptura, lo subrayado: «Romper el techo de la casa» (Eliade) y, más radicalmente, experiencia de muerte —*irépas* en algunos textos franceses en el doble sentido que contiene la etimología de *trans-passus*, de paso al más allá y de muerte a la forma de vida anterior¹⁶—. Eckhart se refiere a este paso como *Durchbruch*, ruptura radical, que permite el paso de una forma de vida a otra, que pone de manifiesto el fondo del alma (*Seelengrund*) y hace posible el nacimiento de Dios en ella. Manifestación de esta ruptura y medio para su realización es el retiro, el abandono (*Gelassenheit*), la separación (*Abgeschiedenheit*), a la que recurren todas las escuelas espirituales.

Para precisar el alcance de la ruptura que supone la experiencia puede ser útil referirse, en primer lugar, a los aspectos de la conciencia ordinaria que en ella se superan. El más comúnmente referido es el que supone la división sujeto-objeto. Tal superación aparece en los relatos de experiencias de «mística de la naturaleza», en contexto tanto profano como religioso. Así, en el primero: hasta que «la individualidad misma pareció disolverse y desvanecerse en el ser ilimitado»¹⁷; «Hasta que “Yo” parecía ser “Esto”, y “Esto” parecía ser “Yo”»¹⁸. Y en el religioso: «Lo mismo hoy, el que sabe: “Yo soy *Brahman*”, es el Todo...»¹⁹. Pero aparece también en contextos de mística teísta en los que, llegados a los grados extremos de la contemplación o la unión, los místicos se ven forzados a expresar, con fórmulas más o menos atrevidas, la superación de un conocimiento que tuviera por sujeto al hombre y a Dios por objeto²⁰.

La novedad de la experiencia mística y de la conciencia en la que

16. «Os es necesario desear y amar sin la ayuda de los sentidos; después, permanecer interior y exteriormente sin conocimiento como una muerta» (Hadewijch de Amberes). «Ella (la negación requerida para el paso a la contemplación), cierto, ha de ser como una muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo» (2 *Subida*, 7,6). «Decidle que adolezco, peno y muero» (*Cántico espiritual*).

17. Texto de Tennyson, cit. por W. James, o. c., p. 288.

18. Texto citado en R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques*, DDB, Paris-Bruges, 1965, p. 114.

19. *Brihadaranyaka Up.*, 1, 4.10; cit. junto con otros textos en R. C. Zaehner, o. c., pp. 117 ss.

20. Recordemos, por ejemplo, la descripción puramente simbólica que santa Teresa ofrece del matrimonio espiritual, último grado de su experiencia mística: «Acá [en el matrimonio espiritual] es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, a donde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u lo que cayó del cielo; o como si un arroico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; u como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida se hace todo una luz» (7 M 2,6). Naturalmente, al ofrecer estos tres ejemplos de superación del conocimiento «objetivo» no estoy equiparando las tres experiencias, intento ilustrar tan sólo la afirmación de que la experiencia mística comporta la superación de la forma objetiva de conocimiento.

desemboca puede ser precisada mediante los análisis que los psicólogos de la corriente humanista han desarrollado de lo que llaman *peak-experiences*, experiencias-cumbre. Tales experiencias —que sin duda no se reducen a las experiencias místicas, pero que tienen en ellas una de sus formas eminentes— se presentan como globalizadoras o totalizadoras, frente a la tendencia analítica y parcializadora del conocimiento ordinario; como metafuncionales, en las que la realidad deja de aparecer tan sólo como ordenada a responder a las preguntas y a los deseos del sujeto; las experiencias místicas coinciden, además, con las experiencias-cumbre en la profundidad con que afectan al sujeto que las padece; en el hecho de que en ellas el sujeto interviene todo él, más allá de las divisiones en actos y en facultades, por lo que al contacto con la realidad que comportan todas las experiencias se añaden aquí intensos sentimientos que recorren una amplia gama que va de la felicidad y la paz al sobreco-gimiento y el espanto, pero que siempre comportan una última reconciliación de los contrarios en una experiencia de plenitud y bienaventuranza²¹.

La experiencia ha originado así el «hecho extraordinario»; aporta el contacto con aspectos y niveles invisibles de la realidad en la que se vive²².

III. EL MUNDO ES MÁS DE LO QUE ES. HAY UN LADO INVISIBLE DE LO REAL

M. de Certeau resumía lo esencial de esta experiencia en una fórmula sugerente: «Es místico aquel o aquella que no puede dejar de caminar y que, con la certeza de lo que le falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que no es eso; que no es posible fijar ahí la residencia, que no es posible contentarse con ello»²³. En la forma negativa que

21. Cf. A. H. Maslow, *Religions, Values and Peak-experiences*, Ohio State University, 1974; id., *El hombre autorrealizado. Hacia una filosofía del ser*, Kairós, Barcelona, 1985; resumen de su postura en «La experiencia núcleo-religiosa o "trascendental"», en A. Huxley, A. H. Maslow, R. M. Bucke et al. (eds.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Kairós, Barcelona, 1980, pp. 257-271. Habrá que señalar, con todo, que el reconocimiento del parentesco fenomenológico de las experiencias místicas con las experiencias-cumbre no comporta que «las descripciones de las primeras en términos de revelación sobrenatural deban ser sustituidas por una interpretación que las reduce a experiencias-cumbre humanas perfectamente naturales», como afirma el texto citado en último lugar, p. 257.

22. «Hecho extraordinario» es el título que M. García Morente dio a las páginas en las que narró la experiencia de su conversión. Un estudio sobre este texto en J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Cristiandad, Madrid, 1997, pp. 215-238.

23. *La faiblesse de croire*, Cerf, Paris, 1987, p. XIV.

le era tan querida, subrayando la ausencia, como forma más propia de la Presencia, M. de Certeau se refiere en esa expresión a un rasgo que reaparece en todos los sujetos místicos: desde los representantes de la mística profana de la naturaleza en sus diferentes formas, a los representantes de la mística religiosa. La constatación a la que nos referimos puede revestir dos formas: la negativa, a la que acabamos de referirnos: «esto no es todo», «el mundo visible no agota la realidad», o una forma positiva que remite a la presencia de niveles de realidad, de formas de existencia inaccesibles al conocimiento y a la conciencia ordinarias. Así la describe en un texto que titula *Géné-sis*, sin duda para mostrar que se trata de una nueva creación, un autor que se identifica a sí mismo como místico ateo:

En el principio las tinieblas reinaban sin división en lo profundo de mi ser. No sé si el espíritu flotaba sobre ese abismo en el que tengo dificultad para reconocermé, ni si un dios pronunció un día su *fiat lux*. Pero de repente existió la luz, y su nombre fue Poesía. Estalló la luz y tuvo por nombre Música. Pronto ella se llamó Amor, Arte, Mundo. ¿Era el paraíso terrenal en donde todo, en virtud de su sola existencia, era bello y bueno?...²⁴.

Ionesco se ha referido a esa experiencia en un texto conocido al que nos hemos referido en otras ocasiones:

Tenía diecisiete o dieciocho años; estaba en una ciudad de provincias. Era en junio, hacia el mediodía. Me paseaba por una de las calles muy tranquila de esta ciudad. De repente tuve la impresión de que el mundo se acercaba y se alejaba a la vez [...] de que estaba en otro mundo, más mío que el antiguo, infinitamente más luminoso [...] me parecía que el cielo se había vuelto extraordinariamente denso, que la luz era casi palpable, que las cosas tenían un brillo jamás visto [...], un brillo liberado de la costumbre. Es muy difícil de definir [...] sentí una alegría enorme. Tuve el sentimiento de que había comprendido algo fundamental; que me había ocurrido algo importantísimo. En aquel momento me dije: «ya no tengo miedo de la muerte». Tenía el sentimiento de una verdad absoluta definitiva [...]. Fue una especie de momento milagroso que duró tres o cuatro minutos. Tenía la impresión de que no había gravedad. Caminaba a grandes pasos, a grandes saltos, sin fatiga. Y luego, de repente, el mundo volvió a ser el mismo [...] el mundo había vuelto a caer en un agujero²⁵.

24. J. Claude Bologne, *Le mysticisme athée*, Rocher, Monaco, 1995, pp. 15-17.

25. Cit., *ibid.*, pp. 71-72; otra versión coincidente en lo esencial del hecho en Ch. Chabanis, *¿Existe Dios? No*, Hachette, Buenos Aires, 1976, pp. 284-285; comentario del texto en M. Eliade, *Briser le toit de la maison*, Gallimard, Paris, 1986, pp. 31-41.

Tras el relato de una experiencia del mismo estilo²⁶, A. Koestler interpreta lo que ha vivido en estos términos:

La señal distintiva es la sensación de que ese estado es más real que todos los que se han experimentado hasta ese momento; que, por primera vez, el velo se ha rasgado y que se está en contacto con «la realidad real», el orden escondido de las cosas, el tejido del mundo revelado por los rayos X, y oscurecido en el estado normal por capas opacas²⁷.

Es muy frecuente que en experiencias como las aludidas el descubrimiento de la otra cara de la realidad, de la verdadera realidad, del verdadero sujeto, produzca por contraposición la experiencia de la vaciedad, la inconsistencia, la irrealidad del mundo y del sujeto de la experiencia ordinaria. Así, escuchamos a Plotino hablar de las cosas sensibles como aquellas a las que se tiene la costumbre de atribuir el ser en sentido más pleno cuando «en realidad son las que lo tienen en menor medida»²⁸. El texto célebre de Proust tantas veces citado dice de la experiencia: «Me había hecho indiferentes las vicisitudes de la vida; sus desastres, inofensivos; su brevedad, ilusoria»²⁹.

El mismo hecho se produce en las experiencias místicas de carácter religioso con modalidades diferentes: así, las parábolas de Shvetaketu con las que se describe en la *Chandodgya Upanishad* el proceso del descubrimiento supremo de la identidad del *Atman-Brahman*: «tú eres eso», van precedidas del descubrimiento de un elemento sutil, invisible, por el que existen y del que surgen todas las cosas, es decir, la verdadera realidad, oculta a los ojos de los sentidos y que revela la experiencia mística: «Todo esto está constituido por aquel elemento sutil, él es la realidad; él es la esencia y tú eres eso, oh Shvetaketu»³⁰. En las experiencias místicas teístas este aspecto se hace también presente, aunque en términos originales que se corresponden con la originalidad de la mística personalizada. Aquí se tratará, sobre todo, de la primacía ontológica y axiológica de la rea-

26. Transcrita en mi estudio «Las variedades de la experiencia religiosa», en A. Dou (ed.), *La experiencia religiosa*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, pp. 42-44.

27. A. Koestler, *La quête de l'Absolu*, Calman-Lévy, Paris, 1981, pp. 126-128. Otros muchos relatos semejantes pueden verse en W. James, o. c.; en R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, OUP, Oxford, 1978, esp. pp. 30-105; en Id., *Inde, Israël, Islam...*, cit., 105-116; en B. Barzel, *Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et dans le christianisme. Çankara et Eckhart*, Cerf, Paris, 1982, pp. 28-33, con un texto muy característico del *Diario* de J. Green, etc.

28. *Enéadas*, V, 5, 11, 8.

29. Cit. en R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam...*, cit., pp. 106-107.

30. *Chandodgya Up.*, 6, 9-14, ed. F. Tola, Seix Barral, Barcelona, 1973, pp. 201-205.

lidad divina con la que se ha entrado en contacto, que en algunos casos reduce el mundo ordinario a una sombra y conduce al anonadamiento del sujeto; y en otros hace reverberar la luz cegadora de la divinidad sobre el conjunto de la creación transfigurándola como su reflejo, su imagen y su símbolo. Así, en la presencia de Yahveh, Abraham y Job anonadados se perciben a sí mismos como «polvo y cenizas»; Dios y su Reino aparecen en el Nuevo Testamento como el *unum necessarium*, que lleva a santa Teresa a exclamar: «Sólo Dios basta»; y Francisco de Asís en el *Cántico de las criaturas* y Juan de la Cruz en su *Cántico espiritual* descubren en las criaturas el resplandor y la belleza que les otorga el ser huella del Creador y manifestación del Amado. Sobre la base de la mística judía y de los estudios que le ha consagrado G. Scholem, se ha subrayado, como una característica de la misma, un rasgo que converge con el que venimos describiendo:

La contradicción entre, por una parte, el modo y el contenido de la experiencia ordinaria que el hombre obtiene a través de las impresiones de los sentidos y los juicios del conocimiento discursivo, y, por otra, el modo y contenido de la experiencia humana en el ámbito [el místico] en el que ésta incluye una presencia sobrenatural, divina [...]. Toda religión mística se basa en la aceptación [la experiencia] de que es preciso trascender los contornos del cosmos tal como aparece a los sentidos. El sujeto [místico] tiene que alcanzar otro nivel de realidad, un nivel más elevado y más íntimo que no puede ser percibido ni por los sentidos ni por la mente que actúa sobre la base de los sentidos³¹.

31. E. Schweid, *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem. A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, Scholar Press, Atlanta, GA, 1985, p. 54.

EL PROCESO MÍSTICO Y SUS ETAPAS

Todos los datos aportados hasta el momento ponen de manifiesto que, aunque la mística constituya, esencialmente, un caso de religión personal y, por tanto, la experiencia sea su centro, de hecho la mística constituye un fenómeno extraordinariamente complejo. La raíz de esta complejidad se sitúa en el hecho de que afecta al hombre entero y la persona entera interviene en él. Por eso, la condición mística de una persona transforma toda su vida, dando lugar a unas determinadas conductas, con repercusiones incluso en la dimensión corporal, unas determinadas formas de pensamiento y de lenguaje, una forma peculiar de estar en el mundo, y hasta unas formas de organización social más o menos institucionalizadas como los monaquismos budistas y cristianos, las *ashramas* o etapas de la vida del *brahman*, los *ashrams* hindúes, las órdenes contemplativas, las *cofradías* o *tarikas* de los sufíes musulmanes.

Junto a esta complejidad de elementos, el fenómeno místico se presenta, además, como una práctica o, mejor, como un conjunto de prácticas, organizadas siguiendo una secuencia perfectamente ordenada. De nuevo, es verdad que tiene en una determinada experiencia su centro y su punto culminante, pero esta experiencia se sitúa en un largo proceso, con fases y etapas claramente diferenciadas. De ahí que, así como sólo se puede conocer el fenómeno místico recorriendo las diferentes formas que ha revestido en su historia, así sea también necesario describir, al menos en sus grandes rasgos, el proceso que siguen las prácticas místicas para tener en cuenta la diversidad de formas místicas que se siguen de la existencia de esa diversidad de etapas.

I. EL CAMINO MÍSTICO Y SUS ETAPAS PRINCIPALES

De hecho, pocas imágenes tan frecuentes en las diferentes tradiciones como la de «vía» o «camino» para referirse al hecho de la experiencia mística. Recordemos, por ejemplo, el término *tariká* (camino, senda), que designa a la vez en el islamismo el camino que sigue el practicante sufí desde la observancia de la ley revelada hasta el contacto con la realidad divina, y la congregación o cofradía de los que llevan una vida común orientada a ese fin¹. Todos los ascetas musulmanes, anotaba Asín Palacios, coinciden en calificar (ese camino) de viaje (*safara*)², viaje que san Juan Clímaco denominaba *xeniteia*, es decir, viaje al extranjero.

Recordemos también el recurso frecuente en la espiritualidad cristiana a la imagen de la *vía*, el *iter* (san Agustín), el camino, para designar el proceso que conduce el alma a Dios, o la equivalente de *itinerario*, consagrada por san Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum*. Anotemos, además, cómo en el hinduismo los diferentes sistemas seguidos para alcanzar la unión con el Absoluto o con el Dios personal son denominados *marga* (camino), *jñana marga*, *karma marga*, *bhakti marga* —camino del conocimiento, de las obras, de la devoción— y que el budismo designa la práctica conducente a la liberación con la expresión pali de *attangika magga*, es decir, camino de ocho fases o miembros³.

Las descripciones que cada tradición ofrece del camino del místico dependen del sistema religioso en el que ese camino se inscribe y reflejan las particularidades tanto religiosas como culturales de cada uno de ellos. Además, dentro de cada tradición los diferentes autores han ofrecido descripciones más o menos detalladas que han dado lugar a una notable variedad en el número de «estaciones» o etapas que en algunos autores han llegado hasta el centenar⁴, o incluso el millar, como en Ibn Arabi⁵. En todas las descripciones existe con todo práctica unanimidad en señalar tres etapas principales que se

1. Cf. *Tarika*, en H. A. R. Gibb y J. A. Kramers (eds.), *Shorter Encyclopedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1961, p. 573; C.-A. Keller, *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, Albin Michel, Paris, 1996, pp. 42 ss. Para una visión general de la imagen del camino en la mística, cf. «Le chemin», en Dom Pierre Miquel y Soeur Paula Picard, *Dictionnaire des symboles mystiques*, Le Léopard d'Or, Paris, 1997, pp. 21-59.

2. *El Islam cristianizado*, Plutarco, Madrid, 1931, pp. 159-160.

3. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964, pp. 475 ss. El camino se torna, verticalizando la imagen, escala (*climax*) como sucede en Juan Clímaco, que propone una treintena de peldaños.

4. Abdallah al-Ansari, *Les étapes des itinéraires vers Dieu*, ed. crítica y trad. francesa por S. de Largier de Beaurecuel, Le Cairo, 1962.

5. C.-A. Keller, *o. c.*, p. 43.

refieren a las prácticas preparatorias, la entrada en el camino de la experiencia mística propiamente dicha y la culminación del proceso en las formas más perfectas de experiencia, contemplación, iluminación o éxtasis del místico. A estos tres momentos se refiere la división del proceso clásica en la espiritualidad cristiana a partir del Pseudo-Dionisio, en *vía purgativa, iluminativa y unitiva*, es decir, fase de la preparación o purificación, la iluminación y la unión⁶.

La primera etapa abarca una larga e intensa serie de prácticas, indispensables para preparar al sujeto y disponerle a la visión de la unión. La purificación comporta numerosos aspectos que pueden agruparse en dos grandes apartados: el ejercicio de las condiciones morales que comporta la práctica de determinadas virtudes y que supone una vida religiosa ya asentada; el desarrollo de prácticas concretas y variadas tendentes a disponer la mente y la voluntad del sujeto para la realización de la nueva forma de conciencia, y la profundización del deseo indispensable para el contacto con el Absoluto.

La primera fase, práctica de las virtudes, es anterior al comienzo del itinerario místico propiamente dicho. Los sufíes se han referido a ella al distinguir tres grandes caminos: el camino amplio, del que parten los demás, de la *sharia*, el camino de la ley dada por Dios para todos y que todo musulmán debe recorrer; el de la *tariká*, más estrecho y dificultoso, que conduce a quien lo sigue, a través de diferentes estaciones, hacia la meta que es la «confesión existencial de que Dios es uno»; y el de la *haqiqa* o *marifa*. Las tres vías están bien caracterizadas en esta descripción:

sharia: lo tuyo es tuyo, lo mío es mío,
tariká: lo tuyo es tuyo, lo mío es tuyo,
marifa: no hay ni tuyo ni mío⁷.

Al mismo hecho se refiere san Juan de la Cruz:

Porque el alma alterada, que no tiene fundamento de bien moral, no es capaz, en cuanto tal, del espiritual, el cual no se imprime sino en el alma moderada y puesta en paz⁸.

6. La división procede del Pseudo-Dionisio, *La jerarquía celeste*, 3, 2: «Por eso, cuando el orden sagrado dispone que unos sean purificados y otros purifiquen; unos sean iluminados y otros iluminen; unos sean perfeccionados y otros perfeccionen, cada cual imitará a Dios de hecho según el modo que convenga a su función propia» (*Obras completas*, ed. de T. H. Martín, BAC, Madrid, 1990, p. 133). Sobre el tema en la mística española, cf. M. de Andrés, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, BAC, Madrid, 1994, pp. 113-135.

7. A. Schimmel, *Le soufisme...*, cit., p. 132.

8. 3 *Subida* 5,3.

Tras ese asentamiento en la práctica de la ley o en las virtudes, comienzan los pasos del camino místico en su primera etapa de la *catharsis* o purificación. Sin entrar en detalles que requerirían la referencia a los diferentes autores de cada tradición, puede ser útil señalar algunos de esos pasos y preguntarnos por el sentido de la purificación en su conjunto.

II. LA ETAPA DE LA PURIFICACIÓN EN EL ISLAMISMO Y EL CRISTIANISMO

En el Islam, que ha desarrollado muy minuciosamente la descripción del desarrollo de la purificación, los místicos comienzan por distinguir entre «estación» y «estado». El segundo es algo que desciende de Dios al corazón del hombre, sin que el hombre pueda por su esfuerzo rechazarlo cuando llega, ni atraerlo cuando se va. Es, pues, resultado de la gracia. Las «estaciones», en cambio, son algo que el hombre consigue, hasta cierto punto, con su esfuerzo; son, pues, las etapas que la persona consigue con su disciplina ascética y moral.

Las clasificaciones de estas etapas varían de un místico a otro, pero todos los autores insisten en el arrepentimiento de la vida de pecado y en la necesidad del maestro (*sheikh*) que guía a lo largo de todo el camino. No tener maestro, se llegará a decir, es tener a Satán por maestro⁹, y en relación con él se recomienda la más completa obediencia, utilizando para ella la imagen, presente también en los autores cristianos, del «cadáver en manos de quien lo lava»¹⁰.

En las diferentes enumeraciones de etapas aparecen una y otra vez la renuncia o el desprendimiento: renuncia a este mundo y a cualquier cosa que distraiga el corazón de Dios, que conduce a superar toda avidez o codicia y que comporta la lucha contra la *nafs*, que

9. A. Schimmel, o. c., pp. 134 ss.; R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Arkana, London, 1989 (ed. orig. 1914), cap. 1: «La senda», pp. 28-49. La presencia del maestro es rasgo común a todas las prácticas místicas. Recuérdese, por ejemplo, la larga digresión sobre los maestros espirituales contenida en *Llama 3*, 27-67, donde pondera cómo «muchos maestros espirituales hacen mucho daño a nuestras almas» (31); resume que «para guiar al espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá» (30); y advierte «que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos, sino el Espíritu Santo [...] y que ellos son sólo instrumento» (46), con lo que una vez más se advierte contra la absolutización de lo que, siendo importante e incluso indispensable, no es más que un medio.

10. Para la figura del maestro espiritual en las religiones cf. Hermes, *Recherches sur l'expérience spirituelle*, 3, nouvelle série: *Le maître spirituel selon les traditions d'Occident et d'Orient*, Édit. Les Deux Océans, Paris, 1983. También C. Cornille, *The guru in Indian Catholicism*, Peeters, Louvain, 1991.

A. Schimmel traduce por «carne», en el sentido bíblico, sus apetitos y deseos. El fin de este primer paso no es eliminar las tendencias, sino ponerlas al servicio del conocimiento de Dios. La razón de ser de esta lucha es superar la ocupación del hombre por los bienes a los que le conducen esas tendencias, que hace imposible la fe y la confianza perfecta.

Los medios propuestos para esa lucha reaparecen en todas las tradiciones: son la mortificación corporal, el ayuno, la renuncia al sueño, el retiro, el silencio. Estas prácticas pueden ir acompañadas de la recitación repetida de fórmulas sagradas de la propia tradición: *mantras*, jaculatorias, textos coránicos; o de la contemplación asidua de dibujos geométricos u otro tipo de imágenes. En muchas de esas tradiciones, y también en el islam, los místicos previenen contra la idolatría de los medios ascéticos, ya que «el hambre es sólo un medio para el progreso espiritual y no un fin en sí misma».

El paso siguiente en el itinerario del sufí es la plena entrega y confianza en Dios, actitud que constituye el ápice del movimiento de renuncia y desprendimiento y su fin natural. Esta confianza procura a la persona la paz perfecta que se sigue de aceptar plenamente los designios y la voluntad de Dios. También este paso puede sufrir distorsiones, como la de una confianza que condujese a la «dejación» de los medios y las acciones humanas.

La etapa siguiente, desarrollo de la del desprendimiento, es la pobreza, tan característica del camino del sufí que éste ha sido conocido en Occidente por los términos *faqir* y *darwis* (*derviche*), que significan literalmente pobre y mendigo. La pobreza, atributo también del Profeta, es descrita en términos radicales como el desprendimiento de todo, en este mundo y en el venidero, único medio de impedir que las posesiones posean y dominen al sujeto. El desprendimiento debe abarcar a la misma pobreza y termina por realizar una verdadera *Entwertung*, desrealización del sujeto o su «anonadamiento (*fana*) en Dios». Símbolo de esta radical pobreza, de este total vaciamiento del sujeto, en el arte islámico es «la amplia sala vacía de la mezquita» que llena al visitante de sentimientos numinosos. El fin de este total desposeimiento aparece con claridad en una expresión del sufismo tardío: «cuando el pobre lo es perfectamente él es Dios».

Nuevas «estaciones» en el itinerario del místico son la *paciencia*, que asegura la confianza en medio de las dificultades, las pruebas y los sufrimientos, y la *gratitud*, que llega a su perfección cuando agradece no sólo los dones sino también la capacidad de ser agradecido. Este último rasgo de la gratitud subraya un elemento que caracteriza todo el proceso, pero que se hace más evidente a medida que se

progresar en él: el carácter fundamentalmente pasivo de todas y cada una de las etapas del camino. El miedo y la esperanza aparecen también en las enumeraciones de las estaciones del itinerario. Algún místico musulmán, Junayd, por ejemplo, al referirse al temor, evoca una situación que coincide casi literalmente con la que por san Juan de la Cruz conocemos como «noche oscura (pasiva) del espíritu»; «cuando me oprime por el temor me hace desaparecer de mí mismo»; aunque añade inmediatamente: «pero cuando me dilata por la esperanza me devuelve a mí mismo».

Estas últimas etapas conducen a estados de «conciencia cósmica», de «presencia y ausencia», de «sobria ebriedad», de «anonadamiento en Dios» que introducen ya en la situación a la que dispone la purificación¹¹.

Ya hemos anotado que las descripciones de las etapas del itinerario del místico hacia Dios varían en las distintas tradiciones y las diferentes escuelas. Una de las raíces de estas diferencias está en las diferentes formas de comprender la antropología y la psicología de la persona. Refiriéndose a Ibn Arabi, Asín Palacios observa que, de acuerdo con el esquema tripartito que representa al hombre como alma-sentido, corazón, espíritu, la etapa *purgativa* o purificadora comprende para él la purificación del sentido, la del corazón y la del espíritu. Para lograr la primera, añade, son necesarias la penitencia y la mortificación; para obtener la segunda es indispensable la soledad o aislamiento y la oración mental; para llegar a la tercera basta ya la fe mística que abre las puertas del espíritu a las inspiraciones de lo alto.

En el cristianismo no ha habido sistematizador más riguroso y exigente de la práctica purificadora del camino místico, de la subida al monte, con sus propias palabras, que san Juan de la Cruz. Sin entrar en un resumen, perfectamente innecesario, de su doctrina, nos referiremos a sus dos comentarios al poema *En una noche oscura* para poner de relieve el alcance y el sentido de esta primera etapa del itinerario del místico¹².

Como se ha observado con toda razón, estos dos tratados no constituyen un estadio de la fase ascética previa a la experiencia mística cristiana sino un momento de esta última. Como ya sucede incluso en algunas formas de mística profana, en la mística filosófica

11. Para la descripción de toda esta etapa purificadora y del camino del místico en su conjunto cf. A. Schimmel, o. c., pp. 144-170.

12. Un estudio completo de esta etapa purificadora en el cristianismo exigiría la referencia al tema de la renuncia a la carne, la huida del mundo y su introducción en la espiritualidad cristiana. Para la primera cuestión puede servir de introducción P. Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, Paris, 1995 (ed. original inglesa 1988).

de Plotino y, desde luego, en otras tradiciones religiosas la purificación descrita en *Subida y Noche* no es el resultado de una iniciativa humana y el logro del esfuerzo del hombre. Pero con una insistencia y una claridad características, en *Subida y Noche oscura* el sujeto muestra tener conciencia de que ya los primeros pasos de la preparación y purificación han podido ser dados gracias a la presencia y la atracción de Dios, con quien el místico se encuentra, presencia y atracción sin las cuales la voluntad y el esfuerzo que requiere la purificación serían inexplicables o sencillamente imposibles.

De ahí que la purificación, sobre todo en sus grados más altos, se torne en la descripción de san Juan de la Cruz —aunque no en la suya sólo— expresa y conscientemente pasiva, y el sujeto vea concentrado su esfuerzo purificador en la paciente y callada aceptación de la acción purificadora que la misma realidad a la que tiende, que lo atrae hacia sí, ejerce sobre sus actos y potencias y sobre el fondo mismo de su persona. De ahí la presencia central de las virtudes teologales en el proceso entero de la purificación y que la noche oscura con la que se simboliza esa acción purificadora se aplique a Dios mismo, al hombre y su incapacidad de ver la luz divina sin ser deslumbrado, y a la misma purificación¹³.

La radical exigencia de purificación para la realización de la experiencia mística que muestran el poema y los comentarios de san Juan de la Cruz explica que en ellos la purificación no sea sólo una fase o una etapa del proceso místico, sino una dimensión constitutiva del mismo que se manifiesta en el hecho de que el entendimiento tenga que superar su forma ordinaria de pensar; la tendencia y la voluntad humana, su forma ordinaria de desear; y la persona toda, su forma ordinaria de ser, para que pueda realizarse el contacto con la realidad que, por ser absolutamente trascendente, y por eso absolutamente immanente al hombre, no consiente una relación en la que sea objeto de pensamiento, de deseo o de contacto con el sujeto humano¹⁴. Pocos textos místicos muestran con la claridad de estos dos comentarios la razón de ser y el alcance de la etapa de la purificación.

13. Sobre el símbolo de la noche me permito remitir a mi estudio «La experiencia de Dios desde la conciencia de su ausencia», en *Congreso Internacional Sanjuanista III*, cit., pp. 223 ss., con las referencias allí contenidas. A ellas cabría añadir, entre otras muchas, M.^a J. Mancho Duque, *Palabras y símbolos en san Juan de la Cruz*, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia, Madrid-Salamanca, 1993.

14. Sobre el sentido del poema y los dos comentarios, cf. F. Urbina, *Comentario a la Noche oscura del Espíritu y Subida al Monte Carmelo de san Juan de la Cruz*, Marova, Madrid, 1982, y, más breve, pero sustancial, F. Ruiz Salvador, Introducción a la edición de las *Obras completas* de san Juan de la Cruz, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1988, esp. pp. 139-162, 419-435.

Según los distintos sistemas de pensamiento o contextos religiosos, la finalidad de las prácticas ascéticas es el paso de la exteriorización del sujeto a su interiorización; de su dispersión, a su unificación; de su disipación, a su concentración; de su pérdida en lo mundano y material, a la recuperación de su espiritualidad. Los recursos para esa vuelta, ejercicio de una verdadera y radical conversión, deberán aplicarse a los objetos de sus sentidos y deseos sensibles; a los contenidos de su imaginación y memoria; a los conceptos y representaciones de su mente; a los deseos y apegos de su voluntad. Pero deberán aplicarse, sobre todo, al sujeto mismo. Por eso la persona tendrá que renunciar a realizarse en el plano de su yo empírico y de su yo mental o psíquico como medio para llegar al fondo de sí mismo, a la cima de su mente, único «lugar» en el que puede realizarse la unión con el Absoluto, lo Divino, Dios. 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. De ahí el recurso a los símbolos del espejo, la luz, el fuego para expresar condensadamente la necesidad de la purificación y su radical alcance.

III. EL CAMINO Y LAS PRÁCTICAS MÍSTICAS EN LAS RELIGIONES ORIENTALES

Observábamos al comienzo de este capítulo la presencia de la imagen del camino en las religiones en la India para referirse a los sistemas de prácticas que permiten al hombre la realización de la identidad o la unión con la realidad última. Es verdad que la imagen tiene en esas religiones un significado distinto. Más que un proceso de fases o etapas, el hinduismo y el budismo se refieren al camino para designar el conjunto de prácticas corporales, intelectuales, afectivas y morales indispensables para lograr el estado en que puede producirse la iluminación y la liberación. Pero la enumeración de esas prácticas y la descripción del sistema en que se inscriben nos permite ver una coincidencia y convergencia notable de elementos con las demás tradiciones, dentro de unas peculiaridades que saltan a la vista.

Comencemos por la práctica del yoga, común, aunque con peculiaridades diferentes, al brahmanismo de las *Upanishads*, a la escuela *samkhya*, al jainismo y al budismo. Como indica la misma raíz sánscrita *yug* que está en la base de la palabra, el yoga es un conjunto de ejercicios que tiene como finalidad unificar al sujeto disperso haciéndole pasar del mundo exterior y de la multiplicidad de acciones al yo, único sujeto de sus actos, del yo psico-mental, al sí mismo

o mismidad radical, y —al menos en el yoga de la época de las *Upanishads*— a la realización de su identidad con el Absoluto. En efecto, la sabiduría, camino por excelencia de salvación en las *Upanishads*, no consiste en un mero saber y no se alcanza por el estudio o la enseñanza, sino que exige la elevación de la vida moral del sujeto, que comporta el control absoluto de todas las pasiones y deseos, el abandono de las ambiciones mundanas y la pacificación de la mente¹⁵.

El yoga constituye un método sistemáticamente desarrollado de disposiciones, acciones y ejercicios tendentes a la unificación de la persona y la realización de la experiencia de la unidad con el Absoluto y la plena liberación. En él confluyen prácticas realizadas desde muy antiguo que, sistematizadas por Patanjali, pasaron a constituir un método preciso para el logro de la experiencia mística, tal como la entiende el hinduismo. El método abarca ocho pasos descritos con toda precisión:

Los dos primeros comprenden las disposiciones morales previas a quien inicia el camino. *Yama*: las cinco prescripciones o refrenamientos fundamentales: supresión de la violencia, de la mentira, de la avidez, del desorden sexual; y *niyama*: las cinco observancias: purificación externa e interna, moderación, ascesis, estudio del yoga y abandono en el *Ishvara* o Señor. Estas diez observancias no constituyen tanto un conjunto de virtudes morales como las condiciones indispensables para poner al sujeto en disposición de iniciar el camino. Éste continúa con la adopción de las posturas (*asanas*) corporales convenientes y el control de la respiración: *pranayama*. Tras este control interviene la retracción de los sentidos de sus objetos propios (*pratyahara*) y la fijación de la mente sobre un punto (*dharana*) que facilite la concentración. Sigue la meditación (*dhyana*), como experiencia de la conciencia ininterrumpidamente concentrada hasta el punto de verse absorbida por el objeto; y culmina en la iluminación (*samadhi*), que realiza la perfecta identificación con la verdadera realidad¹⁶.

El resultado del yoga es el aislamiento del espíritu o la unión con el absoluto, la experiencia de la perfecta simplicidad y unidad en una nueva conciencia que comporta al mismo tiempo la perfecta felicidad y la plena liberación, es decir, la experiencia mística en su forma más perfecta.

15. S. N. Dasgupta, *Hindu Mysticism*, Frederic Ungar Publishing, New York, 1977 (1937), pp. 61 ss. Para una visión de conjunto del yoga cf. del mismo autor *A History of Indian Philosophy I*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1992 (ed. orig. 1922), pp. 226 ss.; cf. también J. Gonda, *Les religions de l'Inde I*, Payot, Paris, 1962, pp. 367 ss.

16. Sobre el yoga pueden consultarse las monografías de M. Eliade, *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris, 1948; Id., *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1954, y *Patanjali et le Yoga*, Seuil, Paris, 1962.

No faltan en otros contextos hindúes propuestas de otros métodos igualmente elaborados para llevar al sujeto a la realización plena de sí mismo. Entre ellos cabe señalar el camino de once etapas del *bhakta*, del devoto de la divinidad suprema que resume las enseñanzas del *Bhagavata-Purana*; o el de seis etapas de otros grupos shivaítas¹⁷.

En la misma perspectiva, el camino de las ocho ramas o etapas propuesto por la cuarta noble verdad del *Sermón de Benarés* puede considerarse también la propuesta budista del método que conduce a la extinción del deseo, como medio para la extinción del dolor y logro del *nirvana*¹⁸.

La descripción de estos caminos se acompaña con frecuencia, en las diferentes escuelas y tradiciones, de la aplicación a la oración, como práctica en la que se resumen todos los demás medios que conducen a los estados místicos, de esas etapas o grados del itinerario. Surgen así las sistematizaciones de los grados de oración como aplicación de las descripciones más generales del camino místico¹⁹. Aunque estas sistematizaciones son diferentes en los nombres aplicados a los distintos grados y en el número de los mismos, no dejan de observarse en muchas de ellas coincidencias que han permitido el establecimiento de cuadros sinópticos que las incluyen a todas sin violentarlas en absoluto. Como modelo de ellos puede consultarse el que propone Fr. Heiler, en su obra clásica sobre la oración, con numerosos ejemplos cristianos, pero que remite también al budismo, hinduismo, platonismo e islamismo²⁰.

La variedad de figuras que presentan las diferentes descripciones y sistematizaciones del itinerario místico no ocultan un hilo conductor presente en todos ellos. Este hilo conductor orienta, en primer lugar, de lo exterior al interior del sujeto; hace pasar, además, de la posesión al desprendimiento; reduce la multiplicidad a la unificación; y termina con el logro de una nueva forma de conciencia que supera la dualidad sujeto-objeto, hace posible el desvelamiento de la verdadera realidad, y comporta, por tanto, la superación de sí mismo representada como *éxtasis* o salida de sí, o *enstasis*, abismamiento en el absoluto sobre el que descansa la propia mis-
 midad.

17. Cf. C.-A. Keller, *Approche de la mystique*, cit., pp. 48-49.

18. Cf. *supra* la mística del budismo, con las referencias indicadas. C.-A. Keller, *o. c.*, pp. 50-51; también J. López-Gay, «Mystique (Le phénomène mystique)», en *Dictionnaire de spiritualité* X, Beauchesne, Paris, 1980, cols. 1898-1900; Id., *La mística del budismo*, BAC, Madrid, 1974.

19. Alusiones a algunos de ellos en G. van der Leeuw, *o. c.*, pp. 475-476.

20. Cf. *Das Gebet*, trad. francesa *La prière*, Payot, Paris, 1931, pp. 350-351.

IV. TÉCNICAS DEL ÉXTASIS: EJERCICIOS FÍSICOS Y PRÁCTICAS CORPORALES PARA LA OBTENCIÓN DE LAS EXPERIENCIAS MÍSTICAS

Al hablar de la fase purificadora del proceso místico acabamos de referirnos a determinadas prácticas corporales, incorporadas al proceso de disposición del sujeto en la realización de la experiencia mística. Recordemos de nuevo algunas de ellas: el ayuno, el silencio prolongado, el retiro, diferentes formas de mortificación corporal, la concentración de los sentidos: repetición de fórmulas: *dhikr* de los sufíes, es decir, repetición incansable del nombre de Dios o de una fórmula en la que se condensa su presencia, recitación de jaculatorias como en la oración de Jesús, pronunciación «resonada» de *mantras*; fijación de la vista en un punto, en dibujos geométricos (*mandalas*) o en imágenes de distinta naturaleza; adopción de posturas corporales (*asanas* del yoga, *zazen* en el budismo zen); control de la respiración (*pranayama*); ejecución de danzas sagradas como las de los derviches *mawlawi* (orden sufi fundada por Jalal-al-Din Rumi), las de algunas sectas shivaítas o krishnaítas, o las de algunos grupos hasidíes; la escucha en circunstancias especiales de determinadas músicas, etc.²¹. A este mismo grupo de prácticas tendentes a la disposición del sujeto pertenecen, aunque su apariencia resulte más difícil de integrar por la mentalidad occidental modelada por el cristianismo, la ingestión de sustancias alucinógenas²² y el recurso, paroxístico o ritualizado y disciplinado, según los casos, al uso del sexo y del amor en su nivel físico, tal como se producía en algunos cultos orgiásticos dionisiacos y en el shaktismo y tantrismo budista e hindú²³.

Junto a estas prácticas insertadas en un proceso claramente religioso y vividas como medios para disponer al sujeto al contacto con lo divino, existen otros hechos externamente emparentados con los anteriores y cuyo sentido es preciso interpretar. Pueden ser clasifica-

21. Enumeración de muchas de estas prácticas y referencias a fuentes en C.-A. Keller, *o. c.*, pp. 62-66.

22. Sobre la presencia de las drogas en las religiones cf. Ph. de Félice, *Poisons sacrés, iresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Albin Michel, Paris, 1936; también, M. Hulin, *La mystique sauvage*, PUF, Paris, 1993, pp. 111-157, con referencias a S. Cohen, *Drugs of Hallucination*, Paladin Books, London, 1967, y a las obras de H. Michaux, y con un juicio global bien orientado, cf. pp. 153-157.

23. Para este último caso cf. A. Avalon (Sir John Woodroffe), *Shakti and Shakta*, Dover, New York, 1978 (1918); J. Varenne, *El tantrismo o la sexualidad sagrada*, Kairós, Barcelona, 1985; resumen de la cuestión en J. Naudou, «Sexualité et ascèse dans les religions de l'Inde», en M. Bernos (ed.), *Sexualité et religion*, Cerf, Paris, 1988, pp. 19-49. Para la mística griega, resumen y referencias en F. Díez de Velasco, «Lenguajes de la alteridad: la mística griega como concepto», en *Lenguajes de la religión*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 131-134.

dos en dos grupos principales. Por una parte, la historia de las religiones ofrece un número muy considerable de fenómenos, presentes en numerosas formas de religión, que consisten en hechos materialmente muy semejantes a los que acabamos enumerar —ingestión de drogas, silencios, gritos, danzas y movimientos corporales frenéticos, diferentes formas de dominio de la respiración, mutilaciones y mortificaciones corporales, procedimientos destinados al aturdimiento del sujeto como el soplar incansablemente sobre unas brasas por algunas tribus de la Polinesia, etc.—, hechos que se inscriben en muchos casos en un ritual iniciático como en el caso de los chamanes, y cuya finalidad parece ser facilitar el trance o el éxtasis de personas llamadas a ejercer una función especial en el seno de la comunidad. Son los hechos que M. Eliade ha estudiado bajo el nombre de «técnicas del éxtasis»²⁴.

El segundo grupo de hechos se refiere al recurso por parte de sujetos que están al margen de las tradiciones religiosas, generalmente en contextos de avanzada secularización, a prácticas en parte al menos coincidentes con las anteriores, con el fin de conseguir estados alterados de conciencia que en algunas ocasiones son posteriormente identificados con términos tomados de las tradiciones religiosas: éxtasis, experiencia de trascendencia, e interpretados como idénticos a las experiencias que venimos describiendo como místicas. El más frecuente de estos medios ha sido el recurso a sustancias alucinógenas, drogas de distinta naturaleza como bebidas alcohólicas, hachís, mescalina, LSD, etc. Pero también se ha hecho uso de elementos tomados de tradiciones religiosas: posturas corporales, técnicas de control mental, participación en movimientos y danzas, escucha de músicas de gran intensidad.

Entre los precursores modernos de esta búsqueda de experiencias por medios «físicos» se cuentan sobre todo escritores y artistas que han encontrado en ellos medios que les facilitaban el estado de «inspiración» indispensable para la creación estética. Ch. Baudelaire buscó por medio del hachís despertar estados internos que le permitieran salir del tedio y los cuidados cotidianos y entrar en «paraísos artificiales». «Hay que embriagarse sin tregua. De vino, de poesía o de virtud, a vuestro antojo, pero ¡embriagaos!»²⁵. Aunque, como él mismo confiesa, el hachís no les va a procurar nada maravilloso, nada que no sea la propia naturaleza reforzada.

La influencia del alcohol y las drogas sobre la experiencia

24. M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México, 1982 (1951).

25. Cit. en J. C. Bologne, *Le mysticisme athée*, cit., p. 66.

religiosa atrajo la atención de W. James, que, en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, afirma que el alcohol «excita las facultades místicas de la naturaleza humana y que el óxido nítrico y el éter [...] estimulan la conciencia mística en un grado extraordinario», y describe estados de «revelación anestésica» que darían lugar a «una revelación metafísica genuina» y a experiencias que suenan a «mística religiosa genuina»²⁶. Confiesa, además, haber experimentado en sí mismo los efectos del protóxido de azoto y saca de ese experimento estas conclusiones: la conciencia humana tiene muchas capas inexploradas en el estado de vigilia y serenidad que sólo aparecen cuando son convenientemente estimuladas, y que son indispensables para darse cuenta del universo en su conjunto. En James, la ingestión de la droga tuvo como resultado «una especie de intuición» a la que, dice, «no puedo dejar de atribuir un alcance metafísico». «Era —añade— la síntesis armoniosa de los contrarios, cuya oposición es siempre la causa de nuestros males»²⁷.

Como observó Bergson —y hemos anotado anteriormente— estas afirmaciones de W. James no suponen que él equiparase la revelación interior con la droga y sus efectos físicos, ni que hiciera de la revelación interior que se produce un equivalente psicológico del efecto físico de la droga. La toma de la droga puede no ser una causa adecuada del efecto interior y actuar como condición que libera de inhibiciones que impedirían que se desencadenase ese estado²⁸.

Para comprender el alcance de las afirmaciones del psicólogo se hace indispensable comparar el estado del «drogado» con el de quien vive la experiencia mística. Esta comparación fue realizada sistemática y experimentalmente por A. Huxley, que ofrece los resultados de su experiencia en *Las puertas de la percepción*²⁹. Con gran sencillez y claridad describe en ese librito cómo, en 1953, se prestó a servir de cobaya para una experiencia sobre los efectos de la mescalina en la conciencia. Así, «una luminosa mañana de mayo ingerí cuatro décimas de mescalina disueltas en medio vaso de agua y me senté a esperar los resultados»³⁰. Tenía la intención, dice, de «cambiar mi modo ordinario de conciencia hasta el punto de quedar en condiciones de saber desde dentro de qué hablan el visionario, el médium y hasta el místico»³¹. Lo que se le descubre es el mi-

26. *Las variedades de la experiencia religiosa*, cit., pp. 241-295.

27. *Ibid.*, pp. 291-292.

28. H. Bergson, «Le deux sources de la moral et la religion», en *Oeuvres*, Édition du Centenaire, PUF, Paris, 1959, pp. 981-1247, pasaje cit. en p. 1160.

29. Trad. castellana: Edhasa-Sudamericana, Buenos Aires, 1977.

30. *Ibid.*, p. 12.

31. *Ibid.*, pp. 14, 16.

lagro, momento a momento, de la existencia desnuda³². «Ni agradable, ni desagradable, simplemente es». Se trataría de la *istigkeit* de Eckhart. «Ser, transitoriedad, vida eterna, perpetuo perecimiento al mismo tiempo que puro ser, un puñado de particularidades insignificantes en las que cabía ver [...] la divina fuente de toda existencia». «Belleza, gracia, transfiguración [...] eso es lo que las flores, entre otras cosas, sostenían...». «La visión beatífica (*sat-cit-ananda*) (ser, conciencia, felicidad) y por primera vez comprendí, no al nivel de las palabras sino precisa y completamente, a qué hacían referencia esas sílabas»³³.

Los ojos, en lugar de fijarse en preguntas como dónde, a qué distancia, etc., se preguntaban por el ser y el significado. Otro tanto sucedía con el tiempo: «mi experiencia había sido o era todavía la de una duración indefinida o, alternativamente, la de un perpetuo presente formado por un apocalipsis en continuo cambio»³⁴.

La mirada se le torna «visión sacramental de la realidad». La contemplación termina por hacerle *ser* las cosas que contempla. En la fase final de los resultados de la toma «hay un oscuro conocimiento de que todo está en todo, de que todo está realmente en cada cosa»³⁵.

El arte se ha acercado a esa visión de la realidad sin conseguirlo del todo. Los artistas han visto la *istigkeit*, la totalidad o infinitud... y han intentado expresarlo sin conseguirlo³⁶.

El tomador de mescalina cala muy dentro en el camino de la contemplación, asegura Huxley, pero no lo realiza en su plenitud, porque se desliga de la acción mientras que la contemplación plena comprende también la acción. «El camino de María incluye el camino de Marta». La contemplación contiene valores éticos³⁷. Durante la experiencia tiene la impresión de haber ido demasiado lejos. Siente temor a «desintegrarse bajo la presión de una realidad más poderosa de la que una inteligencia, hecha a vivir la mayor parte del tiempo en el cómodo mundo de los símbolos, podía soportar». Su experiencia le resulta, finalmente, equivalente a la descrita por R. Otto como experiencia del *Mysterium tremendum*³⁸.

La toma de la droga supondría una ruptura del muro, como lo han sido las fiestas, los carnavales y saturnales, el baile y la religión:

32. *Ibid.*, p. 17.

33. *Ibid.*, p. 18.

34. *Ibid.*, p. 20.

35. *Ibid.*, pp. 21, 26.

36. *Ibid.*, pp. 28, 33.

37. *Ibid.*, pp. 40, 42-43.

38. *Ibid.*, pp. 53-54.

todos estos hechos supondrían puertas en el muro y caminos hacia los paraísos artificiales.

Huxley no equipara —a pesar de lo que puedan sugerir algunas de las expresiones anteriores— «lo que sucede bajo la influencia de la mescalina o de cualquier otra droga [...] con la realización del fin último y definitivo de la vida humana: la iluminación, la visión beatífica [...]. La experiencia visionaria —afirma explícitamente— no es lo mismo que la experiencia mística»³⁹. Interpreta, después, la experiencia de la droga como una gracia *gratis data*, no necesaria ni suficiente para la salvación, pero que puede ayudar a ella, y que, si se utiliza convenientemente, si se coopera con ella, puede sernos de un valor inmenso y de gran importancia para transformar nuestras vidas⁴⁰.

El experimento de Huxley y las conclusiones a que llega han suscitado incontables reacciones. R. C. Zaehner consagró al tema un amplio estudio en el que discutió y puso en cuestión, sobre todo, la identificación entre la experiencia provocada por la mescalina y la experiencia mística⁴¹. Así, subraya la escasa familiaridad de Huxley con la contemplación de la que concede no conocer más que sus formas más humildes; le reprocha utilizar una noción excesivamente amplia de experiencia mística, y critica que, habiendo experimentado, de acuerdo con su descripción, una experiencia de unión con las realidades exteriores: «experimentaría que es la silla», llegue a la conclusión de haber experimentado la unidad con el todo y una experiencia identificable con la visión beatífica. Según Zaehner, que, además, remite a otras experiencias, incluso personales de ingestión de drogas, con resultados diferentes, no habría fundamento alguno para la identificación de la experiencia mística con la producida por la toma de la mescalina.

En realidad, se han realizado después numerosos experimentos, con conclusiones contradictorias, que hacen muy difícil llegar a una conclusión definitiva⁴². Por mi parte, independientemente de las semejanzas que puedan existir entre los estados de conciencia que provoca la toma de drogas y algunos de los descritos por los sujetos que

39. *Ibid.*, pp. 70, 131.

40. A. Huxley, «La experiencia visionaria», en A. Huxley, A. H. Maslow y R. M. Bucke, *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Kairós, Barcelona, 1980, pp. 84-85.

41. *Mysticism Sacred and Profane*, OUP, Oxford, 1978 (1957).

42. Cf., por ejemplo, G. Rey Jordan, Jr., «El LSD y las experiencias místicas», en *La experiencia mística y los estados de conciencia*, cit., pp. 197-216; discusión de la cuestión en W. Keilbach, *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie*, Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien, 1973, pp. 126-137, con muchas referencias.

han vivido una experiencia mística, estimo que una descripción del fenómeno místico en su conjunto permite descubrir una diferencia fundamental entre la experiencia mística y los estados de conciencia resultado de la aplicación tanto de las drogas como de los otros recursos que hemos agrupado bajo la denominación de «técnicas del éxtasis». La diferencia puede ser resumida en estos términos. La experiencia mística, sobre todo en sus manifestaciones religiosas, y tal vez también en algunas formas eminentes de la mística profana, constituye un fenómeno complejo que tiene su origen permanente en una Presencia, real y consentida o aceptada que, en relación con la conciencia y la dimensión afectiva de la persona, primero es presentida o añorada, después buscada, y por último «percibida», padecida y disfrutada por el sujeto. Sin esa Presencia y el inicial consentimiento a la misma no podría darse ninguno de los momentos que constituyen el largo proceso místico que estamos intentando describir y del que forman parte los estados de conciencia que disponen a la experiencia mística, la acompañan y en algunos casos la siguen.

Por eso, aunque los recursos llamados «técnicas del éxtasis» en sus múltiples formas hayan sido en algunas ocasiones utilizados por los sujetos de diferentes tradiciones religiosas en el contexto de las experiencias místicas, su significado en ese contexto es radicalmente distinto del que esos mismos recursos poseen utilizados como «técnicas» para la obtención de determinados estados de conciencia.

El núcleo central de la diferencia aparece en el carácter secundario, accidental y nunca buscado por sí mismo que la alteración de la conciencia y los estados consiguientes tienen para los místicos de las diferentes tradiciones religiosas, frente a la condición de objetivo primero que esa alteración y los estados consiguientes de conciencia tienen para los que recurren a las técnicas del éxtasis. De ahí el desprendimiento del místico en relación con todos los medios ascéticos y todas las actividades purificadoras y su relativización y radical superación de los estados de conciencia y los «beneficios» de carácter psicológico y afectivo que puedan reportarle. De ahí, también, el carácter de radicalmente pasiva que tiene la experiencia mística, derivado de la conciencia de que la Presencia a la que se consiente sólo puede ser «conscienciada», «vivenciada» o «experimentada» como una Presencia que se revela y se dona al sujeto. En ese contexto, el recurso a esa larga serie de medios a que nos hemos referido se explica en el místico como el intento de disponer su mente, su dimensión afectiva, su voluntad, es decir, toda su persona, para la recepción de una Presencia que se le ha dado y a la que ha consentido, y no como la acción destinada a desencadenar su acción. En este con-

texto, el vaciamiento de la mente, el desprendimiento de su voluntad, la unificación del sujeto, la concentración de sus facultades a las que responden los recursos de la fase purificadora sólo son eficaces en el dinamismo del proceso místico en la medida en que el sujeto a través de todos ellos prescinde de sí mismo, se trasciende a sí mismo, de alguna manera muere a sí mismo —expresiones que hemos encontrado en los místicos de todas las tradiciones—, como condición para que pueda producirse la vivenciación de la Presencia, y el consentimiento inicial a ella pueda desarrollar todas sus virtualidades.

Esta diferencia, aparentemente sutil, constituye la frontera entre, por una parte, la magia, religiosa o secularizada, y la teúrgia⁴³, acción sobre los dioses que no intenta obtener beneficios materiales, sino conseguir la unión mística con la divinidad; y, por otra, la experiencia mística o la contemplación que reducen la acción humana a disponerse a una Presencia que suscita incluso el deseo y la nostalgia que mueve a buscarla.

43. Presente sobre todo en autores neoplatónicos como Jámblico, como auxiliar de la sabiduría postulada por Plotino.

RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Todas nuestras reflexiones anteriores nos conducen a considerar lo central del fenómeno místico en una peculiar forma de realización de la experiencia de la fe, es decir, de la respuesta personal del sujeto a la presencia del Misterio.

Tras el largo proceso de la preparación ascética y de la disposición de la persona, ésta adquiere la posibilidad de «vivenciar» de forma particularmente intensa, profunda, rica, la adhesión a la realidad de la que procede, el consentimiento a su presencia, la respuesta a su provocación permanente. Por «vivenciación» entiendo la encarnación en las diferentes facultades y en los diferentes niveles de la persona: su razón, su deseo, su querer, sus sentimientos y afectos, de esa adhesión fundamental en la que consiste la fe y, a través de ella, de la estrecha relación con el Misterio, con el Absoluto, con Dios, que instaura.

Ya hemos observado que no hay religión vivida sin algún grado de personalización de la fe y, por tanto, sin algún grado de ejercicio experiencial de la misma. Toda fe viva tiene algo de mística; como toda mística es un desarrollo peculiar de la fe, sobre todo en el terreno de la experiencia de la fe. De ahí que no sea fácil establecer fronteras rigurosas entre experiencias no místicas y experiencias místicas de la fe. Sí es posible, en cambio, a la luz de las realizaciones más eminentes de la vida mística, destacar los rasgos más importantes que caracterizan las experiencias de la fe identificables como místicas.

Lo haremos en tres momentos de extensión desigual. En el primero, recordaremos algunos de los elencos de propiedades de la experiencia mística ofrecidos por los estudiosos del fenómeno; eso nos permitirá una visión global de la realidad que pretendemos des-

cribir. En el segundo momento, recorreremos con mayor detenimiento la descripción de los rasgos más importantes. En el tercero, intentaremos adentrarnos en el núcleo de la experiencia mística, en su momento culminante, intentando captar sus realizaciones más importantes y, a través de ellas, una interpretación de la estructura que se hace presente en ellas.

Durante mucho tiempo ha predominado y en realidad sigue predominando todavía en este punto del estudio de la mística la referencia a las páginas que W. James consagró al estudio del misticismo en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*.

I. CARACTERÍSTICAS GLOBALES

Habiendo propuesto el misticismo como raíz y centro de la religión personal, y observando el uso poco preciso de los términos «místico» y «misticismo», se propone en las conferencias XVI y XVII de su obra precisar su significado proponiendo las cuatro características que permiten identificar una experiencia como mística. Las dos primeras cualifican a todos los estados místicos; las dos últimas características son «menos acentuadas», pero también aparecen habitualmente.

Se refiere en primer lugar a la *inefabilidad*, que origina la mayor semejanza y proximidad de tales experiencias a estados afectivos que a estados intelectuales. Esto comporta que «su cualidad» ha de ser experimentada directamente y no puede ser comunicada ni transferida a los demás. Y esta dependencia de la experiencia es tal, que puede compararse con la que rige entre la captación de la música y el estar dotado de oído.

Los estados místicos, a pesar de su parentesco con los afectivos, poseen para quienes los viven una dimensión noética, una *cualidad de conocimiento*. Gracias a ellos el sujeto tiene la posibilidad de penetrar en la verdad, al margen del uso del intelecto discursivo.

La tercera propiedad es la *transitoriedad*. Los estados místicos, en efecto, no pueden ser mantenidos durante mucho tiempo. Una vez desaparecidos, no pueden reproducirse sino de manera muy imperfecta, pero cuando se repiten se reconocen con facilidad. Este rasgo indica cómo W. James no se refiere a la vida mística o a la experiencia del místico, sino a experiencias «puntuales», aisladas y de carácter extraordinario. El no haber tenido en cuenta esto, y la dificultad de aislar tales experiencias de forma absoluta ha hecho que esta propiedad haya sido más discutida que las otras tres. Con

todo, el autor podría haber remitido a autoridades tan prestigiosas como Plotino y san Agustín para apoyar su descripción¹.

La *pasividad* es la cuarta nota característica de los estados místicos. Reconoce la posibilidad de la disposición de los sujetos para esa experiencia, pero afirma que, cuando llega a ella, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, «como si un poder superior lo arrastrase y dominase». Este último rasgo emparenta los estados místicos con «ciertos fenómenos bien definidos de personalidad desdoblada», como son el discurso profético, la escritura automática o el trance hipnótico.

Al distinguir estos dos tipos de hechos se refiere James a otro rasgo que tal vez podría ser tenido por una quinta propiedad: los estados místicos tienen *profunda incidencia en las personas*. Modifican la vida interior del sujeto; son, podríamos decir, «dinamogénicos».

W. T. Stace, tras referirse a enumeraciones de propiedades por otros autores: W. James, R. M. Bucke² y D. T. Suzuki³, propone una clasificación de los fenómenos místicos en «introversivos» y «extraversivos», y descubre como propiedades comunes a los dos grupos: visión unificadora, la aprehensión del Uno como la subjetividad interna de todas las cosas, el sentido de objetividad o realidad, el sentimiento de felicidad y alegría, sentimiento de que lo captado es santo, sagrado o divino, la condición paradójica y, con reservas, la inefabilidad⁴.

F. C. Happold, propone las características ya anotadas por W. James de infabilidad, cualidad noética, transitoriedad y pasividad, a la que atribuye el matiz de camino de purificación, y añade por su parte: conciencia de unidad de todo, el sentido de superación del tiempo y la seguridad de que el *ego* fenoménico de la vida ordinaria no es el yo real⁵.

1. Cf. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 10; y el *ictu mentis* de las *Confesiones* de san Agustín, VII, 17.

2. Este psicólogo se refiere a la luz subjetiva, la altura moral, la iluminación intelectual, el sentido de inmortalidad, la pérdida del miedo a la muerte, la pérdida del sentido de pecado, y el carácter repentino.

3. Refiriéndose en concreto al *satori* enumera como propiedades que lo caracterizan: la irracionalidad, inexplicabilidad, incomunicabilidad, penetración intuitiva, autoridad, carácter positivo, sentido del más allá, tono impersonal, sentimiento de exaltación, «momentaneidad».

4. *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, London, 1961, pp. 43-79.

5. *Mysticism. A Study and an Anthology*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1970, pp. 45-50. Refiriéndose a la «verdadera mística», E. Underhill le atribuye estas cinco características: práctica, trascendental, ejercitar el amor, tener como objeto la unión con el Absoluto, y desinterés, entrega de sí o puro amor (*Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, Methuen, London, 1967 [1911], pp. 70-94).

Por último, a las cuatro notas de W. James añade L. Dupré la de integración de los diferentes elementos que intervienen en la experiencia⁶.

Nosotros, por centrar nuestro estudio del fenómeno en la experiencia mística, ofrecemos a continuación una descripción detallada de los rasgos que la caracterizan, en relación con la experiencia de la fe de los creyentes que no la han desarrollado en la dirección de la mística, como primer paso para el análisis del momento culminante de la experiencia mística que nos permita comprender la «esencia» del fenómeno.

II. CARÁCTER «HOLÍSTICO», TOTALIZADOR Y ENGLOBANTE DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Ya en las formas que hemos llamado «místicas de la naturaleza» y en las experiencias cumbre a que dan lugar aparece como un rasgo universal y permanente el carácter global que revisten. En ellas la mirada abarca al mundo como un todo y, en oposición a la visión analítica, parceladora, de la conciencia ordinaria y de la experiencia científica, ya la experiencia mística profana se refiere a la naturaleza en su conjunto y al sujeto integrándose en ese todo y fundiéndose de alguna manera en él. Refiriéndose a la mística artística o cósmica, un autor que se mueve en este plano escribe: «La comunión cósmica debe ser resentida en lo más profundo de sí; no es una imagen intelectual, sino una fusión total, instantánea y relampagueante»⁷. La experiencia se vive, pues, como totalizadora, en el doble sentido de vivir la presencia de la naturaleza como un todo y sentir al propio sujeto hecho esa totalidad, totalmente integrado en ella. El despertador de esa conciencia puede ser cualquier sentido: la visión de un paisaje, la escucha de una música, el gusto de un bollo mezclado con el té⁸; pero el resultado trasciende lo captado por el sentido y por la sensación que procura: es todo el hombre el que ve, oye, gusta; y ve, oye y gusta todo a la vez.

En otros términos, este elemento de la experiencia mística reaparece en las formas de mística monista, en las que el sujeto realiza a la vez la conciencia de su más profunda mismidad, *Atman*, y su identificación con la raíz y el principio de todo, *Brahman*:

6. «Mysticism», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* X, Macmillan, New York, 1987, pp. 245-261.

7. J.-C. Boulogne, *Le mysticisme athée*, cit., p. 69.

8. Cf. el célebre relato de «la experiencia de la magdalena» de M. Proust.

Todo esto es en verdad *Brahman*. Mi *Atman*, que está en el interior de mi corazón, es más pequeño que un grano de arroz [...]. Mi *Atman*, que está en el interior de mi corazón, es más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo [...]. Mi *Atman* es *Brahman*⁹.

En la mística teísta este aspecto de la experiencia mística va a revestir una forma nueva que radicaliza un aspecto ya presente en toda experiencia religiosa. En cualquier experiencia religiosa el hombre tiene conciencia de intervenir con todas sus dimensiones, de poner en juego toda su vida, de jugarse su destino del todo. El sujeto religioso sabe que en la religión no le va esto o lo otro sino que todo él está en juego. En la religión el hombre se siente radical y enteramente implicado. En ella se hace verdad como en ninguna otra la expresión de los antiguos: *res tua agitur*, se trata de ti mismo. En ella como en ninguna otra es verdad la expresión de Pascal: «... il y va de tout»¹⁰. Pues bien, este rasgo se radicaliza y es llevado a su extremo en la experiencia mística de las religiones teístas. Por eso no hay un órgano especial para la experiencia mística sobre todo en sus últimas fases. Ésta es vivida por el sujeto, más allá de la diferenciación en sentidos, facetas y facultades, desde el centro mismo de la persona —«del alma en el más profundo centro»—, desde el «fondo del alma»; desde «el hondón del alma»; desde «la sustancia del alma»; desde el «ápice de la mente»; es decir, desde la raíz de la persona toda.

Para expresar esta radicalidad y totalidad de la experiencia san Juan de la Cruz recurre al sentido del tacto como órgano de la misma y habla de un «toque sustancial de la sustancia de Dios en la sustancia del alma». «Se ve, pues —concluye R. Guardini—, hablando de la experiencia religiosa en general, que es el hombre en su totalidad el que debe ser considerado portador de la experiencia religiosa»¹¹. Y hablando ya de la experiencia mística, J. Maritain ha resumido: se trata de la «actitud global de la experiencia de una Presencia que toma posesión del ser entero y trasciende el uso de los conceptos», actitud en la que el alma «se hace toda ella medio de percibir a Dios»¹².

Para seguir la presencia de este rasgo en la obra de san Juan de la Cruz bastaría recorrer las incontables referencias de las concor-

9. *Chandogya Up.*, 3, 14, 3-4.

10. Pascal, *Pensées*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., p. 361.

11. «La fenomenologia dell'esperienza religiosa», en *Il problema dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia, 1961, p. 24.

12. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, DDB, Paris, 1946, p. 517, n. 1.

dancias de sus obras a la palabra «todo». Aunque, en realidad, hay una expresión del comentario al *Cántico espiritual* que las resume: «Dáñote todo al todo de mi alma, porque toda ella te tenga a ti todo»¹³. Por eso, en la relación religiosa, y de forma especial en la toma de conciencia de esa relación que llamamos experiencia mística, el hombre es sujeto, ejerce su condición de persona como no lo hace en ninguna otra relación. Dice «yo» de la forma más plena, porque, purificado de la tendencia centrífuga a ser aislándose en el ejercicio de su individualidad, coincide con las fuentes de las que surge el impulso que le hace ser plenamente y ser persona.

El carácter totalizador de la experiencia mística tiene su manifestación más clara en la transformación de la persona que opera. Con frecuencia los textos dan cuenta de ella oponiendo el ser verdadero —de sí mismo y del conjunto de la realidad— que en esa experiencia se le ha desvelado, al ser sólo apariencial al que la experiencia y la conciencia ordinarias le tenían condenado. Los símbolos de la luz y del fuego, capaces de transformar las realidades a las que se aplican, vuelven una y otra vez en los textos de los místicos. Constantemente se refieren en ellos sus autores al nuevo sujeto que esa experiencia ha engendrado. Como si la acción que procede del yo concentrado, recentrado en su verdadera raíz, retroalimentase al sujeto que la produce, le permitiese liberar nuevas fuentes de energía y le renovase permanentemente.

III. PASIVIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Uno de los rasgos más significativos de las experiencias místicas es la *pasividad*. Es una de las muestras más claras de la superación del conocimiento propio de la conciencia ordinaria. En este último el sujeto se hace cargo del objeto, se lo apropia y lo domina a partir de una iniciativa que tiene en él su origen. En todos los casos de experiencia mística, en cambio, el sujeto se encuentra con algo que irrumpe en su vida y de cuya aparición no dispone él mismo. El sujeto en la experiencia mística, incluso en las de carácter profano, se comporta como sujeto pasivo. La experiencia es algo que le acaece, aun cuando haya dado pasos para disponerse a ella. J.-Claude Boulogne, tras su descripción de la experiencia que identifica como mística atea, añade que «le bastaba saber [...] que el maravillamiento se iba a producir para que no se produjera. Esperarlo bastaba para matarlo [...] cuanto más me aferraba [...] a esa sensación que huía de mí,

13. *Cántico espiritual*, 6,5.

menos la encontraba»¹⁴. La pasividad aparece de forma aún más clara y unánime en todos los casos de mística religiosa: «Acaeciame...», escribe santa Teresa; «habiéndose el alma pasivamente en ella». Por eso califican todos los autores estas experiencias de «infusas» y sitúan el umbral que las separa de las formas ordinarias del conocimiento de Dios en la conciencia de su pasividad¹⁵.

En realidad, toda experiencia religiosa es vivida por el sujeto de forma pasiva en el sentido de que su término, Dios, sólo puede ser conocido en la medida en que, anterior al sujeto y presente en él, se le da a conocer. «No me buscaríais —hacia decir Pascal a Dios— si no me hubieseis encontrado». Ya Platón se había referido a la precedencia de la idea del Bien en el conocimiento por el hombre de la verdad¹⁶.

Pero la experiencia mística radicaliza este rasgo presente ya en todo conocimiento humano y en el conocimiento religioso ordinario de Dios. Porque, mientras que en éste el hombre descubre al Dios presente en los signos a través de los cuales se manifiesta y asciende más o menos penosamente de las cosas y de sus propios actos y facultades a Dios —aunque para descubrir al final que si ha podido descubrirlo es porque estaba en su interior moviéndolo a buscarlo—, en la experiencia mística el hombre toma conciencia de una presencia donada y la experimenta como tal, o tal vez, mejor, como presencia «dante». A la pasividad ontológica vigente en todo conocimiento de Dios se añade aquí la pasividad consciente y vivida en el plano psicológico¹⁷.

En efecto, la mirada contemplativa, como forma de apertura a la realidad y de relación con ella, ya en el terreno del conocimiento humano, se distingue de la mirada meramente curiosa, indagadora, inquisitiva, por ser una mirada en la que la luz viene principalmente del «objeto», de forma que en ella los ojos se dejan inundar por lo contemplado, sin tener otra actividad que desarrollar que abrirse a ello, eliminar los obstáculos que se interponen, prestarle atención. En el caso de la contemplación mística, el alma contemplativa percibe en sí misma la presencia de Dios que se le otorga de forma enteramente gratuita; que actúa sin que ella tenga que hacer otra cosa —pero esto es ya una actividad eminente— que abra, acallar las voces intempestivas del exterior y del interior de sí mismo, prestar

14. J.-C. Boulogne, *o. c.*, pp. 20-21.

15. San Juan de la Cruz, 1 *Noche*, 10; 2 *Subida*, 13.

16. *República*, VI, 8,508b. Recordemos la elaboración de este tema por Plotino en su descripción de la experiencia mística.

17. A. Léonard, «Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique»: *Supplément a La Vie Spirituelle* 23 (1952), pp. 430-494.

atención, escuchar, acoger¹⁸. Hay, pues, en la contemplación, es decir, en la experiencia mística, una clara independencia en relación con el esfuerzo voluntario y la búsqueda de razones¹⁹.

Tan característica resulta la pasividad en la experiencia mística que ésta ha sido descrita como estado teopático²⁰ y el Pseudo-Dionisio caracterizó la experiencia mística como un conocimiento que consiste «no sólo en saber sino en padecer a Dios»²¹. Hasta tal punto es central la pasividad en las descripciones por los propios místicos de su experiencia que algunos intérpretes ponen en la pasividad la esencia de esa experiencia²².

La pasividad, como anotábamos anteriormente, es ya reivindicada por sujetos que han hecho la experiencia mística bajo formas profanas. «El misticismo —dice J.-C. Boulogne— no depende nunca de un acto voluntario [...] el largo, inmenso y razonado desarrollo de todos los sentidos buscado por Rimbaud no es más que un sucedáneo [...] de la experiencia fundamental. Una descarga eléctrica no será nunca un relámpago. Entre ellos hay la misma diferencia que entre una compra y un regalo»²³. En el mismo sentido se expresa G. Bataille, que constata «un desacuerdo irreductible entre el sujeto que busca el éxtasis y el éxtasis mismo» y que execra la ignorancia voluntaria y metódica por la que le ha ocurrido que intentaba buscar el éxtasis²⁴.

Nada tiene de extraño, pues, que los místicos de las diferentes religiones vuelvan una y otra vez sobre la pasividad con toda clase de imágenes. Así, san Juan de la Cruz, después de haber confesado: «si el alma busca a Dios, mucho más la busca su amado a ella», convicción presente como hemos visto en todo conocimiento religioso,

18. Cf. E. Ancilli, «La mística: a la ricerca de una definizione», en E. Ancilli y M. Pappozzi (eds.), *La mística. Fenomenologia e riflessione teologica* I, Città Nuova, Roma, 1984, pp. 30-31; M. de la Taille, *L'oraison contemplative*, Beauchesne, Paris, 1921, pp. 23-24; A. Léonard, *art. cit.*, p. 473.

19. A. Léonard, *loc. cit.*, p. 475.

20. La expresión procede del Pseudo-Dionisio y ha sido utilizada por J. Baruzi para exponer e interpretar el grado último de la experiencia mística en san Juan de la Cruz, cf. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* II, Alcan, Paris, 1931, pp. 616 ss. Más adelante ofreceremos una descripción de este estado como cifra del núcleo de la experiencia mística y última forma de su desarrollo.

21. *Non solum discens sed patiens divina*. *Libro de los nombres de Dios*, 2,9, en *Obras completas*, ed. de T. H. Martín, cit., p. 288; sobre el significado de la expresión y su uso en la tradición teológica y espiritual, cf. A. Solognac, «Passivité», en *Dictionnaire de spiritualité* XII-1, cit., 1984, p. 358.

22. Así, M. Blondel, «Le problème de la mystique», en *Qu'est-ce que la mystique*, Bloud et Gay, Paris, 1925, p. 14.

23. *Le mysticisme athée*, cit., p. 99.

24. *Cit. ibid.*, p. 100.

compara la acción de Dios sobre el alma «en este negocio», en el que es principal agente, con la del «mozo de ciego que la ha de guiar a dónde ella no sabía ir»²⁵. «De aquí es que ya Dios en este estado es el agente y el alma es la paciente; porque ella sólo se ha como la que recibe y como en quien se hace y Dios como el que da y como el que en ella hace...»²⁶. Santa Teresa tuvo de este aspecto de su experiencia una fina percepción y lo expresó con notable eficacia. Así, mientras recorre el camino de las estancias exteriores al centro del castillo interior donde habita Dios, se corregirá en algún momento e invirtiendo el sentido del movimiento exclamará: «¡Que su Majestad mismo sea nuestra morada!»²⁷. Y después de haber buscado a Dios en su interior, confiesa haber sido enseñada por Dios a «buscarse más bien a sí misma en Él»: «búscame en ti; búscate en mí»²⁸. Al-Hallaj expresa la misma conciencia de la pasividad de su experiencia en estos términos: «Yo avanzaba hacia él [...] y ya el amor había grabado en mi corazón, con el hierro candente del deseo, su huella»²⁹.

Aunque ya hayamos aludido a ello, subrayemos que «pasividad» no es sinónimo de inactividad; no se confunde con ociosidad o «dejación» de todo ejercicio de la propia persona y sus facultades; no es tampoco equivalente a inercia ni automatismo. Por aquí, justamente, pasa la frontera que separa la experiencia mística de esa distorsión de la misma que es la dejación y el quietismo representado por los «alumbrados»³⁰. Ya nos hemos referido a la ardua actividad, siempre responsiva, de los ejercicios que disponen al sujeto. Pero cabe aludir, además, a la necesaria colaboración con la acción de Dios que requiere la respuesta a su acción sobre la persona. Por último, ni siquiera los últimos pasos de la experiencia con el silencio y aquietamiento de las potencias que comportan, se identifican con la languidez de la inacción. Nada más activo (aunque con una acción de disponibilidad, consentimiento y acogida) que el éxtasis y la contemplación. Nada requiere un ejercicio más pleno del centro mismo

25. *Llama B*, 3,28.

26. *Llama B*, 3,32.

27. *2 Moradas*, 5.

28. Cf. texto del «vejamen»: *Obras completas*, BAC, Madrid, 1976, p. 1141 y la poesía alusiva al mismo: «Alma, búscate en mí...», *ibid.*, pp. 503-504. Hemos comentado ese texto en «Búscame en ti, búscate en mí. Descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en santa Teresa», en *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 119-148.

29. *Le Diwân de Al-Hallâj*, ed. de L. Massignon, Geuthner, Paris, 1955, p. 27. Otros textos con el mismo tema en otros místicos musulmanes en *L'appel de Dieu*, en E. de Vitray-Meyerovitch, *Anthropologie du soufisme*, Sindbad, Paris, 1978, pp. 45-52.

30. Más adelante nos referiremos a lo esencial de la distorsión de la mística que constituye el quietismo.

de la persona, de su ser más íntimo, que esa *sinergia* perfecta en la que la persona deja actuar al ser que la origina, coincide con el impulso creador que la está haciendo permanentemente ser. «Hacemos una piña»³¹, dice poéticamente san Juan de la Cruz para expresar ese logro de coincidir con quien hace ser al alma y le da las virtudes que la adornan³².

IV. EXPERIENCIA INMEDIATA POR CONTACTO CON LA REALIDAD EXPERIMENTADA

La inmediatez de la experiencia mística es un rasgo tan característico como difícil de comprender y de explicar. Por una parte, se diría que hablar de experiencia inmediata constituye un pleonismo, una vulgar redundancia. En efecto, ¿no consiste el conocimiento experiencial justamente en contacto directo, vivido, sin los intermediarios que son otras personas o la mediación de nociones universales, del sujeto con la realidad experienciada? De hecho, lo que distingue las experiencias a que venimos refiriéndonos, desde sus niveles «profanos» de toma de conciencia de la realidad en su conjunto y en sus niveles más profundos e invisibles, es una especie de intuición, de «realización» instantánea, de transparentización a la conciencia del fondo mismo de la realidad y de la conciencia —transobjetiva y transubjetiva— del sujeto con ella. En algo así se resume también la «evidenciación» de lo verdaderamente real, en el interior del sujeto —liberado por esa toma de conciencia en su ser verdadero o en su expansión hacia lo real, en su fusión con el origen y el fundamento del todo—, que ocurre cuando, guiado por el maestro, o conducido por su propia meditación y concentración, un sujeto llega a ver: «yo soy eso», «yo soy *Brahman*», «eso es *Atman-Brahman*». Por eso todas esas formas de conciencia son descritas como procesos de «desvelamiento», como caída de obstáculos que impedían la visión, como superación de la situación de engaño, ilusión, y, por tanto, como un proceso de liberación. El final de todas esas formas de experiencia mística en el hinduismo y en el budismo es concebido como un despertar o una iluminación que pone en contacto con la verdadera realidad.

31. *Cántico B*, 16.

32. J. Maritain anota en *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* que, mientras san Juan de la Cruz describe la contemplación como «inactividad», santo Tomás la define como «la actividad más elevada»; pero no tiene dificultad en mostrar que no hay contradicción entre ellos justamente porque la inactividad «psicológica», es decir, la suspensión de toda operación particular, es compatible con la adhesión vital a Dios por el amor y la contemplación que Dios pone en el alma (pp. 649-650).

En las místicas teístas el punto de partida de todo el proceso es una situación de sospecha, pregunta, nostalgia, anhelo de algo o alguien presente, aunque sólo sea en la ausencia padecida, y que desencadena un movimiento irreprimible de búsqueda que anhela el encuentro, la presencia. Todo el itinerario místico está impulsado por el ruego: «Dime tu nombre»³³, «Muéstrame tu rostro», «Yo deseo ver tu forma soberana», «Muéstrame tu mismidad inalterable»³⁴.

Mustafá dijo al ángel Gabriel:
«Muéstrame tu forma como es realmente,
muéstrámela abiertamente y de manera perceptible,
para que pueda contemplarte con mis ojos»³⁵.

San Juan de la Cruz ha dado una hermosa expresión de este deseo:

¡Apaga mis enojos
pues que ninguno basta a desacellos
y veante mis ojos
pues eres lumbre dellos
¡Y sólo para ti quiero tenellos!
¡Descubre tu presencia
y máteme tu vista y hermosura
mira que la dolencia
de amor que no se cura
sino con la presencia y la figura!»³⁶.

La experiencia mística, al responder a ese deseo, a esa búsqueda y a ese ruego parece comportar la visión directa, el contacto inmediato con la realidad término del deseo. El conocimiento que procura esa experiencia se distingue de todas las otras formas de conocimiento porque más allá del saber discursivo, de las dialécticas ascendente o descendente que permiten deducir la existencia de un principio para las realidades creadas, más allá del conocimiento de Dios que procuran sus mensajeros —«no quieras enviarme de hoy más ya mensajero»—, pretende el contacto directo con el Dios que los envía. Al final, el sujeto exclamará como Job: «ahora te han visto mis ojos». Así afirma con toda razón McGinn:

Los místicos aseguran casi siempre que su acceso a Dios se distingue radicalmente del de la conciencia ordinaria, también del conoci-

33. Éx 3,13.

34. *Bhagavad Gita* 11.

35. Galal-al-din-Rumi, *El Masnavi*, Visión Libros, Barcelona, 1984, p. 254.

36. *Cántico espiritual B*, 10 y 11.

miento de Dios que tiene lugar en la práctica religiosa ordinaria de la oración, los sacramentos y otros actos. Como creyentes sostienen que Dios se les hace presente en esos actos, pero no directa ni inmediatamente. Los textos místico-religiosos (de las tradiciones teístas) se caracterizan por testimoniar otra forma de presencia divina, que en la realización ordinaria de la fe no se da necesariamente, aunque también en ella sea posible. La diferencia está en la experiencia, tanto objetiva como subjetivamente más directa, a veces incluso inmediata, de la presencia divina³⁷.

Ofrezcamos algunos testimonios en confirmación de estas afirmaciones: Ruusbroec habla de «alcanzar a Dios por Dios sin medio o diferencia alguna capaz de interponerse como obstáculo»³⁸, y repite una y otra vez «sin medio»; «así —añade— se funde y ve el alma con Dios»³⁹; y uniendo el tema de la inmediatez de la visión con el de la unión, concluirá:

Por esta razón los hombres íntimamente contemplativos deben salir según el modo de esta contemplación, por encima de la razón y de toda distinción, más allá incluso de su ser creado. Han de sumergirse eternamente con simple mirada en la unidad mediante la luz que allí se engendra. Así llegan a transformarse hasta el punto de no hacer más que uno con esta misma luz que ellos ven y por la que ven [...]. Así se llega a la transformación en la divina claridad⁴⁰.

De esta inmediatez hablan con elocuencia los textos de san Juan de la Cruz sobre los «toques»: «toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios»⁴¹; «toque sólo de la Divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria»⁴². Con estos términos quieren significar, sin duda, una forma de conocimiento diferente del que se puede obtener por la percepción, conocimiento y amor, propios de la conciencia ordinaria.

Sobre la naturaleza de esa inmediatez reflexionaremos más adelante cuando nos preguntemos por la naturaleza misma de la experiencia. Pero ya desde ahora podemos adelantar que no se trata de la inmediatez propia de la experiencia empírica, puesto que Dios no es objeto posible de los sentidos, ni del cara a cara de la relación interpersonal en el orden humano, incompatible con la condición infinita y absoluta del «tú» divino. Probablemente la inmediatez por la que

37. *Die Mystik im Abendland*, cit., vol. I, p. XIX.

38. *Bodas del alma*, III, 1,2.

39. *Ibid.*, 3.

40. *Ibid.*, III, 4.

41. *2 Noche*, 23,11.

42. *Llama B*, 2,8.

suspira el místico sea mayor que la representada en estas dos formas de conocimiento, precisan los comentarios. Pero de hecho ni en los momentos supremos de la experiencia termina de romperse «la tela de ese dulce encuentro»⁴³, la tela de la vida corporal. Por esa razón los intérpretes de la experiencia suelen recurrir a expresiones como «inmediatez mediada»⁴⁴ y referirse a los efectos que la presencia de Dios provoca en la persona como el lugar donde el místico capta su presencia. «No es —precisa un excelente teólogo de la experiencia cristiana— una visión; es un conocimiento de amor vivido en la fe. Y, sin embargo, esta especie de intuición profunda, esta experiencia transluminosa, esta percepción concreta de nuestra vida en Dios es tan precisa que verdaderamente nosotros los cristianos *sabemos* que nosotros estamos en Dios y Dios está en nosotros»⁴⁵.

De ahí que, puestos a precisar el tipo de inmediatez que corresponde a la experiencia mística, ésta nunca sea pensable como una visión directa en la que el hombre sujeto percibe directamente a Dios como objeto. 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 appropiatio*, en el don mismo por el que Dios une al alma con él. Es decir, que se excluye el conocimiento de Dios por las cosas previamente conocidas y que conducen al conocimiento de Dios como su causa, sin excluir que un efecto de Dios pueda servir de medio en el que Dios se da a conocer. «Inmediata» significa, pues, que el alma conoce a Dios «sin ningún otro medio en el alma, por cierto contacto de ella con la divinidad, lo cual es cosa ajena de todo sentido y accidentes, por cuanto», como dice san Juan de la Cruz, es «toque de sustancias desnudas, es a saber, del alma y la divinidad»⁴⁶. A eso nos referíamos cuando hace un momento hablábamos en forma paradójica de una «inmediatez mediada». Es, pues, la huella de la acción de Dios en el hombre, de su toque sustancial, lo que el sujeto experimenta, y en ella descubre «el rostro del amado que lleva en sus entrañas dibujado». El fuego del Dios absolutamente trascendente no puede por menos de abrasar las facultades y los sentidos del hombre. Pero ese abrasamiento esculpe en él la huella en la que descubre su presencia⁴⁷.

43. *Llama*, 1.

44. B. Lonergan, cit. en B. McGinn, o. c., vol. I, p. XX.

45. J. Mouroux, «L'expérience chrétienne dans l'Épître de Saint Jean»: *La Vie Spirituelle* 78 (1948), pp. 381-412; cit., p. 410.

46. *Cántico espiritual B*, 19,4; sobre la cuestión ofrece precisiones escolásticas J. Maritain, o. c., p. 853, n. 51; p. 732, n. 41.

47. Cf J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Aubier, París, 1954; Id., «Experiencia religiosa», en *Sacramentum mundi* III, Herder, Barcelona, 1972-1976, pp. 79-82.

V. EXPERIENCIA FRUITIVA

Desde las primeras manifestaciones de la «mística de la naturaleza», de las experiencias de comunión con lo real de los casos de «conciencia cósmica» a que nos hemos venido refiriendo, hemos escuchado a los sujetos que las han vivido expresiones relativas a los intensos sentimientos que las acompañan. Se referían a sentimientos de alegría, gozo, paz, enteramente nuevos en relación con los que habían experimentado en otros momentos, difícilmente descriptibles con palabras y que en muchas ocasiones se expresan a través de las lágrimas: «... de momento, tan sólo sentía una alegría y una exultación innegables [...] el alma casi rota de emoción»⁴⁸. R. M. Bucke en su descripción de la conciencia cósmica señala como una de sus características:

A esto se une un estado de exaltación moral, una sensación indescriptible de elevación, de júbilo y alegría, y una activación del sentido moral que es por entero sorprendente y más importante que el poder intelectual incrementado. Con esto se alcanza lo que puede llamarse el sentido de la inmortalidad, una conciencia de la vida eterna; no una convicción de que la alcanzará, sino la conciencia de que la posee ya⁴⁹.

El hecho es tan frecuente que no vale la pena multiplicar los ejemplos⁵⁰.

También la experiencia mística en sus formas teístas contiene como uno de sus rasgos permanentes y universales el ser una experiencia intensamente fruitiva. Ya en los primeros pasos del camino hacia Dios y en las primeras formas de oración en las que se concreta, sucede con frecuencia que el sujeto que entra en él experimente sentimientos intensos, aunque pasajeros, de gozo, nuevos en relación con todas las experiencias anteriores, que le llevan a decir: «¡Qué bien se está aquí!» y a formular su deseo de perpetuar ese momento vivido como fugaz. Santa Teresa, al describir los comienzos de lo que narra en su *Vida* e identificar ya ese estado como *mística teoloxía*, se refiere a la ternura, los deleites, regalos, enternecimiento, lágrimas, consuelo que el alma experimenta, y resume. «Regálase allí [el alma] y huélgase allí».

48. Testimonio cit. en W. James, o. c., pp. 60-61.

49. *Cosmic Consciousness: a Study in the Evolution of the Human Mind*, Philadelphia, 1901, cit. en W. James, o. c., p. 299.

50. Cf. la frecuencia de la alegría en las experiencias descritas y estudiadas en P. Weil, *Anthologie de l'extase*, Albin Michel, Paris, 1989, pp. 22-24. orer

En el relato de la experiencia mística de Pascal que conocemos como *Memorial*, la palabra alegría se repite cuatro veces en la misma línea: «Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría»⁵¹. San Juan de la Cruz resume genialmente en una estrofa de *Llama de amor viva* lo que otros autores y él mismo han narrado en incontables páginas con toda clase de detalles:

¡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.

De la calidad y la intensidad de lo vivido dan buena muestra estas líneas del comentario:

Y de este bien del alma a veces redundante en el cuerpo la unción del Espíritu Santo y goza toda la sustancia sensitiva, todos los miembros y huesos y médulas, no tan remisamente como comúnmente suele acaecer, sino con sentimientos de grande deleite y gloria, que se siente hasta los últimos artejos de pies y manos. Y siente el cuerpo tanta gloria en la del alma que en su manera engrandece a Dios, sintiéndole en los huesos [...]. Y porque todo lo que de esto se puede decir es menos, por eso basta decir, así de lo corporal como de lo espiritual: *que a vida eterna sabe y toda deuda paga*⁵².

Los mismos textos que nos describen estos intensos sentimientos de gozo que produce la experiencia mística están llenos de indicios que nos señalan hacia la diferencia cualitativa de ese gozo en relación con el gozo producido por la obtención de los bienes mundanos y la satisfacción de los múltiples deseos del corazón del hombre. Una muestra de ello es la comparación constante de los unos con los otros y la depreciación de los mundanos en comparación con los que aquí vive la persona. Así, comparando santa Teresa el gozo que produce la unión con Dios con los que tienen un origen diferente, exclama:

[...] mas no con la manera que Dios, ni con el deleite y satisfacción del alma y paz y gozo. Es sobre todos los gozos de la tierra y sobre todos los deleites y sobre todos los contentos...⁵³.

51. B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., pp. 553-554.

52. *Llama B*, 2,22.

53. *Moradas*, 1,6.

Aquel bien tan grande de la unión con Dios [...] es el mayor que en esta vida se puede gustar, aunque se gusten todos los deleites y gustos del mundo.

Más claramente nos orientan hacia la peculiaridad de los sentimientos descritos las expresiones ambivalentes e incluso paradójicas con que se los designa: «que tiernamente hieres», «cauterio suave»; «regalada llaga»; «muerte en vida la has trocado». «Los deseos mismos de gozar a Dios son penosos», dice santa Teresa. «Queda el alma tan descosida de gozar de Dios [...] que vive con harto tormento»⁵⁴. Parece como si en este grado extremo de experiencia de Dios se mantuviesen los dos elementos que R. Otto había puesto de relieve en su clásica descripción de la experiencia del Misterio numinoso que sobrecoge al sujeto (*Mysterium tremendum*) y al mismo tiempo lo cautiva y lo fascina (*Mysterium fascinans*).

La raíz de esta radical ambivalencia y armonía de contrastes está en la naturaleza de la realidad divina cuya presencia sólo puede ser disfrutada por el hombre siendo al mismo tiempo «padecida» por él. En efecto, la absoluta trascendencia de Dios, que hace imposible que la mente humana pueda captarlo como objeto de ningún acto suyo, y que hace que su conocimiento por el hombre, siendo sumamente cierto, siempre tenga que ser al mismo tiempo oscuro, se manifiesta igualmente en el lado afectivo del hombre y en el campo de sus deseos. El deseo de Dios no es un deseo más que tenga a Dios por objeto y que pueda ser saciado mediante la posesión del mismo. El deseo de Dios, deseo radical, «deseo natural», «deseo intelectual» (Nicolás de Cusa) —«lo que de verdad desea el corazón» del hombre, frente a los muchos deseos mundanos que lo agitan (san Juan de la Cruz)— es el resultado en el hombre de la previa presencia de Dios en él, la huella que imprime en el hombre la mirada amorosa de Dios que hace del hombre literalmente un ser-para-Dios. Por eso el deseo de Dios en el hombre no es mero deseo que tenga en él su origen y en Dios el término o el objeto capaz de saciarlo. Es, más que deseo, nostalgia de Dios, anhelo suscitado por él, «recuerdo con pena» y con anhelo de la presencia que lo origina y que no se deja ni captar ni poseer de forma directa⁵⁵.

54. 6 *Moradas*, 2,8; 6,1.

55. En otro lugar, ya citado a propósito de la antropología de la mística, nos hemos referido a esta peculiaridad del deseo de Dios y a textos en los que aparece y a comentarios sobre su naturaleza, cf. J. Martín Velasco, «Los caminos de la experiencia. Aprender a padecer a Dios», en Instituto Superior de Pastoral, *¿Dónde está Dios? Itinerarios y lugares de encuentro*, VIII Semana de Teología Pastoral, Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 37-90, esp. pp. 66-75.

Para que el hombre, habitado por ese deseo radical, llegue al contacto con Dios, Dios mismo tendrá que dilatar su corazón más allá de lo que todas las realidades del mundo pueden proporcionarle⁵⁶, y el hombre deberá colaborar en esa dilatación renunciando a poner su corazón, a tender con apego, en ninguna de las realidades mundanas, ni siquiera en las que Dios mismo le concede como ayuda para ese acercamiento a él. De ahí, la presencia indispensable de una forma de muerte en el camino hacia la vida, del paso por la nada para hacer lugar al todo, del desprendimiento más radical, también en el terreno de los deseos e incluso en el orden mismo del ser, como condición indispensable para la unión con Dios que produce su contemplación amorosa por el hombre⁵⁷. Eso explica que el gozo de la unión con Dios sea de otra naturaleza que los que procuran los bienes mundanos y que, como veremos después, requiera el paso por la prueba, la purificación, la noche, para ser disfrutado. Eso explica que, llenando al hombre de regalo, sea para él «llaga» («regalada llaga»), que lo abraza con la mayor suavidad («cauterio suave») y que llevando el gusto de la vida eterna suponga el paso por la muerte del desprendimiento más radical.

VI. SIMPLICIDAD O SENCILLEZ DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Hasta tal punto la sencillez caracteriza la experiencia mística que, como hemos visto que sucede con algún otro de sus rasgos propios, no faltan autores espirituales que ponen en la sencillez el culmen o la esencia de la misma. *Bienaventurada sencillez*⁵⁸ es el título de una obra de R. Panikkar sobre el arquetipo del monje como dimensión constitutiva de la persona. Y al comienzo de su obra recuerda esta sentencia que «ha aprendido del maestro Kung»:

Meng Sun ya ha aprendido el Tao.
Ha pasado más allá de la sabiduría.
Ha hecho su vida sencilla⁵⁹.

56. «¡Oh váleme Dios que nonadas son nuestros deseos para llegar a vuestras grandezas, Señor! ¡Qué bajos quedaríamos si conforme a nuestro pedir fuese vuestro dar!», dice santa Teresa, *Meditaciones sobre el Cantar*, 5,9.

57. Las expresiones más radicales y también las más felices en este sentido las ha ofrecido san Juan de la Cruz, cf. 1 *Subida*, 13,11: «para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada».

58. R. Panikkar, *Blessed Simplicity. The Monks Universal Archetype*, Seabury Press, New York, 1982. Traducido al castellano como *Elogio de la sencillez*, Verbo Divino, Estella, 1993.

59. Cit. en la edición castellana, p. 11. Otros textos orientales en la misma dirección, citados *ibid.*, pp. 54-55.

En la mística occidental, Plotino, fuente de muchas expresiones sobre la experiencia mística y de muchos esfuerzos por dar cuenta de ella, había descrito la subida hacia la contemplación del Uno bajo la forma de una progresiva unificación-simplificación. «Puesto que el Uno es el objeto de nuestra búsqueda [...] el Bien y el Primero [...] hay que retraerse a sí mismo de los objetos sensibles [...] hay que liberarse de todos los vicios, ya que se tiende hacia el Bien, hay que remontarse al principio interior y llegar a ser un solo ser en lugar de varios, si se desea contemplar el principio y el Uno»⁶⁰. El último grado de ese ascenso es descrito consiguientemente como una acción en la que se supera toda acción: «La mayor de las dificultades está en que no le comprendemos [al Uno] ni por la ciencia, ni por una intuición intelectual, como sucede con los demás inteligibles, sino por una presencia superior a la ciencia». Sobre el tipo de conocimiento que se realiza en ese último estadio, añade:

Pues él [el Uno] no está ausente de nadie y, sin embargo, está ausente de todo; presente, sólo lo está a los que puedan recibirle y que se han dispuesto para entrar en contacto con él gracias a la semejanza esencial con él; pues ellos tienen en sí una potencia semejante a él y que procede de él; cuando esa potencia se encuentra en el estado en que estaba cuando procedió de él, entonces son capaces de verle, en la medida en que puede ser objeto de contemplación⁶¹.

Y esa contemplación, más allá de toda multiplicidad como la que exige el conocimiento «objetivo», consistirá en la identidad de quien contempla y lo contemplado:

El acto y la facultad de ver no son ya la razón, son mejores que la razón, anteriores y superiores a ella, como su mismo objeto. Si el ser que ve se ve a sí mismo en ese momento, se verá semejante a su objeto; en su unión con él mismo se sentirá semejante a ese objeto y tan simple [sencillo] como él. Pero tal vez no hay que emplear la expresión «verá». El objeto que ve [...] no lo ve en el sentido de que lo distinga de sí y se represente un sujeto y un objeto; él [el contemplativo] se ha hecho otro; ya no es él mismo [...] es uno con él como si hubiera hecho coincidir su propio centro con el centro universal⁶².

En el sistema henológico plotiniano, en el que todas las hipóstasis son emanaciones en descenso del Uno, la contemplación es la

60. *Enéadas*, VI, 9, 3, 15.

61. *Ibid.*, VI, 9, 4.

62. *Ibid.*, VI, 10.

cima de la conversión por la que lo real recupera su unidad en el Uno. Por eso en su más alta cima es la recuperación de la más perfecta sencillez⁶³.

De esta doctrina encontramos ecos, múltiples en sus formulaciones, pero permanentes, en los místicos cristianos que a través de san Agustín y el Pseudo-Dionisio han recibido su influencia⁶⁴. Una expresión espléndida de este último resume lo esencial: «El hecho es que cuanto más alto volamos menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado»⁶⁵.

En todos ellos, al conocimiento discursivo de la razón filosófica y a la dialéctica del conocimiento teológico ordinario, por una parte; y a las formas discursivas de los primeros pasos de la oración de meditación, que exige, primero, la penosa puesta en juego de los sentidos, la imaginación, el entendimiento y el discurso; que despierta, después, los sentimientos y los afectos; que suscita finalmente los movimientos de la voluntad; a todo esto sucede la contemplación sumamente unificada en la que toda la actividad del sujeto se reduce a acoger la presencia amorosa que se le otorga por pura benevolencia. San Juan de la Cruz ha expresado en términos de nuevo muy felices esta simplificación extrema en relación con la oración.

Por eso, en este estado [de contemplación] en ninguna manera la han de imponer en que medite, ni se ejercite en actos, ni procure saber ni hervor [fervor], porque sería poner obstáculo al principal agente que, como digo es Dios, el cual oculta y quietamente anda poniendo en el alma sabiduría y noticia amorosa, sin especificación de actos [...], y así entonces el alma también se ha de andar sólo con advertencia amorosa de Dios, sin especificar actos, habiéndose, como hemos dicho, pasivamente, sin ver de suyo diferencias, con advertencia amorosa *simple y sencilla*, como quien abre los ojos con advertencia de amor⁶⁶.

63. Excelente exposición de este aspecto de la mística plotiniana y múltiples referencias a sus mejores intérpretes en B. McGinn, o. c., vol. I, esp. pp. 44-55.

64. *Teología mística*, 3, ed. cit., p. 376.

65. Sin olvidar que el tema de la simplicidad, la pureza, unido al de la integridad y la rectitud, atraviesa todo el Antiguo Testamento y llega al Nuevo bajo la forma de la sencillez de la mirada y la pureza (limpios) de corazón. Hermoso tratamiento de la cuestión en Ysabel de Andia, «La pureté de coeur», en *Mystiques d'Orient et d'Occident*, cit., pp. 271 ss. Del tenor de todo el texto da buena muestra este párrafo: «La simplicidad de corazón es definida en los LXX, los documentos de Qumrán, el Testamento de los Doce Patriarcas y el Pastor de Hermas por oposición a la «duplicidad» del alma (*dipsujia*) que significa el alma doble. El hombre doble es el que no tiene palabra [...] el que «bizquea» sobre dos cosas a la vez, el que tiene dos caras. Todo este lenguaje dibuja la antropología de la duplicidad que es la imagen inversa del hombre creado en la rectitud, la integridad y la sencillez por Dios» (*ibid.*, p. 279).

66. *Llama B*, 3,33.

Para llegar a esa forma sumamente sencilla de relación con Dios es necesario un proceso de purificación ascética que comporta la más radical simplificación y reducción a la unidad y la sencillez.

La radicalidad de este movimiento de unificación y de simplificación aparece con toda claridad en los textos de *Subida al Monte Carmelo*, donde se describen «la manera y el modo que se han de tener para entrar en esta noche del sentido»:

Para venir a gustarlo todo
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a poseerlo todo
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a saberlo todo
no quieras saber algo en nada.
Para venir a serlo todo
no quieras ser algo en nada.
Para venir a lo que no eres
has de ir por donde no eres⁶⁷.

En unos u otros términos, este proceso está aludido o descrito con detalle en todos los autores místicos. Pero los que han descrito con fórmulas más radicales el estado último de la contemplación son los que, paralelamente, han llevado más lejos las fórmulas relativas a la simplicidad y la simplificación que comporta.

Así sucede con el Maestro Eckhart. Remitamos, pues, a algunas de sus fórmulas. En el tratado sobre el desprendimiento y recogimiento (*Abgeschiedenheit*) comienza Eckhart, un tanto provocadoramente, comparando esta «virtud» con todas las virtudes para declararla superior a todas, incluso al amor. La razón de esa supremacía es que «todas las demás virtudes tienen que ver con las criaturas, mientras que el desasimiento está liberado de todas ellas»⁶⁸. Leído con atención su razonamiento, se descubre que el desprendimiento es superior a todas las virtudes, porque, tal y como él lo entiende, no es una exigencia o virtud que se sitúe en el orden moral, sino una disposición fundamental del sujeto por la que éste se pone en consonancia con su ser más verdadero, de manera que re-

67. 1 *Subida*, 13,11. En la primera serie se observará que hemos alterado el orden de los últimos cuatro versos para situar la purificación del ser en su lugar que es el de la mayor radicalidad.

68. *Tratado del desprendimiento*, en *Maître Eckhart. Les Traités*, trad. francesa de J. Ancelet-Hustache, Seuil, Paris, 1971, pp. 157 ss.; también tengo en cuenta la traducción francesa de G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, *Maître Eckhart. Les Traités et le Poème*, Albin Michel, Paris, 1996. Existe ya una traducción castellana en *Eckhart. El fruto de la nada*, ed. de A. Vega, Siruela, Madrid, 1998, pp. 125-136.

sulta indispensable para la existencia y el ejercicio de todas las virtudes y, en ese sentido, pone al hombre en disposición de entrar en relación, de unirse con el *unum necessarium*. La razón de esta preeminencia del desasimiento está en que por él el hombre se vacía de todo lo mundano, lo relativo, lo múltiple y hace posible que Dios —«obliga», dice Eckhart, a Dios— venga a tomar posesión del alma, ya que el desprendimiento opera la perfecta disponibilidad. Porque, existiendo el hombre gracias a la presencia originante de Dios en él, le basta desprenderse de formas y accidentes para coincidir con su ser verdadero, para «tomar el ser propio de Dios». El desasimiento hace al hombre morir al mundo y le dispone para entrar en el estado a que se refiere san Pablo: «vivo, pero no soy yo; es Cristo quien vive en mí»⁶⁹. El desasimiento es entendido por Eckhart como un proceso de disolución de todos los vínculos de lo relativo que permite la entrada en lo «ab-soluto»:

El desprendimiento consiste sólo en que el espíritu permanezca tan inmóvil ante todas las vicisitudes de amor y sufrimiento, de honor, de perjuicio y desprecio como una montaña de plomo permanece inmóvil ante un viento ligero. Este desasimiento inmutable conduce al hombre a la más perfecta semejanza con Dios. Porque Dios es Dios por su desprendimiento inmutable (por su ser absoluto); y es de él de donde tiene su pureza, su simplicidad y su inmutabilidad. Por eso, si el hombre ha de hacerse semejante a Dios [...] será por el desprendimiento. Éste conduce al hombre a la pureza, de la pureza a la simplicidad, de la simplicidad a la inmutabilidad; de ahí resulta la semejanza entre Dios y el hombre, una semejanza que será el efecto de la gracia, porque la gracia concede al hombre que se desprenda de todas las cosas temporales y le purifica de todas las cosas pasajeras. Y, tenlo por cierto, estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios⁷⁰.

Si el desprendimiento opera la unidad, la simplicidad, la absolutez, la radicalidad del desprendimiento es la medida de la unidad y la simplicidad. Ahora bien, el desprendimiento puro se refiere absolutamente a todo, o, como dice Eckhart, tiene por objeto «ni esto ni esto; el desprendimiento reposa sobre la nada absoluta»⁷¹. El desprendimiento, podríamos decir en otros términos, no se refiere tan sólo a realidades exteriores al sujeto; se refiere también a las facultades del hombre y sus actos; se refiere también al hombre mis-

69. *Del desprendimiento*, ed. cit., p. 163.

70. *Ibid.*, pp. 163-164; el mismo pensamiento en Tauler, *Temas de oración (Sermoes)*, ed. cit., pp. 215-216.

71. *Del desprendimiento*, p. 167.

mo⁷², y alcanza al propio desprendimiento, porque el apego al propio desprendimiento se interpondría entre Dios y el hombre e impediría que Dios pueda llenar al hombre, que su voluntad se realice plenamente en la del hombre, plenamente conforme a la suya.

Hay que pasar por la nada para llegar al todo. Hay que desprenderse absolutamente para poder unirse al Absoluto; hay que eliminar todo resto de multiplicidad para llegar a la perfecta unión con el Uno. «Sé uno», resume el Maestro Eckhart en el tratado *Del hombre noble*, «para que puedas encontrar a Dios»⁷³, para que llegues a ser ese hombre que «es uno en el Uno, en quien toda multiplicidad es no multiplicidad»⁷⁴; para que entres en la soledad en la que Dios pueda hablar a tu corazón. «Uno con el Uno, uno del Uno, uno en el Uno, y, en el Uno, uno eternamente»⁷⁵. Así expresa Tauler el mismo pensamiento:

Entra y lleva hasta Él el incomprensible infinito de tu multiplicidad para que Él la simplifique en la simplicidad de su esencia⁷⁶.

Al final, todavía parece subsistir una duplicidad que pone en peligro la perfecta simplicidad de la contemplación. Es la contemplación misma. También ella tiene que ser superada para que el hombre realice la plena unidad con Dios:

Por tanto, digo que el hombre noble toma y saca todo su ser, su vida y su felicidad únicamente de Dios, cerca de Dios y en Dios, no del conocimiento, de la contemplación y del amor de Dios o de otras cosas semejantes⁷⁷.

Orientada en el sentido de estas aclaraciones la comprensión de la simplicidad, como rasgo característico de la experiencia mística,

72. «Que no basta desasirse de lo dicho si no nos desasimos de nosotras mismas», dirá santa Teresa.

73. Ed. cit., p. 149.

74. *Instrucciones espirituales*, ed. cit., p. 47.

75. *Del hombre noble*, ed. cit., p. 153.

76. *Temas de oración (Sermones). La contemplación*, en Juan Tauler, *Obras*, ed. cit., p. 210.

77. *Del hombre noble*, ed. cit., p. 151. La radicalidad aquí formulada reaparece en la insistencia de san Juan de la Cruz sobre la necesidad de superar todo espíritu reflejo, todo apego a las comunicaciones, imágenes, visiones incluso de origen sobrenatural y atenerse a la pura sustancia de la fe. Lo que encontramos en los dos místicos es la misma voluntad decidida de no permitir al alma detenerse en cualquier cosa que no sea Dios mismo, de no interponer absolutamente nada entre el alma y Dios. Todo el tema del desprendimiento es desarrollado por Eckhart con mayor profundidad y radicalidad si cabe en el sermón 52, *Beati pauperes spiritus*. A él nos referiremos más adelante, a propósito de la realidad «objeto» de la experiencia, y de la naturaleza última de esa experiencia.

se comprende sin dificultad que simplicidad no significa «empobrecimiento», «reducción» de la persona que realiza esa experiencia. Al contrario, se trata en ella de una concentración en el *unum necessarium*, de un acendramiento en lo esencial que no hace más que intensificar la fuerza de la luz, como la concentración de los rayos del sol enfocados en un punto de la superficie que iluminan, intensifican su fuerza hasta abrasar todo cuanto se encuentra en él.

En la experiencia mística todo cuanto configura al hombre interviene, pero desde una nueva forma de unidad. Por eso, la simplificación de la experiencia mística tampoco tiene nada que ver con la fijación obsesiva en torno a una idea. Al contrario, la obsesión remite a la «ocupación» de todo el campo de la conciencia y la libertad por una realidad que, como todo «ocupante», esclaviza; aquí, en cambio, el vaciamiento de toda posesión libera de todo hasta la perfecta identificación con el impulso y la corriente que nos hace ser. Por eso, la admirable libertad de la experiencia unificada y simplificada contrasta también con la rigidez que impone a quien la sufre una manía. J. Maritain resume bien este aspecto de la experiencia mística cuando habla de la «maravillosa unificación» de la experiencia contemplativa que pacifica al alma entera⁷⁸.

VII. INEFABILIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Como ya tuvimos ocasión de anotar, W. James se refiere a la inefabilidad como la primera de las propiedades de la experiencia mística. A partir de su caracterización del misticismo, raro es el autor que no enumera la inefabilidad entre sus rasgos característicos. La base para esta atribución está en las descripciones que de su experiencia nos han transmitido la inmensa mayoría de los autores místicos de todas las clases y todos los tiempos. Puede observarse, además, que las referencias a la inefabilidad aparecen en formas diferentes de acuerdo con los distintos niveles en que se sitúan esos testimonios. Aparecen, en primer lugar, de la forma más explícita, en los textos que traducen los intentos por describir o formular las experiencias que viven: lo que he vivido, vienen a confesar con fórmulas recurrentes, no es expresable en palabras. Aparecen, por debajo de tales confesiones explícitas, en el recurso a imágenes relativas a propiedades opuestas en el nivel de la experiencia ordinaria: «interior-superior», «rayo de tiniebla», «nube luminosa», «tiernamente hiere», etc., para expresar el contenido de lo vivido o la naturaleza de la viven-

78. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, cit., p. 867.

cia. Aparecen, por último, en los intentos de interpretación por los místicos de lo que han vivido en su experiencia.

Tales referencias al carácter inefable de la experiencia se encuentran en experiencias de mística de la naturaleza —baste recordar el texto de Ionesco citado anteriormente—; en representantes de la mística afectiva o esponsal; y, naturalmente, en representantes de la mística esencial. Como testimonio de los segundos valgan las palabras con las que san Juan de la Cruz cierra abruptamente su comentario a *Llama de amor viva*: «En aquel aspirar a Dios, yo no querría hablar, ni aún quiero; porque veo claro que no lo tengo de saber decir y parecería menos si lo dijese [...]. Y por eso, aquí lo dejo»⁷⁹. Dentro de la misma familia de místicos, santa Teresa lamentará en algunos momentos no contar con «nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma».

Al-Hallaj, refiriéndose al amigo a quien visita en la soledad, dirá que no lo ve, ni tiende el oído para escuchar sus palabras, porque «sus palabras no tienen ni vocales ni alocución ni nada de la melodía de las voces». Tras haber constatado que todos los místicos «se quejan continua y amargamente de la inadecuación esencial de las palabras para expresar sus verdaderos sentimientos, pero se glorían de experimentar tales sentimientos, se entregan a la retórica y no se cansan de intentar expresar con palabras lo inexplicable», G. Scholem añade: «la mística judía no podía ser una excepción a este hecho» aunque precise que también en esto tiene sus características⁸⁰.

Naturalmente, los testimonios más explícitos sobre la inefabilidad de la experiencia mística proceden de los místicos que hacen consistir esa experiencia en la «realización» de la unidad en el Absoluto, en lo divino o en el Uno, más allá de todo acto de conocimiento que suponga la dualidad del sujeto que contempla y el objeto contemplado. Con esa superación del esquema sujeto-objeto parece faltar la infraestructura conceptual que supone el lenguaje como siste-

79. «Ni basta ciencia humana para saberlo entender, ni experiencia para saberlo decir, porque sólo el que por ella pase lo sabrá sentir, mas no decir» (*Subida*, prólogo, 1); «Y lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta (unión perfecta con Dios que llaman matrimonio espiritual) totalmente es indecible y no se puede decir nada» (*Cántico B*, 26,3). Anotemos, además, que también los dos comentarios al poema *En una noche oscura* se detienen en la tercera estrofa de las ocho de que consta. Para otros lugares, cf. J. Farrés Buisán, «Testimonios de san Juan de la Cruz sobre la inefabilidad», en M.^a Jesús Mancho (ed.), *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Universidad Pontificia UNED, Salamanca-Ávila, 1990, pp. 143-154.

80. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996, p. 35. Un claro ejemplo de insistencia en la inefabilidad de la experiencia extática y de expresión retórica de esa inefabilidad en M. Buber, Introducción a su antología de textos místicos *Confessions extatiques*, Grasset, Paris, 1995, pp. 18-25.

ma de significantes referidos a unos significados. Recordemos el texto ya citado de Plotino:

El acto y la facultad de ver no son ya la razón, son mejores que la razón, anteriores y superiores a ella, como su mismo objeto. Si el ser se ve a sí mismo en ese momento, se verá semejante a su objeto; en su unión con él se sentirá semejante a ese objeto y tan sencillo como él. Pero tal vez no hay que emplear la expresión «verá». El objeto que ve [...] no lo ve en el sentido de que lo distinga de sí y se represente un sujeto y un objeto. Él [el sujeto de la contemplación] se ha hecho otro; ya no es el mismo [...] es uno con él como si hubiera hecho coincidir su centro con el autor universal. Aquí incluso, abajo, cuando los centros han coincidido, son uno, pero hay dualidad cuando se separan. Por esta razón es tan difícil expresar la visión con palabras. ¿Cómo declarar que él es un objeto diferente de nosotros, cuando no le veíamos diferente, sino unido a nosotros, cuando le contemplábamos?⁸¹.

A la inefabilidad se refieren, por último, las interpretaciones de los místicos y de los estudiosos de la mística al referirse a la realidad con la que entran en contacto y caracterizarla como trascendente a todos los conceptos humanos y, por tanto, imposible de ser expresada en palabras.

En los últimos años se han levantado voces, cada vez más frecuentes, contra las apelaciones poco razonadas a la inefabilidad de la experiencia mística. Las primeras, ya antiguas, e incluso constantes en la historia de la filosofía, han surgido en medios filosóficos más sensibles a la claridad del concepto que a la apelación a la emoción y al sentimiento. Testigo reciente en la filosofía española del siglo pasado fue Ortega y Gasset, que, frente a Unamuno y su preferencia por san Juan de la Cruz⁸², defiende la primacía de la razón y de sus conceptos claros y distintos, representada por Descartes. «Teología y no éxtasis» es su lema⁸³. Y para defenderlo recurre al hecho de que, tras habernos propuesto el místico una penosa subida en la que en cada etapa promete para la siguiente la visión que en ella es incapaz de dar, termina al final del proceso por declarar inefable lo que ha visto y refugiarse en el silencio, dejando así intacta el hambre de conocimiento y de claridad que caracteriza a toda la filosofía.

81. *Enéadas*, VI, 10.

82. Cf. J. Ortega y Gasset, «Unamuno y Europa, Fábula», en *Obras completas I*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 128-130. Sobre la polémica Unamuno-Ortega y la contraposición Descartes-San Juan de la Cruz, cf. P. Cerezo, «La antropología del espíritu en san Juan de la Cruz», en A. García Simón (ed.), *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista III*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, pp. 127-154.

83. «Defensa del teólogo frente al místico», en *Obras completas V*, pp. 455-459; «Enamoramiento, éxtasis e hipnotismo», *ibid.*, pp. 584-595.

Esta crítica ha encontrado apoyo en la tendencia, presente en no pocos místicos, intérpretes de la mística y críticos de todo misticismo, a relegar la experiencia mística al terreno de lo irracional, basándose en las declaraciones sobre la inefabilidad de la misma. Una tendencia que termina por «relegar fuera de la razón todo lo relativo a la mística y relegar a la mística todo lo que está fuera de la razón»⁸⁴. A conclusiones de ese estilo han contribuido los análisis de R. Otto, quien subraya precisamente los elementos irracionales de la experiencia de lo numinoso⁸⁵. En la misma línea se han entendido los textos de Wittgenstein, que, reconociendo un ámbito propio de lo místico: «no como el mundo es, sino que el mundo es, eso es lo místico», descarta la posibilidad de un conocimiento válido en relación con ello, declara que de ello no se puede hablar, y, en lugar de empeñarse en describirlo con palabras, como hacen los místicos, declara que lo único consecuente en relación con ello es callarse⁸⁶.

Así, pues, la inefabilidad, que parece ser uno de los rasgos distintivos de la experiencia mística, tomada al pie de la letra, parece conducir a la insignificancia de todas sus expresiones y, en consecuencia, a su descalificación por la razón. Esta situación explica que los estudiosos del fenómeno místico en los últimos años, constatando las confesiones y las pretensiones de inefabilidad que los místicos atribuyen a sus experiencias, se pregunten por el sentido, el valor y el alcance de tales pretensiones, con el fin de hacer alguna claridad lógica, epistemológica e incluso psicológica en las apelaciones a la inefabilidad⁸⁷.

84. M. Blondel, «Le problème de la mystique»: en *Cahiers de la Nouvelle Journée* 3 (1925), pp. 1-65, 7.

85. R. Otto, *Das Heilige*, trad. castellana, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1980.

86. *Tractatus logico-philosophicus*, 6.44; 6.522; 7.

87. Un buen resumen de algunos de estos estudios en M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniiana, Brescia, 1990, pp. 145-168; id., «Il místico e la frontiera del linguaggio»: *Studium* (Roma), 82 (1986), pp. 667-677. De estos estudios algunos rechazan de plano la tesis de la inefabilidad hasta considerarla «sólo confusión y sinsentido» (K. E. Yandell, «The Ineffability Theme»: *International Journal of Philosophy of Religion* 10 [1979], p. 230). Otros como Peter C. Appleby la consideran falsa, aunque hay más de un punto de verdad en las consideraciones aducidas en favor de su aceptación («Mysticism and Ineffability»: *International Journal of Philosophy of Religion*, 11 [1980], p. 143). Otros, por último, se muestran favorables y ofrecen diferentes explicaciones de su naturaleza y alcance. Así, N. Smart, P. Moore, L. J. Hatab. Recientemente proponía J. L. Alvarado Pisani una comparación entre la «aprehensión primordial de realidad» de Zubiri: un contacto directo inmediato y unitario con las cosas reales en y por sí mismas, modo primordial fundamental de toda humana experiencia y la experiencia mística, precisamente desde la perspectiva de la común inefabilidad. En efecto, la primera «estructuralmente previa a todo lenguaje, aunque no se da sin logos y sin razón», tendría, como la segunda, su fundamento en que «la autotranscendencia de cada cosa real en su propia realidad no es sino la Trascendencia misma que llama-

El primer paso para esa clarificación puede ser clasificar las afirmaciones relativas a la inefabilidad en tipos que poseen evidentemente un significado distinto. Siguiendo a P. Moore⁸⁸, cabe distinguir una primera forma de inefabilidad, la «emocional», que se refiere a la dificultad de expresar con palabras el contenido de experiencias emocionales, afectivas, y que abarca el vasto terreno de todas las vivencias internas. La experiencia mística sería inefable, en este primer sentido, como lo son la experiencia del amor, la experiencia estética o incluso el contenido de las experiencias de los sentidos. Así escribe el mismo Ortega:

El color que ven nuestros ojos y el sonido que oye nuestra oreja son, en rigor, indecibles. El matiz peculiar de un color real no puede ser expresado en palabras; hay que verlo, y sólo el que lo ve sabe propiamente de qué se trata. A un ciego absoluto no se le puede comunicar lo que es el cromatismo del mundo, para nosotros tan evidente⁸⁹.

Hablar de inefabilidad de la experiencia mística en este sentido significaría tan sólo que las únicas descripciones posibles de esa experiencia consisten en remitir a los destinatarios de la descripción a una experiencia personal del mismo tipo. Sólo que en el caso de la experiencia mística esta inefabilidad se vería caracterizada y radicalizada por dos razones: la más difícil participación de los sujetos en este tipo de experiencia —lo que hace temer que en este caso se esté siempre ante la dificultad de comunicar los colores a un ciego de nacimiento— y el hecho de que la misma vivencia que trata de describirse es vivida por el sujeto como expresión de algo que tiene lugar en un nivel más profundo y en el que la emoción es ya resultado y expresión. Naturalmente, cuanto más insista una interpretación de la experiencia mística en su superación de la razón conceptual y discursiva y en su condición emocional y afectiva, más se verá forzada a apelar a su condición de inefable, de inexpressable en el registro de los conceptos claros y distintos, expresables en palabras dotadas de un significado unívocamente captable. Parece claro que la inefabilidad se sitúa con frecuencia en este nivel. Por eso los místicos repiten una y otra vez la expresión de Plotino: «Quien haya

mos Dios» con la que tiene que habérselas también la experiencia mística. Cf. *Apreensión primordial de realidad y experiencia mística*, en Segundo Encuentro Mesoamericano de Filosofía, Managua, Nicaragua, 4-7 diciembre de 1996.

88. «Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique», en St. T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Seabury Press, New York, 1978, pp. 101 ss.

89. «Sería, pues, un error», añade, «desdeñar lo que ve el místico porque sólo puede verlo él» («Defensa del teólogo frente al místico», cit., pp. 5, 455).

visto comprenderá», y precisan que sus descripciones se refieren a los que compartan la misma experiencia.

La inefabilidad se presenta en otros casos como inefabilidad «causal»⁹⁰. Es decir, que el sujeto se siente incapaz de explicarse la razón de ser, el origen, la aparición y la forma de desarrollarse de la experiencia que describe. Tal tipo de inefabilidad aparece sobre todo en los sujetos que se confiesan desprovistos de ciencia, «letras» o saber teológico. «No sé explicar —dirá santa Teresa— la forma en que sucede lo que llamamos la unión ni su naturaleza», por más que su descripción aporte no pocos elementos sobre cada uno de esos aspectos de la experiencia.

Pero en estos casos estaríamos ante una inefabilidad de hecho, es decir, ante la dificultad o incluso imposibilidad de expresar una experiencia o sus contenidos por falta de recursos o medios por parte del sujeto, sin que de ahí se siguiese la existencia de una inefabilidad de principio o absoluta para cualquier sujeto⁹¹.

Pero no faltan casos en los que los místicos se refieren de forma inequívoca a la inefabilidad de lo que han vivido, por creer que se sitúa más allá de todo lo que la mente es capaz de captar, más allá de todo lo que la razón humana es capaz de comprender, más allá de todo lo que el lenguaje puede expresar. Aquí estaríamos ante la inefabilidad «descriptiva». Esta sería una forma de inefabilidad propia de la experiencia mística y esto es lo que parece remitirla al terreno de lo «irracional». La insistencia en este aspecto del fenómeno místico terminaría por hacerlo inaccesible a la consideración, el análisis y la interpretación de quien no tuviera acceso a esa experiencia, y haría imposible la universalidad de sus conclusiones.

Para evitar esta conclusión que sustraería el fenómeno místico a la competencia de la razón, algunos autores someten las afirmaciones de los místicos sobre la inefabilidad a todo género de explicaciones que terminan por reducirlas a recursos retóricos para subrayar la peculiaridad, la intensidad y el valor de los estados a los que se refieren⁹².

Por nuestra parte, aceptamos la verdad última de las expresiones de los místicos sobre la inefabilidad de sus experiencias. Pero creemos que tal vez esa declaración se basa en una deficiente concepción del lenguaje, la experiencia y la relación entre ambos, y que una mejor atención a algunos desarrollos de las teorías actuales so-

90. P. Moore, *art. cit.*, p. 104.

91. En esta dirección se han orientado Peter C. Appleby, «Mysticism and Ineffability», *art. cit.*, pp. 143-166. También, Renford Bambrough, «Intuition and the Inexpressible», en St. T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, cit., p. 213.

92. Cf. los autores citados *supra*, nota 87.

bre el lenguaje y la experiencia permita captar el núcleo de verdad que las declaraciones de los místicos poseen, sin relegarlas al terreno de lo irracional, al orden de lo refractario a toda descripción y expresión.

Anotemos, en primer lugar, que los místicos, al mismo tiempo que afirman su incapacidad de comunicar lo que viven a quienes no han pasado por ello, se sienten en la necesidad de expresarlo y ponerlo al alcance de otros sujetos con la convicción de que, sin haberlo todavía vivido, esos sujetos podrán captar algo de lo que esas descripciones refieren, y así interpretar su propia experiencia o sentirse animados a disponerse a ella.

A esto hay que añadir que los místicos distinguen con cuidado grados diferentes en la experiencia de la que hablan, y que, antes de refugiarse en el silencio cuando llegan a la cima de sus estados místicos, han dejado descripciones muy vivas, análisis muy finos, tanto desde el punto de vista psicológico como teológico y espiritual, de las etapas anteriores, análisis que permiten vislumbrar algo de lo que sucede en las últimas fases, de forma que el silencio sobre ellas se torna expresivo y hasta elocuente.

Recordemos igualmente que la conciencia de la inefabilidad no ha condenado a los místicos a la mudez. Al contrario, los ha llevado a una puesta en tensión extrema de sus facultades expresivas que les ha permitido recorrer personalmente procesos de simbolización que han terminado en la recreación de «simbólicas», es decir, de constelaciones de símbolos comunes a todos ellos, compuestas de elementos cósmicos —el fuego, el viento, el agua, etc.—; de aspectos de su experiencia personal —lo profundo, la altura, el gozo, el dolor—; de vivencias de la relación interpersonal —el amor, el matrimonio—, y que en sus últimas fases esa tensión de sus facultades les ha llevado a convertir en símbolos la misma falta de contenido, de luz y de voz, recurriendo a la simbólica de la noche, el vacío, el silencio, etc.

Recordemos un último dato. En algunas ocasiones los místicos tienen la impresión de recibir en la experiencia —declarada inefable: «aunque no se sabe decir»— una ilustración tal que les procura «palabras» regaladas que parecen o se pueden excusar de decir⁹³, y que tal vez tengan que ver con las «palabras sustanciales» de que habla san Juan de la Cruz, que «imprime[n] sustancialmente en el alma aquello que significa[n]», son obradas por Dios y producen infaliblemente su efecto⁹⁴.

93. 2 *Moradas*, II, 8.

94. 2 *Subida* 31,1.

Todos estos datos que acompañan y matizan las apelaciones a la infalibilidad nos permiten comprender mejor el sentido, el valor y el alcance de las mismas.

Partamos de nuestras consideraciones sobre el lenguaje de los místicos y la génesis del mismo. En ellas llegamos a la conclusión de que todo él descansa sobre una actividad simbólica en la que el sujeto hace aflorar a su conciencia, expresa y comunica un más allá de sí mismo por el que se siente habitado, de cuya presencia no puede prescindir, pero que tampoco puede captar directamente como capta los objetos. Por tratarse de un más allá de sí mismo y de un más allá de todo posible objeto de experiencia, el conocimiento objetivo propio de la conciencia ordinaria se encuentra sin recursos en relación con él e incapaz de captarlo en conceptos y nociones precisas y de expresarlo de forma directa en palabras de significación unívoca. Pero, por tratarse de una presencia que origina al propio sujeto, de una luz que lo ilumina y hace posible su conocimiento, tal presencia acompaña el desarrollo de su ser y se manifiesta, aunque sólo sea bajo la forma de ausencia padecida y lamentada, en sus acciones fundamentales de toma de conciencia, de tendencia a ser y de decisión radical. De esta presencia surge la necesidad incoercible de pensar más de lo que piensa, de querer más de lo que quiere, de ser más de lo que es, de «producir» la actividad simbolizadora que constituye el umbral de lo humano. Porque es incapaz de captar directamente esa presencia con el lenguaje de la razón ordinaria, la referida a las realidades mundanas, se queja de la falta de palabras y apela a la infalibilidad de lo que vive. Pero porque esa presencia se le transparente en todo lo que piensa, quiere, hace y es, lejos de resignarse a callar sobre ella, prorrumpe en los mil signos que le reflejan una presencia necesariamente inobjetiva⁹⁵.

Ante esta situación, estamos en disposición de explicar el recurso del místico a la infalibilidad y las reacciones que provoca. Naturalmente, si no se admite otro conocimiento humano dotado de significación que el conocimiento establecido por el contacto con los sentidos y que hace posible el experimento, el lenguaje místico no podría ser otra cosa que un sonido vacío de toda significación. Igualmente, si no se reconoce valor más que al conocimiento racional discursivo, expresable en ideas claras y distintas, el conocimiento místico se verá reducido a un conjunto más o menos retórico de emociones y sentimientos intensos atribuidos equivocadamente a realidades que superarían supuestamente el funcionamiento de la razón. En cambio, si se admite el hecho del que parte el místico, a

95. Cf. *supra* nuestras reflexiones sobre el lenguaje místico, pp. 49-64.

saber, la toma de conciencia de una presencia que trasciende el uso racional discursivo de la razón, cabrá dar crédito al místico y a su pretensión de haber accedido a un estado nuevo de conciencia, no racional, pero tampoco irracional, sino transracional, originado por ese más allá del hombre inalcanzable a la razón discursiva, pero que deja huellas de sí en todas las dimensiones humanas y con el que la experiencia mística permite entrar en contacto real, aunque oscuro para la razón ordinaria.

El recurso a la infalibilidad por parte de los místicos se explicaría por el diferente nivel de razón en que se introduce la experiencia mística, que supera, dilata y lleva al límite los recursos de la razón humana. A ese hecho se han referido las explicaciones de los teólogos, surgidas en el ámbito de la teología mística, e incorporadas después por la epistemología teológica, sobre los tres grados o fases del conocimiento de Dios de la analogía o afirmación, negación y eminencia. Pero el místico, cegado por la luz deslumbradora de la presencia que se le manifiesta en la cima de su experiencia, inundado por la sobreabundancia de luz, de bien y de unidad que caracteriza el término de la experiencia mística, expresa la insatisfacción que le produce la toma de conciencia finita, la visión de la luz sólo reflejada, el contacto con la huella de esa presencia, apelando a la infalibilidad de ese más allá que le inunda sin dejarse abarcar por su conciencia ni dejarse poseer por su deseo. «Olvida» que su apelación a la infalibilidad se hace en el lenguaje, que su experiencia sólo existe formulada y que los símbolos en que la formula son al mismo tiempo testigos de la insatisfacción a la que alude su apelación a la infalibilidad y el testimonio más elocuente de la presencia, elusiva, que se le ha otorgado.

La apelación a la infalibilidad es la expresión por el místico no de algo que ha visto, pero no puede decir; es, más bien, la expresión del deseo que la presencia elusiva pone en él de ver más de cerca —«rompe la tela deste dulce encuentro»— de ver por fin lo que sólo percibe en la huella que su paso deja en él. Es la queja por la conciencia de una finitud de la que no puede salir, pero con la que ya no puede contentarse. La infalibilidad no se refiere, pues, a un plus de información sobre la presencia, del que el místico dispusiera más allá de lo que su lenguaje es capaz de decir. Es la expresión de la conciencia de la insuficiencia del lenguaje, la expresión de la conciencia del límite, que es la única forma dada en este estadio de la vida humana de superarlo:

Por tanto [dice el Pseudo-Dionisio], ahora, a medida que nos adentramos en aquella oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no sólo cortos en palabras. Más aun,

en perfecto silencio y sin pensar en nada [...]. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos por completo al inefable⁹⁶.

En este sentido me parece bien orientada, aunque tal vez necesitada de precisiones, la conclusión de P. C. Appleby:

Creo que la identidad Dios-alma es un encuentro directo y sin obstáculos con lo divino o lo último en la vida humana y que tal encuentro no tiene como resultado nueva información o visión de lo real, sino una perspectiva radicalmente transformada de lo ya dado. El místico ve simplemente lo familiar a una nueva luz y, habiendo visto, se enfrenta con la tarea de decir a otros lo que ha ocurrido y guiarlos hacia la luz. Pero realizadas estas tareas, no hay más que decir⁹⁷.

Más positivamente introduce en la comprensión de la inefabilidad Lawrence J. Hatab en un clarificador estudio sobre el lenguaje místico⁹⁸. En él distingue tres formas de misticismo: el óntico, que se refiere aproximadamente a los fenómenos que hemos identificado como mística de la naturaleza; el teísta, que coincide con el que hemos llamado mística teísta; y el ontológico, que remite a las místicas de la unidad que superan toda referencia a modos o relaciones y que está representado por Plotino, Sankara y algunos místicos de la esencia. Sólo la tercera forma puede ser calificada de inefable en sentido estricto. Pero inefable no significa que la experiencia pueda separarse del lenguaje, ya que sólo en el lenguaje es humanamente realizable la experiencia. Ahora bien, el lenguaje místico tiene unas peculiaridades que se traducen en una gramática precisa que se distingue de la de otros lenguajes, y en especial de la que rige en el lenguaje de la «sujeto-objetividad», y que es empleado por una determinada comunidad lingüística compuesta por los místicos o los interesados personalmente en sus experiencias.

Rasgo distintivo y característico del lenguaje místico es el ser un lenguaje «sacrificial», es decir, un lenguaje que reconoce o bien el límite del lenguaje objetivo (mística óntica y teísta) o bien el límite del lenguaje mismo (mística ontológica). Este rasgo de autolimitación del lenguaje místico refleja el sacrificio de la conciencia del yo que se opera en la conciencia mística. De esta forma el lenguaje místico se corresponde con la experiencia mística, y su escucha o su lectura debe tener en cuenta esa peculiaridad. En él el lenguaje no expresa un sig-

96. *Teología mística*, 3; ed. cit., p. 376.

97. C. Appleby, «Mysticism and Ineffability», *art. cit.*, p. 164.

98. L. J. Hatab, «Mysticism and Language»: *International Philosophical Quarterly* 22 (1982), pp. 51-59.

nificado de forma exhaustiva, sino que evoca, a través del mismo, una significación que está más allá del lenguaje⁹⁹.

De todo ello concluye Hatab con razón que el místico no puede salirse del lenguaje. Vive de una experiencia primordial y está al servicio de un lenguaje primordial. La mística no supone la ausencia del lenguaje, sino su origen. Y esto nos explica tanto la apelación del místico a la inefabilidad como la necesidad de recurrir al lenguaje y de crear nuevas formas de expresión.

VIII. EXPERIENCIA CIERTA Y OSCURA

En todos los relatos de experiencias místicas, desde ese primer momento en el que al sujeto «se le han abierto los ojos», se subraya la conciencia de haber, por fin, comenzado a ver. De haber tomado conciencia de la verdadera realidad, de haber traspasado la corteza de lo meramente apariencial. Esta conciencia de haber tocado fondo, de una manifestación evidente de la verdadera realidad, se acompaña en todos los casos de la seguridad de la más absoluta certeza, que desafía toda duda en relación con lo que acaban de vivir. «Ahora», vienen a decir, de una u otra forma, «ya sé». Tal certeza afecta a las experiencias a que venimos refiriéndonos en todas sus formas ya desde las que hemos llamado mística de la naturaleza: «Era —dice Tennyson refiriéndose a uno de esos estados en carta a W. James— no un estado confuso, sino el más claro, el más seguro de todos, absolutamente más allá de las palabras»¹⁰⁰. Pero, de nuevo, tenemos las expresiones más claras y más matizadas de esta certeza en las experiencias de la mística teísta. Santa Teresa, después de una experiencia de la presencia del Señor a su lado, dirá a propósito de esa presencia:

Acá, sí; que sin verse se imprime con una noticia tan clara que no parece se pueda dudar, que quiere el Señor estar tan esculpido en el entendimiento que no se puede dudar más que lo que se ve ni tanto; porque en esto algunas veces nos queda sospecha si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda¹⁰¹.

Una palabra de éstas [...] trae consigo esculpida una verdad que no la podemos negar¹⁰².

Pero el análisis más detenido de los hechos nos muestra que se trata de una certeza enteramente singular. En primer lugar, la certeza

99. *Ibid.*, pp. 62-63.

100. Citado en R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam...*, cit., p. 111.

101. *Vida*, 27,5.

102. *Vida*, 38,16.

no se refiere de la misma forma a todas las etapas o a todos los aspectos del complejo fenómeno místico. San Juan de la Cruz lo ha advertido con claridad: «porque así como [las noticias] son más exteriores y corporales, así tanto menos ciertas son de Dios»¹⁰³. También santa Teresa atribuye un índice menor de valor y de certeza a las imágenes o visiones corporales o imaginarias que a las visiones intelectuales o al estado último en que incluso estas últimas desaparecen.

Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma. Dicen los que lo saben mejor que yo que es más perfecta la pasada [intelectual] que ésta [imaginaria] y ésta mucho más que las que se ven con los ojos corporales; ésta dicen que es la más baja y adonde más ilusiones puede hacer el demonio...¹⁰⁴.

Más aun, tan reacio es san Juan de la Cruz a apoyar la contemplación sobre noticias, visiones y todo tipo de ayudas, que con frecuencia advierte de los muchos daños que se seguirían para quien les diese crédito y se apoyase en ellas para el acceso a Dios:

Que de necesidad haya de caer en muchas falsedades, dando lugar a las noticias y discursos, está claro; que muchas veces ha de parecer lo verdadero falso y lo cierto dudoso, y al contrario, pues apenas podemos de raíz conocer una verdad; de todas las cuales se libra si oscurece la memoria en todo discurso y noticia¹⁰⁵.

La certeza de la experiencia nada tiene que ver, por tanto, con la credulidad y la aceptación ilusa en relación con los fenómenos extraordinarios que la experiencia pueda comportar. Se trata de otra cosa: de la certeza que imprime —o esculpe, como dice santa Teresa— en el alma la realidad misma que se ofrece a ella en la contemplación, es decir, en el centro y el culmen de la experiencia mística. En ella, en realidad, no hacen más que reflejarse, en el grado eminente que corresponde a la eminente realización de la fe en que consiste la contemplación, los dos rasgos que la teología más tradicional ha atribuido desde siempre a la fe, «un hábito del alma cierto y oscuro¹⁰⁶; «la cual [fe], aunque le hace cierto al entendimiento, no le hace claro, sino oscuro»¹⁰⁷.

103. 2 *Subida*, 11,2.

104. *Vida*, 28,3.

105. 3 *Subida*, 3,2.

106. 2 *Subida*, 3,1.

107. 2 *Subida*, 6,2.

Para descubrir en su raíz la presencia de estos dos rasgos en la experiencia mística basta con remitir a las mejores descripciones de la contemplación: «infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios»¹⁰⁸. O, con la imagen tradicional:

Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla [...] porque de su gran luz sobrenatural es vencida la fuerza natural intelectual y privada¹⁰⁹.

Es decir, que, por una parte, la certeza de la experiencia es el resultado del contacto del sujeto con la luz superior de la realidad contemplada. De ahí que, por no ser el resultado del concurso de los sentidos ni de la inteligencia discursiva, la certeza que produce no se vea amenazada por su fragilidad, ni sometida a su limitación, y con ello desafíe todas las razones que el hombre dejado a sí mismo tiene para dudar.

Pero precisamente porque la luz presente en esa experiencia excede con mucho la capacidad de la propia razón, de ahí que la ciegue en alguna medida, que sea oscura en la misma medida en que es cierta, y que siendo cierta para el sujeto, éste no sepa dar razón de una seguridad que procede de más allá de sí mismo.

En esta insistencia en la oscuridad como rasgo característico de la contemplación, es decir, del conocimiento y la experiencia mística, los autores cristianos remiten como a modelos constantes a Moisés, a Jeremías, a Job y a san Gregorio de Nisa y al Pseudo-Dionisio como sus intérpretes más autorizados; utilizan, además, insistentemente el símbolo de la noche que expresa a la vez la oscuridad de la experiencia y la intervención de Dios para consumir la indispensable purificación de la persona.

Gregorio de Nisa, frente a la representación por Orígenes del proceso hacia la unión como un proceso de progresiva iluminación, describe la experiencia de la unión como una progresiva experiencia de oscuridad, a imagen de Moisés, que pasa de la experiencia de la zarza ardiente (en la luz) a la subida al Sinaí (donde Dios habla en la nube), para culminar su itinerario en la visión de Dios en la tiniebla, sólo de espaldas, y desde la hendidura de la roca. El proceso discurre, pues, de la luz, a través de la nube, a la más profunda oscuridad. Y es que la condición misteriosa de Dios hace que, cuanto más se acerca el alma a él, más consciente se hace de la inagotable incog-

108. 1 *Noche*, 10,6.

109. 2 *Noche*, 5,3. Santa Teresa dirá: «a manera de una nube de grandísima claridad» (*Moradas*, 1,7).

noscibilidad de Dios. Frente al ideal platónico de la contemplación como culmen del conocimiento espiritual, Gregorio sostiene que la presencia de Dios, necesariamente oscura e invisible para el hombre, hace imposible la contemplación. La experiencia de Dios es para Gregorio la experiencia de una oscura pero cierta presencia que se comunica como sentida y gustada en el amor, pero que envuelve al alma como una noche divina¹¹⁰.

La razón última de la oscuridad que pone de relieve la teología negativa no está en la dificultad del hombre para conocer a Dios, en la imperfección de su conocimiento, sino en la naturaleza misma de Dios, misterio insondable, noche impenetrable, «exceso de ser en relación con el conocimiento que el hombre tiene de él», que origina que, cuanto más se acerca el hombre a él, más intensamente experimenta su oscuridad, su condición misteriosa. Con palabras del mismo san Gregorio:

El paso de la tiniebla a la luz es la primera separación de las ideas falsas y erróneas sobre Dios. La inteligencia más atenta de las cosas escondidas, que conduce al alma por las cosas visibles a la realidad invisible, es como una nube que oscurece lo sensible y acostumbra al alma a la contemplación de lo oculto. Finalmente, el alma que ha caminado por estos caminos hacia las cosas de arriba, habiendo dejado las cosas terrenas, en cuanto es posible a la naturaleza humana, penetra en los santuarios de la «teognosis» envuelta por la tiniebla¹¹¹.

Dos imágenes del Pseudo-Dionisio, heredero de san Gregorio, van a servir de hilo conductor de la tradición apofática, de la vigencia de la teología negativa, en la mística cristiana posterior: «divino rayo de tinieblas de la divina supraesencia»¹¹² y «misteriosas tinieblas [la nube] del no saber»¹¹³. Al contenido de estas imágenes va a dar Nicolás de Cusa expresión conceptual con la idea de la *docta ignorantia*¹¹⁴, y los místicos alemanes, sobre todo J. Tauler, van a transignificarlo en el símbolo de la noche oscura que san Juan de la

110. Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris, 1994, pp. 18-19; también A. Louth, «Mystik II», en *Theologische Realenzyklopädie* XXIII, Walter de Gruyter, Berlin-New York, pp. 554-555. El texto de la vida de Moisés ha sido traducido al castellano por Teodoro H. Martín (Sígueme, Salamanca, 1993).

111. Cit. en J. Daniélou, *o. c.*, esp. pp. 190-199.

112. *Teología mística*, 1,1.

113. *Ibid.*, 1,3. Sobre este pensamiento cf. H.-Ch. Puech, «La tenèbre mystique chez le Pseudo-Denys»: *Études Carmelitaines Mystiques et Missionnaires* 23 (1938), pp. 33 ss.

114. Cf. *De docta ignorantia*, trad. francesa en M. de Gandillac, *Nicolas de Cues. Oeuvres philosophiques*, Aubier, Paris, 1942, pp. 66-156.

Cruz expresará en el poema que lleva su nombre y desarrollará en sus declaraciones en prosa¹¹⁵.

No es posible entrar aquí en una interpretación adecuada de este símbolo extraordinariamente denso del vocabulario de los místicos y, especialmente, de san Juan de la Cruz¹¹⁶.

Centrándonos en el eje semántico de la oscuridad, que es el que aquí nos interesa, un texto de nuestro autor resume lo esencial de forma admirable:

Por tres cosas podemos decir que se llama noche a ese tránsito que hace el alma a la unión de Dios.

La *primera*, por parte del término de donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito del gusto de todas las cosas del mundo que poseía, la cual negación y carencia es como una noche para todos los sentidos del hombre.

La *segunda*, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento como noche.

La *tercera*, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida. Las cuales *tres noches* han de pasar por el alma, o, por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con él¹¹⁷.

De acuerdo con este texto la noche no es una fase del itinerario del hombre a Dios. Es un elemento estructural de toda relación que el hombre pueda mantener con él y también —y aquí san Juan de la Cruz recupera el alcance de la tiniebla en san Gregorio de Nisa y en el Pseudo-Dionisio— de la experiencia mística. En ella, en efecto, donde el hombre parece llegar y llega al más alto nivel de *teognosis* que sea dado en este mundo, el contacto supremo con Dios no comporta su visión por el hombre. Sigue siendo experiencia de la fe. Y esta experiencia se reduce, como decía san Gregorio, a «sentimiento

115. Naturalmente, con esto no pretendo resolver el problema del origen del símbolo de la noche en san Juan de la Cruz. Para un recuento detallado de las teorías sobre el origen del símbolo en el Doctor Místico y las influencias que sufrió, cf. M.^a J. Mancho Duque, «Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la «noche» de san Juan de la Cruz», en *Palabras y símbolos en san Juan de la Cruz*, cit., pp. 177-209. La autora expone las teorías ahistóricas, sintéticas, seculares, bíblicas, arabistas, germánicas, mítica-arqueológica y propone sus propias conclusiones muy convincentes. Desde el punto de vista de la psicología es interesante M.^a del S. Rollán, *Éxtasis y purificación del deseo*, Diputación Provincial de Ávila-Institución Gran Duque de Alba, 1991.

116. Para una buena exposición de los ejes semánticos que contiene cf. M.^a J. Mancho, «El símbolo de la «noche». Ejes semánticos», cit., pp. 211-232. Yo mismo he intentado una aproximación a las valencias antropológica y teológica del símbolo en «Experiencia de Dios desde la situación y la conciencia de su ausencia», en *La experiencia cristiana de Dios*, cit., pp. 149-184, esp. pp. 159-170.

117. 1 *Subida*, 2,1.

de presencia» que no elimina la invisibilidad de su naturaleza, su condición de tiniebla para el hombre, por más que, como decía el Pseudo-Dionisio, sea un rayo de tiniebla, una tiniebla luminosa¹¹⁸.

San Juan de la Cruz se ha referido a este vislumbre luminoso de la noche descubriéndola como «amable más que la alborada» y refiriéndose, en el tránsito y el proceso que significa, al antelucano, que es ya lo que está próximo a la luz del día. Junto a esta «iluminación» de la noche por su referencia a la fase en que será superada remite el místico a la pequeña, tenue luz, una chispa que procura a quien se encamina hacia Dios el amor que ya arde en el corazón:

sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.

Luz interior que, a pesar de su pequeñez, acompaña y guía en la noche oscura:

Aquesta me guiaba
más cierto que la luz del mediodía¹¹⁹.

De forma más concentrada aun, en el *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por la fe*, hace exclamar al alma:

¡Que bien sé yo la fonte que mana y corre
aunque es de noche!

Santa Teresa, por su parte, expresará la misma armonía de contrastes presente en la experiencia en juegos de palabras en torno a la palabra «entender». Así, intentando llegar a lo interior de lo que el alma aquí siente —en el grado de oración representado por la «cuarta agua»— dice haber escuchado del Señor estas palabras:

Deshácese toda, hija, para ponerse más en mí; ya no es ella la que vive, sino yo, como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo [...]. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende; porque —como digo— no se entiende; yo no acabo de *entender esto*¹²⁰.

Y, puesta a declarar lo que confiesa no entender, afirmará con la mayor seguridad saber que el Señor se hace presente, aunque confiese no saber nada del modo como se hace presente¹²¹.

118. J. Daniélou, o. c., pp. 195-199.

119. *Noche oscura*, 3 y 4.

120. *Vida*, 18,14.

121. Cf., por ejemplo, *Vida*, 27,2-3; 6 *Moradas*, 8,2-3.

EL NÚCLEO ORIGINARIO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

La enumeración de las propiedades más importantes de la experiencia mística proporciona una bastante aproximada caracterización de la misma. Una fenomenología puramente descriptiva podría contentarse con tal enumeración, porque con ella se consigue la identificación de la experiencia en cuestión frente a otras experiencias más o menos semejantes, más o menos próximas, presentes en una vida humana suficientemente desarrollada.

Pero la descripción anterior suscita inmediatamente la pregunta por la realización ideal de ese tipo de experiencias: por el momento cumbre al que las experiencias dotadas de esos rasgos apuntan; o, desde otra perspectiva, por el núcleo originario del que tales experiencias surgen y del que se derivan tan peculiares propiedades. A esta pregunta pretende responder la consideración que sigue, sin la que, a mi entender, quedaría truncado el proyecto de fenomenología de la mística que nos hemos propuesto.

Un estudio sintético del conjunto de las propiedades descritas permitiría descubrir referencias de las unas a las otras, basadas en latentes connivencias y comunicaciones entre las diferentes propiedades. Así, la sencillez tiene que ver con la condición de experiencia radical y global que los sujetos le atribuyen; la oscuridad explica su inefabilidad; su radicalidad tiene que ver con la intensidad de los sentimientos que comporta; y todos esos rasgos, con la condición de ruptura de la conciencia ordinaria que tiene lugar en ella.

En última instancia, en las propiedades anotadas aflora algo de la realidad última: Presencia originante que la provoca, y de la actitud de reconocimiento por la fe, cuya «vivenciación» por el sujeto reflejan. Así, todas las propiedades, realizables en diferentes grados de intensidad, parecen remitir a un término que las focaliza, a un nú-

cleo que las origina y que la fenomenología de la mística se propone identificar.

Para esta tarea nada fácil no contamos con otro recurso que los relatos y las experiencias fundamentalmente simbólicas de los sujetos que han vivido tales experiencias. Ahora bien, las expresiones de las que disponemos son extraordinariamente variadas, por los diferentes contextos religiosos y culturales en que se inscriben y por las diferencias de las personas, incluso en el interior de una misma religión y cultura.

Con todo, es admirable que personas de lenguas, culturas, religiones y épocas históricas muy diferentes y muy distantes entre sí coincidan en el recurso a una serie limitada de imágenes, símbolos, de alguna manera arquetípicos, que se repiten modulados por las diferencias de las tradiciones y personas. Ésta es, sin duda, la manifestación más clara de que en el fenómeno místico se hace presente un rasgo permanente y universal de la condición humana, una «invariable» de la humanidad.

Tales símbolos toman como significantes elementos naturales, aspectos del cosmos como el agua, el viento, el fuego; experiencias humanas enraizadas en la corporalidad como la ascensión o el descenso, lo alto y lo profundo, el más allá y el centro, 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 —en diferentes niveles de intimidad— con Dios, lo Divino, el Todo; contemplación o visión de Dios o del Invisible en diferentes grados y modalidades; éxtasis, obediencia, sumisión o entrega incondicional; desposorio y matrimonio espiritual; transformación; abismamiento, disolución, etc.¹

Ante la imposibilidad de establecer un recorrido exhaustivo, a todas luces innecesario, de todas esas expresiones, intentaré ofrecer los rasgos esenciales de la realidad a la que se refieren, analizando con algún detalle cuatro expresiones del núcleo y culmen de la experiencia mística que me parecen más importantes: la contemplación, el éxtasis, la unión y el estado teopático.

1. McGinn enumera una gran cantidad de categorías e imágenes utilizadas por los místicos para referirse a lo central de su experiencia: visión, edificación, nacimiento de Dios en el alma, éxtasis, obediencia radical, y elige como categoría central y unificadora la de «presencia», concentrando lo esencial del elemento místico en el cristianismo en «esta parte de su fe y práctica que se refiere a la preparación para, la conciencia de y la reacción a lo que puede ser descrito como la inmediata o directa presencia de Dios» (*Die Mystik im Abendland*, Herder, Freiburg Br., vol. 1994, p. XVII).

1. LA EXPERIENCIA MÍSTICA COMO CONTEMPLACIÓN INFUSA

Ya hemos observado que, durante siglos, la palabra más frecuente en la tradición cristiana para el conocimiento místico de Dios o la teología mística o la sabiduría mística ha sido «contemplación». San Juan de la Cruz es buen testigo de esa equivalencia:

La ciencia salvadora que dice aquí que la enseñó es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación².

En cuanto al contenido de la palabra baste citar, entre tantos como podrían aducirse, este texto de santa Teresa:

Y porque no penséis se saca poca ganancia de rezar vocalmente con perfección, os digo que es muy posible que estando rezando el Paternoster os ponga el Señor en contemplación perfecta u rezando otra oración vocal [...]. Entiende que sin ruido de palabras le está enseñando este Maestro divino, suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían si obrasen; gozan sin entender cómo gozan; está el alma abrasándose en amor, y no entiende cómo ama. Conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo lo goza —bien entendido que no es gozo que alcanza el entendimiento a desearle—. Abrázale la voluntad sin entender cómo; mas en pudiendo entender algo, que no es este bien que se puede merecer con todos los trabajos que se pasen juntos, por ganarle en la tierra, es don de Dios el Señor de ella y del cielo, que al fin da como quien es: ésta, hijas, es contemplación perfecta. Ahora entenderéis la diferencia que hay de ella a la oración mental, que es lo que queda dicho: pensar y entender qué hablamos y con quién hablamos, y quién somos los que osamos hablar con tan gran Señor; pensar esto y otras cosas semejantes de lo poco que le hemos servido y lo mucho que estamos obligadas a servir, es oración mental [...]. Rezar el Paternoster y Avemaría —u lo que quisierdes— es oración vocal [...]. En estas dos cosas podemos algo nosotros, con el favor de Dios. En la contemplación que ahora dije, ninguna cosa. Su Majestad es el que todo lo hace, que es obra suya sobre nuestro natural³.

La palabra procede de un contexto anterior al cristianismo, de Grecia, y, más concretamente, de Platón, que ha dado a los primeros pensadores cristianos los recursos para pensar la experiencia de Dios, el conocimiento oculto, misterioso, de Dios, que después comenzarán a llamar teología mística. «Cuando los Padres “piensan”

2. *Cántico B*, 27,5.

3. *Camino*, 25,1-3.

su mística —ha escrito uno de los mejores conocedores del tema— platonizan⁴, y en este «platonizar» ocupa un lugar importante la incorporación a su lenguaje del término «contemplación», no sin someterle —como en el resto del proceso de inculturación del cristianismo en el pensamiento griego— a una considerable transformación. No vamos a ofrecer aquí el estudio de la contemplación platónica, su desarrollo en el neoplatonismo, ni su introducción y consiguiente transformación en el pensamiento cristiano⁵. Siguiendo un método diferente, ofreceré una breve descripción del tipo de conocimiento que designa la palabra «contemplación», en buena medida a partir de los usos filosóficos, religiosos y místicos que del término se han hecho a lo largo de la historia, para pasar después al significado «técnico» de la palabra utilizada para expresar el núcleo del pensamiento místico y la cima del proceso que comporta. Al término de este apartado me referiré a algunas interpretaciones del fenómeno descrito y los problemas más importantes que esas interpretaciones plantean. Esto último nos permitirá abordar desde esta perspectiva el problema de la «esencia» de la experiencia mística.

1. La actividad contemplativa

La palabra «contemplación», ya en su uso ordinario, remite a una forma determinada y superior de visión y conocimiento, que se ejerce en diferentes órdenes de la vida y se refiere a una forma peculiar de aplicación de la actividad cognoscitiva, sensible o intelectual, en relación con la naturaleza, la actividad estética y la vida religiosa.

Una elemental fenomenología de este tipo de conocimiento contemplativo nos permite descubrir en él estos rasgos principales: una particular y más intensa atención; cierta concentración, con la consiguiente unificación y simplificación de la mirada; conocimiento sapiencial, que conlleva alguna forma de gusto —sabiduría, de *sapere*— de lo conocido; visión que penetra hasta el interior de la realidad y de su verdad, frente a la mera apariencia con que se contentan la opinión y el conocimiento superficial; con un componente de admiración ante la calidad enteramente especial de lo contemplado: no olvidemos la estrecha conexión de lo divino con la belleza, caracte-

4. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris, 1936, p. 5.

5. Para lo primero remitimos a la obra citada en la nota anterior. También a R. Arnou, «Contemplation chez les anciens, exposé doctrinal», en art. «Contemplation II», *Dictionnaire de spiritualité* II, cit., 1953, cols. 1716-1742. A la contemplación en Plotino nos hemos referido anteriormente. Para la introducción del tema en el cristianismo remitimos también a J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris, 1944.

rística de la cultura y de la religión griegas, en las que nace el ideal contemplativo⁶. La mirada contemplativa tiene algo de reposo en la realidad contemplada, frente al predominio de la indagación, la curiosidad y la disquisición de otras formas de conocimiento. El conocimiento contemplativo comporta, por último, en buena medida, una nota de pasividad, que hace que el sujeto que contempla se deje iluminar por la verdad, la belleza o la santidad de la realidad contemplada. La suma de estos rasgos configura algo que el acto aislado de conocimiento en el que se producen. Repercute sobre la vida toda de quien lo ejerce, convirtiéndola en vida contemplativa y haciendo de quien la vive un contemplativo.

Así, contemplar la naturaleza es otra cosa que pasar a su lado; o someterla a procedimientos analíticos que descomponen sus elementos; o, simplemente, mirarla con la curiosidad que provoca lo extraño. A partir de ese significado de «contemplación», se explica que el término se utilice preferentemente en relación con la mirada estética, la referida a la obra de arte. Tal mirada deja brillar a la realidad contemplada; se deja inundar por la belleza que irradia; disfruta de ella.

Todos estos elementos confluyen en el uso religioso de «contemplación», en su empleo en el mundo religioso, que desde el principio fue uno de los lugares privilegiados de su uso y que pasó después a ser su «tierra natal»; el mundo en el que sus propiedades se realizaban en un grado eminente. De hecho, aunque no es seguro que *theoria* —el término griego para contemplación— y sus derivados tuvieran de entrada un significado religioso, sí es cierto que muy pronto adquirieron esa connotación; que la escuela peripatética —el Pseudo-Plutarco, en concreto— pretendió relacionar, al parecer sin razón, la primera parte de *theoria* con *theos* (Dios); y que los latinos atribuyeron muy pronto a *contemplare* un sentido religioso, poniendo la palabra en relación con *templum*. «Contemplar» es admirar ese gran templo que es la naturaleza, *templum* que consiste en un lugar abierto por el que puede extenderse la mirada⁷. De ahí se pasa a aplicar la palabra al conocimiento de Dios⁸.

Como hemos visto en la primera parte de nuestro estudio, la historia de la humanidad atestigua que en las más alejadas latitudes se expresa la convicción de que el hombre, más allá del conocimiento discursivo y de las deducciones a que éste ha llegado sobre la existencia de una causa primera del mundo y del sujeto, ha llegado a un

6. Cf. J. A. Festugière, *o. c.*, pp. 45-60, y esta preciosa descripción del estado de contemplación: «todo conspiraba a distraer al alma de su miseria. La belleza la tenía cautiva. Durante un instante, sacada de sí por el éxtasis feliz, vivía la vida de los dioses» (p. 57).

7. Cf. R. Arnou, «Contemplation chez les anciens», cit., cols. 1716-1742.

8. Cf. A. J. Festugière, *o. c.*, p. 13, n. 1.

conocimiento, o, mejor, a un contacto, a una experiencia vivida, a una relación inmediata con la Realidad última, con el Absoluto, con Dios, en lo más íntimo de sí mismo, en el centro del alma, en la mismidad que gobierna la vida del yo puramente empírico. Este contacto ha sido expresado con diferentes categorías, tomadas unas veces del orden del conocimiento; otras, del mundo afectivo. Pero quienes las utilizan siempre han dado muestras de que se trata de una relación, de una toma de contacto peculiar que supera el orden del conocimiento sensible, el orden de las relaciones vigentes en el mundo regido por la dualidad sujeto-objeto, y que por eso comparte en mayor o menor medida los rasgos de lo que hemos descrito inicialmente como contemplación.

Para precisar la naturaleza de esa nueva relación que expresa, describe y pretende en alguna manera explicar el uso de la categoría de contemplación se hace indispensable introducirse en el interior del contexto religioso y cultural al que pertenece. Se hace, pues, indispensable ceñirse al significado de la palabra en cada una de las religiones. Nosotros lo haremos refiriéndonos expresamente al significado de la contemplación en la tradición cristiana. Aun en ella, una mirada a la historia del cristianismo con la extraordinaria variedad de místicos que comprende y un repaso a las doctrinas que han intentado su interpretación y justificación bastan para poner de manifiesto la diversidad de significados que se han atribuido a esta forma de vivir y expresar el centro de la experiencia mística que es la contemplación.

2. *Contemplación en la tradición cristiana*

Aun a sabiendas del peligro de simplificación y de reducción que comporta, procederemos sintetizando los que nos parecen los rasgos esenciales que atribuyen a la contemplación cristiana los relatos de las personas que creen haberla vivido. El texto de santa Teresa citado al comienzo de este apartado nos ofrece ya una descripción sintética muy feliz de lo esencial de la contemplación. El rasgo más subrayado es sin duda la atribución del estado que describe a Dios como su autor: «os ponga el Señor en contemplación perfecta»; «le está enseñando este Maestro»; «es don de el Señor de ella y del cielo»; «su Majestad es el que todo lo hace»⁹. Que es tanto como proclamar el carácter pasivo del sujeto, que más padece que realiza la contemplación. Al mismo hecho se refieren las numerosas descripciones, mucho más concentradas y precisas, hasta constituir verdaderas defini-

9. *Ibid.*, n. 3.

ciones, de «contemplación», contenidas en la obra de san Juan de la Cruz: «infusión secreta... de Dios»¹⁰. La contemplación es «noticia infusa de Dios»¹¹, «dándole [Dios al alma] los bienes espirituales en la contemplación»¹².

El segundo rasgo, que dice relación al primero y constituye una consecuencia del mismo, es la «inactividad» de las potencias cognitivas ordinarias del sujeto: «sin ruido de palabras [...] suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían si actuasen»; «gozan sin entender cómo gozan y no entiende cómo ama»; «abrázale la voluntad sin entender cómo ... »¹³. Este rasgo, aunque no presente en las que podríamos llamar «definiciones» de la contemplación de san Juan de la Cruz, aparece en cuanto el místico intenta desglosar su contenido en descripciones más desarrolladas:

Pero, porque aquí vamos dando doctrina para pasar adelante en contemplación [...] conviene ir por este estilo desembarazando y vaciando y haciendo negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones¹⁴.

Sobre la naturaleza del contacto con Dios en el silencio de las potencias, las descripciones —muy sobrias en relación con el cómo, en perfecta consecuencia con esa reducción de las potencias que podrían informar sobre él— son unánimes en afirmar el carácter amoroso del contacto y la condición de *noticia* y por tanto de conocimiento, aunque sea de otro orden, que el contacto posee: «está —dice santa Teresa— el alma abrasándose de amor y no entiende cómo ama»¹⁵. En cuanto a san Juan de la Cruz, este rasgo sí forma parte de las numerosísimas definiciones de contemplación que ofrece: «Porque la contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios...»¹⁶, «La contemplación es ciencia de amor [...] noticia infusa de Dios amorosa»¹⁷, «Esta noticia o advertencia amorosa en general de Dios», «Advertencia amorosa y sosegada de Dios», «Y así entonces el alma también se ha de andar solo con advertencia amorosa de Dios [...] con la advertencia amorosa simple y sencilla, como quien abre los ojos con advertencia de amor»¹⁸.

10. *1 Noche*, 10,6.

11. *2 Noche*, 18,5.

12. *Llama B*, 3,32.

13. *Camino*, 25,1-3.

14. *3 Subida*, 2,2.

15. *Camino*, *ibid.*

16. *1 Noche*, 10,6.

17. *2 Noche*, 18,5.

18. *Llama B*, 3,33.

Las descripciones aducen como tercer rasgo característico de la contemplación su condición oscura. Santa Teresa alude a ella con su insistencia en el no saber del sujeto en relación con el cómo de lo que vive: «gozan sin entender cómo gozan [...] y no entiende cómo ama»¹⁹. San Juan de la Cruz aplica con frecuencia, en su definición y desarrollo en las glosas de la misma, el adjetivo «oscuro» a la contemplación:

Todo lo cual hace Dios por medio de esta oscura contemplación²⁰; y esta luz es confusa y oscura para el entendimiento, porque es noticia de contemplación, la cual, como dice san Dionisio, es «rayo de tiniebla» para el entendimiento²¹.

Si, a partir de estos rasgos, intentamos una caracterización general de la experiencia mística comprendida bajo la forma de la contemplación, podríamos resumirla en estos términos: acto único, simple, del espíritu en el que coinciden la conciencia, la noticia y el amor, infundido por el «objeto» mismo de la contemplación, por Dios, en el alma, y, por tanto, pasivo, que tiene lugar en la noche, es decir, en la oscuridad de los sentidos y de la inteligencia discursiva; que se desarrolla, pues, en el interior de la fe, y que libera en el sujeto un dinamismo espiritual nuevo. Análisis ulteriores —a los que alude santa Teresa con su referencia a la oración vocal y mental— descubren en el hecho de la contemplación diferentes niveles y grados de realización, destacando entre ellos actos de contemplación fugaces, intermitentes, que producen ya una vaga conciencia o percepción del misterio de Dios presente, y un estado de contemplación ya perfecta, estable, duradera, que mantiene al hombre amorosamente consciente de la presencia de Dios y acompaña el desarrollo todo de su vida.

Pero esta descripción ¿ha avanzado algo en relación con la enumeración de los rasgos de la experiencia mística que ofrecíamos en el apartado anterior?, ¿o se reduce a describir los que esa enumeración de características nos había proporcionado, sólo que desde el punto de vista más limitado de la contemplación?

Algún progreso hemos conseguido al identificar la experiencia como contemplación y, sobre todo, al orientar hacia el amor la peculiaridad del conocimiento, las formas de contacto con su «objeto», que la contemplación comporta. En efecto, sin explicarnos el «fundamento» de la relación establecida, ilustra no poco sobre su naturaleza escuchar al autor del *Cántico espiritual* sobre la relación con Dios en él expresada: «Por haberse estas canciones compuesto en

19. *Loc. cit.*

20. *2 Noche*, 6,5.

21. *Llama B*, 3,49.

amor de abundante inteligencia mística...», para precisar a continuación a propósito de esa inteligencia o sabiduría: «La cual es por amor...», «A modo de la fe, por la cual amamos a Dios sin entenderlo»²². Con el poder iluminador de las intuiciones globales, algo nos dice sobre la naturaleza de la experiencia mística, más allá de lo que nos ofrece la enumeración de sus propiedades, esta referencia al amor como clave de comprensión de su originalidad:

No es una visión; es un conocimiento de amor vivido en la fe. Y, sin embargo, esta especie de intuición profunda, esta experiencia transluminosa, esta percepción concreta de nuestra vida en Dios es tan precisa que verdaderamente nosotros los cristianos *sabemos* que estamos en Dios y Dios está en nosotros²³.

La experiencia mística, podemos precisar a partir de esta caracterización de la misma como contemplación, es decir, como «advertencia y noticia amorosa», contiene un valor noético, cognoscitivo, pero el conocimiento ahí contenido es «oscuro y confuso en su línea esencial [...] es un conocimiento afectivo general. No es tanto la contemplación de una verdad como la experiencia de una realidad obtenida por unión de amor»²⁴.

Por otra parte, esta referencia al carácter amoroso de la relación contenida en la contemplación parece orientarnos hacia esa raíz de todas las propiedades de la experiencia mística que venimos buscando. Demos un paso más en esa dirección, indagando la naturaleza, la esencia misma de la contemplación global, y confusamente descrito como «noticia amorosa infundida por Dios en el alma».

Las interpretaciones de ese grado o ese centro originario de la experiencia mística designado como contemplación en sus formas más perfectas se reducen, en las mismas descripciones que los místicos ofrecen de ella, y en las explicaciones que a partir de ellas desarrollan los estudiosos del fenómeno místico, a dos grupos más importantes. Estas dos interpretaciones han dividido a los teólogos cristianos de la vida espiritual a lo largo de la primera mitad del siglo

22. *Cántico B*. Prólogo a las declaraciones o comentarios en prosa.

23. J. Mouroux, «L'expérience chrétienne dans l'Épître de saint Jean»: *La Vie Spirituelle* 78 (1948), pp. 381-412; cit., p. 410.

24. L. M. de Saint Joseph, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Cerf, París, 1968, pp. 54-57; A. Léonard, «Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique», cit., p. 469. Excelente síntesis de la cuestión en P. Agasse y M. Sales, «Mystique III», en *Dictionnaire de spiritualité X*, cit., esp. «connaissance amoureuse», cols. 1974-1978. Excelente exposición del marco doctrinal y de la naturaleza de la contemplación en la mística española en M. de Andrés, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, cit., esp. pp. 17-55, 95-112.

XX, originando una de esas disputas teológicas en las que el paso del tiempo ha mostrado que la agudeza dialéctica desarrollada por los contendientes no se ha correspondido con el avance en el esclarecimiento del problema, probablemente porque la discusión tenía como base una falta de aclaración de los términos y, tal vez, la pretensión desmedida de reducir a conceptos claros y distintos una realidad que se resiste a tal reducción²⁵.

Uno de los participantes en esa discusión resumía así lo esencial de su contenido: todos parten de una convicción compartida: la contemplación supone una forma de conocimiento de Dios enraizado en la fe y que desarrolla el contacto con él que supone el ejercicio ordinario de la misma, y procura al creyente un conocimiento que supera el que se obtiene por medio de los conceptos y le pone en contacto de alguna manera directa con él. Pero ¿en qué consiste ese conocimiento nuevo? Para unos, ese conocimiento no comporta ninguna forma de captación o percepción experimental de Dios. La contemplación, incluso en sus grados más altos, consiste en un «conocimiento, por asimilación de amor, del Dios presente en el alma, en y por el efecto puramente espiritual que esa presencia produce en ella. La contemplación «agudiza», por así decir, la capacidad de ver con que la gracia y la fe dotan al creyente, y gracias a esa iluminación le permite entrar en un contacto más íntimo y más luminoso con la Presencia, sin que ésta sea objeto de ninguna experiencia directa del hombre, de forma que el hombre procedería en ella no percibiendo directamente la presencia de Dios, sino infiriendo su existencia a través de sus efectos en el alma²⁶.

Para otros, basándose en algunos textos de místicos reconocidos de la tradición cristiana, la contemplación, en sus últimos desarrollos la contemplación mística, comportaría «un conocimiento experimental y directo, una percepción inmediata de Dios»²⁷.

Como sucede en discusiones de este estilo, muy pronto surgen posturas que tratan de conciliar las dos tendencias extremas y se pro-

25. Buena exposición global de la discusión y sus protagonistas en B. McGinn, *o. c.* I, pp. 399-403. Ya compuesto este texto ha aparecido un estudio sobre la controversia en cuestión: Manuel Belda y Javier Sesé, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, Eunsa, Pamplona, 1998.

26. El representante típico y extremo de esta postura es Auguste Sautreau, y uno de los lugares en los que resume su postura, *L'état mystique, sa nature, ses causes*, Paris, 1903. Resumen de su postura en «Contemplation», en *Dictionnaire de spiritualité* II, cit., 1953, cols. 2159-2171: VIII, *La contemplation selon Mgr. Sautreau*.

27. El defensor más caracterizado de esta interpretación es Augustin Poulain, y su obra fundamental, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, 1931 (1901). A partir de la 10.ª edición, la obra lleva una introducción de J.-V. Bainvel, que sitúa la obra y expone el estado de las discusiones a que dio lugar (pp. VIII-XCIV).

pone una serie de posiciones intermedias que se aproximan más o menos a las dos posturas extremas. Entre ellos se cuentan las representadas por los dominicos R. Garrigou-Lagrange, J. Arinterro y A. Gardeil, así como J.-V. Bainvel, M. de la Taille y C. Butler²⁸.

Si prescindimos de las precisiones teológicas muy ligadas a sistematizaciones escolásticas sobre la fe, la gracia, las virtudes, los dones, que en algunos casos parecen constituir una especie de «anatomía y fisiología de la vida espiritual», lo que está por debajo de esta discusión que ha durado varios decenios son dos formas de interpretar el hecho de la contemplación, fundadas en dos formulaciones, tanto de autores espirituales como de teólogos e intérpretes del fenómeno místico, que subrayan, por una parte, la condición misteriosa del término de la contemplación y, consiguientemente, su oscuridad insuperable, y, por la otra, la conciencia de haber experimentado, de haber sido iluminado, de que dan testimonio los relatos de los místicos, que lleva a algunos intérpretes a considerar la contemplación una forma sublime de experiencia directa, de percepción inmediata de Dios.

Curiosamente, cuando se extinguían los fuegos de la disputa teológica, la discusión parece haberse desplazado de plano, y en los últimos decenios han aparecido intentos de fenomenologías y filosofías de la experiencia mística que han devuelto a la actualidad las interpretaciones de la experiencia mística en términos de experiencia directa e inmediata de Dios y que han suscitado interpretaciones contrarias, desde diferentes puntos de vista.

Lo que está en juego ahora no es tanto la interpretación teológica como la naturaleza de la contemplación mística, tal como aparece en los escritos y testimonios de quienes la viven. De ahí que me parezca imprescindible entrar en discusión con las diferentes posturas y proponer mi propia comprensión de la naturaleza de la experiencia mística.

3. *La naturaleza misma de la contemplación.* *Intentos de fenomenología*

Comenzaré por exponer el resumen de algunos representantes de tales posturas para pasar a continuación a discutir sus conclusiones. El padre A. Poulain, cuando trata de describir la «naturaleza íntima

28. Conviene observar que las diferencias se sitúan con frecuencia en la explicación teológica, excesivamente dependiente de una caracterización escolástica del problema, más que en la descripción y la interpretación de los fenómenos. Intentos de clarificación de las posturas en el escrito de J.-V. Bainvel y Ch. Baumgartner, «Contemplation. Conclusion generale», en *Dictionnaire de spiritualité* II, cit., cols. 2171-2185. Del padre Arinterro, cf. *La evolución mística*, Fides, Salamanca, 1944, pp. 252-256.

de la unión» mística, establece sus conclusiones en forma de tesis que le permiten expresar, con aparente claridad, un hecho que siempre ha sido tenido por difícil de explicar, como él mismo reconoce. La primera tesis se refiere a la diferencia entre oración ordinaria y contemplación mística: esta diferencia consiste en que, «en el estado místico, Dios ya no se contenta con ayudarnos a pensar en él y a acordarnos de su presencia; sino que nos da conocimiento intelectual experimental de esa experiencia; en una palabra, hace sentir que se entra realmente en comunicación con él»²⁹. Este conocimiento no se limita a darnos a conocer una situación interior de nuestra alma que, mediante un razonamiento rápido, nos permita concluir que está presente. En la unión mística, el alma procede de otra manera. «Tiene un conocimiento experimental, análogo al de los sentidos, que no razonan; el alma en ese caso percibe, no concluye» (no afirma por medio de un razonamiento)³⁰.

Para precisar el alcance de la primera tesis que afirma el conocimiento experimental de la presencia de Dios, la segunda añade que ese conocimiento es «el resultado de una impresión, de una sensación espiritual de un tipo especial»³¹. Esa sensación espiritual tiene su origen en los «sentidos espirituales», intelectuales, del alma, sentidos que tienen cierta semejanza con los sentidos corporales, y que le permiten conocer, de forma análoga y de diferentes maneras, la presencia de los espíritus puros y, en particular, la presencia de Dios³².

Estos sentidos se corresponden con los sentidos corporales: vista, oído, olfato, gusto y tacto. En los estados inferiores al éxtasis, el sujeto no se ve «llevado instintivamente a traducir lo que experimenta por la palabra «ver»». En cambio, «los diferentes grados de la unión mística tienen en común que la impresión espiritual por la que Dios manifiesta su presencia hace que se le sienta a la manera de algo interior por lo que el alma es penetrada; se trata de una sensación de ser *embebido*, de *fusión*, de *inmersión*»³³. Es, pues, un conocimiento experimental, semejante al que tenemos de nuestro cuerpo incluso con los ojos cerrados; un conocimiento cenestésico, o un conocimiento por contacto. Para que no se llegue a imaginar ese conocimiento por una especie de contacto metafísico de realidades espirituales, el autor precisa que lo que los textos sobre el «toque de Dios en la sustancia» intentan es «simplemente pintar una impresión por una compara-

29. *Des grâces d'oraison*, cit., p. 70.

30. *Ibid.*, p. 72.

31. *Ibid.*, p. 93.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 96.

ción, que no pretende decir otra cosa que esto: todo sucede como si existiese un contacto»³⁴.

Las últimas expresiones, y el hecho de que en otras anteriores parezca que recurre a la expresión «conocimiento experimental» para evitar que la conciencia de la presencia de Dios por el místico se interprete como el resultado de un razonamiento causal, permiten evitar la interpretación experimental que sugieren las fórmulas tomadas al pie de la letra. Al final, la tesis en cuestión podría tan sólo reducirse a la afirmación de que el conocimiento místico, la contemplación infusa, es un conocimiento inmediato, y al recurso a una interpretación excesivamente literal de la doctrina de los sentidos espirituales para dar cuenta de esa «inmediatez».

Veamos cómo se expresa un autor, más matizado en sus expresiones, aunque orientado en esta cuestión en la misma dirección que el autor de *Las gracias de oración*, el padre Joseph Maréchal:

La alta contemplación mística no es una percepción sensorial, ni una proyección de la imaginación, ni una cognición discursiva, sino, estrictamente hablando, una intuición intelectual, una de esas intuiciones de las que no tenemos modelo exacto en nuestra experiencia ordinaria; una intuición en la que la esencia de Dios proporcionaría la forma inteligible al entendimiento, sin que éste tenga que volver a una imagen mental sacada de la experiencia sensorial.

La contemplación podría ser en algunos casos «visión esencial inmediata, aunque no beatífica; directa, pero oscura»³⁵. En la misma dirección se orienta H. U. von Balthasar, quien, a partir de su interpretación de las apariciones del Resucitado como visiones cuyo objeto sería «una forma de expresión adecuada, objetiva» que daría el Resucitado, y que podría dar de forma igualmente objetiva a los hombres que habían de encontrarlo, se inclina por una interpretación de la experiencia o la visión mística en la que el objeto imprimiría «en el espíritu y en los sentidos del místico una forma que lo revele y lo exprese adecuadamente»³⁶.

Antes de discutir estas formas de interpretar la visión que comporta la contemplación, me referiré brevemente a dos estudios que proponen una interpretación semejante, pero desde una perspectiva

34. *Ibid.*, p. 99.

35. Excelente exposición de la postura de Maréchal en el marco de su epistemología y su ontología, con crítica certera de su resultado en Jure Kristo, «Human Cognition and Mystical Knowledge. Joseph Maréchal's Analysis of Mystical Experience»: *Mélanges de Sciences Religieuses* 37 (1980), pp. 53-73.

36. H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* I, Encuentro, Madrid, 1985, p. 367.

fundamentalmente fenomenológica y filosófica. Me refiero a W. A. Alston³⁷ y Nelson Pike³⁸.

4. *Un intento contemporáneo de fenomenología de la experiencia de Dios: W. A. Alston*

La primera de estas dos obras, como indica claramente el subtítulo, tiene una intención claramente epistemológica y en ese terreno defiende la tesis de que la percepción de Dios contribuye a fundamentar ciertas creencias religiosas³⁹. Pero para establecer esa tesis propone toda una interpretación de la experiencia religiosa, centrada en una serie de relatos de místicos de la tradición cristiana que insisten en el carácter inmediato de la misma.

Nosotros dejaremos de lado la tesis epistemológica del libro y centraremos nuestra discusión en la interpretación de la experiencia mística de Dios propuesta por el autor. Esto nos permitirá precisar la comprensión de la naturaleza de la contemplación que venimos buscando⁴⁰.

Alston comienza por situar su descripción-interpretación de la experiencia mística de Dios en un panorama —excesivamente corto— de interpretaciones que comprende, por una parte, las explicaciones que la reducen a sentimiento subjetivo (Fr. Schleiermacher, R. Otto, W. James) y, por otra, a las teorías «interpretacionistas» —a las que nos hemos referido con el nombre de «constructivistas»— para las que no existen experiencias puras en ningún orden de realidad y para las que, en concreto, las llamadas experiencias místicas son el resultado de interpretaciones culturalmente condicionadas que los sujetos imponen a unos datos que sólo en la interpretación son objeto de experiencia. Entre los defensores de esta comprensión se cuentan Steven Katz, W. Proudfoot, H. Penner, J. Hick, etc.⁴¹. A ellas opone su modelo perceptivo, según el cual la experiencia mística tiene la misma estructura de la percepción tal como se realiza en la percepción sensible: «La experiencia mística —resume el autor—

37. W. A. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1991.

38. N. Pike, *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1992.

39. W. A. Alston, *o. c.*, 9, 68.

40. Para la tesis epistemológica y la explicación de la percepción en que se basa, cf. el estudio radicalmente crítico de Ó. L. González Castán, «Sobre la percepción sensible y otras percepciones»: *Anales del Seminario de Metafísica* 29 (1995), pp. 47-71. Sobre el conjunto de la obra, Friedo von Ricken, SJ, «Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung»: *Theologie und Philosophie* 70 (1995), pp. 399-404.

41. Cf., supra, modelos epistemológicos para el estudio del misticismo.

constituye un genuino conocimiento experiencial que tiene la misma estructura básica que la percepción sensible del mundo físico»⁴². Tal adscripción de la experiencia mística a la estructura de la percepción sensible sería la que mejor se corresponde con las descripciones de experiencias de las que Alston parte y que están tomadas en su mayor parte de relatos contenidos en las obras de W. James, E. Underhill y A. Poulain⁴³.

Resumiendo los rasgos comunes, se trata: 1) de experiencias; 2) de experiencias inmediatas; y 3) que tienen a Dios por objeto.

En relación con el primer elemento, *experiencia* es para el autor equivalente a percepción, y percepción significa para él: que algo aparece al sujeto. Percibimos un objeto cuando este objeto se nos muestra o aparece, lo que, aplicado a las experiencias de Dios, significará que éstas consisten en que algo aparece al sujeto, y éste estima que ese algo es Dios.

La «mostración» al sujeto en la percepción sensible se opera por medio de unas cualidades sensibles. Pero la mostración como tal no se reduce a esa forma. Exige sólo «un contenido fenoménico distintivo». Aplicado este primer elemento al caso de la experiencia de Dios, está claro que éstas no contienen, ordinariamente al menos, cualidades sensibles —aunque para el autor nada impediría que Dios se apareciese con cualidades que como ser espiritual no posee—; pero Dios puede satisfacer la exigencia de la aparición al sujeto, si se presenta con un contenido fenoménico distintivo, es decir, si aparece de una forma determinada (como siendo tal o cual; haciendo esto o lo otro). Pues bien, los relatos de los místicos, piensa Alston, dan cuenta de un acto de presencia determinado por parte de Dios al sujeto, ya que todos ellos se presentan como «conciencia de la presencia de Dios»; por lo que puede concluirse que esa experiencia «satisface el requisito fenomenológico de ser un modo de percepción».

En cuanto a la forma determinada de aparecer, ésta se resume en las propiedades que los místicos atribuyen al Dios que se les presenta: bueno, poderoso, justo, misericordioso, etc. Es evidente que tales propiedades o acciones: creador, salvador, etc., aunque sean objetivas, no son fenoménicas, no son objeto de una percepción inmediata a través de los sentidos. Para responder a esta objeción, Alston observa que hay una doble manera de hacerse presente un objeto o, mejor, de captar sus propiedades: haciéndolas objeto de un acto de percepción sensible, como cuando percibo el color rojo o la resistencia al tacto; o procediendo a una comparación con situaciones en las que tal

42. W. A. Alston, *o. c.*, p. 68.

43. Cf. *ibid.*, pp. 12-19.

procedimiento directo es posible, como cuando ante una música reacciono diciendo que «suena a Bach», o ante un sabor que no identifico directamente digo que «sabe a fresa». Los relatos de los místicos en los que se expresan percepciones de Dios no se refieren a propiedades fenoménicas de Dios directamente percibidas, sino a propiedades presentes merced a un procedimiento comparativo con experiencias humanas más universalmente accesibles. En todo caso, Alston se declara incapaz de ofrecer una enumeración de las cualidades fenoménicas de la experiencia-percepción mística. En última instancia, se refiere a la doctrina espiritual de los sentidos espirituales como apoyo a su descripción de la experiencia mística en términos de una percepción que comparte la estructura de la percepción sensible.

El segundo rasgo que han de cumplir las experiencias místicas para ser interpretables como percepciones de Dios es que se presenten como *percepciones inmediatas*. Y así presentan, dice Alston, —por más objeciones teóricas que puedan oponerse al hecho— algunos relatos de los que parte, las experiencias que describen. Al hablar de percepción directa se refiere a la percepción de un objeto sin la mediación de otro objeto de percepción: efecto o signo de Dios, por ejemplo. Pero sin que «directa» suponga percepción absolutamente inmediata. En los relatos se habla de la percepción del objeto a través del estado de conciencia, y Alston la califica de «inmediatez mediada».

Finalmente, tales experiencias referidas a Dios, para ser comprendidas como percepciones, tienen que *tener a Dios por objeto*; o, dicho de otra forma más cautelosa: el objeto de esa experiencia debe ser identificado, como de hecho sucede, con Dios. Alston no deja de percibir las dificultades que puede comportar para el tipo de experiencias descritas el hecho de que Dios sea tenido por objeto de las mismas. De ahí las precisiones que le llevan a afirmar que Dios es objeto de percepción «sólo en el sentido lógico», y que «él sería objeto de experiencia, en el sentido básico en cuestión, justamente si él es la única realidad de la que somos conscientes cuando tenemos conciencia de él. En resumen, decir que Dios es el objeto de una experiencia no implica más que el hecho de que algunas personas hacen la experiencia de Dios; son experiencialmente conscientes de él; de forma que Dios se hace algunas veces presente a nuestra experiencia»⁴⁴.

¿Qué pensar de este intento de descripción de la naturaleza de la contemplación mística y de la interpretación de los textos místicos que propone?

44. *Ibid.*, p. 31.

5. *Objeciones a las interpretaciones de la contemplación como experiencia inmediata, como percepción de Dios*

Cabe observar, en primer lugar, la estrecha base documental de la que parte y que le hace ignorar sectores inmensos no sólo de la mística religiosa sino de la misma tradición cristiana a la que consciente y legítimamente se reduce. En concreto, la corriente «nocturna» de la tradición mística, representada por testigos tan cualificados como san Gregorio de Nisa, el Pseudo-Dionisio, los místicos renano-flamencos, *La nube del no saber*, san Juan de la Cruz, etc., no son ni aludidos ni tenidos en cuenta en la descripción. Por otra parte, no creo que se haga justicia a los mismos autores citados, al menos a los cristianos, al sacar las descripciones del contexto, no sólo literario, sino religioso y teológico en el que se inscriben. Se ignora, por ejemplo, el contexto de experiencias de la fe en el que se inscriben las referidas experiencias de Dios y en ningún momento se elabora una fenomenología de la actitud de fe y de la peculiaridad radical que esa actitud impone al conocimiento y la experiencia que comporta.

Aun así, el texto mismo de los relatos impone tales precisiones a la descripción de la experiencia como percepción que cabe preguntarse si no terminan por romper el modelo y exigir otro que responda mejor a las originalidades que han motivado esas precisiones. En efecto, reconocida por el autor la no presencia de cualidades sensibles en la mostración del objeto, ¿cómo se hacen presentes esas otras «cualidades» que le hacen aparecer siendo o actuando de tal o cual forma concreta?, ¿son ellas las que permiten la presentación de Dios al sujeto y su reconocimiento por él?, ¿cómo se manifiesta al sujeto la condición de infinito, trascendente, supremo, absoluto, sin la que las demás propiedades no podrían ser identificadas como divinas? Justamente, es esa condición divina de la realidad que se le muestra al hombre la que desinstala al sujeto de su posición de sujeto activo, la que desbarata las posibilidades de ejercicio ordinario de los órganos sensoriales y las facultades humanas y origina un contacto, que puede llamarse ciertamente «experiencia de presencia», pero que le impone unos rasgos fenomenológicos enteramente originales que transparentan precisamente los relatos de las experiencias de los místicos y que ellos imponen a la reflexión ulterior de teólogos y filósofos. La atención a todos los rasgos y momentos de la experiencia y la contemplación mística muestra que la presencia de la que en esa contemplación toma conciencia el sujeto —experiencia que desarrolla y profundiza la experiencia que la fe activa contiene— justamente se hace presente como inabarcable, trascendente, elusiva, y por eso se da a conocer en una experiencia oscura, que, como subrayaba ya san Gregorio de Nisa,

progresar, no en la medida en que la explica o la domina, sino en cuanto progresa y profundiza en su condición misteriosa.

De ahí que quepa hablar, sin duda, de una experiencia de presencia, como hace Alston, pero la presencia es de tal naturaleza que transforma la forma de experiencia que el sujeto hace de ella, orientándola ciertamente en otra dirección que el conocimiento imaginativo, abstractivo, deductivo, pero también en una dirección enteramente diferente de la que opera en la percepción de los sentidos.

De ello dan muestras los místicos de todas las tradiciones. Unos, como los autores de las principales *Upanishads*, afirmando una superación del conocimiento ordinario vigente en el orden mundano, que constituye una verdadera ilusión, y progresando hacia una interiorización del sujeto que termina en la «realización» de la identidad de la mismidad con el Absoluto. Otros, aludiendo a la oscuridad, la noche y la tiniebla como elemento característico de la experiencia; otros destacando la eminencia de lo conocido sobre todos los recursos, nociones, representaciones, ideas de que disponemos para hacernos cargo de la realidad.

Por eso, frente al intento de los teólogos que se representan la contemplación en términos de visión de la esencia de Dios, y frente al intento de Alston de interpretarla con el esquema de la percepción, pienso que la formulación que los propios místicos hacen de su experiencia en términos de sujeto-objeto y recurriendo a la teoría de los sentidos espirituales es sólo una imagen, tomada de la forma ordinaria de funcionamiento de las facultades humanas, que los mismos relatos de los místicos, leídos e interpretados en su conjunto y en el interior del contexto en que se inscriben, nos invitan a superar.

Recordemos como muestras de esta necesidad de superación el recurso a las imágenes tan frecuentes del abismamiento y el engolfamiento⁴⁵; la conciencia aguda de la condición radicalmente pasiva de todo el proceso; y la conciencia de la privación en la contemplación de la forma ordinaria de ejercicio de las facultades⁴⁶. Así como el hecho de que el ejercicio todo de las facultades se ve radicalmente transformado: «Lo que ocurre secretamente con exclusión de la obra del entendimiento y de las demás potencias»⁴⁷. Los mismos textos de santa Teresa, a quien Alston recurre, muestran con toda la claridad deseada la existencia de una experiencia y la novedad estructural de la misma, su radical originalidad: «Ya veis esta alma que la ha hecho

45. Por ejemplo, santa Teresa: «Acaeciame [...] venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí u yo toda engolfada en Él» (*Vida*, 10,1).

46. 2 *Noche*, 5,3

47. *Ibid.*

Dios bova del todo para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría que ni ve ni oye ni entiende en el tiempo que está así, que siempre es breve [...] fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios y Dios en ella»⁴⁸. Y cuando se pregunta «¿Cómo lo vió o cómo lo entendió, si no se ve ni entiende?», responde: «No digo que lo vio entonces, sino que lo ve claro, y no porque es visión, sino por una certidumbre que queda en el alma, que Dios sólo la puede poner»⁴⁹.

Bastan textos de este estilo para percibir la forma enteramente peculiar de experiencia, muy distante de la representada por la percepción sensible, a que se refieren quienes han pasado por la contemplación. ¿Es posible precisar más esa naturaleza? Los místicos, al referirse a su inefabilidad, subrayan no sólo la trascendencia de su contenido, sino la novedad de su forma. Pero es frecuente que, ante la necesidad de expresarla, recurran al conocimiento de sí mismo, camino inexcusable hacia la experiencia de Dios, como muestra la vigencia en ellos del llamado «socratismo cristiano»: «conócete a ti mismo» —esa máxima tan valiosa para san Bernardo que la considera caída del cielo⁵⁰— y a la experiencia del amor. Recordemos, una vez más, a san Juan de la Cruz: «Por haberse estas canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística [...] la cual es por amor»⁵¹; y a Gregorio de Nisa, que mucho antes había escrito: «Pues el conocimiento se torna amor», concentrando en esta frase lo mejor de su aportación a la teología mística⁵². Con todo, tanto la referencia al conocimiento de sí como la referencia al amor deben ser tomadas sólo como indicaciones analógicas, como muestra el trascendimiento de sí que la contemplación comporta para poder referirse a Dios; y la naturaleza enteramente peculiar del amor en el que consiste la contemplación.

A partir de expresiones como las anteriores, presentes en numerosas páginas de todos los místicos, se han intentado caracterizaciones globales muy felices del tipo de conocimiento que comporta la experiencia mística como contemplación de Dios presente. Sobre la forma de entenderla san Gregorio de Nisa, resume su comentador J. Daniélou:

48. *5Moradas*, 1,9.

49. *Ibid.*, 10; cf. también *Vida*, 10,1.

50. Cf. testimonios en mi estudio «Búscame en ti, búscate en mí...», *art. cit.*, esp. pp. 131-133. Ha desarrollado este camino A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience Mystique*, Gabalda, Paris, 1927, 2 vols. Sobre el «conócete a ti mismo», cf. A. M. Haas, *Sermo mysticus*, cit., pp. 371-377, donde, por otra parte, alude a una tradición que llega a Juvenal, quien afirma: «E caelo descendit gnothi seauton» (Sat. XI, 27).

51. San Juan de la Cruz, *Cántico B*, Prólogo.

52. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, cit., p. 232.

Para él no hay visión de Dios, sino sólo una experiencia de la presencia de Dios. Es decir, que Dios es captado como una persona en un contacto existencial más allá de toda inteligencia y, finalmente, en una relación de amor⁵³.

A. Léonard añade:

La experiencia mística no es una intuición intelectual, sino una experiencia directa e inmediata de presencia percibida. Tal experiencia tiene valor noético. Pero el conocimiento de que se trata es oscuro y confuso en su línea esencial, a pesar de las iluminaciones pasajeras de que con frecuencia va acompañado. Es un conocimiento afectivo general, que no es tanto la contemplación de una verdad como la experiencia de una realidad obtenida por una unión de amor. No se trata, hablando con propiedad, del conocimiento de un objeto particular, sino de la comunión con un sujeto, de donde se deriva el carácter intensamente personal de tal experiencia⁵⁴.

Sin con esto pretender agotar la doctrina de santo Tomás sobre la contemplación, es indudable que se orienta en una dirección como la apuntada cuando, comentando al Pseudo-Dionisio: *non discens sed patiens divina*⁵⁵, entiende ese *patiens* como ser afectado por las cosas de Dios, gracias a haber sido unido a ellas por el amor⁵⁶. El místico conoce, pues, las «cosas divinas» *ex compassione ad ipsa*. O, como formula con acierto una intérprete actual: «la experiencialidad de este conocer (propio de la sabiduría) coincide con su configuración como conocer afectivo⁵⁷».

Pero el recurso al amor no lo aclara todo. Sucede, en primer lugar, como dice santa Teresa, que no sabemos qué es amar; y, sobre todo, que la palabra nos remite a una relación que tiene su modelo de realización en la esfera interhumana y que sólo puede ser aplicada a la relación con Dios, sobre todo en los grados de perfección suma que representa la contemplación infusa, sufriendo la transformación que impone a todo lo humano la relación teologal en la que el amor se inscribe.

Para aclarar, en la medida de lo posible, el significado que buscamos, puede ayudarnos sin duda la expresión que ofrece de la doctrina del amor de Dios el iniciador de la *via affectiva*, san Bernardo de Claraval. Tras haber situado el comienzo del camino espiritual en el

53. *Ibid.*

54. «Recherches phénoménologiques ... », cit., p. 469.

55. Pseudo-Dionisio, *Libro de los nombres de Dios*, 2,9, en *Obras completas*, ed. a cargo de T. H. Martín, BAC, Madrid, 1990, p. 288.

56. S. Th. II-IIae, q. 45, a. 2.

57. F. Elizondo, «Conocer por experiencia (II). Un estudio de sus modos y valoración en la *Summa Theologica* de Tomas de Aquino»: *Revista Española de Teología* 52 (1992), p. 201.

conocimiento de sí vivido en la humildad: «no creer ser mayor de lo que se es; ni ser por sí mismo lo que se es»⁵⁸, y haber descrito esa humildad como piedad, entrega de sí mismo y consentimiento, es decir, como una forma de realización de la fe, describe el itinerario del creyente hacia Dios en términos de amor y distingue sus diferentes grados como: amor de esclavo que ama al Señor por el temor que le provoca; amor de asalariado, que tiene como motivo el salario o el premio; y amor de hijo, que consiste en amar a Dios no por el propio interés, sino por Dios mismo. Sólo este amor es perfectamente gratuito y su perfecta gratuidad se corresponde con el descentramiento de la fe y el ejercicio de la propia libertad como consentimiento a la fuerza gravitatoria hacia Dios que la imagen de Dios siembra en nosotros. Por tanto, el amor de Dios en su último grado es excéntrico como lo es la fe; gracias a él somos atraídos por Dios, corremos hacia él, que está infinitamente por encima de nosotros mismos, y terminamos en la más completa inversión de la intencionalidad, amándonos a nosotros a causa de Dios.

No es difícil mostrar que, para los cultivadores de esta vía afectiva —como para san Gregorio Magno: *amor ipse notitia est*—, el amor es verdadero conocimiento. Un conocimiento que no consiste en convertir a Dios en objeto de una visión por penetrante que la suponemos, sino en la toma de conciencia, la «realización» de su Presencia originante y atrayente, que opera el consentimiento a la misma, la entrega enteramente gratuita a Dios, desposeída de todo interés, liberada de todo lo que ata a cualquier realidad que no sea él⁵⁹.

6. Contemplación y sentidos espirituales

Pero hemos visto cómo los místicos, para expresar la contemplación en sus últimos desarrollos, si bien proponen con mucha frecuencia el amor como medio por excelencia de la relación, se refieren a ella utilizando para describirla el lenguaje de los sentidos espirituales. Es este lenguaje el que ha conducido a algunos intérpretes a pensar la contemplación como un acto de percepción o intuición espiritual que tuviese a Dios por objeto. ¿Qué significa este lenguaje de los sentidos espirituales? ¿Qué nos dice sobre la naturaleza íntima de la contemplación, de la experiencia mística, que buscamos?

El primer testigo sistemático de la doctrina de los sentidos espiri-

58. *Epist.*, 42,19.

59. Los textos fundamentales sobre este tema en san Bernardo son la célebre *Carta 11* y el *Tratado sobre el amor de Dios*. Este último ha sido editado recientemente en castellano (San Pablo, Madrid, 1997). Sobre este aspecto de su obra, cf. L. van Eecke, *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunié. Relecture de saint Bernard*, Cerf, Paris, 1990.

tuales es Orígenes⁶⁰. Su aportación ha consistido en agrupar los elementos dispersos sobre el gusto de Dios, la visión de Dios, su perfume, etc., presentes en la Escritura, y referirlos a los cinco sentidos corporales. De él lo bebe Gregorio de Nisa, convirtiendo esta doctrina en una de las piezas esenciales de su teología espiritual. San Agustín, san Bernardo, san Buenaventura, santa Teresa muestran la importancia que ulteriormente ha cobrado el tema en la historia de la mística cristiana. El tópico aparece menos en los místicos «nocturnos», los que insisten sobre la inaccesibilidad de Dios como Pseudo-Dionisio, Eckhart, Tauler y san Juan de la Cruz. El interés de Gregorio de Nisa está, según J. Daniélou, en que en él coincide la más decidida afirmación de la tiniebla divina con la insistencia en la suavidad de Dios, con la consiguiente apelación a los sentidos espirituales⁶¹.

¿Qué significado tiene en él esta doctrina? En primer lugar, es una expresión más de la necesidad de la purificación que lleva a la mortificación de los sentidos carnales y hace posible el despertar de los espirituales. Para avanzar más en el descubrimiento de ese significado es necesario referirse al orden que esos sentidos reciben como medios para la relación con Dios. Para san Gregorio, en consonancia con su doctrina sobre la tiniebla divina y el carácter nocturno de su mística, la vista no es el primero de los sentidos. La prioridad para él está más allá de todo saber, en una experiencia inefable, existencial, de la presencia de Dios, que constituye lo esencial de la teología mística⁶².

En este marco los sentidos aparecen como formas diferentes de expresar esa experiencia oscura existencial de la Presencia. Así, el olfato, primero de los sentidos, permite descubrirle en el reflejo, el aroma de la misma que son las virtudes en el alma; incluso la vista se refiere a las irradiaciones del Verbo, que es lo que el alma descubre en la reflexión sobre sí misma. El gusto desempeña en su descripción de la vida mística un lugar importante, que pone en relación el sabor de la suavidad divina -posesión, nunca definitiva, siempre en tensión, de lo que el perfume sólo prometía- y que aparece relacionado con el símbolo bíblico del maná y con el sacramento de la eucaristía. En conjunto, la utilización de la imagen de los sentidos espirituales expresa «el carácter de experiencia inmediata y no racional» del contacto con Dios. De ahí que el cardenal Daniélou no vea en esa doctrina ningún apoyo a las teologías que interpretan la contemplación

60. Cf. K. Rahner, «Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène»: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (1932), pp. 113-145.

61. J. Daniélou, *o. c.*, p. 224.

62. *Ibid.*, p. 232.

como un contacto inmediato y una especie de visión inmediata de Dios por el místico⁶³.

El genio retórico de san Agustín ha ofrecido un resumen realmente admirable de la doctrina de los sentidos espirituales en el célebre texto de sus *Confesiones*:

¿Qué es lo que amo cuando te amo? No una belleza material ni la hermosura del orden temporal. No el resplandor de la luz tan amable a los ojos terrenos. No la suave armonía de melodías y canciones. No la fragancia de flores, de perfumes, de aromas. No el maná, ni la miel, ni miembros gratos a los abrazos de la carne. Nada de eso amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, cuando te amo, es cierto que amo una cierta luz, una voz, una fragancia, un alimento y un abrazo. Luz, voz, perfume, alimento y abrazo de mi hombre interior, donde mi alma está bañada por una luz que excede al espacio donde oye una música que no arrebatara el tiempo, donde respira un perfume que no abraza algo de lo que la saciedad no puede separar. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios⁶⁴.

Es sabido que la doctrina tradicional de los cinco sentidos espirituales, eclipsada durante algún tiempo, reaparece, formulada con notable fuerza especulativa, en san Buenaventura, quien se sirve de ella para explicar la experiencia mística. Un estudio sumamente clarificador de Karl Rahner nos permite percibir con toda la claridad necesaria el alcance de esa doctrina y su significado preciso en la descripción y la interpretación de la contemplación. Sin pretender resumir un estudio notablemente denso, me referiré a algunas conclusiones del mismo en relación con nuestro objetivo de precisar la naturaleza de la contemplación en sus más altos grados.

En el empleo por los autores escolásticos del término ejerció un influjo indudable el hecho de que *sensus* (sentido) en latín se utilizase no sólo para designar el conocimiento sensible sino también las actividades espirituales y sus principios. Así, el uso religioso del término se refiere a un *sensus spiritualis* frente al *sensus carnalis*, a un *sensus cordis, animae* y a un *sensus spiritualis*. El estudio de Rahner muestra con claridad que no es posible buscar sin peligro de artificialidad una doctrina sistemática coherente de los cinco sentidos en san Buenaventura. El Doctor Seráfico recurre a la imagen de los sentidos para describir con mayor precisión las experiencias sobre las que se basa la doctrina espiritual y para ofrecer una más clara

63. *Ibid.*, p. 250.

64. *Confesiones*, X, 6. K. Rahner remite sobre todo al *Sermón* 159,3-4, que muestra, según él, mejor que el texto citado de *Confesiones*, que san Agustín conoce una doctrina de los cinco sentidos espirituales, aunque quizás no en el sentido de la vida mística.

sistematización de la misma. Con la palabra «sentido» el santo no se refiere a una facultad, sino a actos determinados de los diferentes *hábitos* que explican el ejercicio de la vida cristiana en sus diferentes grados de perfección. Los sentidos se refieren así a los diferentes hábitos, virtudes, dones del Espíritu Santo, bienaventuranzas, que intervienen en la vida de la gracia. Todos ellos remiten al entendimiento y la voluntad: la vista y el oído espirituales, al primero, el gusto, el olfato y el tacto, a la voluntad. La vista y el tacto ocupan un lugar privilegiado y la primera se deriva de la fe, el don del entendimiento y la bienaventuranza de la pureza de corazón. El tacto, en cambio, de la virtud de la caridad, el don de la sabiduría y la bienaventuranza de la paz.

¿Qué es lo que conocen los sentidos espirituales? El «objeto» de los sentidos como actos en los que se realiza la contemplación es Dios mismo, experimentado como presente, aunque —dentro del contexto cristiano de la experiencia de Dios descrita por san Buenaventura— a veces se destaca un aspecto concreto del Verbo como objeto de cada uno de los sentidos: el esplendor, la armonía, la fragancia, la dulzura y suavidad. Sólo la función de la vista, el gusto y el tacto será desarrollada expresamente, sirviendo de medio para una mejor comprensión e interpretación de la contemplación. Así, la visión aparecerá como medio para explicar el tercer y más alto grado del conocimiento de Dios: aquel en el que, tras el asentimiento por la fe y el entendimiento a las verdades reveladas a partir de las huellas de la vida divina en las cosas materiales, y pasando por el conocimiento más profundo de los misterios divinos que se corresponde con el don de entendimiento por medio de la contemplación de las semejanzas de Dios en las criaturas espirituales, llega, en un tercer momento, a una visión simple (*simplex intuitus*) que está reservado a la pureza del corazón. Tal percepción no consiste en una percepción inmediata de la esencia divina sin mediación alguna: «*non videtur [Deus] in sua essentia, sed in aliquo effectu interiori cognoscitur*: no es visto [Dios] en su esencia, sino que es conocido en algún efecto suyo en el interior del hombre».

A la vista, en relación con el entendimiento, en la contemplación de Dios, corresponde el gusto, en relación con la voluntad. Su «objeto» puede ser descrito como «una valoración afectiva del influjo de la gracia creada» y consiste, pues, en «*suscipere ab ipso Deo delectationes*: recibir los deleites [de Dios]». El gusto representa una actividad menos perfecta que el tacto, que es la imagen para expresar la unión inmediata de amor con Dios en el éxtasis. Éste se caracteriza por su condición de unión de amor inmediata, experiencia de la unión de la voluntad con Dios.

El éxtasis realiza así el ideal de unión inmediata con Dios, de acuerdo con la escala de la progresiva perfección de la contemplación que san Buenaventura propone: conocimiento por los vestigios de Dios en la naturaleza; por su imagen en el espíritu, por el efecto de la gracia; y por la unión íntima, de acuerdo con la expresión de san Pablo *qui adhaeret Deo unus spiritus est*: quien se adhiere a Dios es un espíritu (con él). Este conocimiento es el más elevado; es el que enseña Dionisio como propio del amor extático, y eleva por encima del conocimiento de la fe ordinaria.

Pero este último conocimiento, la contemplación en este último grado, no consiste ya en una forma de conocimiento. En ella se trata de experiencia y de una experiencia inmediata y oscura, no de un conocimiento intelectual. San Buenaventura la identifica con la *mystica theologia* del Pseudo-Dionisio, descrita como *docta ignorantia*. Para explicar este último grado de la contemplación, san Buenaventura recurre a un principio en el hombre, el *apex affectus*, la cima del afecto, anterior a la división del alma en facultades: entendimiento y voluntad, fondo del alma donde Dios sólo mora. Para actuar este fondo, este centro del alma, el hombre debe dejar atrás la actividad del entendimiento. Por eso el éxtasis supone la entrada en la noche y realiza una experiencia oscura de la unión inmediata con Dios por el amor o como resume san Juan de la Cruz: «tener en sus manos la luz, que es la unión de amor, aunque a oscuras en fe»⁶⁵. Esta unión inmediata se consigue porque Dios se hace término que informa ese centro del alma, esa cima del afecto.

De acuerdo con esta descripción del éxtasis, último grado de la contemplación en la vida mortal para san Buenaventura, la oscuridad, la tiniebla, la noche no es una etapa preparatoria y purificadora para la unión con Dios, sino la única forma de experiencia de la unión con él.

Pues bien, para explicar cómo puede suceder este contacto oscuro e inmediato con Dios en esta vida, san Buenaventura remite al sentido espiritual del tacto. El místico en la cima de la contemplación experimenta la presencia inmediata de Dios en un encuentro enteramente oscuro, en medio de la nube, como decía, tras san Gregorio y el Pseudo-Dionisio, el Maestro Eckhart⁶⁶, y estas dos propiedades: inmediatez y oscuridad, son expresadas de la forma más adecuada por la palabra «tacto», por el recurso a la metáfora del sentido espiritual del tacto.

65. 2 Subida, 9,4.

66. *Instrucciones espirituales*, 11, en *Les Traités*, ed. de J. Ancelet-Hustache, Seuil, Paris, 1971, pp. 56-59.

La explicación de la doctrina de los sentidos espirituales en san Buenaventura por K. Rahner muestra de la forma más clara su contenido y su alcance. Y esta explicación es perfectamente aplicable al recurso a esa doctrina por otros místicos. Se trata sencillamente de una metáfora para traducir una experiencia como la de la contemplación, tanto más intensa, pero también tanto más extraordinaria, cuanto más se acerca a sus últimos grados. En realidad, con el recurso a esta doctrina los místicos no han hecho más que utilizar imágenes empleadas en la Escritura para tratar de hacerse cargo, tomar conciencia, «realizar» la experiencia enteramente original de una Presencia que, por ser anterior al sujeto y sus objetos, por ser la raíz de la que ambos surgen no se deja captar por medio del conocimiento ordinario, pero sólo puede ser vivido por el sujeto siendo expresado por éste con los recursos insuficientes que le procura ese conocimiento ordinario.

De todas formas, el recurso al tacto, sin dejar de ser el recurso a una metáfora, ilumina de forma muy viva la naturaleza de una relación que excede todas las formas de relación vigentes entre las realidades mundanas, pero que tiene —en el contexto religioso y cultural de las tradiciones proféticas— en la relación interpersonal y el amor entre las personas la forma más íntima, estrecha, intensa, rica y profunda de relación; y, concretamente, en el contacto corporal, el toque, el beso, el abrazo, su más viva expresión. En efecto, la relación del contacto expresa como ninguna otra la inmediatez, por una parte, y la oscuridad, por otra, que caracterizan las formas más altas de contemplación.

El recurso a los sentidos espirituales se hace de nuevo usual en las descripciones de sus experiencias por santa Teresa, en la expresión poética de la vida interior que contiene la poesía mística de san Juan de la Cruz y en la doctrina espiritual, no exenta de apoyo experiencial personal, que contienen las declaraciones del santo a sus poemas. El uso de san Juan de la Cruz me parece particularmente aleccionador para nuestro propósito, porque da muestras muy claras de un dominio perfecto del sentido y el alcance de las imágenes que utiliza. Por una parte, habla de «sentido del alma»⁶⁷, «sentido espiritual»⁶⁸, «sentido racional y superior», «sentido de gloria»⁶⁹, «paladar espiritual». Los poemas están llenos de alusiones a todos los sentidos, de su renuncia a los mismos y de su superación: «y todos mis sentidos suspendía», así como de una maravillosa transformación de todas sus acciones: «mi amado las montañas ...», «De flores y esmeraldas en las

67. *Llana B*, 3, 69.

68. *Ibid.*, 3, 18.

69. *Llana B*, 1, 28.

frescas mañanas escogidas ... », «que está ya florecida nuestra viña...», «y el mosto de granadas gustaremos ... », «El aspirar del aire / el canto de la dulce Filomena / el soto y su donaire / en la noche serena / con llama que consume y no da pena ... ».

Para él está claro que el sentido del tacto representa la expresión de la más alta realización en la conciencia de la unión. Por eso distingue conocer a Dios por sus efectos y obras hasta, pasando por una serie de pasos intermedios, llegar a la «comunicación esencial de la divinidad». Para expresar ésta se refiere al toque de sustancias desnudas, a saber, del alma y la divinidad. Con ello está expresando la intimidad, la inmediatez de la unión, su insuperable condición oscura y su conciencia de que el recurso al contacto tiene todo el valor y no tiene otro valor que el de imagen para una relación que, siendo de «sustancias desnudas», excede la representación que de ella ofrece la inexcusable imagen.

Leyendo las expresiones de los místicos se tiene la impresión de que el recurso a acciones de sentidos atribuidos al espíritu puede tener su origen en el hecho de que la intentísima experiencia que han vivido y tratan de expresar ha tenido repercusiones corporales que se han traducido en la percepción de experiencias de calor, placer intenso, paz elevada derivada de una relajación corporal, etc. Pero todos —o al menos los mejores de ellos— dan muestras de distinguir perfectamente la experiencia de las repercusiones que produce, y nunca pierden de vista el carácter metafórico de los términos con que se refieren a los sentidos espirituales como agentes de tal experiencia.

Esta interpretación del significado de las expresiones sobre los sentidos espirituales excluye, a mi modo de ver, que los relatos que las contienen puedan tomarse como base para una «fenomenografía» como la propuesta por Nelson Pike en su interesante ensayo sobre la unión mística⁷⁰.

En él defiende este autor la tesis de que los relatos sobre la unión contienen elementos que permiten describir la experiencia de la unión como una experiencia que fenomenológicamente aparece como referida a Dios, como experiencia de Dios. La base que le conduce a esa conclusión son las referencias de esos relatos a un conjunto de percepciones, semejantes a las de los sentidos, designadas en la tradición como «sentidos espirituales».

Pike defiende esta tesis contra la interpretación del fenómeno místico propuesta por F. Stace según la cual hay una experiencia mística universal, característica de los estados místicos «introversivos» que se reduce a la conciencia de «pura unidad», «unidad indife-

70. N. Pike, *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, cit.

renciada», «unidad» o «lo Uno»; frente a ella, las místicas «personalistas» o «teístas» no son relatos de experiencias, sino diferentes interpretaciones posteriores de ese fondo común y universal, previo a toda interpretación.

Para fundamentar su tesis propone una fenomenología de la unión, basada en los relatos escritos por los místicos —de ahí el término de «fenomenografía»—, que constituye un intento interesante de sistematización y organización de los innumerables y dispersos datos contenidos en esos relatos.

Las experiencias de unión místicas se presentan en tres variedades, grupos o grados:

1) *La oración de quietud*. En ella el místico es consciente de Dios presente en el alma en oposición al mundo exterior. Dios es, pues, localizado en esta primera forma de experiencia dentro del propio cuerpo, donde uno se experimenta a sí mismo. Es otro divino y percibido como cercano al sujeto que percibe, pero no tanto que excluya que pueda estarlo más. Por eso en esa forma de unión los místicos se refieren a la actividad de los sentidos que actúan a distancia: oído, olfato, sensación de calor. En cambio, no se refieren a sensaciones asociadas con el tacto ni con el gusto.

2) El segundo grupo o grado de experiencias de unión está constituido por la *oración de unión plena*. Ésta se asemeja a la anterior en que Dios es «colocado» en el alma donde el sujeto se experimenta a sí mismo. Pero en ella Dios es percibido como estando en contacto directo con el sujeto. De ahí que este grado de experiencia de unión envuelva percepciones del orden de aquellas en las que uno es tocado por otro, con variantes que van del sentirse abrazado, engolfado en «otro», o penetrado por él. En casos de especial intensidad, Dios puede pasar a ser objeto de experiencia de gusto. En sus estadios últimos predomina la situación en la que el sujeto ya no tiene conciencia de Dios como otro, y faltan, por tanto, los sentidos espirituales característicos del estadio dualista.

3) El tercer grado de experiencia de la unión lo constituye el *raptó*. Comienza con la conciencia de abandonar el alma su lugar normal en el cuerpo, bien bajo la forma súbita y violenta de ser elevado hacia lo alto, o como un pacífico fluir fuera del cuerpo. Reaparecen en ese estadio las impresiones visuales. Dios es visto de formas diferentes; pero ese estadio culmina en la superación del paradigma dualista, aboliéndose la estructura sujeto-objeto⁷¹.

Incluso el estadio de la unión supone, según Pike, la experiencia dualista, ya que consiste en la superación de la misma. Pero el dato

71. Cf. o. c., esp. pp. 159 ss.

primario y común a las experiencias contenidas en todos los estadios es la existencia de una experiencia que se presenta fenomenológicamente como experiencia de Dios, previamente a toda interpretación.

No entramos en las críticas de Pike a F. Stace, legítimas en la medida en que creemos que los datos no confirman la existencia de una experiencia mística de la unidad anterior a las diferencias que instaurarían las diferentes interpretaciones —y en concreto la teísta-dualista— que impondrían las tradiciones, las autoridades o las teologías.

Como intentábamos mostrar en la discusión metodológica, toda experiencia es a la vez experiencia e interpretación. Pero la lectura que los propios místicos hacen de su utilización del lenguaje de los sentidos espirituales nos lleva a pensar que sus descripciones de los diferentes grados de la experiencia de la unión no constituyen, fenomenológicamente, descripciones de experiencias que tienen a Dios por objeto. Los relatos de la experiencia de unión con su recurso a los sentidos espirituales nos parecen, al contrario, un esfuerzo por expresar algo anterior —siempre a la vez experiencia e interpretación— que se caracteriza por ser una experiencia enteramente *sui generis*, a partir de la «inversión de intencionalidad» operada por la actitud teologal y que se manifiesta en la experiencia de la fe y del amor en todos sus grados.

Tal inversión hace que la experiencia no sea para el místico experiencia de Dios en sentido objetivo, sin ser antes experiencia de Dios en sentido subjetivo. De este hecho han dado razón los filósofos de la religión a partir de las consecuencias que impone a la experiencia mística —como grado último de la experiencia religiosa— la naturaleza de la realidad a la que se refiere. Así, X. Zubiri repetirá una y otra vez: «la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios», «Dios no es un término objetual para el hombre, ni un estado suyo»⁷². «Lo que sucede —añade el filósofo, descubriendo la razón para su afirmación— 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»⁷³.

En el terreno descriptivo en que nos movemos tratando de interpretar los relatos de los místicos, con lo que nos encontramos es con una serie de indicios que muestran la peculiaridad de la experiencia

72. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, p. 326.

73. *Ibid.*

religiosa radicalizada en la contemplación como forma suprema de realización y de toma de conciencia de la misma.

Indicios claros que orientan en esa dirección son la insistencia en la insuperable oscuridad como rasgo constitutivo y no sólo como fase de la experiencia; la pasividad radical con la inversión intencional que comporta; y también, justamente, el uso del recurso al lenguaje de los sentidos espirituales tal como lo hemos interpretado.

Todo esto no significa que la contemplación, la experiencia mística en sus formas más altas, no aparezca como experiencia de Dios. Significa, más bien, que lo es sólo inaugurando un nuevo tipo de experiencia exigido por la novedad absoluta de la realidad a la que se refiere, que sólo es objeto de la misma siendo previamente su raíz.

II. UNIÓN MÍSTICA

La unión es la más frecuente forma de expresar el grado último de la relación mística, la meta final del itinerario espiritual, la forma más perfecta de experiencia mística. Lo que el místico busca, desea, anhela a través de todos sus pasos es la unión con Dios. La última etapa del proceso místico es, en la mayor parte de las descripciones que de él nos han ofrecido, la vía unitiva.

Es verdad que, con frecuencia, la puesta en marcha del proceso es vivida como una petición ardiente a Dios para que diga su nombre, muestre su rostro, descubra su presencia, petición que recibe la respuesta en la verdadera sabiduría o en la contemplación; pero todo ese proceso está animado, movido, por un deseo ardiente, por la fuerza atractiva del amor, y ésta sólo se aquieta en la unión con el «objeto» amado.

1. La unión y sus diferentes expresiones

Por eso los escritos de los místicos que contienen infinidad de enseñanzas, que abordan infinidad de temas, en última instancia sólo tratan de una cosa: de la unión con Dios. A ella se refiere, por ejemplo, san Juan de la Cruz al exponer el argumento de sus grandes poemas: «Trata de cómo podrá una alma disponerse para llegar en breve a la divina unión»⁷⁴; «Declaración de las Canciones, del modo que tiene el alma en el camino espiritual para llegar a la perfecta unión»⁷⁵; «Declaración de las Canciones que tratan de la muy íntima y calificada unión y transformación del alma en Dios»⁷⁶.

74. *Subida*, rótulo.

75. *Noche*, rótulo.

76. *Llama*, rótulo.

Y, efectivamente, los poemas y sus declaraciones descubren un proceso orientado todo él para «disponerse para llegar en breve a la divina unión», «pasar a la unión del Amado», «camino por donde ha de ir el alma a esta unión», «para caminar a la unión de Dios».

De ahí que un intento como el nuestro, en esta última etapa del estudio, que pretende captar el núcleo más íntimo de la experiencia mística, su núcleo a la vez que su culmen, no puede dejar de abordar el tema de la unión. Por otra parte, en la unión confluyen —porque son modos de ella o aproximaciones de ella o sencillamente otros nombres para designarla— otros muchos aspectos y fenómenos de la experiencia, tales como el raptó, el éxtasis, el estado teopático, la transformación, con los que otros autores se refieren a ese centro o culmen de su experiencia. De ahí que dediquemos esta última fase de la fenomenología de la experiencia mística a una fenomenología, no ciertamente adecuada, pero que quiere ser atenta, de la unión mística⁷⁷.

La palabra «unión» remite a un ideal realizado de muchas maneras y descrito, en consecuencia, bajo las formas más variadas y con las más diferentes imágenes y símbolos. Las diferencias se deben, en primer lugar, a los contextos culturales y los sistemas religiosos en los que se inscribe la unión; se deben, también, a los diferentes grados de intensidad que esa unión puede alcanzar; se deben, además, a las diferencias que reviste la experiencia misma debido a las diferencias personales de quienes la viven; se deben, por último, a las diferentes formas de vivir y representarse la realidad, término de la unión.

Comenzando por esta última fuente de diferencias, los sujetos pueden vivir experiencias de unión con o en el cosmos, su dinamismo, su orden, su belleza, como sucede en no pocas experiencias de mística profana o en diferentes formas de experiencias-cumbre. Pueden vivir una experiencia mística de unión con o en el Todo, más allá del universo físico, que abarca los sujetos espirituales, los antepasados y la indiferenciada totalidad metafísica de todo lo real en todas sus formas. Este todo puede «cualificarse» bajo la forma de la Unidad de lo real, la Belleza, el Bien o el Ser en lo que todo coincide y que todas las cosas reflejan o transparentan. Así sucede en algunas formas de misticismo filosófico del que tenemos un ejemplo eminente en la filosofía platónica, en Plotino, en el último Schelling y, probablemente, también en el último Heidegger.

En las *Upanishads* todo el dinamismo espiritual, debidamente ejercido y disciplinado por el yoga, aspira a la realización, a la toma

77. Numerosos datos de diferentes tradiciones e intento de fenomenología sintética en I. Mercurlesco, *Mystical Union*, en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion* X, cit., pp. 234-245.

de conciencia de la identidad del yo más íntimo, de la mismidad (*Atman*) del sujeto con el *Brahman* o Absoluto que representa la más absoluta Trascendencia y la más íntima raíz de todo lo que existe. El ideal de la unión se representa en el taoísmo bajo la forma del sometimiento al *Tao*, principio que regula interiormente la totalidad de lo real. En el budismo la unión reviste la forma de extinción (*nirvana*) de los agregados que componen la existencia mundana, dolorosa, sin que pueda decirse del resultado de esa extinción otra cosa sino que no es aniquilamiento, sino liberación.

Así, todas estas formas de vivir y representarse la unión se orientan hacia una comprensión del término de la misma que coincide en una representación no personal. Y esta representación del término repercute sobre la unión y la convierte en abismamiento, identificación, fusión o disolución en la realidad origen y término del proceso.

En el otro extremo de una escala que tiene muchos puntos intermedios se sitúan las tradiciones que se representan el término de la unión bajo la forma personalizada de un Dios, un Dios con nombre propio y en algún caso, como el cristianismo, encarnado en una vida humana perfecta. Las tradiciones más importantes, por el número y la calidad de testimonios místicos de este grupo, son las surgidas del tronco abrahámico y, en este punto concreto, las cristianas y musulmanas. La unión en ellas es vivida y entendida como *unión con* el Dios personal de la propia fe, aunque, como tendremos ocasión de ver, las dificultades que supone la aceptación de un término humano fuera de y al lado de la realidad infinita de Dios lleve a no pocos de los místicos cristianos y musulmanes a orientar la comprensión de la unión, más que como *unión con*, como *unión a*; a extremar la insistencia en la intimidad y la radicalidad de la unión, y a recurrir a veces no sólo a imágenes tomadas del mundo de la relación interpersonal, como los esposales y el matrimonio, sino también a símbolos cósmicos como el océano, el abismo, el agua, la luz, presentes igualmente en las tradiciones no personalistas. En algunos casos la especulación de algunos místicos cristianos y musulmanes, cegados por la profundidad de la unión y por el resplandor del rayo de tiniebla, produce expresiones cuyo tenor literal se distingue difícilmente de las de las tradiciones no personalistas, y son condenadas por las autoridades religiosas como panteizantes. Tal es el caso de J. Scotto Erígena y el Maestro Eckhart en el cristianismo y de Al-Hallaj e Ibn Arabi en el islamismo.

La tercera diferencia en las formas de vivir y representarse la unión se deriva de los diferentes grados en que ésta puede realizarse. Éstos se sitúan entre un grado mínimo, localizado en la frontera de las manifestaciones no místicas de la vida religiosa, y los últimos gra-

dos, como el matrimonio espiritual y la unión transformante, en los que la razón humana pierde pie, las expresiones incluso simbólicas desfallecen y los místicos caen en el silencio e invitan a sus interlocutores o a sus lectores al silencio.

La descripción de esta verdadera cima de una experiencia —la mística— que toda ella es oculta y misteriosa, sólo puede hacerse sobre la base de la experiencia. Aquí, sobre todo, vale la recomendación de san Bernardo: *experto credite*, creed al experimentado, en el doble sentido de que sólo él puede hablar con conocimiento de causa y de que por haber pasado por lo que narra, por haber visto, merece nuestra confianza. Ante la dificultad que comporta la referencia a experiencias tan variadas como las que han aparecido en el anterior intento de clasificación, aduciré principalmente relatos tomados de la tradición cristiana, complementados con algunos tomados del sufismo, y me contentaré para las otras formas con remitir a la descripción general de la primera parte.

Ahora bien, los relatos de los místicos cristianos relativos a la experiencia de la unión, por una parte, remiten permanentemente, de forma tácita o explícita, a experiencias y personajes de la tradición bíblica, y, por otra parte, utilizan unas categorías expresivas tomadas sobre todo del platonismo y el neoplatonismo. De ahí que su recta comprensión exija una referencia, aunque sólo sea somera, a estas dos tradiciones.

2. Fuentes bíblicas de la unión en los místicos cristianos

En la Biblia judía se expresa la fe de un pueblo para el que Dios no es una entidad encerrada en sí misma, ajena a la historia, y al que se recurra tan sólo como principio explicativo de la realidad mundana. El Dios del Antiguo Testamento es el Dios de un pueblo al que constantemente le está haciendo la promesa de ser su Dios y de tenerlo para siempre por pueblo suyo. La forma de ser de Dios para Israel es estar-con; acompañar providentemente. De ahí la importancia de la categoría de «alianza», pacto propuesto por Yahveh con fidelidad, que requiere como respuesta la fidelidad del pueblo.

En ese marco se desarrolla una relación de Dios con su pueblo que se estrecha a medida que progresa y da lugar a expresiones en las que el pueblo aparece como hijo de Dios, y Dios aparece ofreciéndole y manteniendo con él una relación expresada incluso bajo la imagen de la relación conyugal.

En ese marco aparecen también personajes prototípicos que viven esa relación de forma tan íntima que son llamados amigos de Dios. De ellos, de otros personajes anónimos sujetos de oraciones

espléndidas, e incluso del pueblo mismo, se dice a lo largo del Antiguo Testamento que «han visto a Dios», han hablado con él como amigos, han escuchado sus palabras, han sentido nostalgia de su presencia, han añorado su casa, le han buscado como la cierva busca el agua, han deseado ver su rostro. En otras ocasiones las acciones de los sujetos se refieren no a Dios mismo, sino a su gloria, su ley, su palabra, sus mandatos, sus ángeles, como muestra de la existencia de la relación y al mismo tiempo de la condición misteriosa del Dios al que se refiere.

Un contacto asiduo de las fuentes de la mística cristiana descubre hasta qué punto han sido decisivas las figuras de Abraham, Moisés, Jeremías, Job y textos como los Salmos para la identificación y la expresión por los más eminentes místicos cristianos de sus experiencias, y especialmente de los momentos culminantes de las mismas. *El Cantar de los cantares*, ese poema amoroso contenido en el canon del Antiguo Testamento e interpretado como expresión de la relación de Dios con el alma bajo la forma del amor más intenso, ha dado lugar a numerosos comentarios desde san Gregorio de Nisa a santa Teresa, pasando por san Bernardo, en el que los místicos cristianos se han servido de sus palabras para expresar sus más íntimas vivencias.

Naturalmente, también el Nuevo Testamento, y él sobre todo, han alimentado la vivencia y la expresión de la unión por los místicos cristianos. Primero, porque la relación de Cristo con el Padre: «El Padre y yo somos uno»⁷⁸, ha servido de modelo para expresar teológicamente la profundidad y la intensidad de la relación del alma creyente con Dios. Después, porque incluso los textos menos místicos en apariencia, como los evangelios sinópticos, contienen expresiones que prometen la visión de Dios y declaran bienaventurados a los que la consiguen: «Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios»⁷⁹; o atribuyen el valor más alto a la actitud contemplativa: «María ha elegido la mejor parte»⁸⁰; y, sobre todo, porque el cuarto evangelio, los textos del *corpus* paulino y otros lugares neotestamentarios se refieren de la forma más expresa a la inhabitación de Dios en el alma⁸¹; declaran que «quien se adhiere al Señor se hace un solo espíritu con él»⁸²; afirman la posibilidad para los creyentes de hacerse «partícipes de la naturaleza divina»⁸³; presentan a Pablo y a

78. Jn 16,30.

79. Mt 5,8.

80. Lc 10,42.

81. Jn 14,23.

82. 1 Cor 6,17.

83. 2 Pe 1,4.

Esteban como sujetos de visiones extáticas⁸⁴; ponen en boca de Pablo la asombrosa confesión «vivo yo; mas no yo, es Cristo quien vive en mí»⁸⁵; y, finalmente, proponen la doctrina del Espíritu, Dios hecho don derramado en el corazón de los fieles⁸⁶, gracias al cual «sabemos que nosotros permanecemos en Dios y Dios en nosotros»⁸⁷.

Con esta ligera alusión a una serie —que podría prolongarse sin dificultad— de textos neotestamentarios, no pretendo convertir el Nuevo Testamento en una colección de textos místicos en el sentido moderno del término⁸⁸. Pero la lectura de textos cristianos de este estilo, antiguos y modernos, muestra sin lugar a dudas que sus autores han bebido en esas fuentes, han visto reflejadas en ellas sus experiencias místicas y, por eso, han recurrido a sus palabras para expresarlas.

Con todo, en los textos místicos cristianos hay algo más que textos evangélicos. En ellos han influido decisivamente doctrinas, términos, categorías nacidos en otros parajes culturales y, especialmente, en la filosofía y la religiosidad griega, especialmente en la formulada en los escritos platónicos, en el neoplatismo y, especialmente, en Plotino.

3. *Categorías platónicas y neoplatónicas para la expresión de la unión*

Recordemos la expresión de un excelente conocedor de estas fuentes: «Cuando los Padres —es decir, los primeros pensadores y escritores cristianos— “piensan” su mística, “platonizan”»⁸⁹. De ahí la necesidad de referirse, aunque sea con la mayor brevedad, a la forma platónica de expresar la doctrina sobre la unión con Dios para entender las expresiones de los místicos cristianos sobre la unión como estadio último de la experiencia mística.

La relación con Dios ha sido evocada entre los filósofos platónicos, y sobre todo neoplatónicos, por términos como «amistad», «semejanza»⁹⁰ que hace al alma «deiforme»⁹¹. Para expresar la proximidad de la relación se la ha designado con palabras como «seguir» a Dios, «habitar cerca de» Dios. Otras, como «contacto» (*synaphe*) y

84. 2 Cor 12,1-7; Hch 7,55; 22,17.

85. Gál 2,20.

86. Rom 8,9; 11,15.

87. 1 Jn 4,13.

88. Cf. la descripción de la mística cristiana en la primera parte del libro.

89. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, cit., p. 5.90. *Teeteto*, 176b.91. *Enéadas*, I, 6, 9.

conjunción (*synapheia*), designan una relación inmediata que da lugar a una comunión (*koimonia*). Mas lejos llega el término ya referido a propósito de Plotino de «unión» (*henosis*): «Ya no son dos, sino uno»⁹², que significa identificación con el Uno por medio del amor que une al Bien por un nuevo nacimiento, como sucede con el iniciado, o por la inhabitación divina a la que se refiere este texto asombroso: «Hermes, mi vida, tú eres yo, yo soy tú; tu nombre es el mío, mi nombre es el tuyo»⁹³.

De la intimidad y la radicalidad del proceso a que se refieren algunos autores dan cuenta algunos textos de Jámblico, que ve en los ritos acciones divinas que operan lo que el hombre no puede obtener por su solo esfuerzo. La unión activa del iniciado que contempla no es igual a la unión «teúrgica» (*theourgia*, rito) en la que la divinidad eleva al alma hacia sí, procurando al sujeto la plenitud de la unión divina. El iniciado no es así sólo «divinizado», hecho divino (*theiomenos*), sino deificado (*theoumenos*), hecho Dios.

No es cuestión de entrar aquí en las diferencias que estos textos comportan en relación con los textos cristianos a pesar de las semejanzas terminológicas. Tales diferencias se derivan, sobre todo, del distinto significado de «Dios» y «lo divino» en el contexto de una religiosidad politeísta o mística y en una religión monoteísta como la judía y la cristiana. Es posible que también en este punto resulte aplicable lo que J. Daniélou escribió a propósito de san Gregorio de Nisa en términos generales: que extrañado en un primer momento por la presencia de términos y expresiones tomados del vocabulario platónico, de Filón y de Plotino, una lectura más atenta le hizo descubrir, como era de prever, bajo ese revestimiento, una experiencia y una doctrina auténticamente cristianas, de forma que puede confesar: «Cuanto más hemos leído a Gregorio de Nisa, más nos hemos dado cuenta de que todas las expresiones tomadas del vocabulario del pensamiento antiguo tomaban en él un sentido diferente»⁹⁴.

Pero esto no impide que, de los términos utilizados por los místicos cristianos, algunos son a la vez escriturísticos y neoplatónicos como «semejanza» y «comunión», pero otros no pertenecen a la Escritura, sino que están tomados del vocabulario neoplatónico y van a rendir servicios importantes a los teólogos y espirituales cristianos.

No creo necesario recorrer aquí en detalle la utilización por los autores cristianos de los diferentes términos para la unión⁹⁵. Baste

92. *Enéadas*, VI, 7,34.

93. *Papyri graecae magicae*, n. 8. Todas las referencias están tomadas de M. Dupuy, «Union á Dieu», en *Dictionnaire de spiritualité* XVI, 1994, cols. 44-45.

94. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, cit., p. 8.

95. El estudio está hecho y resumido en M. Dupuy, *art. cit.*, pp. 45 ss.

señalar que tales términos se emplean con frecuencia aplicados a la relación del Verbo con la naturaleza humana en la que se ha encarnado, y que cuando se aplica a la relación del hombre con Dios se hace —en consonancia con el carácter más «objetivo», menos «psicologizante» de la literatura mística de los primeros siglos, en comparación con la medieval y sobre todo con la moderna— «en un sentido abstracto sin referencia a la experiencia», de forma que se «enuncia una verdad de carácter dogmático», de antropología teológica, y no se describe una experiencia. Así, pues, advertidos del doble origen del vocabulario y del tema de la unión, veamos cómo se presenta en algunos místicos, especialmente cristianos, para responder desde sus textos a la cuestión que nos ocupa: la de la naturaleza de la unión como último grado de la experiencia mística.

4. La unión con Dios, última etapa del proceso místico, en san Juan de la Cruz

Ya hemos visto que, de la primera a la última página de todos sus tratados, san Juan de la Cruz afirma expresamente ocuparse de la unión con Dios, del camino que conduce a ella, de los medios que es necesario poner en práctica para alcanzarla, de los rasgos que la caracterizan, de las formas y grados que reviste, y, en última instancia, de en qué consiste. Aunque es esto último lo que en estos momentos nos interesa, puede ser útil, para mejor captar la naturaleza de la unión con Dios, recoger algunos de los elementos presentes en el tratamiento de las otras cuestiones.

El dato primero que nos ofrece la lectura de los textos es que el hombre cuenta desde siempre, y en virtud de su propia naturaleza, con una unión «ya hecha», la que se deriva de la presencia originante de Dios en toda realidad por el hecho de que todo esté constantemente procediendo de él por creación continuada:

Para entender, pues, cuál sea esta unión de que vamos tratando es de saber que Dios, en cualquier alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen, de manera que si [de ellas] de esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser.

Ésta es la unión del alma con Dios que llama «sustancial» o «esencial» o «natural», gracias a la cual Dios da el ser a las criaturas con su asistencia. Frente a esta «que siempre está hecha», san Juan se refiere a lo largo de su obra a otra unión «que no siempre está hecha», «sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor»; unión, pues, de seme-

janza —de asemejamiento, cabría decir, para dar al término el sentido dinámico que le viene dando la tradición desde los Padres—, «sobrenatural». Con una primera caracterización que resume buena parte de su doctrina posterior, desde este primer momento dice de ella:

La cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará trasformada en Dios por amor. [Ésta] no está siempre hecha, porque no todos los hombres responden al ofrecimiento de amor y gracia, que la primera ya comporta, con la aceptación de la fe y el amor. Y puede estar hecha «no en igual grado», porque diferentes son los grados de la respuesta que el hombre puede dar⁹⁶.

La situación, pues, en relación con la unión es clara. A ella hemos aludido al hablar de la presencia originante como principio y fundamento del fenómeno místico. Sólo que san Juan de la Cruz, en este capítulo de alguna manera programático de la *Subida*, lo expresará con una imagen tan hermosa que vale la pena recordarla:

Está el sol dando en una vidriera; si la vidriera tiene algunos restos de manchas o nieblas, no la podrá esclarecer y transformar en su luz totalmente como si estuviera limpia de todas aquellas manchas y sencilla; antes, tanto menos la esclarecerá cuanto ella estuviese menos desnuda de aquellos velos y manchas, y tanto más, cuanto más limpia estuviese. Y no quedará por el rayo, sino por ella. Tanto, que si ella estuviere limpia y pura del todo, de tal manera la transformará y esclarecerá el rayo, que parecerá el mismo rayo y dará la misma luz que el rayo. Aunque, a la verdad, la vidriera, aunque se parece al mismo rayo, tiene su naturaleza distinta del mismo rayo; mas podremos decir que aquella vidriera es rayo o luz por participación.

Y así, el alma es como la vidriera, en la cual siempre está embistiendo, o, por mejor decir, en ella está morando esta divina luz del ser de Dios por naturaleza, que habemos dicho⁹⁷.

El valor de esta imagen espléndida reside en que expresa, de la manera condensada, viva y eficaz en que lo hacen los símbolos, el sentido del proceso —minuciosamente descrito a lo largo de toda la obra del Doctor Místico— que ha de llevar al alma, de la unión ya hecha de su condición de imagen, a la condición de semejante a Dios, al estado de la unión.

No necesitamos exponer aquí en detalle las diferentes etapas de la

96. 2 *Subida*, 5,3-4. Para conocer los matices peculiares de la unión en la mística medieval alemana, cf. A. M. Haas, *Sermo mysticus*, cit., esp. pp. 270-271.

97. 2 *Subida*, 5,6.

purificación y la iluminación como etapas preparatorias a la unión a la que ya nos hemos referido: noche del sentido, «noche espiritual que es el medio de la divina unión»⁹⁸; fe, esperanza y caridad en lo que tienen de habilitación del alma por Dios y en lo que tienen de consentimiento por el hombre a esa habilitación, y que son el «propio y acomodado medio, y disposición para la unión de Dios». La imagen nos sugiere que la unión no es el fruto de un viaje fuera y lejos de uno mismo, ni el resultado de infinidad de esfuerzos y acciones, sino el fruto de desembarazarse de todo lo que no es Dios, el «quedar resuelto en nada, que será la suma humildad» (que aquí es otro nombre para la inversión que comporta la actitud teologal) para que quede «hecha la unión espiritual entre el alma y Dios»⁹⁹; el hacerse transparente a la luz que nos habita, el consentir a la fuerza de la gravedad —*pondus in altum*, como decía san Agustín— que nos atrae hacia el que por ser nuestro origen es la única meta del «deseo abisal» que nos habita.

Las descripciones resumidas o extensas que ofrece Juan de la Cruz del estado de unión son casi incontables. Unas pocas referencias bastarán para dar una idea de la riqueza de aspectos y la densidad y la intensidad del estado al que se refiere, y de los muy diferentes grados que puede revestir.

En cuanto a los aspectos, el Doctor Místico se refiere a «los deleites del abrazo de la unión»¹⁰⁰; «a la real libertad del espíritu que comporta»¹⁰¹; «a la unión de sencillez y pureza y amor y semejanza»¹⁰²; a la «unión de aquel sumo descanso y bien»¹⁰³; a la unión de «amistad y amor», de «unión y amistad consigo»; «unión de amor de Dios esencial»; «iluminación espiritual y unión de amor con Dios»¹⁰⁴; «unión espiritual y unión de amor con Dios»¹⁰⁵; «divina unión y transformación de amor en Dios»¹⁰⁶. Tras esta enumeración de propiedades en las que el amor ocupa el centro, nos detenemos en unas pocas descripciones sintéticas de lo que el autor estima verdaderamente esencial:

En la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación

98. 2 *Subida*, 6,1.

99. 2 *Subida*, 7,11.

100. 1 *Subida*, 4,7.

101. 1 *Subida*, 4,6; 11,4.

102. 2 *Subida*, 1,2.

103. 2 *Subida*, 12,5.

104. 2 *Subida*, 16,9; 16,10; 2 *Noche*, 5,1, etc.

105. *Noche*, prólogo.

106. *Llama*, 1,19.

de amor¹⁰⁷. [En la unión] se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida¹⁰⁸. [Y así,] entre Dios y el alma está actualmente formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial en que los bienes de entrambos [...] los poseen entrambos juntos¹⁰⁹.

Resulta inútil multiplicar las referencias. Anotemos tan sólo que en la unión la inteligencia se ejercita en subida contemplación infundida por Dios, «el entendimiento se ha trocado en divino»¹¹⁰ «la memoria es trocada por medio de esta unión» a tener en la mente los años eternos «que dice David (Sal 75,6)»¹¹¹; y la voluntad está perfectamente conforme con la voluntad de Dios «porque por medio de esta unión la voluntad de él y la de Dios [ya] sola es una voluntad»¹¹². Esta transformación de las facultades es el efecto de una transformación más profunda por la que el mismo centro del alma, de tal forma se vive unido a Dios, que de él se puede decir que es Dios:

El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiese llegado habrá llegado según toda la capacidad de su ser y toda la fuerza de su operación e inclinación [...] habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios¹¹³.

La intensidad de la unión, al mismo tiempo que la radical pasividad del alma en ella, y la «inversión de intencionalidades» operada por la fe en la que discurre, queda patente en expresiones como ésta:

Y así, ama el alma a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza de amor con que es amada de Dios; la cual fuerza es en el Espíritu Santo en el cual está el alma allí transformada¹¹⁴.

Los grados de la unión no se dejan establecer como estados perfectamente separados unos de otros y enumerables en una serie claramente definida. Está claro que la unión se inscribe en un proceso en constante progreso y que en él pueden describirse determinados umbrales. Desde la unión ya siempre hecha de la presencia originante,

107. *Cántico B*, 12,7.

108. *Cántico B*, 22,3.

109. *Llama B*, 3,74.

110. *Llama B*, 2,34.

111. *Llama B*, 2,34.

112. *Ibid.*

113. *Llama B*, 1,12; cf. J. Sánchez Lora, *San Juan de la Cruz en la revolución copernicana*, Espiritualidad, Madrid, 1992.

114. *Cántico B*, 38,3.

pasando por la aceptación inicial por la fe que supone «tener a Dios por gracia en sí solamente», la unión se inicia con el paso a la contemplación infusa, se desarrolla en el desposorio espiritual en el que «hay visitas del esposo a la esposa y [el esposo] la da dádivas [...] pero no hay unión de las personas que es el fin del desposorio»¹¹⁵, y se perfecciona en el matrimonio —«último estado de perfección»¹¹⁶—, en el que «hay también comunicación de las personas y unión»¹¹⁷. En este último estado la unión se torna transformante, porque el alma vive «vida nueva» que es «vida de Dios», representada con las imágenes del fuego que hace al leño ser ya fuego, la luz con la que se hace una la vidriera, el centro del alma que se realiza y descubre polarizado en Dios y termina asumiendo lo que es su ser y su vocación: ser Dios por participación, realizar perfectamente la condición de Dios por participación en la que consiste, consintiendo plenamente a ella.

Tras estas cimas de la unión todavía queda un horizonte sin límites para el camino del alma: el que abre el estado de «gloria esencial» gozándole cara a cara¹¹⁸.

La descripción de la esencia misma de la unión se esconde tanto como se revela a través de las imágenes, y escapa a la posibilidad de una descripción adecuada. Para poder comprenderla y expresarla sería preciso que el hombre pudiera hacerse cargo de la Divinidad en la que la unión le transforma. Pero, justamente, cuanto más se aproxima la persona al hogar de la Divinidad, más se ven abrasadas todas sus potencias y capacidades por ella. Por eso, la misma llama de amor viva que ilumina la mente con claridades únicas, que atrae hacia sí la voluntad del hombre hasta hacerle coincidir con la suya, que concede a las facultades del alma y al alma misma un efecto tan admirable que «a vida eterna sabe», por ser un desarrollo de la vida de la fe, único medio en esta vida para la unión, no consiste en noticia distinta de Dios, ni en afecto de actos particulares:

[Porque] Dios, a quien va el entendimiento excede al entendimiento y así es incomprendible e inaccesible al entendimiento; y, por tanto, cuando el entendimiento va llegando a Dios, no se va llegando a Dios, sino antes apartando. Y así, antes se ha de apartar el entendimiento de sí mismo y de su inteligencia para allegarse a Dios caminando en fe, creyendo y no entendiendo. Y de esa manera llega el entendimiento a la perfección, porque por fe y no por otro medio se junta con Dios; y a Dios más se llega el alma no entendiendo que entendiendo.

115. *Llama B*, 3,24.

116. *Cántico B*, argumento; 12,8; 26,4; 35,6.

117. *Llama B*, 3,24.

118. *Cántico B*, 1,11.

[Porque] el ir adelante el entendimiento es irse más poniendo en fe, y así es irse más oscureciendo, porque la fe es tiniebla para el entendimiento. En la contemplación [...] por la cual Dios [...] infunde de sí en el alma, no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga actos de inteligencia, porque en un acto la está Dios comunicando luz y amor conjuntamente [...], noticia sobrenatural amorosa [...] luz caliente, que calienta, porque aquella luz juntamente enamora. Y ésta es confusa y oscura para el entendimiento, porque es noticia de contemplación, la cual como dice san Dionisio es rayo de tiniebla para el entendimiento¹¹⁹.

La oscuridad, por lo demás, no consiste tan sólo en que la unión suceda por el amor transformante de Dios. Se refiere también al acto mismo de la voluntad y al de la memoria:

Si la voluntad no puede reparar en jugos y gustos de actos particulares, adelante va; pues el no volver atrás, abrazando algo sensible, es ir adelante a lo inaccesible que es Dios, y así no es maravilla que no sienta [...]. Tampoco hay que temer que en la memoria vaya vacía de sus formas y figuras, que, pues Dios no tiene forma ni figura, segura va vacía de forma y figura, y más acercándose a Dios¹²⁰.

Así, pues, el recurso a la figura y la categoría de la unión ha desembocado, con armonícos y timbres enteramente peculiares, en el mismo resultado a que nos conducía la categoría de la contemplación. Por ser la más lograda expresión de la originalísima relación que constituye la experiencia mística, experiencia de la presencia del Misterio inefable, del Dios imposable, inabarcable e indomable para el hombre, se realiza bajo la forma de dejarse iluminar por él, sin entenderlo; de consentir a su atracción, sin disponer del acto de buscarle; de entregarse incondicionalmente a él, sin disponer de las razones que justifican esa entrega del sujeto; esperando —como ya estaba dicho a propósito de Abraham— contra toda esperanza.

Aunque, por corresponderse todo ese camino que comienza en la fe y se consume en la unión con nuestra verdadera naturaleza, por corresponderse la inversión del deseo con la orientación que imprime a su movimiento su condición abisal, y el hecho de que Dios sea más que su objeto la razón que lo suscita, ese consentimiento, que puede ser experimentado, que está llamado a ser experimentado de forma cada vez más intensa, libera al sujeto de las fuerzas y tendencias que le llevan a alejarse de su centro; le reconcilia con su más profunda raíz; le hace ver por fin en la oscuridad el verdadero ser de la realidad; le otorga ser, a su medida finita dilatada a la medida de

119. *Llama B*, 3,48-49.

120. *Ibid.*, 50-51.

Dios, desde el ser mismo de Dios, escuchando y aceptando de sus labios: «Hijo, todo lo mío es tuyo».

III. EL ÉXTASIS

La descripción de los últimos estadios de la experiencia mística, ya se haga en términos de contemplación o de unión, se encuentra con el éxtasis como momento particularmente intenso y externamente perceptible del estado del sujeto.

1. Descripción introductoria

Anotemos desde ahora que para nosotros ya no constituye el momento culminante de la experiencia mística, como sucedió durante algún tiempo, sobre todo cuando lo místico era identificado con los fenómenos extraordinarios que lo acompañan. El éxtasis es, más bien, a nuestro entender, un hecho, frecuente en la vida mística, no sólo en sus manifestaciones religiosas, sino también en las formas que hemos calificado de profanas —se habla con razón de estado extático del filósofo y el artista— que pone de manifiesto la repercusión de experiencias humanas muy intensas sobre el psiquismo y la corporalidad de los sujetos que las sufren. En la descripción del mismo conviene distinguir dos elementos. El primero, exterior, «negativo», identificable como «trance extático», consiste en un estado somático anormal que comprende como rasgos más importantes: alienación más o menos completa de los sentidos, inhibición de la actividad motriz, del habla, de los gestos, acompañado de ralentización del ritmo de la respiración y del pulso, de disminución del calor vital, de la suspensión de las facultades, y abolición más o menos completa de la conciencia empírica. Positivamente, el éxtasis consiste en una intensa concentración de la mente, la imaginación o la afectividad en un objeto único.

A estos dos aspectos del éxtasis se refieren las definiciones usuales del término cuando señalan como componentes «la suspensión mayor o menor del uso de los sentidos» y un «estado del alma enteramente embargado por un sentimiento de admiración, alegría, etc.» o, en el caso del éxtasis religioso, un «estado del alma caracterizado interiormente por cierta unión mística con Dios mediante la contemplación y el amor».

Tales estados pueden ser producidos por experiencias diferentes; pueden ser el resultado de anomalías psíquicas o ir acompañados de ellas; pueden, por último, ser desencadenados artificialmente por

procedimientos o técnicas apropiadas o por la ingestión de drogas. La existencia del éxtasis está ampliamente atestiguada en numerosas culturas tradicionales, emparentado, sobre todo, con el fenómeno del chamanismo, estudiado con gran erudición por M. Eliade¹²¹. Con nombres diferentes, es conocido en todas las religiones en el contexto de sus respectivas experiencias místicas¹²².

2. El éxtasis en la mística cristiana

El fenómeno y el término con el que se designa ocupa también un lugar importante en la mística cristiana. Como sucedía con la unión, las fuentes para el éxtasis cristiano están en la tradición bíblica y en la religiosidad y la filosofía griega, sobre todo platónica y neoplatónica¹²³.

Baste recordar, en relación con la Biblia, las referencias veterotestamentarias al profetismo extático¹²⁴ y la atribución de experiencias extáticas a personales del pasado, sin contar con textos que, teniendo poco que ver con el fenómeno del éxtasis, van a ser interpretados en ese sentido por los autores cristianos. También el Nuevo Testamento atribuye experiencias extáticas a Jesús mismo, según algunos pocos autores, y con más razón a Pablo y a Esteban, y cuenta entre los hechos y los carismas de la comunidad primitiva algunos — como el acontecimiento de Pentecostés y la glosolalia — que podrían ser interpretados en conexión con fenómenos extáticos. En cuanto al vocabulario, los Padres que comienzan a utilizar el léxico propio del fenómeno extático están en clara dependencia de la filosofía platónica. Recordemos la descripción platónica del éxtasis provocado por la contemplación de la belleza¹²⁵, o la experiencia que Porfirio atribuye a Plotino y a la que nos hemos referido anteriormente.

J. Daniélou, tras aludir a la desconfianza de Orígenes y Clemente de Alejandría hacia el uso del término «éxtasis», y al desprestigio que imprimió al término su utilización por los montanistas, remite a san Gregorio de Nisa como autor que ha introducido el vocabulario del

121. Cf. M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México, 1982 (1951).

122. Cf. un resumen, por diferentes autores, de los fenómenos extáticos en el hinduismo y la mística musulmana en «Extase», en *Dictionnaire de spiritualité* IV, cit., cols. 2045-2059; 2068-2071. Sobre el éxtasis en sus diferentes formas y estudiados desde diferentes perspectivas, cf. I. P. Couliano, *Experiencias del éxtasis*, Paidós, Barcelona, 1994; también, I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Routledge, London-New York, 1988.

123. Cf. *ibid.*, cols. 2059-2067, 2072-2087.

124. No olvidemos la expresión lapidaria y discutible de H. Gunkel: «La experiencia fundamental de toda profecía es el éxtasis».

125. *Fedro*, 250 b-c; ed. de E. Lledó, Gredos, Madrid, 1986, pp. 353-354.

éxtasis: éxtasis, embriaguez, *eros*, en la descripción de los estados místicos cristianos, dando así a la teología mística su vocabulario. De la variedad de estados a los que puede aplicarse el mismo término da idea el hecho de que Filón distinga cuatro tipos de éxtasis: una enfermedad del espíritu; un estupor intenso ante cosas inesperadas y repentinas; la tranquilidad que experimenta el espíritu cuando está en perfecto reposo; y verse embargado espiritualmente como fruto de una posesión divina.

San Gregorio va a utilizar el término refiriéndolo al tercer significado para expresar un estado de suma vigilia del espíritu que provoca el adormecimiento de los sentidos, y ve en Esteban la realización perfecta del éxtasis en su última significación. Para él, el éxtasis no consiste en la sustitución del espíritu humano por el de Dios, sino en la misteriosa participación en el *pneuma* divino, es decir, en el conocimiento y el amor con que Dios se conoce y se ama a sí mismo. Pero esta participación produce a veces en el cristiano, como le ocurrió a Abraham, una salida de sí, un fenómeno psíquico extraordinario, que produce una sobria ebriedad, un sueño vigilante, una herida dichosa, términos que pasarán a las descripciones de numerosos místicos cristianos posteriores¹²⁶.

3. Naturaleza del éxtasis según santa Teresa

Aunque el éxtasis aparece en todas las manifestaciones de la vida mística cristiana y ocupa un lugar en casi todas las descripciones e interpretaciones que de ella se han dado¹²⁷, me limitaré a mostrar su naturaleza y su lugar en la experiencia mística de santa Teresa, descrita con admirable finura en toda su obra¹²⁸.

Para un tratamiento del tema como el nuestro, que pretende sobre todo la fenomenología del éxtasis, la elección de santa Teresa se impone, sobre todo, por ofrecer materiales tomados todos de su experiencia, sin pretensiones ideológicas, sin influencias de los maestros del momento ni de los de la tradición, y surgidos de la necesidad que experimenta de hacer luz en lo que vive y acallar la intranquilidad que esos fenómenos despiertan en ella. Más aun, en dos aspectos al me-

126. Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, cit., pp. 259-290.

127. Cf. «Extase», *art. cit.*, cols. 2087-2151. Sobre el éxtasis con especial referencia al islamismo, cf. el resumen contenido en A. Schimmel, «Ekstatische Erlebnisse», en *Wie Universal ist die Mystik*, Herder, Freiburg i. Br., 1996, pp. 78-83. Sobre el éxtasis y el lenguaje siempre insuficiente para describirlo en san Juan de la Cruz, cf. L. López-Baralt, *Asedios a lo indecible*, cit.

128. Para esta descripción me serviré de la exposición magistral que ofrece de este tema Tomás de la Cruz (Tomás Álvarez) en «Extase», en *Dictionnaire de spiritualité* IV, cit., cols. 2151-2160.

nos, los relatos teresianos reaccionan contra corrientes vigentes en los espirituales del momento: la que podríamos resumir como propuesta de «técnicas del éxtasis», métodos orientados a producir la elevación del espíritu; y la que consistía en aconsejar alejar de sí toda imagen corporal, incluso la de la humanidad del Señor, para elevarse a la contemplación de la Divinidad. Es bien conocida, y ya nos referimos a ella al describir la peculiaridad de la mística cristiana, la determinación con que la santa proclama que «la humanidad de Cristo ha de ser el medio para la más alta contemplación». Con la misma determinación afirma, justo en el mismo lugar, «cuán seguro camino es para los contemplativos no levantar el espíritu a cosas altas si el Señor no le levanta»¹²⁹, y se opone a cualquier tipo de «éxtasis provocado».

La descripción del éxtasis a partir de las descripciones de santa Teresa tropieza, como primera dificultad, con la gran cantidad de términos que esas descripciones utilizan, y la ausencia de una clasificación sistemática de los mismos. En una lista no exhaustiva Tomás Álvarez enumera: suspensión, levantamiento, éxtasis, arrobamiento, raptó, arrebatamiento, vuelo de espíritu, ímpetu¹³⁰. En algún lugar parece optar por «éxtasis» como concepto y término genérico del que los demás serían especies diferentes. Así, cuando se propone «declarar la diferencia que hay de unión a arrebatamiento u elevamiento, u vuelo que llaman de espíritu, u arrebatamiento, que todo es uno; digo que estos diferentes nombres todo es una cosa y también se llama éxtasi»¹³¹. Pero en otras ocasiones establece distinciones más precisas. Por eso, para dar un contenido más riguroso a «éxtasis» puede ser útil referirse primero al significado común y establecer después las clasificaciones que la misma santa propone desde diferentes puntos de vista.

Los textos teresianos orientan hacia un descripción que abarca dos momentos: uno, positivo: acción sobrenatural de Dios sobre el alma que concentra al máximo la fuerza de sus facultades, las somete a tensión extrema: el entendimiento, la voluntad, o el alma toda hasta dejarlas absortas. Lo esencial del éxtasis consiste, pues, en una fuerza de luz y de amor sobrenaturales infundidas en el entendimiento y la voluntad, que libera una energía más profunda, un dinamismo que mana del fondo mismo del alma —lo íntimo, el hondón, que es lugar de la vida extática en su lado positivo, más allá del uso de las facultades—. El momento negativo, que no es más que la consecuencia de esa absorción, consiste en la privación del ejercicio natural de las facultades, su desfallecimiento:

129. *Vida*, 22, título; también, *Vida*, 12, título.

130. *Art. cit.*, col. 2154.

131. *Vida*, 20.

Aquí no es menester con artificio suspender el pensamiento; hasta el amar, si lo hace, no entiende cómo, ni qué es lo que ama, ni qué querría [...] un arrancamiento del alma de todas las operaciones que puede tener, estando en el cuerpo; deleitosa, porque, aunque de verdad parece se aparta el alma de él para estar en Dios de manera que aún no sé yo si le queda vida para resolgar [...] todo su entendimiento se querría emplear para entender algo de lo que siente y como no llegan sus fuerzas a esto, quédase espantado, de manera que, si no se pierde del todo, no menea ni pie ni mano, como acá decimos de una persona que está tan desmayada, que nos parece está muerta¹³².

La enumeración de las formas que reviste este fenómeno extraordinario ayuda a captar con más precisión sus rasgos esenciales. Por razón de las potencias a las que afecta, el éxtasis puede aparecer como éxtasis del entendimiento que acompaña a la contemplación en sus fases más elevadas, y comporta, por lo general, como consecuencia, visiones intelectuales o imaginativas; éxtasis de la voluntad, de origen afectivo, y éxtasis que afecta al alma toda; en el que parece que el alma quiere salir de sí misma porque estaba fuera de ella misma.

El fenómeno extático reviste formas diferentes por el diferente grado de intensidad con el que es vivido: desde sus formas iniciales, que consisten en la «fijación de una potencia en un acto preciso y simple, sobre un objeto con exclusión del resto de objetos o actos posibles del campo de esa potencia»¹³³, con lo que el dinamismo de las otras potencias se ve más o menos atenuado. Aquí la potencia afectada es suspendida, absorta como está en un solo acto polarizado por un único objeto. Las demás facultades se ven sólo parcialmente suspendidas en su acción.

La intensificación progresiva del éxtasis conduce a un «paroxismo funcional». La facultad que lo padece «es elevada a tal intensidad operativa que se produce una ruptura en ellas, y pierde su actuar propio». «Esta suspensión puede extenderse al conjunto de las facultades y a todos los sentidos hasta llegar a la pérdida de conciencia del propio cuerpo, con la impresión de que queda abandonado y deja de estar animado»¹³⁴.

El grado extremo y más intenso del éxtasis reviste la forma de «pena extática» y comporta a la vez angustia de muerte, pena profunda y puramente espiritual, y un exceso de gozo y deleite¹³⁵.

El éxtasis aparece en santa Teresa como un fenómeno empa-

132. *5 Moradas*, 1,4.

133. Tomás Álvarez, loc. cit., col. 2154.

134. *Ibid.*, col. 2155.

135. *6 Moradas*, 11.

rentado con la unión; tiene lugar en el marco de la unión como una elevación de la misma. Pero no constituye su forma extrema. Caracteriza, más bien, la etapa previa a esta última¹³⁶, el desposorio espiritual descrito en la sexta morada, que dispone y prepara al matrimonio espiritual, objeto de la séptima morada.

4. Algunos problemas que plantea la existencia del éxtasis místico

La lectura de los textos en que se apoya esta descripción tan esquemática permite sacar algunas conclusiones. Primero, en relación con los problemas que suscita la existencia del fenómeno extático en sí mismo y, en segundo lugar, en relación con la fenomenología de la experiencia mística que buscamos.

En cuanto a lo primero, el problema más estudiado, tras la aplicación de los métodos de las ciencias médicas, de la psicología y de la antropología a la interpretación del fenómeno místico, es el parentesco fenomenológico del éxtasis con otras formas de estados extáticos vividos en contextos diferentes, y con enfermedades somáticas o psicológicas.

La estructura del fenómeno explica las semejanzas de sus manifestaciones en la vida mística y en otras actividades, como determinadas formas de experiencia filosófica, estética o amorosa, que exigen y comportan igualmente una concentración extrema de la actividad espiritual de la persona en relación con los valores más altos: la realidad en sus niveles más profundos, el Bien, la Belleza y ese «rostro» del Absoluto que es el «otro humano». El éxtasis en su lado interior, positivo, no es más que la forma, la única forma para el hombre de entrar en relación con la Trascendencia, que es trascenderse a sí mismo. Dejarse aprehender por el Misterio, entregarse a él, es la única forma de entrar efectivamente en relación con él. A eso llama K. Rahner éxtasis¹³⁷.

Esa estructura explica igualmente que las repercusiones sobre la persona, en sus niveles psíquico y somático, de esas experiencias de intensidad extrema presenten rasgos comunes con situaciones en las que los sujetos padecen diferentes formas de disfunciones psíquicas o somáticas. Las semejanzas externas no permiten con todo la identificación de los fenómenos a los que pertenecen y la reducción de todos ellos a la condición de enfermedades. La comprensión de los hechos extáticos no puede pasar por alto el estudio de los contenidos

136. Cf. 6 Moradas, 4.

137. Cf. L. P. Fischer, *Gotteserfahrung, Mystagogie in der Theologie K. Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Grünewald, Mainz, 1986, p. 20.

que presentan sus diferentes formas, ni dejar de situar esos contenidos en sus respectivos niveles y aplicar a su interpretación los métodos que les corresponden.

De hecho, existen místicos que presentan síntomas patológicos en las vivencias de sus experiencias y otros que no los presentan, o no los presentan en proporciones considerables. Los primeros, en todo caso, no aparecen como místicos por ser psicópatas, aunque es natural que su condición de tales ha influido sobre su forma concreta de ser místicos, como su condición de místicos ha influido en su neuro o psicopatología. La medida en que esto ocurra sólo puede ser determinada por estudios que tengan en cuenta las dos dimensiones: mística e histérica o depresiva, etc., de esos sujetos. Aun los místicos de constitución normal o sana presentan desfallecimientos en el «funcionamiento» de sus capacidades como consecuencia de la intensidad de las experiencias que viven. El aspecto de trance que comporta el éxtasis y los fenómenos extraordinarios a que nos referimos al comienzo de este estudio son una muestra de ello y se explican, en parte, como repercusiones de las experiencias sobre la condición corporal del sujeto¹³⁸.

En relación con el intento de fenomenología de la experiencia mística, la descripción del éxtasis pone de manifiesto que, a pesar de la importancia que tiene en el camino místico de santa Teresa, explicable en parte por sus condiciones personales, el estado extático y los momentos en que aparece, «no son un elemento esencial ni integrante de la contemplación infusa, ni, a *fortiori*, su momento culminante»¹³⁹. De hecho no deja de haber místicos que dan muestras de haber llegado a ese grado eminente de la unión sin haber padecido crisis de ese estilo. Es sabido, por ejemplo, que en san Juan de la Cruz el éxtasis ocupa mucho menos lugar que en santa Teresa y que, para su descripción, el que fue durante años su maestro se remite a los escritos

138. Para el conjunto de esta cuestión siguen teniendo interés los criterios aportados por J. Maréchal en «Un exemple d'optimisme scientifique dans l'étude des faits mystiques» (A propósito del libro de J.-H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, Alcan, Paris, 1925), en *Études sur la psychologie des mystiques*, L'Éditions Universelle, Bruxelles, 1937, pp. 385-407. Nuevo intento de explicación psicofisiológica del éxtasis en J. Álvarez, *Éxtasis sin fe*, Trotta, Madrid, 2000. De él cabe preguntarse si el autor presenta una nueva explicación del funcionamiento del cerebro de quien padece el éxtasis, o una explicación adecuada del hecho en su conjunto. En la segunda hipótesis, el intento merecería las observaciones de J. Maréchal en su estudio sobre Leuba: «¿Mediría [el autor] mal la distancia que separa los elementos de explicación [...] que nos ofrece y las realidades singularmente complejas, vivas y vivificadoras que prometería explicar?» (*Études sur la psychologie des Mystiques*, L'Édition Universelle, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris, 1938).

139. Ch. Baumgartner, «Extase». Conclusions, en *Dictionnaire de spiritualité* IV, cit., col. 2188.

de la santa¹⁴⁰. En la misma santa Teresa, como hemos visto, desaparece cuando el alma llega a la unión en su más alto grado, el del matrimonio espiritual.

En el fenómeno extático reaparece, finalmente, una cuestión que se hizo presente al estudiar el proceso que dispone a la experiencia mística a sus más altos grados. Es claro que el momento ascético es necesario en la medida en que la toma de conciencia, la «realización» de la Presencia por la persona, requiere la purificación de sus facultades, el desasimiento de la tendencia, como condición para la inversión de la intencionalidad que realiza la fe y como desarrollo y profundización de la misma. ¿Bastará esta etapa purificadora para explicar la existencia y las propiedades del éxtasis? La semejanza de algunos pasos de esa etapa con otros procedimientos presentes en las técnicas del éxtasis «intra y extrarreligioso» apunta a la posible influencia de los mismos en lo que hemos llamado el elemento externo del éxtasis, en su condición de trance extático. En relación con su aspecto interior, con la experiencia como tal en su dimensión interior, espiritual, los místicos religiosos —y, en algunos casos, también los no religiosos— son unánimes en afirmar que lo que viven es el resultado de una acción de Dios sobre ellos, de la infusión por Dios en sus facultades y en el centro de su persona de dinamismos y virtualidades que escapan de su producción y de su control. Sólo ese carácter infuso explica para ellos las consecuencias que el éxtasis deja en sus vidas. De ahí la resistencia de esos místicos a entrar en la dinámica de la provocación del éxtasis. «En el cristianismo católico hay métodos y escuelas de perfección espiritual, métodos y escuelas de oración. No hay; no puede haber métodos y escuelas de entrenamiento a la contemplación extática»¹⁴¹. A lo que habría que añadir que ése parece ser un rasgo de toda mística religiosa. El *samadhi* en el hinduismo, el *satori* en el zen, que sin identificarse con el éxtasis contienen en parte sus elementos, no son el resultado del entrenamiento que comporta el yoga. Suceden, ocurren en la vida, como la iluminación del Buddha, sin que el sujeto pueda determinar el momento y el lugar de su llegada.

140. Cántico B, 13,7. Sobre el conjunto de la cuestión, cf. Eulogio de la Virgen del Carmen (Eulogio Pacho) en «Extase», en *Dictionnaire de spiritualité* IV, cit., cols. 2160-2164; cf. también J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris, 1931, pp. 619-642.

141. Ch. Baumgartner, *art. cit.*, col. 2189.

IV. EL ESTADO TEOPÁTICO

Utilizamos esta expresión como una nueva categoría para designar el núcleo y el culmen de la experiencia mística, fijándonos ahora en su repercusión sobre el sujeto que la vive y la padece.

No nos referimos con ella a otra cosa que lo que hemos intentado captar y expresar con las categorías de «contemplación», «unión trasformante», «éxtasis» en lo que ésta tiene de momento y vivencia de esa unión. Pero pensamos que captar y expresar con la ayuda de esta nueva categoría el hecho cuya naturaleza más íntima perseguimos puede ofrecernos nuevos armónicos de una música que, por llamada, contiene todos los sonidos y se presta por tanto a ser captada y descrita desde incontables perspectivas.

Estamos ante una categoría reciente, aunque con raíces en la más venerable tradición cristiana. Parece ser que H. Delacroix fue el primer autor que estudió, a principios de nuestro siglo, el hecho, bajo la perspectiva que describe esa expresión, de forma rigurosa¹⁴².

J. Baruzi dedicó a su estudio el último capítulo: «La síntesis doctrinal», de su extraordinario estudio sobre san Juan de la Cruz¹⁴³. Roger Bastide ofrece, ya en los años treinta, un resumen meridianamente claro y no exento de profundidad del tema en su breve resumen de los problemas de la vida mística¹⁴⁴.

Nuestro objetivo al abordar el estudio de la experiencia mística desde esta nueva perspectiva es llamar la atención sobre algunos aspectos de la misma no suficientemente destacados hasta ahora y completar así el intento de presentación de su núcleo y su culmen.

Con el término «estado» que aparece en la expresión queremos subrayar la situación a la que el sujeto místico llega tras el largo proceso que constituye toda experiencia mística. «Estado» no significa, ciertamente, que la situación a la que se llega consista en un reposo definitivo. La experiencia mística, en efecto, no es sólo un fenómeno dinámico. Es una experiencia que sólo es comprendida adecuadamente como *epéxtasis*, tensión nunca resuelta, perfección en progreso permanente, en movimiento sin fin, por el hecho de que su término es Dios, la realidad infinita, *cuius regni non erit finis*, cuya naturaleza consiste en no tener fin.

El término *epéxtasis* es utilizado por san Gregorio de Nisa para caracterizar la vida mística a partir del texto de Pablo en el que el

142. H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, 1908, cit. en J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix...*, cit., p. 679, n. 1.

143. J. Baruzi, *o. c.*, pp. 616-686.

144. *Les problèmes de la vie mystique*, Armand Collin, Paris, 1931. Citaremos la reedición en PUF, Paris, 1996.

Apóstol se describe olvidando lo que dejó atrás, «lanzándome (*epeteinomenos*) a lo que me queda por delante»¹⁴⁵, y proponiendo como núcleo que la origina y la caracteriza, como rasgo esencial, una tensión permanente, originada por el deseo de Dios que despierta en el alma su condición de imagen, y alimentada, en progresión e intensificación permanente, por una sed que no hace más que aumentar a medida que se aproxima a su «objeto». Un objeto, Dios, que por ser la raíz del deseo del hombre, sólo lo sacia ahondándolo, profundizando la capacidad infinita que abre en él. La condición de *epéxtasis* de la experiencia mística viene, pues, dada por la trascendencia infinita de Dios que hace que no sólo la experiencia mística en la tierra, sino la misma visión de la gloria no sea descrita como un estado de término, un aquietamiento de la búsqueda, un acallamiento del deseo, sino como el «descubrimiento permanentemente maravillado de las riquezas inagotables de la vida divina»¹⁴⁶. Para que esta descripción de la experiencia mística como *epéxtática* no parezca someter al alma a una tensión insostenible, hay que caer en la cuenta de que la *epéxtasis* se corresponde con la naturaleza misma del alma que, creada a la imagen de Dios, participa de su misma infinitud, siendo infinita en devenir, como Dios es infinito en acto. Lo esencial del hombre es, pues, estar siendo perpetuamente creado por Dios, recibiendo de Dios su ser sin término. Por lo que la experiencia mística, el desarrollo último de esa «aceptación de sí mismo» en que consiste la fe, es la «ratificación misma por la voluntad libre de su condición real», el reconocimiento por el hombre de lo que verdaderamente es¹⁴⁷.

Describir, pues, el culmen de la experiencia mística como «estado» no significa traducirla a términos estáticos, considerar la situación inmovilizada en ningún momento de su realización. Significa tan sólo prestar atención a la situación que su ejercicio y desarrollo producen en el sujeto: ver cómo ejerce éste su condición y cómo se traduce ese ejercicio en la realización de su vida. Describir la unión conseguida o, mejor, padecida y regalada por el sujeto. O, con otras palabras, ver cómo se presenta la vida de quien en la unión transformante ha recibido una vida nueva que no es otra que la vida de Dios.

El adjetivo con que se califica la nueva situación expresa conden-

145. Flp 3,13.

146. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, cit., pp. 291-307.

147. *Ibid.*, p. 299. R. Panikkar ha sacado de la doctrina de la *epéxtasis* conclusiones llenas de interés sobre la naturaleza del hombre e incluso de la realidad de Dios y de la realidad sin más, que apoya un texto de san Gregorio y de Angelus Silesius y que le parecen constituir puntos de contacto profundos de la visión cristiana de la realidad con visiones de la realidad, tan distantes a una mirada superficial, como la budista. Cf. *El silencio del Buddha*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 245-249.

sadamente su origen, la forma en que se ha producido o, mejor, en que se está produciendo permanentemente esa situación. «Teopático» tiene su origen en la pasividad que caracteriza la experiencia mística en todas sus etapas; una pasividad que tiene las numerosas connotaciones que ha sugerido el texto del Pseudo-Dionisio que mejor la ha expresado: *non tantum discens sed et patiens divina*¹⁴⁸. No sólo aprendiendo sino *patiens*, es decir, *experimentando* lo divino. Pero también *padeciendo*, es decir, recibiendo de Dios la luz y el impulso indispensables para entrar en contacto con él; e, incluso, *sufriendo* su peso, su mano, el deslumbramiento de su luz que ciega, es decir, el vaciamiento y la purificación indispensables para que su Presencia—origen de todo posible conocimiento y contacto con él—brille en quienes hacen o, mejor, padecen su experiencia.

En su primera versión, la que ofreció H. Delacroix, «estado teopático» significaba «un estado en el que, atenuada o borrada la conciencia del yo» por el proceso purificador y los momentos extáticos, y «convertido en habitual el sentimiento de vivir en Dios, todo lo que anteriormente era referido al yo pasa a ser referido a Dios mismo, de forma que el sujeto de alguna manera divinizado en todo su ser ya no es en todos sus actos más que un instrumento divino»¹⁴⁹. La expresión era utilizada para designar ese estado en el que el sujeto se instala más allá de la purificación y los momentos extáticos en la transformación total y permanente de su persona a la que aspira y que logra como resultado de la acción de Dios sobre él. El estado teopático designaba además una situación en la que se ha superado la absorción de las facultades en el objeto de la contemplación que les impide el desarrollo de sus actividades ordinarias, y se llega a vivir la vida toda, también la vida ordinaria, desde la unión con Dios, porque todas las facultades humanas se han hecho instrumentos de su acción transformante.

La mística, dirá R. Bastide refiriéndose a este mismo estado, sobre todo tal como se realiza en la religiones de orientación profética, no es absorción letárgica en el Absoluto. No es contemplación absorpta al margen de la persona; es acción-contemplación que reúne en el mismo sujeto las figuras de Marta y María¹⁵⁰, vida ya perfectamente unificada derivada de la unión más perfecta que ya no está pendiente de momentos y actos separados; de consuelos y desconsuelos, sino que se expresa en términos paulinos como «vivo yo; mas no yo, es

148. *Libro de los nombres de Dios*, 2,9, ed. cit., p. 288.

149. *Études d'histoire...*, cit., p. 416; también pp. 417, 368.

150. Como recuerda santa Teresa en *7 Moradas*, 14-15, o en las *Meditaciones sobre el Cantar*, 7,3.

Cristo quien vive en mí»¹⁵¹ y que es el resultado de la perfecta y permanente divinización:

El estado teopático es una unión perpetua del alma con Dios en la alegría, una sistematización de toda la vida consciente del místico, una síntesis de la contemplación y la acción que culmina la sucesión de éxtasis y desconsuelos. Es, pues, la cima de la vida mística, puesto que ya no son breves momentos de la existencia iluminados por la luz de lo alto, sino la vida toda, hasta sus más insignificantes gestos y pensamientos¹⁵².

También para J. Baruzi el estado teopático es la expresión para designar el último estadio de la vida mística, ese que el propio san Juan de la Cruz comienza por designar primero con una metáfora que el crítico considera «mediocre», «desposorios espirituales», y que después llamará, sin que la metáfora gane en calidad, «matrimonio espiritual».

¿Cuáles son los rasgos que caracterizan ese estado? Sin seguir la interpretación de Baruzi en sus detalles ni en la orientación filosófica última que impone a los textos del místico, aludamos a algunos rasgos que la lectura de sus páginas nos sugiere.

La unión con Dios, la transformación de amor en él, deja en el alma dos efectos que son «olvido y enajenación de todas las cosas del mundo y mortificación de todos los apetitos y gustos»¹⁵³. Pero este «olvido y enajenación» no priva al alma de su relación con la realidad creada, no embota sus sentidos ni sus potencias para impedirles captar su ser y su belleza. Todo le es devuelto al místico en el estado teopático, transfigurado y embellecido por la luz que procura a la pobre vista humana la transformación de su mirada por la mirada de Dios:

Mi amado las montañas
 los valles solitarios nemorosos
 las ínsulas extrañas
 los ríos sonoros
 el silbo de los aires amorosos.
 La noche sosegada
 en par de los levantes de la aurora
 la música callada
 la soledad sonora
 la cena que recrea y enamora.

151. Gál 2,20.

152. R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, cit., pp. 112-123; la última descripción, en p. 120.

153. *Cántico A*, 17,1.

El vuelo, el éxtasis ha llevado al alma a «un alto estado y unión de amor» y allí «gusta [...] admirable suavidad y delectación de espíritu; halla verdadero sosiego y luz divina; y gusta altamente de la sabiduría de Dios, que en la armonía de las criaturas y hechos de Dios reluce».

Y es que la persona se ha purificado de una mirada y un deseo posesivo que se orientaba a sí mismo y orientaba a las cosas hacia otro centro que el que en realidad les da ser, valor, belleza y sentido. Y centrado él y centradas las cosas en su verdadero centro, ve «que todas estas cosas es su Amado en sí y lo es para ella». Descubre la verdad del dicho de san Francisco¹⁵⁴: «¡Dios mío y todas las cosas!». Afirma en expresiones que a una mirada menos profunda le parecen atrevidas:

En lo cual se ha de entender que todo lo que aquí se declara está en Dios eminentemente en infinita manera o, por mejor decir, cada una de estas grandezas que se dicen es Dios y todas ellas juntas son Dios; que por cuanto en este caso se une el alma con Dios, siente ser todas las cosas Dios en un simple ser. Esto no se reduce a ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios.

Tras este esfuerzo por expresar con conceptos el contenido de una experiencia —«siente», dice una y otra vez el texto— que más da que pensar que prestarse a ser pensado, el comentario emula por una vez la expresión del poema y, dejando de lado toda alegorización, dejando hablar a los símbolos, «comenta» o, mejor, desarrolla los otros dos primeros versos de esta forma:

Mi amado las montañas.
 Las montañas tienen altura, son abundantes, anchas, hermosas, graciosas, floridas y olorosas; estas montañas es mi Amado para mí.
 Los valles solitarios nemorosos.
 Los valles solitarios son prietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves hacen gran recreación y delectación al sentido; dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio; estos valles es mi Amado para mí¹⁵⁵.

Es, en una expresión más audaz, lo que san Francisco de Asís expresa en el *Cántico de las criaturas*, cuando tras alabar a Dios por sus criaturas, condensa en unos adjetivos justos y espléndidos la naturaleza transignificada de cada elemento: «La hermana agua, la cual

154. O que al menos le atribuye Bartolomé de Pisa en *El libro de las conformidades*, cap. 24.

155. *Cántico A*, 13,1-7.

es muy útil, y humilde, y graciosa, y casta»; «el hermano fuego, por el cual alumbras la noche; y él es bello, y alegre, y robusto, y fuerte» y afirma de ellos: «De ti, Altísimo, lleva significación»¹⁵⁶.

El comentario de estas dos estrofas del *Cántico espiritual* depara incontables sorpresas. Así cuando a propósito del verso «La noche sosegada» nos ofrece la precisión del lugar desde el que se produce esta restitución al místico de la realidad transfigurada y nos dice:

En este sueño espiritual que el alma tiene en el pecho de su Amado, posee y gusta todo el sosiego y descanso y quietud de la pacífica noche, y recibe juntamente en Dios una abisal y oscura inteligencia divina. Y por eso dice que su amado es para ella la *noche sosegada*.

O cuando, después de haber mostrado la belleza en la luz y los colores, en las formas y aromas, en el regalo y recreo que el toque y el silbo de los aires amorosos provocan en el tacto y el oído, se detiene a escuchar:

[...] en el sosiego y silencio de la noche [...] en aquella noticia de la luz divina, echa de ver el alma una admirable conveniencia y disposición de la Sabiduría en las diferencias de todas sus criaturas y obras, todas ellas y cada una de ellas dotada con cierta correspondencia a Dios, en que cada una de su manera da su voz de lo que en ella es Dios, de suerte que le parece una armonía de unión subidísima que sobrepuja todos los saraos y melodías del mundo. Y llama a esta música *callada* porque es [...] inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces; y así se goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio. Y así dice que su amado es esta *música callada*¹⁵⁷.

Más adelante, comentando el verso «El soto y su donaire», añadirá san Juan de la Cruz «por soto entiende aquí a Dios con todas las criaturas que en él están», porque en él, en Dios, conoce «el principio y duración de ellas» y «es tanto lo que conoce de Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en ellas mismas. Y éste es el deleite grande de este recuerdo, conocer por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios»¹⁵⁸.

En sustancia, el comentarista nos pone de manifiesto la esencia misma de ese proceso de transmutación de todo en el Amado cuando nos dice a continuación que en la «sabiduría sosegada» del estado teopático echa de ver el alma en todas las criaturas «dar cada una

testimonio de lo que es Dios y ve que cada una en su manera engrandece a Dios»¹⁵⁹.

Y es que, de la misma manera que la purificación no ha eliminado la realidad sino que la ha transfigurado, así el vaciamiento no ha aniquilado los sentidos ni las potencias, sino que las ha ahondado y acendrado; véase, por ejemplo, la visión del hombre, la antropología que contienen el verso «las profundas cavernas del sentido» y su comentario, que mide su profundidad por la profundidad infinita de Dios para quien están hechas: «Pues no se llenan con menos de infinito»¹⁶⁰. O el verso «Del alma en el más profundo centro», que termina con la afirmación tan asombrosa como cierta: «el centro del alma es Dios»¹⁶¹. Así, el adentramiento en la «abisal y oscura inteligencia» en el «rayo de tiniebla» de su contemplación no ha oscurecido el conocimiento de Dios, no ha empobrecido el contacto con él, sino que lo ha dilatado y profundizado permitiendo descubrirlo en la creación entera, enriqueciendo la conciencia de su inagotable riqueza, y afinando el sentido de su incomparable belleza.

Escuchemos, si no, el comentario al verso: «Y vámonos a ver en tu hermosura». «Ese canto magnífico que prolonga el verso mismo» (Baruzi) ese texto «breve, magnífico e inexplicable» al que Emilio Lledó considera «uno de los textos más extraordinarios de la literatura del Siglo de Oro», en el que el comentario repite veinticinco veces la palabra «hermosura» en poco más de veinte líneas:

Hagamos que, por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en tu hermosura en la vida eterna. Esto es, que de tal manera esté yo transformada en tu hermosura que siendo semejante en hermosura, nos veamos entrambos en tu hermosura, teniendo yo tu misma hermosura¹⁶².

Transformación de la naturaleza; esplendor —en la tiniebla nunca superada— de la conciencia de Dios; plenificación de sentido de la palabra «Dios», antes desgastada, conocida de segunda mano, de la que se sabía sólo de oídas; el estado teopático comporta igualmente la transformación, la transmutación del alma. Por eso de ella se nos dice que «ama a Dios con la voluntad de Dios» que también es voluntad suya y así «le amará tanto como es amado de Dios, pues le ama con voluntad del mismo Dios en el mismo amor con que él a ella la

159. *Ibid.*, 13,28.

160. *Llama*, 3,18 ss.

161. *Llama*, 1,12.

162. *Cántico*, 36,5; E. Lledó, «Juan de la Cruz. Nota sobre un lenguaje que se halla a sí mismo», en J. A. Valente y J. Lara Garrido (eds.), *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 99-122, 120.

156. San Francisco de Asís, *Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC, Madrid, 1980, p.49.

157. *Cántico*, 13,25.

158. *Cántico A*, 38,8; *Llama B*, 4,5.

ama, que es el Espíritu Santo...»¹⁶³. Y que así como sucedía con las criaturas, pero de forma más plena:

Y de esta manera de amor perfecto se sigue luego en el alma íntima y sustancial jubilación a Dios, porque parece, y así es, que toda la sustancia del alma, bañada en gloria, engrandece a Dios¹⁶⁴.

Podríamos expresar el resultado del estado teopático viendo cómo la «inversión total de intencionalidad» que exige y comporta la fe y que la experiencia mística lleva a su término, inversión que en el primer momento ha podido producir la impresión de «pérdida de la realidad», al haber conducido al hombre a coincidir con el impulso que constantemente le hace ser, al ponerle en dirección del viento que le empuja, al permitirle ceder sin resistencia a la fuerza de gravedad que lo atrae, le permite por fin ver la realidad tal como es; ver la verdadera trama de las cosas que su vista sólo natural le hace ver al revés: «Conocer por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios»¹⁶⁵.

A esto corresponde, en el terreno del amor, no amar a Dios por los bienes que procura, sino, liberada la voluntad del apego que la esclaviza a los bienes mundanos, amar a Dios por Dios mismo y, como consecuencia, amarse a sí mismo y a las criaturas con el amor mismo de Dios, «altamente con afecto divino».

En el estado teopático, podemos, pues, concluir, llega a su término esa invasión de la vida de la persona, esa penetración de todas las dimensiones y niveles de su ser que inicia la experiencia mística en cuanto «vivenciación» del consentimiento a la presencia en el que consiste la fe. El resultado es «vivir con inmensa tranquilidad»¹⁶⁶. La tranquilidad que se deriva de vivir y ver la realidad desde su verdadero centro, descubrirla a su mejor luz, percibirla finalmente tal como de verdad es. De ahí que en ese estado predomine la armonía, que se deriva de la reconciliación de todos los elementos y aspectos de la vida, el gozo sereno, la conciencia no de la tranquila posesión, pero sí de estar por fin orientado en la buena dirección¹⁶⁷.

Cabe preguntarse todavía por las formas concretas que puede revestir este estado, en relación con sus diferentes aspectos: la armo-

163. *Cántico A*, 37,2.

164. *Ibid.*, 37,4.

165. «Porque cuanto es el hombre ante Dios, tanto es y no más», decía san Francisco reflejando en relación con la visión de la condición humana la inversión de la mirada que le ha procurado también a él el estado teopático. *Avisos*, 19,2; *Obras...*, p. 83.

166. *Llama B*, 4,15.

167. R. Bastide, o. c., pp.118-119.

nía de la persona y su vida; la permanencia o no de la conciencia de ese estado, y la naturaleza del gozo que la acompaña.

En cuanto a las formas, parece evidente que las diferencias que presenta el fenómeno místico en su conjunto se reflejan en las formas de vivir y describir el estado teopático, o los estados homólogos de místicas florecidas en otros contextos.

Así, creo que resultan perfectamente comparables el estado teopático de las tradiciones teístas y los estados finales del proceso de liberación en el hinduismo y el budismo, mientras el sujeto ya liberado vive todavía en este mundo a la espera de la plena manifestación de esa liberación ya conseguida.

Cuando, tras el ejercicio exigente del yoga, el sabio de las *Upanishads* llega a «realizar» la identificación de su yo más profundo con el *Brahman*, ya ha conseguido la liberación, ya ve la realidad a la luz verdadera, ya ha adquirido por tanto la inmortalidad. Las obras que mientras viva en el mundo no tiene más remedio que seguir realizando ya «no se adhieren a su mismidad, como el agua no se adhiere a las hojas del loto que baña». Por eso la ley del *karma* deja de tener influencia en su vida y la muerte no le llevará a la necesidad de renacer de nuevo. Ya ha roto la terrible rueda de las reencarnaciones, el *samsara*. Ha descubierto la verdadera naturaleza del *Brahman*: «esto es en verdad *Brahman*, no lo que las gentes veneran como tal»¹⁶⁸. Ha descubierto y realizado la verdadera naturaleza del *Atman*, ha superado la situación de *maya*, ilusión, a la que el imperio de los sentidos y el apego a la multiplicidad le tenía encadenado: «Mi *Atman*... es *Brahman*. Al dejar este mundo penetraré en él. Para aquel que piensa así no existen dudas»¹⁶⁹. Descubrir eso es tornarse inmortal: «Los sabios, liberándose, cuando parten de este mundo, se tornan inmortales»¹⁷⁰. Se piensa que es conocido (el *Atman*) en el despertar interior; entonces se logra la inmortalidad. Mediante el *Atman* se logra fuerza; mediante el saber (conocimiento del *Brahman*) se logra la inmortalidad¹⁷¹.

Al hablar de la mística budista propusimos el *nirvana* como «equivalente homeomórfico» de la experiencia mística en sus últimos desarrollos. Pero es sabido que en el budismo se cuenta con dos clases de *nirvana*: el definitivo, asequible sólo tras la muerte, que significa la liberación definitiva y del que sólo sabemos que es extinción de los agregados que componen la vida, por la extinción de las pasiones que

168. *Kena Up.*, 4-8.

169. *Chandogya Up.*, 9,4.

170. *Kena Up.*, 2.

171. *Ibid.*, 4-5.

los alimentan, sin que sepamos nada de la realidad en la que esos agregados se extinguen. Pero junto a ese *nirvana* definitivo se conoce el *parinirvana*, el logro del perfecto desasimiento y de la iluminación consiguiente, en esta vida, que elimina la necesidad de la reencarnación y hace que la muerte suponga la entrada en la perfecta liberación. Así se entiende la iluminación que convirtió a Siddharta Gautama en el Buddha, que, por compasión hacia los mortales, vivió todavía largos años dedicados a la predicación del mensaje de las cuatro verdades¹⁷². Pues bien, tal vez este *parinirvana* puede ser considerado, sin excesiva violencia para los textos, el equivalente en el budismo del estado teopático de las místicas teístas.

Pero también en estas últimas, e incluso en el interior de una misma tradición como la cristiana, cada sujeto vive la experiencia con las peculiaridades que le imponen sus rasgos y circunstancias personales. Y esto se aplica al estado teopático. En todos supone la reconciliación de formas de vida y actos opuestos para la vida en su forma mundana. Pero esa conciliación e integración de contrarios presenta formas diferentes en los diferentes místicos. La espléndida «devolución» de la naturaleza a la que asistimos en san Juan de la Cruz, el resplandor de la belleza que revela su intensificada y ahondada contemplación de Dios, probablemente tienen mucho que ver con una condición extraordinariamente dotada para lo estético ya en la relación con la naturaleza, como nos recuerdan los datos de su biografía:

Le gusta a fray Juan, entusiasmado con el pasaje que rodea al convento, sacar a sus religiosos a pleno campo. Unas veces es para hacer la oración de comunidad entre las peñas y el bosque, otras, para que se entretengan en el cultivo de la viña, del sembrado y la huerta.

Cuando salen a hacer oración, en vez de leer un punto de meditación en el libro, fray Juan, sentado entre ellos en el monte, les habla de las maravillas de la creación, que tan espléndidas tienen ante sus ojos; de la hermosura de la naturaleza, del reflejo de la divina hermosura que se descubre en aquellas flores, en las aguas cristalinas que pasan rozándoles los pies descalzos, en las avejillas que quizá cantan en la copa del árbol próximo, en la luz del sol, aquí tan luminosa...¹⁷³.

Santa Teresa, en cambio, mujer de acción, vivirá el estado teopático como síntesis compleja de la oración permanente y de la actividad externa, reformadora, a la que su vocación y su «natural» la habían consagrado. Tras el matrimonio espiritual descrito en la séptima morada, la presencia de Dios no la deja ya nunca y siente «notoria-

172. Cf. R. Panikkar, *El silencio del Buddha*, cit., p. 9-7-117.

173. Crisógono de Jesús, *Vida de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1982, p. 187.

mente», sin que sepa decir cómo ocurre, «que está en lo interior de su alma; en lo muy interior; en una cosa muy honda»¹⁷⁴. Pero esta presencia no hace que «esté tan embebida que no pueda entender en nada». Al contrario, dirá que puede entender en todo lo que es servicio de Dios y «mucho más que antes»¹⁷⁵. Y, para explicar esa situación de unión estrecha y permanente con Dios de lo esencial de su alma y tener que andar «en grandes trabajos», recurre a la distinción entre el alma y el espíritu («aunque más sea todo uno») y a que puedan obrar de diferente manera lo uno y lo otro¹⁷⁶. Esto explica el «desasimiento grande de todo» y la especie de indiferencia frente a todos los episodios de la vida y hasta de la muerte; la dedicación «en todo lo que puede y entiende es servicio de nuestro Señor»; la necesidad de mostrar el amor en obras: «Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan obras»¹⁷⁷; y de procurarse virtudes¹⁷⁸. Tal estado parece remitir a una situación en la que, rectificadas la orientación de la mirada y la dirección del esfuerzo en el sentido de la presencia reconocida de Dios, todo está ya en su lugar, discurre en consonancia con su ser más profundo y permite, por tanto, al sujeto vivir en el más completo desasimiento, la más perfecta eficacia y la más plena serenidad.

Este último término nos orienta hacia el rasgo que caracteriza el estado teopático en algunos de los místicos de la esencia. Ya nos hemos referido a la forma de expresar Eckhart —el teólogo, el maestro de la Orden de predicadores— la experiencia mística de Dios. Ésta sucede en el «fondo del alma», en su «pequeña chispa», en la «razón superior», en esa «potencia superior» que según B. Dietsche designa, a lo largo de sesenta sermones, con treinta términos diferentes. La forma más característica de expresar su experiencia es describirla como el nacimiento del Verbo de Dios en esa cima del alma:

El Padre engendra su Hijo en la eternidad, igual a sí mismo. Yo digo más aún: le ha engendrado en mi alma. No sólo mi alma está cerca de él, y él cerca de ella, al serle semejante, sino que Dios está en ella y el Padre engendra su Hijo en el alma de la misma manera que le engendra en la eternidad y no de otra manera [...]. El Padre engendra sin cesar a su Hijo, y digo más aún: me engendra no sólo en tanto que su Hijo; me engendra en tanto que él y a él en tanto que yo, y a mí en tanto que su ser y su naturaleza. En la fuente más íntima yo broto en el Espíritu Santo; todo es una vida, un ser, una

174. *7 Moradas*, 8.

175. *Ibid.*, 9.

176. *Ibid.*, 11-12.

177. *Ibid.*, 4,6.

178. *Ibid.*, 10.

operación. Todo cuanto Dios opera es uno; por eso me engendra en cuanto su Hijo, sin diferencia alguna.

El sentido de la expresión que puede parecer audaz se comprende situado en el contexto del conjunto de la obra eckhartiana. El hombre, el justo no busca nada en sus obras, ni en las temporales ni en las que realiza en relación con Dios. Tiene que actuar con el más completo desinterés sin plantearse preguntas a propósito de la finalidad de sus obras, «sin porqué»¹⁷⁹. Nuestra condición de criatura, nada de nosotros mismos —el alma, llega a decir, es nada—, hace que la única forma de «coincidir» con la creación de Dios, que nos pone en el ser, sea llegar a ese fondo del alma que es nada y por eso identificarse con el fondo de Dios¹⁸⁰; y para ello desprendernos de todas las criaturas y desprendernos absolutamente. Ese total abandono (*Gelassenheit*) es llamado en otros lugares brecha (*Durchbruch*), amor o «nacimiento en Dios o de Dios en el justo»; también aparece con otros términos tales como *Abgeschiedenheit*, separación, «renuncia», «desapropiación», «despojo», «retiro». Todos estos términos expresan con diferentes matices la misma realidad. Sólo ella realiza para este creyente radical el abandono en la voluntad de Dios. De la radicalidad de esa desapropiación da idea el hecho de que en sus *Instrucciones* dejase dicho a sus novicios: «debes saber que nadie todavía se ha renunciado en esta vida tanto que no tenga que renunciarse todavía más». La renuncia llegará, en una de esas fórmulas tan características suyas, a «renuncia a Dios para Dios». ¿Qué significa ese abandono para la vida de una persona? ¿Quién lo realiza del todo? ¿Qué pasa en la vida de quien se ha abandonado plenamente en la voluntad de Dios? A estas cuestiones ofrecen los escritos de Eckhart diferentes respuestas que nos permiten sospechar cómo describiría él el «estado teopático».

Así, a la pregunta de si Jesús al confesar «mi alma está triste hasta la muerte» estaba en ese estado de desprendimiento completo, responderá distinguiendo entre el nivel de la voluntad consciente y el de su más íntima interioridad, para decir que según ella estaba Jesús en un desprendimiento inmutable, y sugiriendo la existencia en el hombre de distintos niveles y que su actitud se decide en el más íntimo, el del centro del alma. En otro lugar describe Eckhart cómo la revelación de Jesús al alma comporta una dulzura y una plenitud inmensas y que éstas se desbordarán sobre los corazones receptivos y que, cuan-

179. Cf. Sermón 39, *Justus in perpetuum vivet*, ed. de J. Ancelet-Hustache, Seuil, Paris, 1974, vol. II, pp. 56-59.

180. Cf. Sermón *Intravit Jesus in Templum*, cit., vol. I, pp. 47-48.

do esto ocurre, el alma fluye con esa dulzura en sí misma y fuera de sí misma y por encima de sí misma y más allá de sí misma y más allá de todas las cosas, por gracia y con poder y sin mediación, y retorna a su primer origen¹⁸¹. «Entonces —concluye— el hombre exterior obedece al hombre interior hasta su muerte [la del hombre exterior] y entonces está en todo tiempo en una paz constante al servicio de Dios»¹⁸². Eckhart se está, pues, refiriendo a la vez a algo semejante a un momento extático y a su repercusión de paz sobre el hombre y su vida al servicio de Dios.

Pero en las *Instrucciones* tenemos un planteamiento expreso de la cuestión y unas orientaciones tan precisas para responder a ella, que constituyen uno de los lugares clásicos en las obras de los místicos para describir lo esencial del estado teopático. Valgan como muestra algunas líneas de un texto que conviene leer íntegro:

Se me ha planteado esta cuestión: algunas personas querrían separarse completamente de los demás y permanecer solas. ¿Será ahí donde encontrarán su paz o sería mejor que estuvieran en la Iglesia? A lo cual yo respondí: no; y advierte por qué. Aquel que es como debe ser, en verdad se encuentra bien en todos los lugares y con todos los demás. Pero quien no es como debe ser no se encuentra bien en lugar alguno ni entre los demás. El que es como debe ser tiene en verdad a Dios cerca de sí; y quien posee a Dios en verdad le posee en todos los lugares, en la calle y en cualquier sitio y con cualquiera tan bien como en la Iglesia, en la soledad o en su celda. Si le posee de verdad, y sólo a él, nada puede serle obstáculo.

¿Por qué? Porque tiene a Dios sólo y su intención va dirigida sólo a Dios y así todas las cosas se vuelven para él únicamente Dios. Tal hombre lleva a Dios en todas sus obras y en todas partes, y todas las obras de este hombre es Dios quien las realiza. Porque la obra pertenece con más verdad a quien es su causa que a quien la realiza; y si nuestra intención es sola y únicamente Dios, entonces es preciso que sea él quien realice nuestra obra y nadie puede impedirle realizar sus obras, ni la muchedumbre ni el lugar.

El hombre debe ver a Dios en todas las cosas y habituar su espíritu a tener a Dios presente en su mente, su intención y su amor [...]. Debes tener en las obras una misma disposición de espíritu, una misma confianza, un mismo amor por tu Dios y pensar en él con la misma seriedad. En verdad, si todas las cosas fuesen iguales, nadie sería un obstáculo para que Dios te fuera presente [...].

¿En qué consiste la verdadera posesión de Dios, de forma que se le posea de verdad? Esta verdadera posesión de Dios se sitúa en el espíritu, en la intención interior y espiritual orientada hacia Dios;

181. *Ibid.*, vol. I, pp. 44-49; ed. castellana en *Maestro Eckhart. El fruto de la nada*, cit., pp. 35-40.

182. *Ibid.*, p. 49.

no en un pensamiento continuo y siempre idéntico, porque tal cosa es imposible o muy difícil para la naturaleza, y no sería tampoco lo mejor. El hombre no debe contentarse con un Dios en quien piense; porque cuando se desvanece el pensamiento, se desvanece Dios con él. Mejor es poseer a un Dios en su esencia, muy por encima de los pensamientos del hombre y de toda criatura. Tal Dios no se desvanece, a menos que el hombre le vuelva voluntariamente la espalda. Quien posee, pues, a Dios en su esencia, tiene a Dios según el modo de Dios y Dios resplandece para él en todas las cosas: porque todas las cosas tienen el sabor de Dios, y tal hombre ve su imagen en todas las cosas. En él brilla Dios permanentemente, tal hombre realiza la separación de todo y renuncia a todo, y la imagen de su Dios amado y presente se graba en él.

Se refiere después a quien padece una sed ardiente o vive un amor intenso. Haga lo que haga, la sed y el amor, aunque no piense en ellos, le acompañan. Lo importante no es retornarse a la soledad; lo importante es «abrir la brecha a través de todas las cosas, ver en ellas a su Dios, grabarle fuertemente en su espíritu según un modo esencial». Hecho esto, el hombre adquiere una familiaridad con Dios, una connaturalidad como la de aquel que a través del ejercicio constante aprende a tocar un instrumento. Y concluye Eckhart:

Así el hombre debe penetrarse por la presencia divina, ser formado por la forma de su Dios bienamado, de manera que su presencia le ilumine sin ningún esfuerzo, y que, además, adquiera el desprendimiento de todo...¹⁸³.

El mismo tema aparece, expresado en forma más radical, en el comentario del Maestro al pasaje evangélico de Marta y María. En él propone como ejemplo último para el cristianismo a Marta y no a María. Marta, en efecto, parece haber llegado al estado teopático. Su unión con Dios es tan perfecta que ya no depende de las acciones a través de las cuales le busca. Está tan desposeída, que se ha desprendido incluso de las acciones que se la procuran. Por eso vive esa presencia también en las circunstancias y en los lugares de la vida ordinaria: el fuego o el establo, y en las acciones que la llenan, como la atención a los enfermos. Marta ya ha unificado su vida en Dios¹⁸⁴.

Ya anotamos desde el principio que la experiencia mística en sus momentos centrales es configurada por las circunstancias personales de cada místico y reviste así formas notablemente diferentes. El estu-

183. M. Eckhart, *Les Traités*, ed. cit.; *Instrucción* 6, pp. 46-50.

184. Cf. el sermón *Intravit Jesus in quoddam castellum* y la introducción de la traductora, en *Sermons*, ed. cit., p. 163-174; ed. castellana de A. Vega, *loc. cit.*, pp. 41-46.

dio del estado teopático en H. Suso, discípulo de Eckhart, procura de ello una ilustración admirable. El carácter devocional, en constante referencia a Jesús y su pasión y a María, de su vida mística; su naturaleza muy dotada poéticamente y muy sensible a la relación con el cosmos van a dar a su representación del «estado teopático», de la vida que origina su experiencia mística, centrada, como en Eckhart, en el más absoluto desprendimiento, unos acentos que justifican que se le haya llamado el san Francisco de Suabia y que un intérprete moderno haya visto en sus escritos un precedente «preteilhariano». Veamos tan sólo una muestra:

Yo me tomaba a mí mismo ante mis ojos interiores, con todo lo que soy; con mi cuerpo, mi alma y todas mis potencias, y ponía en torno a mí a todas las criaturas que Dios ha creado en el cielo y en la tierra y en los cuatro elementos, cada una con su nombre, pájaros del cielo, animales de la selva, peces del agua, hojas y hierbas de la tierra, la arena incontable del mar, y hasta el polvillo que brilla en el rayo del sol, y todas las gotitas de agua, de rocío, de nieve y de lluvia que han caído y caerán a lo largo del tiempo. Y deseaba que por cada una de estas criaturas se elevase un canto dulce y melodioso de la savia más íntima de mi corazón, y que así todas ellas hiciesen resonar una nueva y exultante alabanza a la gloria del Dios tierno y bienamado, por los siglos de los siglos¹⁸⁵.

No me parece artificioso encontrar en la vida de san Ignacio la descripción de la entrada en el equivalente al estado teopático en la «experiencia de la Storta». Después de las experiencias junto al río Cardoner¹⁸⁶ en las que «se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento [...] con una ilustración tan grande que le parecían todas las cosas nuevas [...] recibió una grande claridad en el entendimiento [...] que le parecía como si fuese otro hombre»; «estando un día, algunas millas antes de llegar a Roma, en una iglesia y haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios le ponía con Cristo, su Hijo, que no se atrevería a dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo»¹⁸⁷. Esta introducción se consumará en los últimos años en Roma: «siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de hallar a Dios y ahora más que en toda su vida. Y siempre y a cualquier hora que quería hallar a Dios lo hallaba»¹⁸⁸. Eso le permitirá «hallar a Dios en todas las cosas», como dice Nadal,

185. Cit. en L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flammands*, DDB, Paris, 1968, p. 190.

186. *El peregrino*, 28-30.

187. *Ibid.*, 96.

188. *Ibid.*, 99.

y vivir *in actione contemplativus*, contemplativo en la acción, que es una excelente formulación del estado teopático¹⁸⁹.

La consideración del estado teopático como etapa final del proceso místico en la que la vida del que comenzó rompiendo con el mundo y sus tareas aparece unificada en torno a su verdadero centro finalmente recuperado constituye en realidad un dato prácticamente universal de la historia de la espiritualidad, aunque sus formas presenten una variedad tan notable como las circunstancias y las condiciones personales de los místicos¹⁹⁰.

Aludamos, para terminar, a un par de ejemplos ajenos al cristianismo para cerrar nuestra descripción. Maimónides, el filósofo y místico judío medieval (1135-1204), describe un itinerario para el místico, que tiene su centro en la *kavaná*¹⁹¹, concentración del espíritu en Dios que permite el ascenso a él. Ésta supone como primer paso la liberación del espíritu de todas las realidades externas, que permita la concentración cada vez más plena de toda la persona en la recitación del *shemá Israel*: «escucha Israel», y en la meditación de la ley. Pero este camino, que comienza por la separación, termina en la cuarta y quinta etapas, es decir, en las dos últimas fases del proceso, por devolver al orante a su vida ordinaria, a la del contacto con los demás hombres y la satisfacción de sus necesidades corporales, mientras «su mente está toda ella vuelta a Dios y, por su corazón, el hombre se encuentra permanentemente en la presencia de Dios». Esta última etapa eleva al místico a tal grado de perfección que Maimónides no se lo atribuye a todos los profetas y se lo reserva a Moisés¹⁹².

Recordemos, por último y en perfecta convergencia con todos estos datos, la hermosa parábola de las diez etapas de *La guarda espiritual del ganado*, en la que los maestros del zen expresan simbólicamente las etapas del camino hacia la iluminación. Éste comienza con la búsqueda del ganado, el descubrimiento de sus huellas, su localización, su captura, etc., y termina, tras la desaparición del hombre y el ganado, con el retorno del hombre con su ganado a la ciudad: a la vida ordinaria, al mercado. Vuelve, eso sí, ya transformado él y transformado todo para él en Buddha¹⁹³.

189. Cf. el excelente comentario de J. M. Rambla al texto de san Ignacio, en *El peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1990, esp. pp. 120-128.

190. Cf. otras referencias en C.-A. Keller, *Approche de la mystique...*, cit., pp. 54-58.

191. Para el sentido del término, cf. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, cit., pp. 300-303.

192. Cf. *Guía de perplejos*, III, 51, Trotta, Madrid, 1998.

193. Cf. texto de la parábola en D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Albin Michel, París, 1972 (ed. orig. 1940), pp. 438-443.

ALGUNOS RESULTADOS DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA MÍSTICA. APERTURA A OTRAS PERSPECTIVAS EN EL ESTUDIO DEL FENÓMENO MÍSTICO

Terminada la descripción del fenómeno místico a partir de algunas manifestaciones presentes en la historia, puede ser útil ofrecer en una visión sintética sus resultados más importantes. Tal visión permitirá en un segundo momento destacar las preguntas relativas al contenido de verdad de los fenómenos descritos, a la existencia o no existencia de la o las realidades dadas en la experiencia mística, y abrir así la descripción hacia una posible filosofía de la mística, que excede los límites de la fenomenología pero que ésta ayuda a plantear.

I. ALGUNOS RESULTADOS DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA MÍSTICA

La primera conclusión de nuestro recorrido fenomenológico ha sido la «verificación» de la noción generalísima de mística de la que partíamos. Los hechos estudiados tienen todos su centro en una experiencia humana peculiar, referida a una realidad que trasciende el orden de realidades con las que el sujeto entra en contacto en el régimen de la conciencia ordinaria.

La segunda conclusión de nuestro esfuerzo descriptivo es la toma de conciencia de la pluralidad de formas en las que el fenómeno místico aparece y la posibilidad de organizar las más importantes en una tipología relativamente sencilla, aunque ciertamente no adecuada, ni siquiera multiplicando los puntos de vista y los criterios para su establecimiento.

Existen, en primer lugar, formas de mística profana, que otros llaman laica, presentes en fenómenos extraños al orden de realidad o mundo humano delimitado mediante la categoría de lo sagrado.

Algunas de estas místicas se presentan incluso como ateas. Otras, más numerosas, se presentan como formas de mística religiosa, es decir, desarrolladas en el interior del mundo de lo sagrado y en algunas de las numerosas tradiciones que componen la historia religiosa de la humanidad. Esta primera clasificación tiene su fundamento en el hecho de que ambos grupos de fenómenos comparten una serie de propiedades que les confieren una semejanza funcional y estructural y un aire de familia surgido de esas propiedades comunes. La constitución de los dos grupos como diferentes se basa, por otra parte, en el hecho de que —en mayor o menor medida, según la mayor o menor cercanía de los fenómenos en cuestión al mundo de lo sagrado— el «objeto» presente en ellos contiene rasgos específicos que repercuten sobre la naturaleza de la experiencia que los origina.

Ambas formas de experiencia mística superan el nivel de la conciencia que se ejerce bajo la modalidad del conocimiento subjetivo-objetivo y se refieren de alguna manera a una totalidad de la que el sujeto forma parte y con la que vive una relación interpretada de formas diferentes como inmersión, identificación, unificación, etc. Ambas formas de experiencia comportan un conjunto de armónicos cognoscitivos y afectivos que las caracterizan frente a las experiencias de la vida ordinaria. Las experiencias místicas de carácter religioso comparten la referencia a una realidad anterior y superior al hombre, trascendente e inmanente a su vida y a las realidades que la componen y representada, según las tradiciones, por concepciones que se mueven entre un polo que subraya la inmanencia e interpreta la relación en términos que se aproximan a la toma de conciencia de la identidad, o en términos que se orientan hacia el reconocimiento de la alteridad, nunca superada del todo, del «objeto» de la relación. Las primeras originan una experiencia de *enstasis* o vuelta al centro de sí mismo que coincide con el centro de la realidad; las segundas dan lugar a una experiencia de *éxtasis* o salida de sí hacia la realidad que polariza a todos los sujetos. Las primeras conceden menos importancia a la categoría de «persona» a la hora de entender los dos términos de la relación y la relación misma; para las segundas, la categoría de «persona» constituye una especie de principio insuperable de la percepción y del pensamiento de lo real que es necesario salvaguardar en cualquier tipo de relación.

En ambas formas de experiencia mística religiosa se dan corrientes predominantemente «teosóficas», que se caracterizan por su intención de penetrar los secretos de la creación, del cosmos o de la realidad en su conjunto, y corrientes centradas en encontrar una respuesta a las aspiraciones de la propia persona y a su necesidad de salvación personal.

En todas las formas religiosas del hecho místico la experiencia que las origina recibe su especificación del término al que se refiere y al que, con una categoría aplicable a las representaciones presentes en todas las tradiciones, hemos designado como Misterio. De esta especificación se sigue la primera peculiaridad de la experiencia mística en todas sus formas. Ésta consiste en tener su origen en una radical inversión de la intencionalidad que hace que en ella el sujeto humano sea un sujeto no activo, sino pasivo; que no constituye el centro de la relación; y que sólo puede vivirla en términos de respuesta. De ahí que la experiencia mística en todas las tradiciones aparezca como la radicalización de la actitud religiosa que caracteriza a cada una de ellas: conciencia de la identidad con el Absoluto (brahmanismo), extinción de sí mismo (budismo), conformidad con la ley que rige el devenir del universo (taoísmo), fe-confianza absoluta (cristianismo), sumisión incondicional (islamismo), etc.

Así, la experiencia mística en sus diferentes formas religiosas nos ha aparecido como la «vivenciación», es decir, la toma de conciencia, el paso por el sentimiento, la incorporación voluntaria, de esa actitud fundamental que está en la base de todas las religiones y que en el cristianismo se llama fe-esperanza-caridad. Todos los rasgos muy numerosos que caracterizan la experiencia mística: pasividad, certeza-oscuridad, simplicidad, infabilidad, etc., tienen ahí su origen y su explicación.

El centro de la experiencia mística consiste en la conciencia-adhesión a la Trascendencia-inmanencia de la que la persona humana toma conciencia de estar permanentemente surgiendo. La condición de ese término explica los rasgos peculiares del núcleo de la experiencia mística: presencia indudable, que precede al sujeto y se le impone; que se hace presente bajo la forma de ausencia, incaptable en sí misma, sólo «visible» en el acto por el que el sujeto consiente ir más allá de sí mismo y aceptar incondicionalmente el acto que lo está poniendo permanentemente en la existencia.

El sujeto místico vive a la vez que interpreta el hecho origen de su experiencia en los símbolos en los que toma conciencia de su ser más profundo: *centro* que origina todas sus facultades y actos, centro él mismo originado; *fondo*, sobre el que descansa toda su vida desfondada hacia un abismo del que está constantemente surgiendo, con el que nunca logra coincidir, que nunca logra recuperar; *polarización*, *gravitación* hacia un ideal de ser y de valor que abre el horizonte de todas sus facultades y posibilidades, pero que éstas nunca consiguen realizar. Esta experiencia simbólica, raíz de todos los símbolos concretos en los que cristaliza su pensamiento y su lenguaje: símbolo del fundamento, de la ascensión, de la trasgresión

de límites y fronteras, etc., es formulada de formas diversas según la pluralidad de formas de ser en el mundo propias de los distintos sujetos, y las múltiples modalidades culturales en las que éstos están inscritos. El resultado de este inacabable proceso de constitución de la persona y de su mundo son los conjuntos expresivos del lenguaje, del arte, de las oraciones, de las acciones rituales en los que esa experiencia originaria se refleja, sin dejarse captar y formular objetivamente, por ser la luz que desvela la realidad y que hace aflorar el fenómeno todo del pensamiento y del ser humano¹.

Los símbolos, los gestos, los relatos en los que se manifiesta la experiencia mística de la humanidad son el resultado de la «vivencia», siempre ya interpretada, de esa experiencia, de la toma de conciencia, del cultivo, del ejercicio de la misma con todos los recursos de la polifacética condición humana.

El resultado de la descripción fenomenológica que hemos intentado es la identificación más precisa del hecho, el recuento y la organización de sus casi incontables formas históricas, la enumeración de los muy numerosos rasgos externos que manifiestan la originalidad de la experiencia de la que surgen, y la posibilidad de «construir» una hipótesis de interpretación de su estructura fundamental que los datos de la historia de la mística permiten convalidar.

La complejidad del fenómeno y la variedad de sus formas permiten y requieren una pluralidad de interpretaciones, derivadas de la pluralidad de perspectivas y niveles de estudio que dan acceso al fenómeno. Éste consiste, en su estructura fundamental, en la toma de conciencia, la experiencia existencial, el sentimiento frutivo de la Presencia-ausencia, de la trascendencia-inmanencia del fundamento abismal, de la realidad fundamental sobre la que se asienta la existencia y de la que está permanentemente surgiendo. Pero al ser vivido por todas las facultades humanas, el hecho místico da lugar a símbolos, palabras, conceptos, sentimientos, acciones, pasiones, con el substrato de modificaciones corporales que todo esto comporta. Por otra parte, la pluralidad de culturas que componen la humanidad sujeto de esa experiencia, el carácter histórico de sus sucesivas generaciones, la inserción del hecho místico en un fenómeno religioso más amplio, su expresión en unas formas de lenguaje, todos esos aspectos requieren el concurso de prácticamente todos los saberes de que el hombre es capaz, si se quiere obtener una interpretación aproximada de su naturaleza y su significado.

1. Buen panorama de los símbolos presentes en el fenómeno místico en Dom Pierre Miquel, OSB, y Soeur Paula Picard, OSB, *Dictionnaire des symboles mystiques*, Le Léopard d'Or, Paris, 1997.

Durante siglos ha prevalecido en la interpretación del hecho una perspectiva global teológica-filosófica-antropológica. Las peculiaridades que comportaba hicieron que pudiera designarse «ciencia experimental», por recurrir a la experiencia de quienes vivían la experiencia, más que a otros principios generales de ningún saber humano. Pero de la peculiaridad de esa ciencia da idea también el hecho de que se la llamase «ciencia de los santos» (Pierre de Bérulle), que tiene como objeto «lo secreto de Dios» y que tiene sus recursos «no en la memoria, sino en el espíritu; no en el estudio, sino en la oración; no en la especulación, sino en el amor»². Se trataba, en todo caso, de una ciencia que vivía de la luz que aportaba la experiencia del sujeto que la elaboraba, contrastada con las experiencias contenidas en los libros sagrados y con el saber de los expertos de la propia tradición, interpretados por las autoridades de la propia comunidad religiosa. Era, pues, en definitiva, una especie peculiar de teología, del esfuerzo de los creyentes por asimilar realmente su fe, por dar razón de ella y comunicarla. En este esfuerzo los creyentes se servían de la razón ejercida con una radicalidad, una vocación de universalidad y una voluntad de rigor que incorporaba no pocos rasgos de ese saber último conocido como filosofía. Parte importante del esfuerzo explicativo aplicado al fenómeno místico iba dirigido a situar la experiencia en el hombre, a dar cuenta de los distintos órganos o facultades que intervenían en él, a señalar los niveles de la persona en que tenían lugar las diferentes experiencias. De ahí que los escritos de los espirituales y de los que reflexionaban sobre su experiencia constituyeran una fuente indispensable para conocer la doctrina sobre el hombre, la antropología de la época en que vivieron.

La emancipación de la filosofía de la tutela de la teología y la constitución de la historia, las ciencias humanas, especialmente la psicología, las de la religión y la cultura convirtieron el fenómeno místico en objeto privilegiado de su estudio. Durante mucho tiempo los fenómenos extraordinarios que con frecuencia acompañan la experiencia mística y forman el aspecto más visible e incluso espectacular del hecho místico acapararon la atención de las consideraciones científicas del fenómeno humano y, dado el carácter extraordinario y, en algunos casos, extraño de tales manifestaciones, originó la reducción del hecho mismo a un caso más de los estudiados por la patología médica, psicológica o psiquiátrica. Son los años de lo que W. James calificó de materialismo médico, por la aplicación exclusiva de los métodos propios de las ciencias médicas y el principio

2. Referencias en J. Beaudc, *La mystique*, Cerf-Fides, Paris, 1990, pp. 9-13.

filosófico naturalista o materialista con el que operaban los autores que los utilizaban³.

A éste siguió un segundo período caracterizado por el estudio del aspecto central del fenómeno místico: la original experiencia de una realidad tenida por el sujeto por anterior y superior a él mismo y que presentaba aspectos enteramente peculiares como la pretensión de realidad, intensidad, carácter fruitivo, certeza, pasividad, etc. De todos estos aspectos, tres fueron objeto de particular atención: la pasividad, la pretensión de realidad y la referencia a un objeto de otro orden que el de las realidades objeto de experiencia sensible intersubjetivamente compartible.

Por otra parte, varios hechos vinieron a fortalecer la convicción de la legitimidad de la aplicación de los métodos científicos al estudio del fenómeno místico: la posibilidad de provocar fenómenos análogos mediante ejercicios físicos o el recurso a sustancias químicas; el mejor conocimiento de los condicionamientos orgánicos presentes en tales fenómenos; su parentesco con determinadas patologías psíquicas u orgánicas: la histeria, algunos fenómenos concomitantes a la producción de crisis epilépticas, la depresión, etc. Y, por último, la existencia de un tipo de experiencias psíquicas, perfectamente caracterizadas como experiencias-cumbre, y cuyos rasgos principales comparten las diferentes formas de experiencia mística⁴.

Es imposible resumir aquí las numerosísimas explicaciones del fenómeno místico resultantes de todos estos principios. Por otra parte, no es el objetivo de estas páginas. Por eso nos referiremos tan sólo a algunas explicaciones psicológicas de los rasgos más importantes de la experiencia mística con el fin de mostrar la legitimidad del recurso a ese tipo de explicaciones, la limitación que impone el método que utilizan, y la existencia de problemas que la explicación psicológica deja pendientes y que reclaman el estudio de la mística con los métodos propios del saber filosófico y de la reflexión teológica.

La explicación de los rasgos característicos de la experiencia mística a que nos referíamos hace un instante: pasividad, pretensión de realidad y referencia a una realidad de otro orden, constituye el

3. Cf. W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986, pp. 20 ss.

4. Algunos hitos importantes en el campo de la psicología de la mística son las obras de W. James, o. c.; H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Alcan, Paris, 1908; P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, Paris, 1926; J. Maréchal, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, L'Édition Universelle-DDB, Bruxelles-Paris, 1938; más y recientemente, A. Vergote, *Dettes et désir*, Seuil, Paris, 1978; D. Vasse, «La rencontre d'où naît le corps de l'homme ou: l'ordre de la nouvelle Ève»: *Le Supplément* 146 (1983), pp. 403-426.

objetivo prioritario de las explicaciones psicológicas. Los tres pueden resumirse en «la conciencia o el sentimiento de la presencia de una realidad sobrehumana».

Que el místico vive tal conciencia y que en ella se le impone esa presencia es un resultado que impone la descripción del fenómeno místico que hemos ofrecido. Pero también es un hecho que se trata de una conciencia vivida por determinados sujetos, no compartida ni compartible por todos, como saben y confiesan los mismos sujetos que la experimentan. Por eso son tan frecuentes sus apelaciones a esa experiencia como única forma de comprender las manifestaciones en las que las expresan. La primera cuestión que suscitan los tres rasgos en cuestión es que ponen en presencia de una afirmación de realidad tan segura como la vigente en la vida ordinaria e incluso marcada con un índice de mayor intensidad —los sujetos que viven tales experiencias es frecuente que comparen la conciencia de realidad que poseen con las vigentes en la vida ordinaria y la declaren incomparablemente más cierta—, pero que se basa en otros apoyos que los órganos sensoriales.

Para explicar el hecho se ha recurrido con razón a las diferentes formas de apoyo preceptivo para los diferentes casos de afirmación de la realidad presentes en la experiencia ordinaria. En éstos cabe establecer una escala que va de la percepción a la memoria, la imaginación, la pseudo-alucinación, la alucinación. La imaginación y la pseudo-alucinación constituyen diferentes casos de representación o figuración de la realidad, más o menos alejadas de la percepción, pero coincidentes en constituir una representación de realidades percibidas, frente al contacto con la realidad que supone la percepción. La alucinación, en cambio, constituye un fenómeno en el que el sujeto vive la misma impresión de estar en contacto con la realidad que tiene lugar en la percepción, sin que se dé el correlato objetivo que corresponde a la percepción. ¿Cómo se produce la conciencia, el sentimiento de presencia, dado que en la alucinación falta el correlato objetivo que se da en la percepción y, sin embargo, se produce con la misma intensidad?

Es evidente que planteado en estos términos el problema es doble: uno, de orden psicológico, que se refiere a los mecanismos que producen la conciencia de presencia cuando faltan los factores perceptivos que generalmente la acompañan; y otro, que se refiere al juicio mismo de existencia o de realidad que se da en los dos casos y que remite a una interpretación metapsicológica del conocimiento humano.

En este marco, que podría dibujarse con mayor precisión y con mayor lujo de detalles, ¿cómo se comprende el caso peculiar de la experiencia mística?

En ella hay: 1) aspectos secundarios, concomitantes, formados por fenómenos extraordinarios de distinta naturaleza: éxtasis, en su lado externo y «negativo»: privación de determinadas funciones corporales, sensibles, imaginarias, intelectuales, etc., raptos, levitaciones y otros fenómenos corporales o con fuerte repercusión corporal; y 2) un núcleo esencial que los propios sujetos y los intérpretes del hecho destacan: contacto, conocimiento-afirmación experiencial de una Presencia metaempírica: lo Infinito, el Absoluto, el Todo, lo Divino, Dios, etc.

La afirmación de la Presencia en cuestión puede ir acompañada de aspectos intermedios entre 1) y 2) configurados por visiones sensibles, representaciones imaginarias fundadas en diferentes apoyos perceptivos: visión, audición, gusto, tacto, etc. Así cuando el sujeto «contempla» o «siente» una imagen, netamente espacializada, de una persona, una escena, sin creer en la realidad actual externa de los objetos representados. Recuérdese, por ejemplo, las experiencias de presencia de Jesucristo narradas por santa Teresa en el capítulo 28 de su *Vida*. La mayor parte de las veces estos casos reproducen lo que puede denominarse pseudo-alucinaciones: no percepciones sin objeto, sino alteraciones de la percepción, o ilusiones de la percepción. En el mismo «espacio intermedio» se sitúan las «visiones intelectuales» espacializadas: casos de exteriorización espacial y de localización de una representación interna, que puede ser descrita y sobre todo interpretada de diferentes formas: «asociación de una idea con el sentimiento de una presencia» (W. James); «proyección alucinatoria en el espacio de la vaga imagen espacial que contenía esa idea» (J. Maréchal)⁵.

En todos estos hechos, que se refieren a la vivenciación de la afirmación de la Presencia en la que consiste la experiencia mística propiamente dicha, estamos ante fenómenos que muestran las diferentes formas de «funcionamiento» del psiquismo humano en el terreno del contacto vivido con la realidad exterior. Todos se refieren al «cómo» de determinadas formas de realización de la experiencia, «cómo» del que los propios sujetos confiesan poder decir muy poco, y en relación con el cual es indispensable referirse a las conclusiones de la psicología ordinaria en relación con fenómenos anómalos más o menos semejantes.

Pero la descripción del fenómeno místico pone de relieve que, por debajo de estos aspectos no siempre presentes en él o presentes bajo formas muy diferentes, el fenómeno místico comporta o, me-

5. Cabe citar a este respecto los textos típicos de Baltasar Álvarez, cit. por J. Maréchal, o. c., pp. 132-133.

mejor, consiste en la experiencia, sentimiento intencionalmente objetivo, intuición, captación, o como se lo quiera llamar, de una Presencia metamundana que se trasluce, se anuncia, se ofrece en el interior del sujeto. Tal experiencia puede revestir vivenciaciones notablemente diferentes tales como la formulada con toda precisión por Plotino; la contenida en las descripciones de los últimos pasos del proceso del yoga: la vivida como iluminación en el budismo; la experimentada como íntimo contacto amoroso, en formas diferentes, por los místicos musulmanes y cristianos. Las formas de tal intuición o experiencia son tan diferentes, en relación con la identificación del «objeto»: el Uno, el Absoluto, lo Divino, el Vacío, el Dios personal, como indican los casos aducidos. Pero común a todos ellos es la puesta en contacto, hasta cierto punto inmediata, del sujeto con esa realidad trascendente; la certeza oscura, por estar basada en otros criterios que los vigentes en el conocimiento ordinario: la confesada pasividad del sujeto, etc.

¿Cómo interpretar este núcleo del fenómeno místico? Las respuestas al problema así planteado pueden agruparse en dos tipos que se corresponden con opciones filosóficas previas y ponen a su servicio los datos ofrecidos por la descripción del fenómeno y el conocimiento de las leyes del funcionamiento del psiquismo.

II. EXPLICACIONES PSICOLÓGICAS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

El primero está constituido por psicólogos que parten del supuesto de que la realidad de los fenómenos se reduce a lo que las diferentes ciencias permiten explicar de los mismos y, en el caso de los fenómenos psíquicos, a lo que la psicología, con sus diferentes orientaciones, es capaz de concluir con sus solos métodos e instrumentos. Así, la psicología de orientación organicista, la psicología profunda y especialmente la de orientación freudiana; la humanista y la transpersonal, la posfreudiana inspirada en los trabajos de Lacan, etc.⁶, ofrecen otras tantas explicaciones del hecho que, partiendo de la no existencia de una realidad metaempírica y, por tanto, de la imposibilidad de su «comunicación» con el hombre, dan cuenta de la «producción» por el sujeto de los elementos: pasividad, sentimiento de realidad, etc., que comporta el fenómeno.

Recordemos, para dar mayor concreción a la descripción y sólo

6. Como muestra del interés del psicoanálisis por el fenómeno místico, cf. el número de otoño de 1980 de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, titulado «Résurgences et dérivés de la mystique».

a título de ejemplos, algunas de las explicaciones de este estilo que se han venido repitiendo a lo largo del siglo.

W. James —cuyos méritos y avances en el estudio de la experiencia religiosa no se pueden ignorar, y que denunció la insuficiencia del materialismo médico de otras interpretaciones anteriores⁷— comienza por observar que la experiencia mística comporta una autoridad indudable para el sujeto que la vive, pero que éste, dada la imposibilidad de compartir intersubjetivamente esa experiencia, no consigue imponer sus conclusiones a quienes no la han hecho. Con todo, añade, la sola existencia de esa experiencia subjetiva arruina la pretensión de los sujetos no místicos, racionalistas o positivistas —pretensión fundada en la atribución de validez exclusivamente al conocimiento obtenido por los sentidos o por los conceptos claros y distintos de la mente— de representar la totalidad de las formas posibles de conciencia.

Tras esta declaración de principios metodológicos, propone su propia hipótesis para la explicación psicológica del núcleo de las más diversas experiencias místicas descritas en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*. Nuestro yo consciente estaría en continuidad con un yo subconsciente que no es una degradación del yo consciente, sino una región profunda de riquezas inexploradas en la que se elaboran silenciosamente las intuiciones de los genios y de los místicos. La ignorancia por el sujeto de esa labor inconsciente le lleva a atribuir las ideas que produce a una causa exterior. Y esto no es falso, dice W. James, más que en parte. Ya que lo subconsciente no sólo se prolonga, en una dirección, en lo consciente, sino, en otra, en lo metasubconsciente, en un mundo más vasto que desborda al sujeto e influye sobre él. Tal realidad transubliminal recibirá las diferentes calificaciones o interpretaciones de las diferentes metafísicas, objeto de opciones radicales de los autores.

7. Los autores que mejor representaron tales interpretaciones fueron J. H. Leuba y P. Janet en las obras ya citadas sobre la reducción de la mística a enfermedad. A este propósito conviene recordar —sin negar que algunos místicos presentan rasgos patológicos evidentes— el texto de H. Bergson, quien, tras preguntarse cómo los grandes místicos han podido ser asimilados a enfermos, escribe: «Hay, sin embargo, una salud intelectual sólidamente asentada, excepcional, que se reconoce sin dificultad, se manifiesta en el gusto por la acción, la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, la firmeza unida a la elasticidad, el discernimiento profético de lo posible y lo imposible, un espíritu de sencillez que supera complicaciones, en fin, un sentido común superior. ¿No es esto lo que se encuentra en los místicos de los que hablamos? ¿Y no podrían tales místicos servir de modelos para la definición de la robustez intelectual?» (*Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres*, Édition du Centenaire, PUF, Paris, 1959, p. 1169). Incluso para casos en los que falte esa robustez cabe recordar las observaciones de K. Jaspers: «La experiencia religiosa permanece lo que es tanto si se produce en un santo como en un enfermo mental, o si la persona que la tiene es ambas cosas a la vez» (*Psicopatología general*, Roma, 1964, p. 116).

H. Delacroix es autor de una obra sobre la mística que ejerció gran influjo en numerosos autores, sobre todo franceses, en el primer tercio del siglo XX⁸. Independientemente de los datos que ofrece y de intuiciones notables a la hora de interpretarlos, como el de la descripción del estadio final del proceso místico como «estado teopático», que asumieron posteriormente J. Baruzi y R. Bastide, dirige su esfuerzo de explicación hacia el carácter pasivo de la experiencia mística, considerado como centro del hecho tal como es vivido por los sujetos místicos⁹. En resumen, dice Delacroix, el sentimiento de pasividad y la atribución del hecho a una causa superior se debería a la ignorancia por el sujeto de la actividad subconsciente que en él se produce¹⁰. Los rasgos que caracterizan la experiencia mística la hacen aparecer como algo ajeno a todo lo que cabe esperar: que se produce repentinamente, sin causa aparente, sin razón ni regla que la explique, como un hecho que supera todo lo que funciona naturalmente, por el valor de su contenido y por su repercusión sobre su conciencia y sobre el conjunto de su vida. Todo esto lleva al sujeto a atribuir esa experiencia a la intervención de una causa superior.

En realidad, positivamente, los fenómenos místicos tienen su raíz en lo que Delacroix denomina una «intuitividad», es decir, la facultad de producir intuiciones estrictamente intelectuales, ausentes de la psicología ordinaria. Tal «facultad» se reduciría a una especie de «estetismo», producto de la influencia, consciente e inconsciente, de nuestras tendencias y nuestras representaciones de origen sensible¹¹. El problema de todas estas explicaciones psicológicas —y de otras que pueden proponerse desde la perspectiva de otras ciencias humanas, como las ciencias médicas, las ciencias de la cultura y del lenguaje— es doble. Conviene, en primer lugar, aclarar si dan cuenta del hecho tal como lo viven los sujetos místicos y como una fenomenolo-

8. H. Bergson dice de ella que está llamada a convertirse en un clásico.

9. H. Delacroix, *o. c.*, pp. 397 ss.

10. *Ibid.*, pp. 404 ss.

11. A esta explicación psicológica conviene añadir una observación de su autor que podría limitar el alcance de su explicación o, mejor, abrir la puerta a explicaciones de otro nivel en relación con el «objeto» de esa intuitividad. Me refiero a su alusión a muchas personas, deseosas de conciliar el hecho y la doctrina, (que) tienden a hacer justicia a las exigencias de la psicología, explicando psicológicamente la pasividad religiosa, y a las de la teología, manteniendo que ese juego de las leyes psicológicas representa el plan de la acción divina sobre las almas; de forma que el inconsciente sería el vehículo de la gracia divina. Se superpone así el orden de la gracia al de la naturaleza, sin perturbar el orden de la naturaleza por la intrusión de la gracia (*o. c.*, pp. 406-407). En el ámbito alemán y como muestras de una psicología de orientación fenomenológica, cabe señalar la obra de C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Grünewald, Mainz, 1976, y la traducción parcial y muy tardía de T. Andrae, *Psychologie der Mystik*, Antigone Verlag, Allendorf-Eder, 1995.

gía cuidadosa del mismo lo describe o si, por el contrario, la falta de atención a algunas formas del fenómeno y el restringir el estudio del mismo a sus manifestaciones en sujetos sometidos a determinadas patologías conduce a sus autores a un conocimiento excesivamente parcial, superficial o desfigurado del mismo.

Para que la descripción que se toma como punto de partida sea adecuada es indispensable tener en cuenta la pluralidad de formas; organizar esa pluralidad en torno a las que realizan el hecho que en ellas se manifiesta de forma más eminente; tener en cuenta el contexto más amplio en el que esas manifestaciones se inscriben, por ejemplo, el contexto religioso, la actitud religiosa básica vivenciada en esas experiencias; la naturaleza de la realidad experienciada, es decir, del «objeto», enteramente peculiar, con el que los místicos entran en contacto. En toda esta fase descriptiva, la fuente primaria de información para cualquier estudioso de un hecho humano son las manifestaciones de todo tipo de los sujetos que lo viven, sin descuidar, por supuesto, el conocimiento de las coordenadas históricas, culturales, psicológicas que intervienen en la producción del fenómeno; pero, también, sin imponer a ese fenómeno y a las manifestaciones en las que los sujetos dan cuenta de su vivencia del mismo «vetos» procedentes de opciones previas que no hayan sido fundadas de forma racional incuestionable. Todas estas «cauteladas» en la fase de la descripción del hecho no comportan ciertamente que el intérprete conceda crédito, sin más, a las afirmaciones de existencia, a los juicios sobre la existencia efectiva de la realidad con la que dice entrar en contacto el sujeto, y a la naturaleza de los procesos por los que se establece ese pretendido contacto.

Pero tampoco estaría metodológicamente justificado concluir, a partir de posibles semejanzas entre los casos o algunos casos de realización del fenómeno místico con casos patológicos, a partir de la relación que en algunas circunstancias puedan mantener los unos y los otros, la identidad de tales fenómenos y la reducción de todas las manifestaciones del fenómeno místico a fenómenos patológicos.

Por último, y sobre todo, la explicación del origen y el funcionamiento del psiquismo en las experiencias místicas no permite concluir sin más que se tenga por ello adecuadamente explicada la existencia o no y la naturaleza de la realidad con la que tales experiencias ponen en contacto. De la misma manera que la explicación de los mecanismos psicológicos u otros que intervienen en la «producción» de una obra de arte no permiten sacar conclusiones sobre la existencia o no y la naturaleza del valor de la belleza que en ella se hace presente.

Pues bien, una descripción del fenómeno místico en su aspecto psíquico no excluye ni parece que imponga como proceso de pro-

ducción de la experiencia que en él tiene lugar, al menos de forma exclusiva, el recurso al inconsciente del sujeto. En todo caso, este recurso puede explicar determinados aspectos de la experiencia, pero deja intacta la cuestión de la existencia o no de la realidad a la que se refiere la experiencia. Y exige el recurso a otros niveles de explicación para que la cuestión pueda plantearse y tenga posibilidades de ser respondida adecuadamente.

III. INTERPRETACIONES TEOLÓGICAS DE ORIENTACIÓN SUPRANATURALISTA

En el otro extremo de la explicación de la experiencia mística como conciencia, sentimiento y experiencia existencial de presencia se sitúan determinadas interpretaciones filosóficas y teológicas que, desde la convicción previa, más o menos fundada, de la existencia de la realidad a la que se refiere la experiencia del místico, y dando crédito a la conciencia del místico de entrar en contacto con ella, creen necesario imponer a la explicación de la experiencia en su nivel psicológico una forma de «funcionamiento» del psiquismo del místico enteramente original que supondría la existencia en él de «facultades» como los sentidos espirituales, que le permitirían entrar en contacto efectivo, y análogo en todo al contacto con las realidades naturales, con la realidad sobrehumana objeto de esa experiencia¹².

La experiencia del místico supondría, por tanto, la existencia en él de «órganos de percepción» adaptados a esa realidad trascendente-inmanente, especie de sentidos para la realidad espiritual y sobrehumana, o la capacidad de su mente para entrar en contacto con ella, al mismo tiempo que la posibilidad de esa realidad sobrehumana para convertirse en «objeto» de tal tipo de contacto. Los filósofos y teólogos en cuestión se niegan a aceptar la posibilidad de que en la experiencia mística el psiquismo del hombre pueda intervenir, como interviene en el sueño, en las alucinaciones y en las representaciones imaginarias, «creando» las imágenes de la realidad con las que entra en contacto, a partir de experiencias intensas y con el recurso a los «materiales» que le prestan la tradición, la cultura, la religión, el lenguaje y el mundo de percepciones en el que discurre la vida de ese sujeto.

12. Al referirnos a interpretaciones supranaturalistas no nos referimos a las que admiten un orden superior al accesible por los medios racionales ordinarios, sino a determinadas formas abusivas de recurso al orden sobrenatural del que algunos intérpretes creen poder dar una descripción casi adecuada. Queremos, pues, evitar, como decía Blondel, que «tras haber sustraído la mística al hospital de La Salpêtrière o a las fantasías de los novelistas, la hagamos venir a «la corte de los milagros» («Le problème de la mystique», en *Qu'est-ce que la mystique*, en *Cahiers de la Nouvelle Journée* 3 [1915], pp. 2-63).

Tales intérpretes filosófico-teológicos de la mística, seducidos por la convicción que traslucen los relatos de los místicos de haber entrado en contacto efectivo con la realidad total y última; por su referencia a la actividad de órganos, facultades o dones con los que se creen agraciados y que explicarían la intuición, la contemplación o la forma de contacto que han vivido; convencidos por la fuerza de convicción de tantos relatos coincidentes en lo esencial, dan crédito a la antropología, la teología y la concepción del conocimiento que suponen y superponen a la forma de explicar la relación y el contacto con las realidades mundanas una especie de antropología y de teoría del conocimiento que reproduce, en relación con las realidades sobrehumanas, las relaciones vigentes en el orden de las realidades naturales.

En algunos casos tal «explicación» de la experiencia mística constituiría para algunos de estos intérpretes una prueba añadida de la existencia de la realidad sobrehumana de Dios, que procuraría un argumento o un apoyo decisivo a la apología de la fe. Que algunas, que tantas personas de tan diferentes áreas culturales y épocas, hayan visto, oído, tocado la realidad sobrenatural sería la prueba decisiva de que tal realidad existe y el hombre puede entrar en contacto con ella.

IV. UN MODELO DIFERENTE PARA LAS INTERPRETACIONES FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS

La comprensión del fenómeno místico en la que ha desembocado nuestra descripción de las diferentes formas de mística, la comprensión del fenómeno religioso en el que el hecho místico se inscribe, la atención a una serie de aspectos del fenómeno místico que han ido apareciendo a lo largo de esa descripción nos llevan a proponer un modelo de interpretación y de explicación de su contenido de verdad, un método para un posible discernimiento crítico de las afirmaciones que comporta, que se sitúa a igual distancia de las explicaciones científicas reductoras y de las comprensiones filosófico-teológicas que se contentan con convalidar las afirmaciones de los sujetos místicos, inscribiéndolas en un modelo de lo sobrenatural superpuesto al orden de las realidades naturales, y que reproduciría en su nivel su forma de funcionamiento.

Sin entrar en el desarrollo ni, sobre todo, en la fundamentación de este modelo, que excede los límites fenomenológicos de nuestro estudio y exigiría desarrollar una filosofía y una teología de la mística, resumiré algunas de las razones que fundan la propuesta del mismo y diseñaré las líneas directrices que regirían su posible desarrollo.

El rasgo fundamental de nuestra descripción del fenómeno místico es su inscripción en el interior de la actitud religiosa fundamental y, en sujetos no religiosos, en el interior del ejercicio de la fundamental apertura del hombre al más allá de sí mismo. Místico no es, en sentido y lenguaje cristiano, quien realiza por otros medios y al margen de ella la experiencia del «objeto» de la fe. Místico es quien realiza una determinada experiencia, especificada por los rasgos que hemos aducido, de su adhesión de fe y, a través de ella y en su interior, de la realidad a la que la fe remite.

Ahora bien, la fe, en el cristianismo y sus equivalentes homeomórficos en otros sistemas religiosos e incluso no religiosos, o, con otras palabras, la asunción por el hombre de su apertura a la Trascendencia, constituye una forma de relación enteramente original frente a las relaciones que el hombre mantiene con todas y cada una de las realidades mundanas. La originalidad consiste en dos rasgos principales: la inobjetividad de la realidad —la Trascendencia— con la que entra en contacto y la consiguiente inversión de intencionalidad que impone a la actitud del sujeto. La consecuencia de esta doble originalidad de la fe es que en ella el hombre toma contacto, accede a una realidad efectivamente presente. Pero presente más como presencia dante, originante, del sujeto que como presencia objetiva, dada o añadida a la realidad del sujeto.

El carácter inobjetivo de la Presencia de la que vive la fe, y la condición necesariamente mundana, objetiva y objetivadora del sujeto de la fe, origina la necesidad de la mediación como elemento indispensable de la realización efectiva de la actitud creyente. La Presencia sólo se hace efectiva y término —a la vez que raíz— de la actitud creyente mediada en los símbolos, representaciones, palabras, sentimientos en los que el sujeto creyente se hace cargo de ella. De acuerdo con esta estructura fundamental, la actitud creyente es, por una parte, una experiencia original —por su término y la estructura que éste le impone—, sólo realizable mediada y, por tanto, interpretada en los innumerables registros que procuran al sujeto las múltiples dimensiones de su complejísima condición. La presencia de la mediación-interpretación explica la variedad de formas que reviste esa actitud humana fundamental y la enorme cantidad de representaciones de todo tipo de la realidad trascendente-inmanente que la origina. Pero sólo la Presencia, una Presencia tan real como peculiar, y la experiencia por el sujeto de esa Presencia, dan cuenta del hecho que manifiestan las innumerables mediaciones. Sin un más allá de sí mismo, tan radical que no se deja captar en sí mismo y no permite ser objetivado, ser puesto frente al sujeto, no se explica la presencia de símbolos, testimonio de la presencia de un sujeto verdaderamente

humano; lo mismo que, sin símbolos, el hombre no entraría en contacto con ese más allá que lo constituye y lo origina.

La producción del conjunto inagotable de las mediaciones, símbolos, representaciones, sentimientos, gestos y actos de todo tipo, tiene, pues, su origen en el más allá, en el abismo que tiene el sujeto como fondo y centro de sí mismo, y que el sujeto visibiliza al tiempo que lo oculta en la materialidad-objetividad de lo humano-mundano. Pero en esta producción el hombre pone en ejercicio su corporalidad y el conjunto de sus facultades espirituales, aunque tal vez elevando al extremo sus posibilidades, poniendo en ejercicio energías que sólo la Presencia originaria libera.

El místico, como hemos dicho, no es más que el creyente que ejercita de una forma determinada, con un determinado grado de intensidad subjetiva, su actitud de fe. Es, sencillamente, el que vive con un determinado grado de intensidad la experiencia de la fe y, en ella, la experiencia de la realidad que la origina y a la que remite. La experiencia del místico sigue, pues, el modelo de funcionamiento de la actitud de la fe. Por eso en las manifestaciones del fenómeno místico se trasluce la personalidad, con los diferentes niveles y dimensiones que comporta, del místico. Éste crea las imágenes de todo tipo en las que plasma el objeto de sus vivencias; ejerce en esas vivencias las facultades espirituales y los sentidos corporales de los que dispone; expresa en palabras, silencios, gestos la vivencia de su actitud y el término de la misma. En todo ello se comporta poniendo en funcionamiento todas sus capacidades y haciéndolas funcionar en la forma que les es propia. Si acaso, ese ejercicio traslucirá la profundidad, la radicalidad, la originalidad de la actitud y de la vivencia que lo produce. Los rasgos característicos que ha puesto de relieve la descripción de la experiencia mística dan cuenta de ello. Como la variedad de tales experiencias, de acuerdo con la pluralidad de tradiciones religiosas y culturas, da cuenta de la variedad de situaciones por las que pasa el sujeto de la experiencia.

Todas las mediaciones de la experiencia mística remiten, pues, al más allá del sujeto, lo traslucen, pero sin contenerlo como objeto¹³.

13. L. Kolakowski ha expresado con toda la claridad deseada la imposibilidad de la objetivación mundana de la trascendencia: «Supongamos -escribe- que Dios, exasperado por el rápido crecimiento de nuestra incredulidad, decidiera proporcionar a la raza humana pruebas irrefutables de su existencia sin utilizar ningún tipo de compulsión mental [...] ¿qué hará?, ¿qué clase de milagros extraordinarios tendrá que realizar? [...] No podría hacer nada semejante. Un escéptico bien preparado siempre podrá afirmar plausiblemente que alguna explicación natural es más probable [...] que una explicación en términos de intervención divina. Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de su existencia que parezca irrefutable o, siquiera, sumamente plausible en términos científicos» (*Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 77).

Lo transmundo no puede convertirse en objeto del mundo. Lo Absoluto no puede hacerse objeto relativo al sujeto humano. El hecho al que se refieren estas afirmaciones no es, por lo demás, el resultado de la aplicación a la interpretación del fenómeno místico de conclusiones de una determinada filosofía o teología. Tiene su fundamento en la descripción misma del hecho místico. En efecto, el místico es el sujeto más consciente de la condición absolutamente trascendente y, por tanto, inobjetiva del Misterio cuya experiencia padece. Ningún pensador, ningún sujeto religioso ha expresado más decididamente la conciencia de que la realidad a la que se refiere trasciende todas las representaciones que de ella se ofrece; que conocerla es identificarla como el Misterio que supera todo conocimiento; que progresar en ese conocimiento es avanzar, cada vez más, de un conocimiento aparentemente claro a la tiniebla luminosa como único medio de experiencia. Por eso las tradiciones místicas son la fuente de las teologías apofáticas que insisten en la negación como momento ineludible de todo conocimiento de Dios. Por algo se ha designado en esta tradición el conocimiento de Dios como «teología mística», como conocimiento oculto, misterioso de Dios.

Por eso es el místico el sujeto religioso más consciente de la relatividad de todas las mediaciones religiosas; de todos los modos, medios, figuras, sentimientos que acompañan y en los que se realiza su propia experiencia. De ahí que hayamos escuchado a los místicos que es necesario desprenderse del propio desprendimiento, desprenderse de la propia pobreza, relativizar la misma contemplación que constituye el paso culminante de su experiencia de Dios; y, en un esfuerzo supremo, pedir, como hacía Eckhart, a Dios que le libere de Dios¹⁴.

Esta conciencia de la relatividad de todas las mediaciones no le impide, sin embargo, el recurso a todas ellas, el ejercicio de todos los medios de que dispone para hacer suya la Presencia que lo origina, pero con la que no puede coincidir.

La intensificación de la experiencia explica al mismo tiempo la creatividad, la energía creadora de que dota a todas las facultades, y el desfallecimiento que éstas sufren con frecuencia. La radicalidad, la precedencia absoluta de la Presencia originaria que está en la base del proceso explica la conciencia agudizada y redoblada de pasividad que caracteriza a la experiencia. Pero esa Presencia tan efectiva como in-

14. Esta relativización por el místico de todas las mediaciones y su propósito de unión con Dios «sin medios» han llevado a oponer, a mi modo de ver con exageración, la mística a la religión con todos sus recursos: creencias, ritos, instituciones. «La mística se presenta desde no pocos puntos de vista como una búsqueda de Dios sin refugio»; «los místicos son totalmente irreligiosos» (cf. J. Beaudé, o. c., pp. 86, 96). En la misma dirección se orientan las propuestas de E. Drewermann, en *Dios inmediato*, Trotta, Madrid, 1997.

objetiva explica también la conciencia de un *excessus*, de un *plus* de sí mismo que fuerza a la persona a proyectarlo sobre las propias facultades y sobre las realidades mundanas que les sirven de objeto convirtiendo la vida y el mundo del hombre en un proceso constante de simbolización.

La comprensión del fenómeno místico en que culmina el esfuerzo descriptivo y comprensivo de una fenomenología que, sin entrar de lleno en el terreno de la filosofía de la religión, quiere ir más allá de una descripción comparativa, ofrece un marco en el que resulta perfectamente comprensible una explicación del funcionamiento del sujeto en sus diferentes aspectos: orgánico, psicológico, cultural, integrable en la explicación que las diferentes ciencias del hombre ofrecen del funcionamiento de esos aspectos en otros órdenes de la vida humana.

Hacia una interpretación de ese estilo de la actividad del místico orienta la variedad de experiencias místicas de que parte cualquier análisis y el hecho de que esa variedad traduzca las modalidades diferenciales: biográficas, caracteriológicas, históricas, culturales, de los sujetos y las tradiciones en que se inscriben. Si las representaciones conceptuales de la Trascendencia; las constelaciones simbólicas; los contenidos de las imágenes y las modalidades de las mismas: corporales, imaginarias, etc.; si la calidad de los sentimientos; si, en una palabra, todo el nivel expresivo de la vida mística tiene una correspondencia rigurosa con los sujetos y sus condiciones de vida, parece justificado aplicar a su estudio los métodos que se utilizan en el estudio del comportamiento del sujeto en otros ámbitos de la vida humana.

Si, además, la experiencia mística comporta particularidades fenomenológicas evidentes, frente a otras experiencias humanas, será indispensable que la aplicación de esos métodos tenga en cuenta tales peculiaridades y trate de dar cuenta de ellas de la forma más adecuada.

En cuanto a la raíz última de esa originalidad; en cuanto a la existencia de la realidad a la que el místico se adhiere y de cuya presencia dice hacer la experiencia, los análisis, los intentos de explicación de su comportamiento, por ser análisis basados en sus manifestaciones externas y ajenas a la experiencia, al contacto interior que se media en ellos, se verán limitados a ver en ellos tanto los posibles indicios de la realidad experienciada como los posibles indicios o las manifestaciones del funcionamiento anómalo de las facultades del místico. En todo caso, el juicio sobre la existencia o no de la realidad de la que el místico dice hacer la experiencia excede las posibilidades que otorga al científico su propio método.

Para plantear correctamente la cuestión de la existencia o no exis-

tencia de la realidad presuntamente experienciada será preciso poner en juego otro tipo de pensamiento que el que ejercita el saber científico. Habrá que desarrollar una reflexión crítica de nivel filosófico sobre el hecho místico, parte en muchos casos del hecho religioso, parte en todo caso del hecho humano. Sin duda es en la concepción del hombre, siempre relacionada con la comprensión de la realidad en su conjunto, con la metafísica, donde estará la clave para una valoración crítica de la pretensión de verdad del místico. Sólo que el hecho místico, tal como lo describe la fenomenología, constituye una de las manifestaciones, uno de los indicios más elocuentes de la presencia en el hombre de un *excessus*, de un más allá de sí mismo, presente además en todas las actividades más específicamente humanas: el lenguaje, el deseo, la pregunta, la capacidad de admiración que se manifiesta en la experiencia estética, la llamada a trascenderse presente en la experiencia ética, la suma de trascendimiento y autorrealización que constituye la relación interpersonal. Todas estas dimensiones de lo humano muestran que «el hombre supera infinitamente al hombre», que es un ser en la frontera entre lo finito y lo infinito, que es una «síntesis activa de finitud e infinitud», un ser religado al poder de lo real, capaz por eso de una inteligencia abierta a la infinitud del ser, de una voluntad que quiere el Bien en todo lo que quiere, es decir, un ser teándrico, un hombre enraizado en lo divino. Por estos caminos debería avanzar una reflexión filosófica orientada a dar razón de las pretensiones de la experiencia mística. Entre tanto, las manifestaciones de esta experiencia a lo largo de la historia humana no dejan de constituir un indicio de que la conciencia humana podría no agotarse en las capas que entran en ejercicio en el nivel de la vida ordinaria, y que tal vez, lo mismo que determinadas conductas atestiguan la existencia de niveles inconscientes de la persona, éstas, las conductas místicas, podrían constituir el indicio más elocuente de un nivel trans-consciente de la conciencia humana, en el que ésta vive en contacto con la Trascendencia infinita.

Por otra parte, es verdad que el místico, que hace en la forma cierta que hemos visto la experiencia del contacto con esa realidad, no dispone más que de palabras, gestos, símbolos, emociones, silencios, todos ellos mundanos, y por tanto interpretables de formas diferentes, para dar cuenta de su experiencia a sí mismo y ante los demás. Pero el hecho de que esas palabras, emociones, silencios despierten en muchos de los que entramos en contacto con ellos un eco tan significativo constituye al menos una invitación a la verificación de la verdad de su experiencia mediante el recurso, más o menos logrado, a la propia experiencia. Los distintos elementos del fenómeno místico no demuestran la existencia del mundo del que dicen ve-

nir—tal mundo, por ser anterior al mundo de la experiencia ordinaria, no se deja demostrar por razones que se mueven en su interior—, pero constituyen una indicación y una invitación a escuchar sus rumores, a leer sus signos en la propia vida.

Como «utilización» filosófica de la mística, tomada como un hecho de experiencia, «poderoso auxilio de la investigación filosófica», aunque «no pueda aportarle al filósofo la certeza definitiva», son clásicas las reflexiones de H. Bergson¹⁵. También me parecen ejemplares para una posible filosofía de la mística las que dedicó al tema M. Blondel y cuya conclusión muestra con claridad el método y la orientación de su pensamiento:

La mística no es, pues, una excrecencia, una extravagancia, una anomalía. No se puede, en nombre de la ciencia, ni de la filosofía, ni de la teología, oponer ningún tipo de veto a un examen racional de la mística. En conexión con las aspiraciones más profundas, con las más altas exigencias del destino humano, la mística, aunque proceda *desursum* (de lo alto), no por eso deja de enraizarse *in visceribus* (en las entrañas) y de responder a problemas que plantean, pero que no resuelven completamente, la doctrina del conocimiento y de la acción, ni las claridades adquiridas por la fe y la ascética comunes. Lejos de entrar en conflicto con el desarrollo normal de nuestras potencias naturales, la mística libera virtualidades ignoradas de las mismas, requiere su concurso preparatorio; comporta su control accesorio, se ha aprovechado en determinados aspectos de sus esfuerzos críticos para precisarse y especificarse a sí misma¹⁶.

K. Rahner representa otra posibilidad de filosofía y teología de la mística con su teoría de la orientación trascendental del hombre a Dios en su ser, en su pensar y en su querer¹⁷.

15. H. Bergson, *o. c.*, esp. pp. 1174-1245.

16. Cf. *o. c.*, pp. 58-63. Sobre este aspecto de la obra blondeliana, cf. G. S. Worgul, «M. Blondel and the Problem of Mysticism»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985), pp. 100-122.

17. Resumen de este elemento central en la teología de Rahner, en J. Sudbrack, «Der Christ von Morgen—ein Mystiker?», en W. Böhme y J. Sudbrack (eds.), *Der Christ von Morgen—ein Mystiker*, Echter-Verlag, Würzburg, 1989, pp. 99-136. Como muestra de la preocupación de la filosofía de la religión anglosajona por la mística, con orientaciones muy diferentes a las aquí aducidas, remitimos a W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, London, 1961; St. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, cit., y a las muchas discusiones a que han dado lugar. Una muestra de las variadas cuestiones que se abordan bajo el título filosofía y mística, en A. Molinaro y E. Salman (eds.), *Filosofía e mística. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma, 1997. Buen punto de partida para el inicio de una filosofía de la mística, en H.-V. Lessing, «Mystik, mystisch», en J. Ritter y K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VI, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1984, pp. 268-279.

IV

PERFIL DEL MÍSTICO CONTEMPORÁNEO

Con las consideraciones anteriores podría concluir una fenomenología de la mística cuyo objetivo se redujera a poner de manifiesto la estructura significativa del hecho místico tal como aparece en la historia humana. Tal estructura aparecería realizable en las variadísimas condiciones y circunstancias que suponen los diferentes sistemas religiosos y las diferentes épocas y culturas. Constituiría una especie de esquema formal ahistórico al que los diferentes místicos darían cuerpo y rostro precisos.

El objetivo de nuestra descripción era otro. Surgido de los problemas que plantea nuestro tiempo a la realización del fenómeno religioso, nuestro proyecto ha mantenido la atención permanentemente dirigida hacia la posible realización del fenómeno místico en la actual situación socio-cultural y religiosa y hacia las formas que revestiría esa realización. Nuestro proyecto fenomenológico pretende, pues, descubrir el perfil concreto de los místicos en nuestro tiempo, su relación con la religión y la cultura actuales, su aportación a la respuesta de las religiones a la sociedad y la cultura de nuestro mundo.

Hasta ahora hemos podido mantener cierta atención a las diferentes formas de experiencia mística, también a las existentes en «tierras no cristianas», e incluso en ámbitos ajenos a la religión. Esta última fase de nuestro estudio, que pretende descubrir las formas concretas de realización de la estructura propuesta, tiene que limitarse por fuerza a las formas que revestirá la experiencia mística en el interior del cristianismo, religión tradicional de los pueblos dominados por las condiciones socio-culturales que resume la categoría de «modernidad» en sus diferentes fases. Es probable que al estar estas condiciones determinadas por la secularización, se haga indis-

pensable la referencia a posibles formas no religiosas de experiencia mística. Por otra parte, el hecho de que no pocos aspectos de la cultura moderna tiendan a universalizarse y se estén extendiendo por áreas dominadas por otras tradiciones religiosas hace pensar que es posible que éstas tengan que enfrentarse no tardando mucho con los mismos problemas con los que se enfrenta el cristianismo en los países occidentales.

De los muchos aspectos que convendría estudiar para diseñar el perfil del místico en nuestro tiempo, abordaremos tan sólo los relativos al lugar de la mística en el seno de la vida religiosa; su relación con el conjunto de la vida de las personas y, en particular, con su dimensión ética; el lugar de la mística y los místicos en el ineludible diálogo interreligioso que impone la superación de los etnocentrismos y el advenimiento del pluricentrismo cultural y religioso, y la contribución de la mística a la búsqueda de respuestas al problema del futuro del cristianismo y de la religión.

Por debajo de los aspectos que vamos a considerar aparecen las grandes cuestiones con las que se enfrentan las religiones en la actual situación mundial: la forma de religiosidad que se corresponde con la situación de secularización; los problemas derivados de la situación de injusticia; las repercusiones sobre cada religión del pluralismo religioso; y la preocupación por el futuro de la religión que está difundiendo la evidente crisis que atraviesan todas las religiones¹.

I. ¿MUCHAS FORMAS DE MÍSTICA O FORMAS MÍSTICAS Y NO MÍSTICAS DE RELIGIÓN?

La relación mística-religión fue abordada ya en términos generales en la primera parte de nuestro estudio. En ella llegamos a la conclusión de que la mística es parte integrante del fenómeno religioso. Por eso tenemos indicios que permiten afirmar su existencia en todas las religiones. Por otra parte, la descripción de la experiencia mística como forma peculiar de realización de la actitud religiosa, y el hecho de que la actitud religiosa comporte siempre —a menos

1. Sobre las cuestiones a las que se refiere este apartado me he ocupado en otros lugares a los que me permito remitir: «Espiritualidad cristiana en situación de secularización», en Instituto Superior de Pastoral, *Espiritualidad cristiana en tiempos de crisis*, VI Semana de Estudios de Teología Pastoral, Verbo Divino, Estella, 1996, pp. 119-158; también, «Espiritualidad cristiana en tiempos de increencia»: *Revista de Espiritualidad* 48 (1989), pp. 192-193. Cf., también, A. Álvarez Bolado, *Mística y secularización. En medio y a las afueras de la ciudad secularizada*, Sal Terrae, Santander, 1992.

que la religión se convierta en rutina, pertenencia jurídica a una institución o mera afirmación ideológica de un cuerpo de verdades— alguna forma de experiencia, nos han llevado a afirmar la posibilidad de realizarla en una amplia gama de grados en la que caben gran parte de los miembros de todas las religiones. La cuestión aparece ahora desde otra perspectiva que permite, por una parte, precisar el lugar y la función del elemento místico en el conjunto de los elementos que componen cada sistema religioso, y, por otra, precisar la figura del místico en el cristianismo actual, su lugar entre los diferentes tipos que adopta la realización de la vida cristiana y su contribución a la encarnación del cristianismo en las actuales circunstancias.

El primer dato que salta a la vista de cualquier observador de la vida mística es la conciencia de su propia singularidad que caracteriza a los místicos y la correspondiente imagen social del místico como un ser aparte —excepcional o extraño, según los criterios con que se lo juzgue— pero, en todo caso, extraordinario, anómalo o hasta anormal.

De la conciencia de su propia singularidad tenemos infinidad de testimonios de los místicos. Todos ellos saben que los caminos que ellos recorren son transitados por pocas personas; que pocos comparten las experiencias de la que ellos viven. Jean-Joseph Surin, el místico francés del siglo XVII, lo expresa de forma tan breve como tajante: «La experiencia [mística] es para pocas personas». Los místicos tienen conciencia de haber sido elegidos entre la muchedumbre de los creyentes y haber sido destinados para padecer y disfrutar a la vez una experiencia incomparable. Lo que los pone aparte del resto de los fieles es, justamente, el haber sido agraciados como una forma peculiar de comunicación que ha producido en ellos un saber nuevo, una forma diferente de experimentar el contacto con lo divino accesible a todo hombre y que comparten todos los creyentes.

Del peligro de narcisismo espiritual y de elitismo que eso podría comportar les libera el hecho de que todo lo atribuyen a una vocación con la que ellos se han encontrado y a una fuerza superior a ellos mismos que se les ha impuesto. No falta, sin embargo, la explicación del pequeño número de los que viven esas experiencias por falta en la mayoría de la debida respuesta. La expresión de sus experiencias a la que no pueden resistirse cuenta con el escaso número de los que podrán comprenderlas por falta en la mayoría del mínimo de experiencia indispensable para la comprensión.

San Juan de la Cruz resume con claridad la postura de numerosos místicos sobre la «rareza» de los fenómenos místicos. Tras haber afirmado en numerosos textos inequívocos la universalidad de la

llamada de Dios a la perfección a todas las personas², reconoce el carácter personal de la llamada y afirma con toda decisión el respeto escrupuloso de la libertad humana: «Y aquí nos conviene notar la causa porque hay tan pocos que lleguen a tan alto estado de perfección de unión de Dios; en lo cual es de saber que no es porque Dios quiera que haya pocos de estos espíritus levantados, que antes querría que todos fueran perfectos, sino que halla pocos vasos que sufran tan alta y subida obra»³. De ahí que la razón fundamental del corto número de los que viven la experiencia mística se deba fundamentalmente a la falta de ánimo, de fidelidad y de generosidad de las personas⁴.

Que la imagen social de los místicos, que la idea que de ellos se hace la sociedad y la misma comunidad de los creyentes coincide con la conciencia que el místico tiene de sí mismo es algo que no requiere ningún tipo de estudio de campo para ser verificado. Basta para convencerse de ello con observar las connotaciones que acompañan al término «místico» aplicado a una persona en el uso ordinario del lenguaje. Éstas van desde las claramente peyorativas: extravagante desde el punto de vista religioso, irracional, aislado del mundo y la vida reales, fanático, etc., a las más neutralmente descriptivas, que insisten en la posesión de un saber esotérico, oculto, la pertenencia a un restringido círculo de iniciados, la participación en experiencias ajenas al común de los creyentes e imposibles para la inmensa mayoría de ellos.

Pero admitida esta singularidad del místico, ¿qué representan en la comunidad religiosa a la que pertenecen?, ¿es la experiencia mística la única forma de realización perfecta del ideal religioso y, en nuestro caso, cristiano?, ¿o es una forma ciertamente peculiar e incluso perfecta en su género de realización de la vida cristiana, pero no la única?

La historia del cristianismo muestra que el problema no se ha planteado de forma idéntica a lo largo de todas las épocas. El ideal primero de la vida cristiana se encarnó en la figura de los mártires; a éstos sucedieron los confesores, los que habían dado testimonio de la fe, ofreciendo su vida, aunque no se hubiera seguido el martirio. El hecho de que la vida cristiana cristalizase en el modelo del discípulo caracterizado por el seguimiento de las huellas del Maestro, y el hecho de que la vida de Jesús, tal como quedó plasmada en los

2. Textos citados en L. M. de Saint Joseph, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Cerf, Paris, 1968, pp. 19-21.

3. *Llama B*, 2,27.

4. Cf. textos en apoyo de esta afirmación en L. M. de Saint Joseph, *o. c.*, pp. 23-33.

documentos de las primeras comunidades, no represente la figura del místico, del extático, del sujeto de experiencias extraordinarias —aunque no falten incluso en los evangelios sinópticos apoyos para la atribución de tales experiencias— hicieron posible que en los primeros siglos del cristianismo el ideal de vida de las comunidades no revistiese los rasgos peculiares de la figura del místico.

El fenómeno del retiro de numerosos cristianos al desierto en el momento en el que el cristianismo se masifica y la Iglesia, al abarcar al conjunto de la sociedad, deja de representar el tipo de comunidad que encarna de forma ejemplar los valores del Reino, originará el desarrollo de «técnicas» ascéticas muy variadas y el cultivo intensivo de la oración, que llevarán a la multiplicación de fenómenos extraordinarios: visiones, tentaciones, etc., y al desarrollo de intensas experiencias que favorecerán la introducción en el cristianismo de formas de vida que desemboquen en el tipo del místico.

La continuidad de la experiencia del desierto bajo nuevas formas en el monaquismo oriental y occidental va a suponer la institucionalización de una forma de vida, organizada toda ella en torno al cultivo de «lo único necesario»⁵ —el monje es la persona de vida unificada, de corazón no dividido— que facilitará la extensión en el cristianismo del ideal de vida contemplativa que desembocará en el desarrollo de experiencias místicas. Aun así, aun cuando no falten a lo largo del primer milenio cristianos a los que cabe atribuir la realización de estados y experiencias místicas, algunos de los cuales, además, han orientado con sus escritos la vida y la reflexión de los cristianos de los siglos siguientes, no creo que durante ese período pueda hablarse de la figura del «místico» como cristalización ideal de la vida cristiana. Es, más bien, en la Edad Media cuando la extensión de determinadas experiencias ligadas a la práctica de algunas formas de oración permitirá la aparición de personas que, viviendo en el claustro: monjes, regulares y mendicantes, o en esos aledaños del claustro que constituían las formas de vida de beguinas y begardos, va a «producir» prototipos de las figuras que a partir del siglo xvii serán denominadas «los místicos».

El hecho es que, a partir de la institucionalización, la extensión y la sanción oficial de la vida consagrada, va a introducirse en el cristianismo una forma de vida orientada a la contemplación, que esta vida

5. Cf. una excelente descripción de la figura del monje en A. Guillaumon, «Esquisse d'une phénoménologie du monachisme» y «Perspectives actuelles sur les origines du monachisme», en *Aux origens du monachisme: Spiritualité Chrétienne* 30 (1979), pp. 228-239, 215-227. Sobre la vida monástica y sus formas de realización en nuestro tiempo, me permito remitir a dos estudios recientes. J. Martín Velasco, «Los monjes. Identidad y misión en nuestro tiempo»: *Revista Española de Teología* 55 (1995), pp. 5-27, y «Aportación de la vida monástica a la pastoral de la experiencia de Dios»: *Cistercium* 53 (2001), pp. 249-272.

va a constituirse en modelo de vida cristiana que el resto de los cristianos no pueden realizar, sino a lo más imitar en la escasa medida en la que su forma imperfecta de vida se lo permite. Durante siglos va a prolongarse así la división de los cristianos en dos géneros —*sunt duo genera christianorum*, como decían las *Decretales* de Graciano (hacia 1148)— que corren paralelos a la división del pueblo fiel en jerarquía y el resto de los cristianos encomendados a sus cuidados. En este marco se establecerá y consolidará la elevación del estado de vida contemplativa a ideal de realización de la vida cristiana, y en ese marco se consolidará la tendencia a considerar la vida mística, forma perfecta de realización de la contemplación, como forma más perfecta y la única perfecta de realización de la vida cristiana.

En el siglo XX, cuando, por una parte, se produce una renovación del interés teórico y práctico por el fenómeno del misticismo y, por otra, la Iglesia «nace en la conciencia de los fieles», va a surgir inevitablemente la cuestión del lugar de la mística en la vida cristiana y la necesidad de encontrar una explicación a su singularidad. De hecho, los primeros decenios de este siglo van a asistir a una controversia, extraordinariamente apasionada, en la que van a enfrentarse dos escuelas teológicas con una visión contrapuesta de la relación de la mística con el conjunto de la vida cristiana. En la polémica están en juego muchas cosas: la naturaleza de la contemplación, la relación con el conjunto de la vida cristiana, el umbral de la contemplación y los grados intermedios entre la vida cristiana ordinaria y los últimos grados vividos y descritos por los místicos.

Ateniéndonos a lo esencial, podríamos resumir así las posturas en litigio: la primera, defendida por A. Soudreau y, en general, por la escuela dominicana, establece tan sólo una diferencia de grado y no de especie entre la vida teologal: fe, esperanza, caridad y la experiencia mística propiamente dicha. Ésta en sus más altas cimas no comporta elementos milagrosos, carismáticos que sitúen a los místicos «al margen» y necesariamente por encima de la vida cristiana ordinaria. La contemplación es un desarrollo de la gracia y los dones del Espíritu Santo. De ahí que todo cristiano esté llamado a la más alta contemplación.

La segunda «escuela», representada principalmente por A. Poulain, considera la mística una gracia extraordinaria de carácter carismático, una gracia, pues, *gratis data*, concedida sólo a los místicos. Existiría, pues, una ruptura entre la vida ordinaria de la gracia y la vida mística, aunque ésta no deja de estar en la línea de la primera⁶. Hoy se

6. Sobre esta cuestión, con su enorme diversidad de matices, según los distintos autores, cf. Baumgartner, *Conclusion générale* al art. «Contemplation», en *Dictionnaire de spiritualité* II-2, Beauchesne, Paris, 1953, cols., 2171-2193. Así como la reciente obra, cit.,

ha disipado casi por completo el apasionamiento de los primeros momentos y se han impuesto soluciones que buscan la mediación entre las opiniones extremas de entonces, pero el problema no está resuelto y, planteado en otros términos, no ha perdido actualidad.

La superación de la concepción de la Iglesia expresada en la fórmula «hay dos géneros cristianos»; la nueva conciencia de la Iglesia formulada en la doctrina del concilio Vaticano II sobre el pueblo de Dios; el desarrollo del modelo comunitario en la realización de la Iglesia, y la comprensión de la comunidad cristiana en términos de fraternidad en la que todos poseen igual dignidad, igual responsabilidad, y todos comparten la misma vocación a la perfección y a la santidad, todos estos hechos, que han renovado profundamente la reflexión sobre la vida cristiana y la misma vida cristiana, están haciendo reformularse en nuevos términos la relación entre mística y espiritualidad cristiana, es decir, entre la forma de vivir el seguimiento de Jesucristo y la docilidad al Espíritu, ideal al que aspiran todos los cristianos, y esa forma peculiar de experiencia cristiana que representa la experiencia mística en sentido estricto que hemos tratado de describir y caracterizar. En efecto, identificar el ideal de la vida cristiana con la vida mística —al menos como ésta ha sido vivida a lo largo de la historia— parece suponer un género de vida, una dedicación a la oración, una radicalidad ascética no fácilmente compatibles con las condiciones que comporta la vida «en el mundo», en el seno de una familia, en el ejercicio de una profesión, con la asunción de los correspondientes compromisos sociales. Identificar la perfección cristiana con el ejercicio de una vida mística parecería excluir de la misma a la inmensa mayoría de los cristianos y recaer así en la división del pueblo de Dios en un pequeño grupo de selectos llamados a la perfección y la inmensa mayoría, que tendría que contentarse con una realización mediocre de la vida cristiana.

La descripción que hemos ofrecido de la experiencia mística permite una respuesta a la problemática planteada, que, por una parte, mantiene el valor y la importancia de la experiencia mística en el seno de la vida religiosa, y, por otra, elimina el peligro de excluir de la vocación y la aspiración a la perfección a la mayor parte de los creyentes. Porque lo esencial de la experiencia mística puede realizarse de muchas maneras y todo sujeto religioso está llamado a realizar la estrecha unión con Dios a la que aspira el místico, pero cada persona

supra, de M. Belda y Javier Sesé, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, Euns, Pamplona, 1998. Para los estudios filosóficos sobre la experiencia mística en Francia en las primeras décadas de nuestro siglo, cf. O. González de Cardedal, «Mística y metafísica del cristianismo»: *Saber leer* 61 (1993), pp. 8-9. Datos para la historia de los estudios sobre la mística en Francia en este período en É. Poulain, «Cet obscur objet de notre science», en *L'Université devant la Mystique*, Salvator, Paris, 1999, pp. 13-67.

puede responder a esa vocación de formas diferentes, de acuerdo con las múltiples situaciones y circunstancias por las que discurre su vida. Todos, así, podrán realizar el elemento místico que comporta el ejercicio de la vida religiosa, aunque no en todos ese elemento místico se encarna en la figura histórica que hasta ahora ha revestido y que hasta ahora monopolizaba el nombre de «místico». Como decía K. Rahner, «los místicos no representan un grado más alto que los creyentes, sino un momento interno y esencial de la fe» que, añadimos nosotros, puede realizarse de formas diferentes por los diferentes creyentes⁷.

Desarrollemos esta respuesta genérica y un tanto formal.

Principio insoslayable en la búsqueda de la respuesta ha de ser, sin duda, la afirmación de la universalidad de la llamada a la perfección, y la posibilidad para todos los hombres de responder a esa llamada. «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto», «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» son invitaciones e instrucciones dirigidas a todos. Esta «perfección» a la que todos los hombres son llamados —unos hombres habitados por la capacidad de Dios, imagen, vaciado de Dios en el hombre que suscita en él la añoranza y el deseo de Dios que polariza toda su vida— no puede consistir en otra cosa que en Dios mismo. De ahí que el estado de perfección al que llama a los hombres, esa invitación, que coincide con su tendencia más profunda, no puede consistir en otra cosa que en la unión con Dios, la deificación de la persona. La religión con todos sus recursos, mediaciones, actos, mandamientos, está al servicio de esa perfección. A su servicio están también el conocimiento de Dios, los mandamientos, las virtudes, la oración en todas sus formas. En el cristianismo se ha resumido el alma de todos estos medios, la intención y el impulso que tiene que orientarlos para que conduzcan a su fin en una sola palabra: el amor. «Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón [...]; amarás al prójimo como a ti mismo», es el centro y el resumen de la respuesta del hombre a la invitación inscrita en su corazón a realizar, o, mejor, a recibir la perfección de Dios. En el amor de Dios, otro nombre para la actitud teologal, consiste la *conversio cordis* (san Bernardo), la conversión del centro mismo de la persona que pone al hombre en disposición de recibir esa perfección. En eso consiste la perfección de la persona; ahí se consuma la adhesión de la persona al Dios que la está permanentemente atrayendo hacia sí.

Pero esta adhesión radical, esta conversión del corazón, este amor de Dios llamado a reorientar toda la vida y a tomar posesión de toda la persona puede realizarse y se realiza de hecho de muchas

7. «Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft», en *Schriften zur Theologie* XIV, Benzinger, Einsiedeln, 1980, p. 375.

formas. La experiencia mística permite al hombre «vivenciar» de la manera más intensa esa conversión del corazón, permitiendo a la persona tomar lúcida conciencia de ella, disfrutarla haciendo vibrar sus sentimientos de la forma más intensa. Pero ni en la certeza de la conciencia ni en la vibración emocional consisten la unión y la perfección que comporta. El amor, antes que emoción y sentimiento, por más gratificantes que éstos sean, es unión de voluntades, adhesión al orden del ser y del valor presente en la persona humana y en la creación entera, imagen e impronta de la orientación que Dios les ha imprimido. Por eso, la mejor expresión del primer mandamiento, su parábola por excelencia, es la parábola de la perla preciosa y del tesoro escondido. Y en ellas se habla del hallazgo y la «adquisición», la adhesión, con toda la vida, a lo más valioso, digno por eso de ser preferido a todo, y llamado por eso a ocupar en el corazón del hombre el lugar absolutamente preferente.

De esto tienen conciencia, antes que nadie, los mismos místicos, que lo expresan de dos formas igualmente elocuentes. Primero relativizando los elementos que acompañan a la experiencia mística sin constituir su esencia: la toma de conciencia y los gustos y contenidos que comporta para el sujeto, en relación con lo verdaderamente esencial: la fe, la esperanza y el amor como medios para la unión (san Juan de la Cruz), la desposesión de sí mismo, la renuncia completa a todo, el desprendimiento total (Maestro Eckhart), la conversión del corazón, el amor enteramente gratuito, el amor filial a Dios (san Bernardo). La unión con Dios, la perfección y la bienaventuranza no consisten para ninguno de los místicos en la conciencia refleja de la unión que acompaña a la experiencia mística. El Maestro Eckhart lo ha expresado con tanto rigor como claridad:

Quando el hombre, el alma, el espíritu contempla a Dios, se sabe y se reconoce también como cognoscente, es decir: reconoce que contempla y reconoce a Dios. Por eso ha parecido a algunos y parece verosímil que la flor y el núcleo de la bienaventuranza se sitúan en el conocimiento por el que el espíritu conoce a Dios; porque, si yo tuviese todas las delicias sin tener conciencia de poseerlas, ¿qué me importaría esa posesión y qué delicias serían esas delicias para mí? Y, sin embargo, yo digo con seguridad que no es así. Si bien es verdad que sin ello el alma no sería bienaventurada, la bienaventuranza no se sitúa ahí: porque el primer elemento de la bienaventuranza es que el alma contempla sin velo a Dios. Ahí es donde recibe el alma todo su ser y su vida; de ahí saca todo lo que es en el abismo de Dios, sin saber nada del conocimiento ni del amor ni de ninguna otra cosa. El alma reposa totalmente y exclusivamente en el ser de Dios; no conoce ahí otra cosa que el ser y Dios...

Por eso yo digo, igualmente, que el hombre noble toma y saca

todo su ser, su vida, su bienaventuranza únicamente de Dios, cerca de Dios y en Dios; no del conocimiento, de la contemplación y del amor de Dios o de otras cosas semejantes...⁸.

Sólo desprendiéndose de la propia experiencia mística, viene a enseñar el Maestro Eckhart, se consigue el fin al que la experiencia mística está ordenada que es Dios mismo, Dios solo, Dios todo. Igual intención relativizadora de todos los elementos secundarios y accidentales de la vida mística tienen las páginas radicales de *Subida* y *Noche* de san Juan de la Cruz, en las que se exige el desprendimiento de todo para poder llegar a la unión efectiva con Dios. Sólo así se llega a la entrega de toda el alma a Dios todo.

La segunda expresión que ofrecen del mismo hecho los místicos es la referencia a los frutos de la vida mística, que consisten en la transformación de la vida, en la reorientación de las facultades, en la *conversio morum*, que se sigue de la conversión del corazón. A eso se refiere santa Teresa cuando en la descripción misma del culmen de la experiencia mística que es el matrimonio espiritual se refiere a las obras como aquello que quiere el Señor, es decir, como la expresión de la aceptación de la voluntad de Dios y de la identificación con ella. «Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras»⁹.

Lo importante de la experiencia mística no es, pues, ni la conciencia, ni la *fruitio*, el disfrute de la unión. Por eso san Juan de la Cruz repite una y otra vez que la unión se realiza por la fe, por el amor, y concreta esa unión en la unión de voluntades, de forma que la voluntad de la persona se identifique con la voluntad de Dios. Lo decisivo es, pues, la preferencia por Dios, que es lo verdaderamente preferible por ser lo sumamente valioso, la Bondad misma.

Ahora bien, esta unión puede ser vivida de formas diferentes, hacerse realidad en diferentes formas de vida, encarnarse en mediaciones múltiples. En concreto, los místicos en el sentido estricto del término y en sus formas eminentes representan una forma de «vivenciación», a través de la toma de conciencia, la unificación y simplicidad de actos, la pasividad y una intensa repercusión afectiva, una forma peculiar de experiencia de esa unión. Pero esa unión puede también ser vivida a través del ejercicio de la caridad en relación con los hermanos, destinatarios del amor de Dios; puede, pues, ser encarnada en otros géneros de vida y en figuras diferentes como las representadas por realizaciones tan eminentes de la vida cristiana

8. M. Eckhart, *Tratado del hombre noble*, en *Les Traités*, ed. de J. Ancelet-Hustache, Seuil, París, 1971, pp. 150-153.

9. 7 *Moradas*, 4,6.

como la que encarnan san Vicente de Paul, san Juan de Dios, san Camilo de Lelis y tantos otros.

De la autenticidad de la unión representada por este otro modelo de experiencia cristiana son buen testimonio textos frecuentes en los que místicos no cristianos y cristianos indican la relativización de los actos de contemplación comparados con el servicio a los necesitados, sobre todo bajo la forma de los enfermos y los pobres¹⁰. De esa autenticidad tenemos una expresión más autorizada en el Evangelio mismo, cuando nos asegura que el encuentro con el Señor se ha producido cada vez que hemos dado de comer al hambriento, o de beber al sediento..., incluso sin saber, sin tener conciencia de que era él a quien se lo hacíamos. A la misma conclusión sobre las diferentes formas de mística nos remite el texto del evangelio de Juan (20,29) «porque me has visto, Tomás, has creído; bienaventurados los que sin ver creyeron». Texto que no viene a sancionar la división de los cristianos en las dos categorías de los que ven, hacen la experiencia, los místicos, y los que tendrían tan sólo que creer, reducidos a una especie de vida cristiana por procuración, sino que remite a dos formas diferentes de «experiencia de la fe». De la segunda ofrece una hermosa descripción otro texto del Nuevo Testamento: «Todavía no lo habéis visto, pero lo amáis; sin verlo, creéis en él y os alegráis con un gozo inefable y radiante»¹¹.

Por otra parte, el reconocimiento de la diversidad de formas de realización de la vida cristiana no comporta ninguna especie de minusvaloración de la experiencia mística en su sentido estricto. Ésta no es un adorno o un lujo en la vida de algunas personas. El conocimiento del hecho místico nos lo revela como una manifestación privilegiada de la hondura, la dignidad y la majestad de la conciencia humana, reflejo, resplandeciente como pocos, pero ciertamente no único, de la profundidad y la altura, la longitud y la anchura del misterio de Dios¹².

Así, pues, la respuesta al problema que plantea la conciencia de la universalidad de la llamada a la perfección y el número reducido de personas en condiciones de realizar la experiencia mística en

10. Cf., por ejemplo, M. Eckhart: «Si alguno estuviera en un éxtasis como san Pablo y supiera que un enfermo espera que le lleve un poco de sopa, yo estimaría preferible con mucho que, por amor, salgas de tu éxtasis y sirvas al necesitado con un amor mayor» (*Instrucciones espirituales*, 10, en *Les Traités*, cit., p. 55). Es bien conocida la sentencia del Buddha que, después de haber lavado y cuidado a un monje enfermo y desasistido, les dice a sus monjes: «Quien quiera cuidarse de mí, que se cuide de los enfermos» (cit. en E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Publications Universitaires, Louvain, 1958, p. 67).

11. 1 Pe 1,8.

12. Sobre algunos aspectos de la cuestión que venimos abordando me he explicado en *Espiritualidad y mística*, SM, Madrid, 1994, esp. pp. 81-86.

el sentido que a este término le ha dado la historia nos orienta a la presencia de diferentes elementos en el conjunto de la vida religiosa y a la llamada universal a realizar la síntesis de todos esos elementos en una figura histórica realizable en las circunstancias en las que se vive. Ninguna figura podrá prescindir de ninguno de los elementos constituyentes de la vida religiosa y, en nuestro caso, cristiana. Pero la forma efectiva de realización de cada uno de esos elementos y de la síntesis viva de todos ellos que constituye la vida religiosa o cristiana de cada persona tiene que diseñarla y realizarla cada uno de acuerdo con las circunstancias en las que vive, ya que éstas constituyen para él los signos de la revelación de Dios y de la forma concreta que reviste para él la llamada personal que Dios le dirige.

La dimensión mística de la vida cristiana, es decir, la vivenciación personal de la fe, corresponde a la necesidad que el hombre tiene de ejercitar personalmente la fe, de hacer personalmente su experiencia para que la fe no degenera en rutina, herencia cultural, pertenencia meramente institucional o afirmación ideológica de un catálogo más o menos amplio de verdades. El ejercicio de esa dimensión mística, experiencial de la vida religiosa responde a la necesidad de la personalización de la religión. Pero la fe como resumen de la vida teológica —que necesita experiencia, que tiene vocación de experiencia— no consiste en la experiencia de la fe ni se reduce a ella.

Tiene su centro en la conversión del corazón, de una vida centrada en uno mismo, a una vida centrada en su verdadero centro que es Dios. El descentramiento y recentramiento de la propia vida en que consiste la conversión comporta necesariamente consentir a la fuerza de ser que nos origina, aceptar la corriente de amor que nos crea, y asumir el orden de ser y de valor, el *ordo amoris* (Max Scheler) que esa corriente de ser y de amor que procede de Dios, que es Dios, instaura en el mundo.

Es importante, es indispensable en la vida del creyente la incorporación en la propia vida, la «vivenciación», el paso por la experiencia personal de la decisión creyente, de la opción por Dios como centro de toda la realidad y de la propia vida. Y esa vivenciación requiere actos de atención, toma de conciencia, cultivo, familiarización, con la Presencia que origina, habita, impulsa y atrae la propia persona y toda su vida. Pero todos esos actos están dirigidos a cultivar la aceptación, el reconocimiento de esa Presencia como centro de la vida, el amor como opción por el orden verdadero de los valores. Y el ejercicio de ese amor no consiste principalmente en los sentimientos gratificantes o exaltantes que puede provocar en nosotros, sino en la orientación de la mirada, de la atención, de la voluntad, de la decisión en la dirección requerida. La que marca el amor

descendente de Dios hacia nosotros, que nos orienta hacia los otros como imagen y destino de ese amor¹³.

Estas últimas reflexiones nos orientan hacia un segundo aspecto del perfil del místico cristiano en estrecha relación con el anterior y que de alguna manera lo desarrolla.

II. ÉTICA Y MÍSTICA

Ética y mística son aspectos de la vida de la persona que durante mucho tiempo han sido mantenidos separados en la vida y en la reflexión de las personas como magnitudes paralelas sin apenas relación, y que incluso han sido vividas e interpretadas como opuestas y casi incompatibles¹⁴. Todavía en la actualidad es frecuente que se caracterice a una y otra dimensión con rasgos contrapuestos y que se contraponga a las personas que las encarnan como dos formas diferentes e incompatibles de realización de la existencia humana. La ética o la moral es una actitud que se relaciona con el deber, el esfuerzo por cumplir sus mandatos, actitud en que se expresa la tensión voluntarista de ponerse a su altura, la voluntad de compromiso para que las cosas cambien en la dirección de los valores por los que se ha optado. La mística, en cambio, es considerada el reino de la

13. Sobre la necesidad del ejercicio para la experiencia de Dios hasta llegar a la familiaridad con él y con sus cosas ha escrito admirablemente Eckhart en sus *Instrucciones espirituales* o *Discursos sobre el discernimiento*, refiriéndose al necesario ejercicio de la escritura para quien quiere aprender a escribir y a la necesidad de la práctica para dominar un instrumento musical. Cf. *Instrucciones*, n. 6, ed. cit., pp. 49-50.

14. Sobre la relación entre experiencia mística y exigencia ética, cf. M. Vidal, *Moral y espiritualidad. De la separación a la convergencia*, PS, Madrid, 1997, esp. pp. 39-54. El texto contiene un excelente planteamiento del problema, con numerosos datos, sugerencias e ideas llenas de interés. También está lleno de interés el estudio de E. Schillebeeckx «Jesús como el interrogante humano sobre Dios: mística, ética, política», en *Jesús en nuestra cultura*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 63-105. En él propone la ética como «bisagra» y punto de unión entre la fe y la política (p. 67); subraya con Lévinas la persona necesitada del otro como un lugar privilegiado para una experiencia significativa de Dios (p. 73); sostiene que «el camino más obvio y acomodado a nuestro tiempo hacia Dios es optar afirmativamente a favor de los semejantes» y hace, por tanto, de la ética un «componente esencial del verdadero conocimiento de Dios» (pp. 81-82). Para Schillebeeckx «la mística y la política se encuentran para los cristianos en la misma unidad de tensión que el amor a Dios y el amor al prójimo», como «dos formas de una y la misma actitud teológica» (p. 90). Han abordado esta cuestión, prolongándola a la dimensión política de la fe, la caridad y la contemplación, los mejores teólogos de la liberación; cf. entre otros, G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima, 1979; J. Sobrino, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander, 1985; J. Lois, «Contemplativos en la liberación», en *Espiritualidad cristiana en tiempos de crisis*, cit., pp. 159-212; L. Boff y F. Betto, *Mística y espiritualidad*, Trotta, Madrid, 1999. Desde otras perspectivas, Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1997 (de próxima publicación en Trotta).

pasividad y la gratuidad desbordante, del entusiasmo y el éxtasis, y, por eso, de la despreocupación por la situación externa y del refugio en la propia interioridad. Desde esta caracterización de las dos dimensiones es normal que se oponga a quienes las encarnan y que parezca que se trata de dos formas de ejercicio de la vida humana que originan dos talentos religiosos diferentes, incompatibles en una sola persona.

El origen de estos estereotipos en la conciencia social tiene sin duda razones históricas muy variadas. Algunas tienen que ver probablemente con la encarnación histórica más frecuente de la figura del místico. Recluido en un género de vida definido por el retiro del mundo que caracteriza a *ashrams* y monasterios; absorto de las tareas y las preocupaciones mundanas; consagrado a la renuncia a lo exterior; dedicado a la concentración y la atención a la propia interioridad, el camino del místico parece suponer el desinterés por lo mundano, lo social, lo político, como paso indispensable para realizar el viaje interior del «solitario al solitario», para concentrar la atención en la contemplación de lo único necesario. Es, si se quiere, la figura evangélica de María, sentada a los pies del Señor, mientras su hermana Marta se afana en tareas serviciales¹⁵. Frente a este género de vida, el del sujeto ético se ve confrontado permanentemente con la necesidad de elegir la forma recta de la vida, de organizar el mundo de acuerdo con esa opción y de trabajar por instaurar un mundo y una sociedad que se correspondan con su ideal. La presencia de estructuras que condicionan la acción de los individuos y la necesidad de intervenir en su transformación llevará al sujeto ético con frecuencia a la adopción de opciones y tareas políticas.

Junto a esta primera raíz ha podido influir en la contraposición de los sujetos éticos y místicos la existencia de determinadas distorsiones de la vida mística como la representada por los quietistas y alumbrados. Algunos de éstos, en efecto, han concebido la experiencia mística como un acontecimiento que sucede en lo interior del espíritu y que deja el resto de la vida de la persona en una insignificancia espiritual que las sitúa al margen de toda norma moral¹⁶.

15. Lc 10,38-41.

16. Cf. la condenación de los errores de Miguel de Molinos: Denzinger, 1221-1288. La postura de los alumbrados queda perfectamente caracterizada en este texto de san Juan de Ávila: «Y llegó a tanto este engaño, que si a questo movimiento interior no les venía no habían de moverse a hacer ninguna obra por buena que fuese, y si les movía el corazón a hacer alguna buena obra, la habían de hacer aunque contra mandamiento de Dios, creyendo que aquella gana que en su corazón sentían era instinto y libertad del Espíritu Santo, que los liberaba de toda obligación de mandamiento de Dios, al cual decían que amaban tan de verdad que, aun qrebandando sus mandamientos, no perdían su amor...» (*Audi filia* (I), en *Obras completas*, BAC, Madrid, 1970, I, p. 496). Sobre los alumbrados, cf. A. Huerga, *Historia de los alumbrados*

Sin llegar a este extremo, algunos místicos auténticos han sometido los actos externos a la misma relativización aplicada al resto de las mediaciones y han llegado a declararlos carentes de todo valor. Recuérdese, por ejemplo, algunas de las proposiciones del Maestro Eckhart condenadas por la bula *In agro dominico*¹⁷.

No me parece difícil denunciar el escaso fundamento de las razones que han podido dar lugar a la persistencia de la oposición entre ética y mística. La figura de alumbrados y quietistas constituye una perversión de la figura del místico y ésta se presenta en los místicos más importantes con rasgos distintos. Muchos de ellos, comenzando por el apóstol san Pablo y continuando por san Gregorio de Nisa, san Agustín, san Bernardo, Eckhart, san Ignacio de Loyola, santa Teresa, etc., han reunido en su vida las dotes de la contemplación y la acción y han librado batallas importantes para defender su visión del cristianismo, extender la fe de la que vivían, desarrollar tareas reformadoras de gran alcance. El recogimiento no ha sido para ellos aislamiento de la sociedad y de sus necesidades, ni desinterés por la extensión del Reino.

En cuanto a las afirmaciones relativizadoras de los actos externos, deben ser entendidas como expresiones de la opción por el *unum necessarium* y medios de desenmascarar la tendencia constante del hombre a dominar al Indominable, gracias a los propios méritos, que impiden así el desasimiento radical, el desprendimiento incluso de sí mismo, indispensable para que se produzca el sentimiento radical a Dios, la plena conformidad a su voluntad.

Es, probablemente, verdad que el ideal ético y el ideal místico representan dos polos que orientan la realización de la vida humana. Pero no lo es en cambio que las orientaciones que imprimen sean incompatibles entre sí o estén condenadas a discurrir paralelamente en la vida de las personas sin posibilidad de relación ni confluencia.

Para poner de manifiesto las relaciones entre mística y ética, comenzaré por destacar los aspectos éticos de la experiencia mística, para referirme después a los aspectos místicos de la experiencia ética¹⁸. En las diferentes tradiciones que hemos descrito, la experiencia

dos (1570-1630), Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, 2 vols. También M. Andrés Martín, «La crisis de los alumbrados», en id., *Los místicos de la Edad de oro en España y América. Antología*, BAC, Madrid, 1996, pp. 77-84. Sobre el posible precedente del alumbradismo en la mística musulmana, cf. M. Asín Palacios, *Sadilias y alumbrados*, Hiperión, Madrid, 1990, con excelente estudio introductorio de Luce López-Baralt.

17. Denzinger, 516-518.

18. Ha denunciado las razones estereotipadas que contraponen ética y mística en relación con el hinduismo, el budismo, el cristianismo y el judaísmo Steven T. Katz, «Ethics and Mysticism in Eastern Mystical Traditions»: *Religious Studies* 28 (1992), pp. 253-267; y «Mysticism and Ethics in Western Mystical Traditions»: *Religious Studies* 28 (1992), pp. 407-423.

mística supone un largo recorrido vital de conformidad con las normas que regulan la vida de las personas de acuerdo con cada una de esas tradiciones. Ni en el cristianismo ni en el islam ni en el hinduismo comienza el camino del místico al margen de la vida religiosa en la que nace. Supone el cumplimiento de los mandamientos y la práctica de las virtudes (cristianismo), la *Sharia*, es decir, el cumplimiento de la ley musulmana, los refrenamientos de las pasiones y el ejercicio de la purificación (*yama-niyama*) como primeras etapas que disponen para el camino del yoga¹⁹. Como han subrayado innumerables comentarios de teólogos místicos a lo largo de la historia cristiana, es preciso tener el corazón unificado, simplificado, purificado, para poder llegar a la unión con Dios: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios». Y la purificación-unificación del corazón que no se reduce a la ética sin duda la supone y la lleva a su perfección. San Gregorio Magno lo decía en un texto frecuentemente citado: «Nos elevamos a las alturas de la contemplación por los escalones de la vida activa»²⁰. Ruusbroec en *Bodas del alma* subraya hasta qué punto es indispensable una base ética cuando describe el camino hacia «el encuentro con el Esposo en el que consiste toda nuestra felicidad» (cap. 25) en estos términos: de la humildad (cap. 12) proviene la obediencia (13); de la obediencia, la abdicación de la propia voluntad (14); de ésta, la paciencia (15); de la paciencia, la mansedumbre y la bondad (16-17); de la bondad, la compasión (18); de ahí, la liberalidad (19); de la liberalidad, el fervor (20); del fervor, la moderación y sobriedad interior y exterior (21); de la sobriedad, la pureza (22); de la pureza, la justicia (23), y de la justicia, la caridad, corona en el reino del alma (24)²¹.

En distintos momentos de la reflexión nos hemos referido a la necesidad experimentada y proclamada por místicos de todas las tradiciones de atender a las «virtudes» como criterio de discernimiento de la autenticidad de las experiencias místicas, por más ciertas e intensas que éstas sean para el sujeto. Plotino lo resumió por todos de forma lapidaria: «Sin la virtud verdadera, “Dios” es una palabra vacía»²². Más íntimamente, la experiencia mística de Dios, experiencia de unificación con Dios, con el ser, es además, y por ello mismo, participación en la Bondad y la Justicia; así, pues, la

19. Exposición atenta a la relación estrecha entre moral y mística y a las «excepciones» en el hinduismo, budismo, cristianismo, judaísmo e islam, en C.-A. Keller, *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, Albin Michel, Paris, 1996, pp. 213-241.

20. Cit. en C. Butler, *Western Mysticism*, Constable, London, 1922, p. 218.

21. Cf. edición de T. H. Martín, Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 49-62.

22. *Enéadas*, II, 9, 15, 40.

experiencia de Dios no sólo se expresa en las virtudes, sino que genera las energías para la vida ética de las que el hombre abandonado a sí mismo carecería. La mística del ser se acompaña en Eckhart de una moral del ser y, más generalmente, el imperativo, las exigencias morales de la vida religiosa, tiene su origen y la posibilidad de su cumplimiento en el hecho, el indicativo, del nuevo ser que procura la participación en la vida divina. La *conversio cordis*, la raíz teologal de la experiencia mística, no sólo exige sino que posibilita la *conversio morum*, el cambio de conducta que comporta la moral. La mística no sólo es compatible con la acción moral, es fuente de fecundidad moral, es impulso moralizador de la vida. Por eso hemos observado cómo el estado teopático, último estadio de realización de la experiencia mística, no traslada al sujeto a un mundo recóndito de experiencias extraordinarias, sino que lo devuelve a la vida diaria que, recentrada por el ejercicio de la opción teologal, de la experiencia de la fe, le permite vivir divinamente, con nuevo valor, con nuevo sentido, el conjunto de su vida cotidiana. Por eso el último grado de la experiencia mística no saca al místico de la sociedad y el mundo en el que vive. Al contrario, se consume en una transformación del conjunto de la vida: toma la forma de una mística en la vida y de la vida cotidiana²³.

El lazo entre mística y moral, presente en todas las formas de mística, adquiere una intensidad especial en el caso de los místicos cristianos. La adhesión a Dios tiene lugar para ellos en la vida y la persona de Jesucristo. Esa adhesión se torna, pues, para los cristianos, seguimiento. Creer en Jesucristo, en Dios revelado en Jesús, es hacer suya la forma de vida que lo revela, es, pues, seguir a Jesús, sus actitudes, sus comportamientos. A quien vive en Jesucristo le corresponde hacer suyos los sentimientos de Cristo Jesús; adoptar, pues, la forma de vida que se sigue de haber aceptado a Dios como Padre y de haber recibido su Espíritu. Esa forma de vida no es sólo una consecuencia del hecho de creer, una forma de conducta que imponga el hecho de creer a los cristianos. Forma parte del ejercicio de la fe; y, por tanto, es una dimensión del ser cristiano que tiene que formar parte de la vivenciación de la fe en que consiste la experiencia mística. Ética y mística aparecen así dimensiones inseparables de la existencia cristiana.

23. Cf. en este sentido las muchas referencias de K. Rahner a la que él denomina «mística de la cotidianidad» y «mística de ojos abiertos». También J. B. Metz se ha referido a este tipo de mística: «[La experiencia bíblica de Dios] no es una mística de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos; no es una percepción relacionada únicamente con uno mismo, sino una percepción intensificada del dolor ajeno», *El clamor de la tierra*, Verbo Divino, Estella, 1996, p. 26.

La presencia de este lado práctico, ético, refleja, por lo demás, las peculiaridades de la experiencia religiosa en la que se enraíza. La configuración cristiana de Dios bajo la forma de amor incondicional se transparenta en la experiencia que de él hace el místico cristiano y en el tipo de moral que origina. Desde los modelos del Antiguo Testamento, Abraham y Moisés aparecen ya como profetas que hacen la experiencia de un Dios atento al clamor de su pueblo, que, familiarizados, por la experiencia que de él viven, con su misericordia, convierten sus encuentros con él en ejercicios de intercesión movidos por la misma compasión divina que comparten²⁴. En la misericordia entrañable de Jesús ante el sufrimiento de su pueblo se transparenta la entrañable compasión infinita del Padre y, en su amor a los hombres hasta el extremo, el amor infinito que Dios nos tiene. La experiencia mística de este Dios no puede por menos de revestir la forma de una mística de la misericordia²⁵, que realiza lo esencial de su experiencia, la preferencia absoluta por Dios, en el reconocimiento y la aceptación del otro, destinatario del amor de Dios, y en el cuidado incondicional por él.

Por eso se ha escrito con razón —en una referencia a la mística cristiana que podría aplicarse también a la de otras religiones— que habiendo pedido los hombres con insistencia a Dios «¡Muéstranos tu rostro!», el rostro de Dios vuelto hacia los hombres exige de quien lo busca con sinceridad, como condición indispensable para encontrarlo, dirigir la mirada hacia los hermanos como aquellos en quienes se refleja de la forma más perfecta.

Así, pues, la experiencia mística no excluye la dimensión ética: la incluye, la provoca y la desarrolla. Pero, dada la relación estrecha y recíproca que mantienen estas dos dimensiones, es posible mostrar que la experiencia ética remite a la experiencia mística, constituye su preámbulo natural, predispone a ella y la expresa. Es posible, pues, mostrar un lado místico de la experiencia ética del creyente, e incluso de la experiencia ética de todo hombre.

La dimensión moral de la vida de la persona comprende aspectos y niveles muy diferentes. La preferencia por cada uno de esos niveles, la fijación en algunos casos, de la persona en alguno de ellos como centro de la vida moral e incluso como su esencia misma lleva a muy diferentes tipos de sujeto moral, a muy diferentes teorizaciones sobre la vida moral y a orientaciones globales notablemente di-

24. Cf. Gn 18,23-33; Éx 33,15; Núm 14,13-39.

25. Cf. J. I. González Faus, «Mística de l'extasi i mística de la misericordia»: *Qüestions de Vida Cristiana* 154 (1990), pp. 81-84. Y, más recientemente, «Mística del éxtasis y mística de la misericordia. (Proposiciones sobre la mística jesuánica)», en *Mística oriental y mística cristiana*, Cuadernos Fe y Secularidad, Sal Terrae, Santander, 1998, pp. 42-56.

ferentes de la teoría ética. Hay, como sabemos, una moral del deber, una moral del bien y de los valores y una moral de la felicidad; hay morales centradas en el cumplimiento estricto de los catálogos de normas, y morales orientadas a la adopción de las actitudes rectas. Si, por debajo de todas estas orientaciones, se busca la raíz de esa forma peculiar de ejercicio de la existencia que llamamos vida moral, tal vez pueda proponerse un hecho originario que tiene sus elementos fundamentales en la exigencia irrenunciable del bien y el orden de los valores sobre la conciencia de la persona, reclamando su adhesión y reconocimiento incondicional.

Por más aspectos que la vida moral posea sabemos que tocamos su núcleo originario cuando, en una situación importante de la vida, y a pesar de los beneficios que una opción o una acción pueda reportarnos, sentimos la obligación ineludible de rechazarla como injusta, o cuando, a pesar de los inconvenientes que una opción o una acción reporte a nuestra vida, sentimos la obligación incondicional de adoptarla o realizarla.

La vida moral constituye así una de las formas para el hombre de ejercitar en medio de su vida su apertura a lo Otro que él mismo, al Absoluto con el que se percibe religado. En la vida moral percibe en carne viva la presencia en su interior de una Trascendencia, de una Presencia con la que no coincide pero a la que lo mejor de sí mismo, la capacidad y necesidad de dignidad de la que se sabe revestido, le invita perentoriamente a entregarse.

En este nivel profundo sobre el que se asienta la vida moral y todas las opciones y acciones que la constituyen nos encontramos siempre con una conciencia «forzada» desde su interior, reclamada por una voz inacallable a ir más allá de sus realizaciones empíricas, de su gusto o disgusto, de su beneficio o perjuicio, de su facilidad o dificultad; a trascender su ser puramente mundano; a entregarse a sí mismo, para realizarse como sujeto ético, para estar a la altura de su dignidad, para salvarse como persona.

No es extraño que la presencia de esta conciencia de la obligación incondicional suscitase en Kant, junto con el cielo estrellado, una admiración, un asombro en el que no es difícil rastrear aspectos de lo que hemos descrito como algún tipo de experiencia mística. Y es perfectamente comprensible que K. Rahner, que ha descrito la mística en general como «la experiencia intensiva de la Trascendencia»²⁶, se haya referido como momento privilegiado de experiencia mística en medio de la vida a «la decisión última de la conciencia no recono-

26. «Mystik», en *Theologisches Wörterbuch* (editado en colaboración con H. Vorgrimler), Herder, Freiburg Br., ¹⁰1976.

cida ni alabada por nadie»²⁷, es decir, a esos instantes en los que la conciencia se adhiere, consiente al Bien que se le hace presente, sin más apoyo que el de la voz que reclama incondicionalmente ese consentimiento. En ellos, en efecto, el hombre vive, con «armónicos» diferentes de los que contiene la experiencia mística religiosa, lo esencial de esa experiencia: el éxtasis, el trascendimiento de sí mismo hacia un más allá absoluto presente en el fondo de su conciencia y la coincidencia con ese más allá, la unión con ese Absoluto, gracias a la escucha de su voz, al consentimiento de su incondicional llamada.

Por más diferentes que sean las interpretaciones y sistematizaciones de la vida moral, existe un consenso generalizado en referirse a la persona humana y principalmente a la del otro como el lugar por excelencia de la aparición de ese Absoluto que reclama la adhesión de la conciencia. Por eso se ha podido formular el imperativo categórico como la imposición incondicional de no tratar al otro como medio, de reconocer en él un fin nunca instrumentalizable o mediatizable para la obtención de otros fines. No es extraño, pues, que sea en la relación con el otro donde aparece de la forma más clara lo esencial de la opción moral como trascendimiento hacia el Absoluto y consentimiento a la atracción inviolable que ejerce sobre nosotros.

La filosofía de E. Lévinas ha ofrecido una versión rigurosa y exigente de esta interpretación de la experiencia ética que para él tiene alcance metafísico. Puede resultar paradójico recurrir a su descripción de la experiencia ética como apoyo para la afirmación de su proximidad con la experiencia mística, cuando es conocido el rechazo por el filósofo judío de esta última, entre otras razones, por la lesión de la Trascendencia que supone hacerla objeto de una relación por parte del hombre, «contemporánea» o coexistente con él, como hacen la relación religiosa y, especialmente, la mística.

Pero creo que —al margen de estos rechazos por parte de Lévinas— su interpretación de la experiencia ética como el respeto absoluto, el rechazo de toda mediatización, la imposición del «no matarás» a que me somete el rostro indefenso del otro constituyen una manifestación inequívoca de ese trascendimiento incondicional de sí mismo, como condición de la propia realización, en el que reside la «esencia» de la experiencia mística. En efecto, «la Trascendencia es ética» y, para Lévinas, «la voz de Dios es el rostro del prójimo»²⁸. Pero justamente en la aceptación de esa voz de más allá que resuena en la imposición a la que el otro me somete, como condición para preservar mi condición de sujeto ético, tenemos un análogo preciso

27. «Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft», *loc. cit.*, p. 370.

28. M. García-Baró, «La filosofía judía de la religión en el siglo XX», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994, p. 721.

de lo esencial de la experiencia mística. Sin ningún afán de apropiación sobre un pensamiento tan original, pienso que apoyan la aproximación que acabo de intentar textos como éste:

La relación moral reúne, pues, al mismo tiempo la conciencia de sí y la conciencia de Dios. La ética no es el corolario de la visión de Dios, es esa visión misma. La ética es una óptica [...] conocer a Dios es saber lo que hay que hacer²⁹.

El parentesco entre experiencia mística y experiencia ética a que acabamos de referirnos no autoriza la identificación pura y simple de las mismas. De él podemos obtener una doble conclusión de interés para el objetivo de este apartado que busca describir el perfil concreto del místico en la situación actual. Por una parte, llama la atención sobre la indebida separación entre mística y ética, entre espiritualidad y moral vigente durante mucho tiempo en la práctica y la reflexión cristiana, y contiene una llamada de atención a la riqueza de dimensiones que comporta la vida humana y la experiencia creyente y una invitación al cultivo armónico de todas ellas para evitar formas empobrecidas, unilaterales, de realización de la una y la otra. Contra lo que podría parecer a primera vista, aquí la especialización a ultranza condena no sólo a ignorar las áreas excluidas, sino a distorsionar las privilegiadas como únicas. Sólo atendiendo a la dimensión ética, social y política de la existencia estará el místico en condiciones de realizar una experiencia mística auténtica. Sólo abriendo su experiencia ética a las dimensiones que la emparentan con la mística liberará el sujeto ético energías que le permitan realizarla con la hondura que requiere la condición humana y evitará estrechamientos de su experiencia ética que podrían en peligro su autenticidad³⁰.

29. La relación ética como relación religiosa, en *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1963, p. 33. Habría que añadir que la negativa de Lévinas a considerar a Dios término de una relación directa que tenga al hombre por sujeto no está tan lejos de lo que el místico vive; y que ese Dios a quien Lévinas tiene sumo cuidado de no convertir en idea que forme parte de la totalidad definida por el pensamiento o el deseo humanos reproduce los rasgos del Dios de los místicos para los que Dios no es objeto de su pensamiento, sino la luz que les permite pensar, ni objeto de su deseo, sino la razón que lo suscita, ya que la relación del místico con Dios no consiste en pensar o amar a un objeto dado, sino en consentir a la luz, al impulso de ser, al valor que origina y orienta las facultades y el ser mismo del hombre, sin hacerse jamás objeto de ninguno de sus actos. Para la confrontación de la interpretación personalista de la religión que supone la experiencia mística y el pensamiento de Lévinas, cf. el prólogo de la 3.ª edición de nuestro estudio *El encuentro con Dios*, Caparrós, Madrid, 1997, pp. 7-29.

30. Con esto no estoy sugiriendo que la ética tenga que fundarse necesariamente en la religión. Sobre las relaciones entre estas dos dimensiones humanas me he extendido con más detenimiento en «Religión y moral»: *Isegoría* 10 (1994), pp. 43-64.

Estas reflexiones abren, además, la posibilidad de identificar como místicas determinadas experiencias humanas, independientemente de la conciencia refleja con que el sujeto las viva y de su referencia o no referencia a la religión o incluso su rechazo expresado de la misma. Orientan, pues, al descubrimiento —en un tiempo y una cultura de secularización avanzada como los nuestros— de formas profanas o laicas de mística, nuevo indicio de la constante, de la invariante humana que la experiencia mística manifiesta.

III. MÍSTICA EN SITUACIÓN DE PLURALISMO RELIGIOSO

El pluralismo religioso constituye uno de los componentes mayores de la situación actual desde el punto de vista religioso. El hecho no se reduce a la existencia de una pluralidad de religiones; porque éste es un dato presente a lo largo de toda la historia humana. Comporta, además, la toma de conciencia de esa pluralidad y una nueva forma de reaccionar a ella. El punto de partida para esa toma de conciencia lo ofrece la actual globalización de la vida humana en todos sus aspectos, el acceso a lo que se conoce como cultura planetaria y a la interrelación, conocimiento mutuo y contacto permanente que esa situación comporta a los fieles de las diferentes tradiciones religiosas.

Resultado de todos estos hechos está siendo la superación del aislamiento que ha regido las relaciones entre las diferentes religiones y del expansionismo con que, bajo el nombre de misión o con otros semejantes, han respondido las religiones de vocación universal a la existencia de otras religiones en las áreas a las que no llegaba la propia cultura, y mediante el cual se pretendía conquistar a sus fieles para la propia religión. Por debajo de este cambio en las relaciones entre religiones se encuentra la superación del etnocentrismo que dominaba la interpretación y la gestión de la pluralidad también en el terreno religioso y que conducía a considerar a los diferentes desde la única perspectiva, prácticamente absolutizada, que constituía la propia religión. El etnocentrismo político, cultural y religioso ha sido sustituido en la segunda mitad del siglo XX, y a partir sobre todo de la superación del colonialismo, por el pluricentrismo en todos los terrenos que se deriva de la toma de conciencia por todos los pueblos, culturas y religiones de la propia identidad y de su inalienable dignidad.

La interpretación de la pluralidad religiosa en situación de etnocentrismo condujo durante mucho tiempo a una teología de esa pluralidad expresada en términos de exclusivismo que negaba a las

religiones diferentes la propia la condición de verdadera religión e imponía el paso —explícito o implícito— a la propia religión como condición para la salvación. *Extra ecclesiam nulla salus* fue la fórmula en la que se plasmó la teología exclusivista de las religiones en el seno del cristianismo³¹. Nunca faltaron en el cristianismo y en las demás religiones matizaciones a la tesis exclusivista, impuestas en parte por elementos de la propia religión, que originaron su transformación en una teología inclusivista de las religiones. En ella, las diferentes religiones comienzan a ser estimadas como preparaciones o disposiciones destinadas a facilitar a sus miembros el acceso a la religión propia, considerada como culmen de la revelación y la religión, al que todas las religiones de la historia estaban ordenadas.

La evolución histórica de los últimos siglos ha puesto de manifiesto la aberración religiosa contenida en el exclusivismo. El acceso a la cultura planetaria y el pluricentrismo que la acompaña están haciendo insostenibles las respuestas inclusivistas al hecho de la pluralidad y están originando la aparición de nuevas fórmulas para su interpretación y para responder a los desafíos que comporta para cada una de las religiones³². Recordemos, a título de ejemplos, la propuesta de una religión de la humanidad que viniera a reemplazar a la multiplicidad de confesiones característica de la situación de aislacionismo en que la humanidad ha vivido hasta hace poco; el proyecto de una religión del futuro que tomase lo mejor de cada una de las religiones de la historia; la teoría ilustrada de una religión de la razón que viniera a sustituir a las múltiples religiones basadas en la posesión de pretendidas revelaciones particulares. En los últimos decenios una teología pluralista de las religiones, que se presenta a sí misma como la única heredera razonable de las posturas exclusivistas e inclusionistas, representa la reedición actualizada de la propuesta que supusieron las filosofías ilustradas de la religión³³.

Al margen de estos intentos de interpretación de la existencia de la pluralidad religiosa desde el interior de cada tradición que consti-

31. Sobre el axioma, su historia y su interpretación, cf. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1997, pp. 131-166.

32. Sobre el conjunto de la cuestión, además de la obra citada en la nota anterior, cf. A. Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones, Fe y Secularidad*, Madrid, 1992. También P. Rodríguez Panizo, «La religión y las religiones: una aproximación fenomenológica»: *Revista Española de Teología* 54 (1994), pp. 389-412; cf., también, la excelente visión de conjunto que contiene M. Gesteira Garza, «Hacia una teología de la religión», en J. García Hernando (ed.), *Pluralismo religioso III. Religiones no cristianas*, Atenas, Madrid, 1997, pp. 53-111.

33. Los representantes más conocidos, y de distintas orientaciones, de esta postura son John Hick, Paul Knitter, W. Cantwell Smith, Stanley J. Samartha, etc. Como resumen de sus posturas, cf. la obra editada por los dos primeros *The Myth of Christian Uniqueness*, SCM Press, London, 1987.

tuyen las diferentes teologías de las religiones, el último siglo ha visto desarrollarse un movimiento cada vez más intenso de encuentros entre los miembros de las diferentes religiones que está originando la aparición de un hecho nuevo: el diálogo interreligioso. La existencia misma del diálogo y la forma en que se está desarrollando supone un desafío de una trascendencia insospechada para las diferentes religiones. No me parece exagerado afirmar que, muy probablemente, de la respuesta de las diferentes religiones a este desafío depende en buena medida el futuro de la religión en nuestro mundo³⁴.

El diálogo interreligioso ha revestido formas muy variadas y puede situarse, y se ha situado de hecho, en niveles muy diferentes. Puede establecerse entre las autoridades responsables de las diferentes religiones o tener como protagonistas a simples fieles de cada una de ellas; puede discurrir centrado en la discusión teológica, en la relación entre las diferentes prácticas rituales, o en la confrontación de las instituciones. En algunos casos se limita a las cuestiones religiosas; en otros, aborda los problemas humanos que preocupan a los fieles de las diferentes religiones: paz, justicia, ecología, etc. El diálogo se mueve entre dos escollos igualmente peligrosos: el dogmatismo y el fanatismo que parte de la posesión por la propia religión de la verdad religiosa absoluta e impide el reconocimiento del otro en situación de paridad, indispensable para que exista verdadero diálogo. Y el indiferentismo, que prescinde de la pretensión de verdad que comporta la adhesión religiosa y rebaja el diálogo interreligioso a negociación diplomática o a búsqueda de consenso político.

La experiencia que supone para el diálogo interreligioso la existencia de muy numerosos encuentros interreligiosos desde el Parlamento Mundial de las Religiones, celebrado en Chicago en 1893, hasta nuestros días permite destacar la importancia que está adquiriendo el desarrollo del diálogo que hace intervenir la dimensión espiritual y la experiencia interior que comportan todas las religiones.

De ahí la importancia que puede revestir para el mejor desarrollo del diálogo entre las religiones la intervención en el mismo de esos cultivadores eminentes de la experiencia religiosa que son los místicos. De ahí la importancia decisiva que puede tener la intervención de los místicos en el diálogo interreligioso.

De esa importancia dan buena muestra los resultados de mejor

34. Sobre el diálogo interreligioso, valgan como referencias generales M. Amalados, *Walking Together*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand (India), 1992; J. Zehner, *Der notwendige Dialog*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1992; R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1978; J.-C. Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Cerf, Paris, 1996.

conocimiento mutuo, de fecundación recíproca, de enriquecimiento de los interlocutores que está produciendo el acercamiento de las espiritualidades orientales: hinduismo y diferentes formas de budismo, por una parte, y cristianismo, por otra; la ayuda que supone para no pocos cristianos el recurso a métodos y «técnicas» orientales para facilitar el recogimiento, la concentración y la relajación indispensables para el ejercicio de la oración; la fecundación que ha supuesto para no pocas personalidades hindúes de gran talla espiritual el contacto con el evangelio cristiano.

En este terreno se sitúa la intervención de los místicos en el diálogo interreligioso. Los protagonistas más importantes del mismo han sido hasta ahora monjes y maestros espirituales cristianos que han adoptado la forma de vida de los *ashrams* hindúes y se han dejado influir en su vivencia del cristianismo por los resultados que esa forma de vida producía en su forma de vivir y comprender la experiencia espiritual cristiana. Nombres como los de H. Le Saux, J. Monchanin, B. Griffiths, en relación con el hinduismo; y E. Lassaie, W. Johnston y Th. Merton en relación con el budismo, ilustran de forma elocuente las posibilidades abiertas a un diálogo interior, espiritual de las religiones orientales con el cristianismo³⁵.

Todos ellos han sido pioneros y protagonistas de un diálogo interreligioso efectivo que ya ha sido objeto de intentos de descripción y valoración³⁶. El punto de partida del diálogo de los monjes (y sus equivalentes de otras tradiciones: *sadhús*, *sanryasis* y *yoguis* hindúes; *bhikkus* y *arhats* budistas; maestros zen, etc.) es la interiorización, fruto de un compromiso total en la búsqueda de una nueva dimensión de la realidad, de una mayor profundidad de la existencia humana que tiene su fuente en la realidad última³⁷. Th. Merton ha expresado con precisión los objetivos y el alcance del diálogo interreligioso en este nivel profundo: «Yo espero [en Asia] encontrar algo o alguien que me ayude a avanzar en mi propia búsqueda espiritual³⁸».

Dejé mi monasterio para venir aquí no sólo como investigador universitario, ni como escritor [...]. Vengo como peregrino deseoso de obtener no sólo informaciones, no sólo «hechos», relativos a otras

35. Cf. J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Fayard, Paris, 1974; H. Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne du Vedānta à la Trinité*, Centurion, Paris, 1965; B. Griffiths, *Return to the Centre*, Collins, London, 1976; Id., *Expérience chrétienne. Mystique hindoue*, Cerf, Paris, 1985; W. Johnston, *Zen et connaissance de Dieu*, DDB, Paris, 1973; Th. Merton, *Mystique et Zen*, Cerf, Paris, 1972.

36. G. G. Hardy, *Monastic Quest and Interreligious Dialogue*, Peter Lang, New York, 1990.

37. J.-C. Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, cit., pp. 336-342.

38. Cit. en J. Forest y Th. Merton, *Vivir con sabiduría*, PPC, Madrid, 1997, p. 214.

tradiciones monásticas, sino deseoso de beber de las fuentes antiguas de la visión y la experiencia monástica³⁹.

Lo buscado en tales diálogos no es tanto la comprensión como la comunión en la contemplación. Ante oyentes orientales, Th. Merton se expresaba así:

El nivel más profundo de comunicación no es comunicación, sino comunión. En este nivel no hay palabras, está más allá de las palabras y también más allá del lenguaje y de los conceptos. No es que descubramos una nueva unidad. Descubriremos una antigua unidad. Mis queridos hermanos, nosotros ya somos uno, pero nos imaginamos que no lo somos. Lo que hemos de recobrar es nuestra unidad original. Lo que hemos de ser es lo que somos⁴⁰.

Un diálogo así cuenta ya con precursores geniales⁴¹, con cauces institucionales, y ha dado lugar a acontecimientos importantes como los congresos de Bangkok, Bangalore (1973) sobre la experiencia de Dios, Kandy (1980) sobre la pobreza monástica; la visita de treinta y nueve japoneses, representantes de diferentes escuelas budistas, a monasterios de Alemania, seguida de la visita de diecisiete monjes y monjas cristianos a diferentes centros monásticos de Japón; la celebración en la abadía de Pruglia (Italia) de una serie de encuentros entre monjes cristianos, budistas de diferentes escuelas e hindúes⁴². Todas estas experiencias muestran la posibilidad de encuentros interreligiosos más allá de las acciones, los ritos, las instituciones y las creencias, que desembocan en lo central de toda experiencia religiosa, en su núcleo místico más íntimo: el silencio, la meditación, la oración, la experiencia espiritual, el contacto interior con la realidad última del

39. Cit. en J.-C. Basset, *o. c.*, p. 339.

40. Cit. en *ibid.*, p. 218.

41. Habría que referirse, por ejemplo, a los estudiosos de la mística comparada y al diálogo que han desarrollado de las corrientes místicas que estudiaban con su propia tradición. Recordemos algunos de los nombres aparecidos con frecuencia en las notas a lo largo de este estudio: Miguel Asín Palacios, Louis Massignon, Olivier Lacombe, Louis Renou, Raymond Panikkar, y tantos otros. Un ejemplo de estudio comparado de ese estilo, *La mystique dans les religions*, en *Chemins de dialogue*, n. 6, Institut de Sciences et de Théologie des Religions, Marseille, 1995. Propuesta de estudio interreligioso del misticismo abierto al diálogo y sobre la base de la teología negativa, en J. Sahadat, «The interreligious Study of Mysticism and a Sense of Universality»: *Journal of Ecumenical Studies* 22 (1985), pp. 292-311. También, J. Figl, «Mystik und Dialog der Weltreligionen»: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 73 (1987), pp. 14-27. B. Stubenrauch, *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana*, Desclée, Bilbao, 2001, esp. pp. 275-306. J. Sudbrack, *Mystik in Dialog. Christliche Tradition- Ostasiatische Tradition- Vergessene Traditionen*, Würzburg, 1992.

42. Otras referencias en J.-C. Basset, *o. c.*, pp. 339-341.

que viven todas las religiones. Tales diálogos tienen como protagonistas a monjes; como base, la experiencia compartida; como horizonte, la espiritualidad; como medio, la contemplación vivida en común; y como fin, la comunión entre los interlocutores y, con ellos y a través de ellos, con la realidad última en la que se saben sumergidos⁴³.

Remitamos, para terminar, a las razones que explican la contribución verdaderamente única de la mística al diálogo interreligioso y de esa forma al desafío que supone para las religiones.

Hace un momento aludíamos a los dos escollos que el diálogo interreligioso debe evitar: el dogmatismo y el indiferentismo. Ningún sujeto religioso está mejor armado contra esos dos peligros que el sujeto místico. Contra el dogmatismo, porque el místico ha operado una radical relativización de todas las mediaciones que comporta la religión: creencias, ritos, prácticas, instituciones. Él ha hecho personalmente la experiencia de los servicios que pueden prestar y de su radical insuficiencia para procurar una unión con Dios, o con lo último, que se realiza en la más pura y desnuda fe amorosa, en la más absoluta confianza. Esa relativización lleva al místico a dejar a Dios por Dios; a pedirle a Dios que le libere de «su Dios». Nadie mejor para relativizar las diferencias teológicas, rituales, éticas, institucionales, que separan y a veces enfrentan a las religiones que el místico que ha sentido la necesidad de envolver todas sus palabras en silencio; de purificar sus afirmaciones en la negación de los modos concretos de lo afirmado; y de trascender hacia una eminencia sin límites precisos lo mejor de lo afirmado sobre Dios. W. Johnston lo ha expresado con vigor:

El encuentro más profundo tendrá lugar en la esfera de la mística, en la que vamos más allá de las ideas, de los conceptos y de las imágenes, hacia un estado de amor silencioso. Aquí las personas permanecen en un estado de unión sin palabras; aquí el espíritu se encuentra con el espíritu⁴⁴.

Th. Merton ha insistido en el valor purificador para los interlocutores de la *via negativa*:

En nuestra búsqueda de unidad en la verdad por el diálogo, podemos aproximar nuestras diferencias religiosas y comprenderlas por el camino del «no saber» y del silencio⁴⁵.

43. *Ibid.*, p. 342.

44. *The Inner Eye of Love. Mysticism and Religion*, Harper & Row, New York, 1978, p. 79, cit., en J.-C. Basset, *o. c.*, p. 354. De W. Johnston, cf. también *Enamorado de Dios. Práctica de la oración cristiana*, Herder, Barcelona, 1998, esp. pp. 133-140.

45. Cit., *ibid.*, p. 355.

Pero esta capacidad relativizadora de los místicos no los convierte —ya lo hemos dicho en repetidas ocasiones— en «anarquistas» religiosos, en «cristianos sin Iglesia», en «creyentes sin religión». Tal vez sea verdad, como decía E. Troeltsch, que «la Iglesia no ha querido a los místicos»⁴⁶, pero no lo es que los místicos no hayan querido a su religión, sus prácticas, sus creencias. Sobre todo, no lo es que su superación del dogmatismo les haga caer en el indiferentismo que prescinde de la adhesión a la verdad, del compromiso personal que comporta toda experiencia mística. Si algo busca en el diálogo con otros creyentes es, como decía Merton, «avanzar en su propia búsqueda espiritual», compartirla y dar testimonio de ella.

Por eso, una religión que pone en su centro la institución, los dogmas, los ritos está, casi por necesidad, condenada a marginar a quien vive en una institución distinta, afirma otras verdades o practica otros ritos. En cambio, una religión, como la del místico, que pone su centro en la experiencia del Misterio, sitúa a quien la vive en la mejor disposición para valorar la vida religiosa, sea cual sea el lugar en el que florezca, superando a la vez la tentación absolutista y exclusivista y el peligro del indiferentismo. Le pone, además, en las mejores condiciones para relativizar las mediaciones del Misterio, facilitando así el diálogo entre las diferentes religiones. Pero el ejercicio de la experiencia mística permite, además, captar el parentesco profundo de todas las religiones, su connaturalidad con la experiencia humana: «la vida espiritual —decía E. Underhill— forma parte de la biología», y la percepción de esa connaturalidad facilita su reconocimiento aun en las más diferentes manifestaciones de esa condición humana: «todos los místicos —añadía la misma autora— hablan el mismo lenguaje porque proceden del mismo país»⁴⁷. Por otra parte, y como sugeríamos hace un momento, el ejercicio de la experiencia de lo divino conduce a quien lo practica a la más aguda conciencia de la inefabilidad y la trascendencia del Misterio y, como consecuencia, a la conciencia de la inadecuación de todas las mediaciones racionales, culturales, institucionales, comenzando por las de la propia religión, con las que el sujeto religioso toma conciencia del término de su actitud creyente y trata de comunicarla.

46. P. Neuner, «Religion, Mystik, Wissenschaft»: *Stimmen der Zeit* 197 (1978), pp. 281-284. Del mismo autor, *Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1976.

47. Sobre las diferentes, sucesivas posturas de E. Underhill en relación con el diálogo interreligioso, cf. K. Hogan, «The Experience of Reality. Evelyn Underhill and Religious Pluralism»: *Anglican Theological Review* 3 (1992), pp. 343-347. Ha abordado el tema de la mística y el diálogo interreligioso desde el punto de vista del sufismo Seyyed Hossein Nasr, en *Sufismo vivo*, Herder, Barcelona, 1984, esp. en el cap. IX, pp. 155-192: «El Islam y el encuentro de las religiones».

Podemos, por eso, estar convencido de que el hasta ahora dificultoso diálogo de las insituciones, las iglesias y las teologías se verá facilitado cuando los fieles de las diferentes religiones hagan intervenir en ese diálogo las experiencias interiores que las sustentan y la preocupación por la mejora y el progreso de la humanidad que las anima.

IV. MÍSTICA Y FUTURO DE LA RELIGIÓN

Todos los analistas de la situación religiosa actual coinciden en constatar el estado de crisis en que se encuentran todas las tradiciones religiosas, especialmente en los países sometidos a procesos de modernización. Habiendo consagrado no pocas páginas a la descripción y la interpretación de esa crisis⁴⁸, aquí me referiré a ella sólo en la medida en que afecta a las posibilidades de realización de la experiencia mística y la condiciona de manera decisiva.

La crisis afecta a las religiones en todos los aspectos y niveles del complejo sistema en que cada una de ellas se realiza. Los aspectos más visibles, precisamente por más superficiales, afectan a las diferentes mediaciones que comporta toda religión: creencias, prácticas rituales, instituciones y responsables de las mismas. El descenso constante del número de los «practicantes»; la pérdida de influjo de las instituciones; la pérdida de la vigencia de numerosas creencias; la reducción del número de los «ministros» al servicio de la religión y sus instituciones, son otros tantos indicios de la crisis de las religiones que generan evidente malestar entre los sujetos religiosos.

Pero debajo de estos datos discurre un movimiento de fondo de puesta en cuestión de la fe misma, es decir, de la actitud que subyace a todas esas mediaciones y las suscita. Es lo que algunos han denominado la *Gotteskrise* (J. B. Metz), la crisis de Dios o de la fe en Dios, que tiene su manifestación más clara en la extensión a capas cada vez más amplias de la población de la increencia, sobre todo bajo la forma de la indiferencia religiosa. Como decía el título de un trabajo de P. Tillich, verdaderamente «se conmueven los cimientos» mismos de la religión.

Hasta los años sesenta de nuestro siglo, la crisis, referida sobre todo al fenómeno de la secularización, con la desaparición progresiva de la presencia y la influencia de las Iglesias sobre el conjunto de la sociedad, hizo pensar en la desaparición de la religión, al menos como magnitud social, como punto al que orientaba la crisis. Hoy, la proli-

48. Cf. *El malestar religioso de nuestra cultura*, San Pablo, Madrid, ³1997; *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid, ²1997.

feración de nuevos movimientos religiosos induce a pensar que la crisis no se orienta tanto a la desaparición de la religión como a su radical transformación, a una metamorfosis o una mutación de las formas que hasta ahora había revestido⁴⁹. De la radicalidad de la mutación da idea el hecho de que se la interprete con frecuencia en términos de «metamorfosis de lo sagrado». Con esta expresión se significa que no son sólo las formas o manifestaciones religiosas lo que está transformándose, sino el horizonte mismo en que todas se inscriben, el sentido global que encarnan y transmiten. Aunque este verdadero cambio de paradigma abarque numerosos aspectos, tiene su núcleo y su eje en el desplazamiento de la Trascendencia como principio determinante del mundo humano, del ámbito de realidad al que se refiere «lo sagrado» —Trascendencia configurada como Dios, lo Divino, lo Absoluto, lo Otro, según las diferentes religiones—, al hombre, su dignidad y los derechos y los valores que origina, como raíz, fuente y contenido de lo sagrado.

Se mantienen tras este desplazamiento la simbólica, el vocabulario y una cierta práctica teñidas de referencias a lo sagrado; pero lo sagrado ya no remite a una Trascendencia que el hombre haya de reconocer en un acto de entrega y de trascendimiento de sí mismo, sino a la trascendencia propia de lo humano, entendida como el halo de dignidad, de valor, de profundidad, que realza a la persona y la convierte en centro de lo real. Este desplazamiento se observa en todos los aspectos y funciones de lo religioso. En el social, donde para fundar y dar cohesión al orden común se recurre no a «una exterioridad trascendente» representada por una institución que deba velar sobre la sociedad, sino a los valores expresados en las declaraciones de los derechos humanos: igualdad, libertad, justicia, paz, fraternidad, tolerancia, todos ellos fundados en la dignidad inherente a la persona humana sin distinción de sexo, raza, lengua, religión, etc. Es decir, que es en el hombre en quien se asienta el orden social, sin referencia alguna a una «Trascendencia mayor». La religión como instancia legitimadora última ha sido sustituida por un *ethos*, en el sentido de valores e ideas de una cultura, que, por su carácter de inalienable, de capaz de fundar y dar sentido y valor a las otras áreas de la vida social y personal, algunos denominan *ethos sagrado*⁵⁰. Tam-

49. También para esta cuestión me permito remitir a mi trabajo «Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo». Discurso inaugural del curso académico 1998-1999 en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona. Editado también en Sal Terrae, Santander, 1999.

50. K. Dobbelaere, «Relations ambiguës des religions à la société globale»: *Social Compass* (1998), citado según el *Bulletin de la Fondation Roi Beaudouin*, The Millennium Conferences 1997, pp. 135-145, esp. pp. 136-137.

bién en el ámbito personal se observa el mismo desplazamiento. Los sujetos siguen dando muestras de necesitar el recurso a un sentido y un valor global para sus vidas, pero rechazan la imposición de una definición de ese sentido desde fuera de sí mismos, desde una Trascendencia que exija reconocimiento y obediencia, y la sustituyen por la referencia a la dignidad inalienable —y por eso de alguna forma «sagrada»— de la propia persona y la propia conciencia⁵¹.

El desplazamiento operado en la nueva comprensión de lo sagrado cristaliza y se institucionaliza en algunos nuevos movimientos religiosos, sobre todo los que se inscriben en la red de la espiritualidad inspirada por la «Nueva Era». Por eso, tales movimientos, aunque se presentan como religiosos, operan tal transformación de la religión que, más que respuestas a la crisis religiosa, representan la culminación de la misma. En ellas se manifiesta de la forma más inequívoca la «crisis de Dios», ya que más que remitir a Dios, centro de las religiones tradicionales, esas «nuevas religiones» constituyen verdaderas religiones sin Dios que vienen a reemplazarlo y a ocupar su lugar. Esto explica la coincidencia del renacimiento o del retorno de lo religioso con la extensión de la «cultura de la ausencia de Dios» y de la increencia.

En estas circunstancias es inevitable que surja, esta vez más en los medios creyentes que en los no creyentes, la pregunta por el futuro de la fe en Dios. De mil formas, voces autorizadas de las diferentes Iglesias vienen haciéndose eco, desde hace unos años, de la sentencia del Evangelio: «Cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará fe en la tierra?»⁵².

K. Rahner, en un texto que él mismo consideraba como su posible testamento⁵³, ponía en boca de san Ignacio la pregunta de si llegará un día a haber hombres que ya no tengan oídos para Dios, que consigan impedir al Misterio estar a su lado, ese Misterio que late en su existencia como Uno y Englobante, como Abismo que origina y fin que polariza su ser⁵⁴. Preocupado por esa posibilidad que, según él, significaría el final de la historia humana, este extraordinario teólogo, ya en 1966, consciente de la carga que el término «mística» arrastra y declarando de antemano que la mística no constituye nin-

51. Una expresión meridianamente clara de esta nueva comprensión de lo sagrado, en L. Ferry, *El hombre Dios*, Tusquets, Barcelona, 1997. Con otra orientación ofrece una visión análoga D. Cupitt, *After God. The Future of Religion*, Weidenfeld and Nicholson, London, 1997.

52. Lc 18,8.

53. Cf. P. Imhof y H. Biallowons (eds.), *La fe en tiempo de invierno. Diálogos con K. Rahner en los últimos años de su vida*, DDB, Bilbao, 1989.

54. En K. Rahner, *Palabras de Ignacio a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander, 1990, p. 38.

guna alternativa a la fe en el Espíritu Santo, sino que consiste esencialmente en ella, había escrito: «El hombre religioso (*der Fromme*) de mañana será un “místico”, una persona que “ha experimentado” algo, o no podrá seguir siendo religioso»⁵⁵.

No sería difícil recoger afirmaciones equivalentes de la de Rahner en los escritos de teólogos y hombres espirituales de nuestra época. J. H. Newman anunció ya la situación actual y orientó su análisis en la misma dirección cuando escribió que una fe sólo pasiva, heredada, acabaría entre las personas cultas en la indiferencia y entre las personas sencillas en la superstición. El padre Congar, por su parte, al final ya de su vida hablaba de la necesidad para el catolicismo de recomponer el esqueleto de la vida interior, una vez que ha perdido el caparazón que, para la defensa de la fe de los sencillos, había establecido la reforma del concilio de Trento⁵⁶.

Las muchas veces que han sido recordadas y citadas estas afirmaciones muestran, por una parte, hasta qué punto es compartida en nuestro tiempo la preocupación por el futuro de la fe, y, por otra, la sintonía de muchos contemporáneos con la convicción de K. Rahner de que ese futuro está ligado al cultivo de la dimensión mística, al desarrollo del elemento místico de la religión. Un estudio como el nuestro, que se ha preguntado por la naturaleza del fenómeno místico a lo largo de la historia con la mirada puesta en la situación religiosa de nuestros días y con el interés por el perfil que en ellos puede revestir la figura del místico, no puede menos de verse provocado por la expresión de uno de los teólogos que han renovado la reflexión sobre la experiencia cristiana. Su sentencia nos invita a pronunciarnos sobre nuestra forma de situar el fenómeno místico en la religión de nuestros días y de comprender el lugar y la importancia del lado místico de la religión en relación con el futuro del cristianismo.

No falta quien piensa que la evolución de la situación religiosa en las dos últimas décadas de este siglo está dando la razón a la sentencia de Rahner. Tras las previsiones de los años sesenta de una próxima desaparición de la religión, vivimos ahora un «retorno» masivo de lo

55. K. Rahner, «Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft», cit., p. 375; sobre este texto, cf. J. Splett, «Mystisches Christentum- Karl Rahner zur Zukunft des Christentums»: *Theologische Quartalschrift* 174 (1994), pp. 258-279; también J. Sudbrack, «Der Christ von Morgen-ein Mystiker?», en W. Böhme y J. Sudbrack (eds.), *Der Christ von Morgen-ein Mystiker*, Echter, Würzburg, 1989, pp. 99-136. Algunos años después precisó K. Rahner la fórmula escribiendo: «que el cristiano del futuro sea un místico o no sea cristiano», justamente en un texto sobre la espiritualidad de la pastoral parroquial, cit. en A. M. Haas, *Mystik als Aussage*, cit., p. 64.

56. El texto de J. H. Newman, cit. en J. Guitton, *El seglar y la Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1969; el de Y.-M. Congar, en *Entretiens d'automne*, Cerf, Paris, 1987.

religioso y, más concretamente, nos vemos sumergidos por una ola de misticismo. En efecto, entre los nuevos movimientos religiosos, un buen número de ellos presenta un conjunto de rasgos que justifican que se los identifique con la designación de «nebulosa místico-esotérica». Françoise Champion, que ha acuñado la expresión, se refiere con ella a «grupos o redes que pueden asociarse a religiones —religiones orientales (hinduismo, budismo) o más «exóticas» (como el chamánismo)— o reactivar diversas prácticas esotéricas, especialmente el tarot y la astrología, o corresponder a nuevos sincretismos psico-religiosos, tales como la «psicología trans-personal». Forma también parte de esa constelación el fenómeno socialmente conocido como Nueva-Era»⁵⁷. Basta esta enumeración de los hechos a que se refiere la expresión para percibir que la palabra «mística», empleada por Rahner con alguna prevención, no se refería a nada parecido a lo que estos hechos contienen. Está claro que el futuro de la religión, de la piedad verdadera presente en todas las religiones, no depende de ese fenómeno, característico de momentos de crisis social y cultural, de tiempos inciertos, y que pone de manifiesto, sobre todo, temores muy arrigados, necesidades de seguridad, afán de saber a qué atenerse y voluntad de ejercer algún tipo de dominio por la magia, la teúrgia, la adivinación, o el desarrollo de las propias capacidades ocultas, sobre el mundo sobrehumano, sobre el orden de lo sagrado.

Por nuestra parte, en la exposición anterior hemos hecho un lugar a formas profanas, laicas y hasta ateas de mística; hemos dado, pues, al término una significación más amplia que la que le atribuyen las teologías y espiritualidades de las distintas religiones. Pero la experiencia que está en el centro del fenómeno místico y el mismo fenómeno místico en su conjunto tienen poco que ver con los hechos designados por los términos «ocultismo», «esoterismo», «cultivo de lo maravilloso», «recurso a lo mágico». No excluimos que algunos de esos hechos se inscriban en antiguas tradiciones herméticas, gnósticas, teosóficas que han podido contener elementos de un cierto tipo de misticismo, crecido en el interior de algunas tradiciones religiosas: hinduismo, judaísmo, cristianismo, islamismo. Pero, justamente, ese parentesco con hechos remotos muestra, a mi entender, que los fenómenos en cuestión son más vestigios de un pasado emparentado con determinadas religiones, pero marginales en relación con lo religioso, que signos de la permanencia, la renovación y el futuro de la religión.

Así, creemos cierta la declaración de K. Rahner, pero apoyamos

57. Fr. Champion, «La croyance de l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques»: *Archives des Sciences Sociales des Religions* 82 (1993), pp. 205-222. Sobre el fenómeno de las nuevas religiones es indispensable J. M. Mardones, *Para comprender las nuevas religiones*, Verbo Divino, Estella, 1994.

su verdad en otras razones que la ola de vago misticismo que representan esos nuevos movimientos.

En primer lugar, la metamorfosis de lo religioso que estamos viendo tiene uno de sus puntos críticos en el desmoronamiento de las religiones tradicionales como sistemas integrales que abarcaban, sancionaban y fundaban el conjunto de la cultura, la vida social y la vida personal. En tales sistemas religiosos el sujeto nacía a la religión, como nacía a una lengua, una cultura o un pueblo. Y bastaba que no existiera un acto positivo de «desconversión», de ruptura con la religión en la que había nacido, para que fuera considerado y se considerase a sí mismo sujeto religioso. Esto no significaba tan sólo —aunque también lo comprendiera— que la sociedad, la cultura y sus instituciones, envueltas y «dominadas» por la religión oficial, ejercieran una presión favorable a la religión a ellas ligada; significaba, además, que, aunque después hubiera posibles formas de mayor compromiso religioso, el solo hecho de mantener la pertenencia a la religión establecida constituía la primera y generalizada forma de religión para la mayor parte de los miembros de tales religiones. Y ese mantenimiento de la pertenencia consistía en la aceptación —en ocasiones sólo teórica— de la definición de la religión en cuanto a creencias, prácticas rituales y pautas de conducta, propuesta por las autoridades de la misma. Aquí era posible lo que W. R. Inge —justamente un estudioso de la mística, a principios del siglo xx— llamaba una «religión por procuración», en oposición a lo que por las mismas fechas otros autores comenzaban a llamar la religión personal.

Desintegrado el sistema que constituían esas religiones inculturadas y socializadas en diferentes áreas y culturas, y con las que en la práctica venían a confundirse —la Europa cristiana, la cultura cristiana, las tierras del islam, la religión de la India, los países budistas del Sureste asiático— se hace imposible el tipo de religiosidad reducida a la pertenencia pasiva a la cultura, la nación y la institución religiosa respectiva. «El hombre religioso, el “piadoso” del mañana, será místico o no podrá seguir siendo religioso» apunta, pues, en primer lugar, a la necesidad ineludible de personalización de la religión que impone él, desde este punto de vista al menos, imparable e irreversible proceso de secularización. La religión en la nueva situación es, tiene que ser, resultado de una opción personal, de una elección del sujeto, y esto requiere algún tipo de experiencia. De una religión en la que se nacía estamos pasando a una religión fundada en una elección y que sólo puede ser el producto de una conversión y, por tanto, exige la experiencia de cada sujeto.

Un segundo punto crítico de la metamorfosis de lo sagrado reside en la extensión del individualismo que supone el nacimiento de la

modernidad y la radicalización del mismo que caracteriza esos últimos avatares de la modernidad designados con los términos de posmodernidad, ultramodernidad u otros semejantes. La proclamación de los derechos del hombre reconoce a cada individuo una libertad, una dignidad que lo emancipa de los lazos de dependencia en relación con la tradición, los maestros, la sociedad y quienes gestionan su funcionamiento. En los últimos decenios se ha asistido a la extensión y radicalización del individualismo paralelamente a la constitución de grandes aglomeraciones urbanas en las que se impone el anonimato como forma de vida. En estas circunstancias pierde toda plausibilidad la definición por la institución, la regulación por sus autoridades, de los distintos aspectos de la vida religiosa. Del creer y practicar lo establecido por «la Santa Madre Iglesia» se pasa a la necesidad de configurar personalmente el sistema de creencias, prácticas y pautas de comportamiento que constituyen el cuerpo de mediaciones de cada religión.

La puesta en el centro del sistema social del individuo y la consiguiente individualización de la religión han hecho que el centro de gravedad de la religión se desplace de la tradición, la norma y la institución al individuo y su experiencia⁵⁸. Esto no comportará necesariamente la desaparición de esos otros elementos de la religión, pero sí hará que dependan de la experiencia del sujeto y de su calidad. Es decir, que el individualismo y su creciente influencia en la vida de la persona conducen a un desplazamiento del centro de la religión hacia la experiencia personal y, requieren, por tanto, el desarrollo de su elemento místico.

Desde otro punto de vista las actuales circunstancias exigen el cultivo de la experiencia religiosa como requisito indispensable para la supervivencia de la religión. Uno de los resultados del proceso de secularización ha sido la emancipación de zonas cada vez más amplias de la vida social y personal del influjo de la religión. Consecuencia del mismo está siendo la ausencia casi total de la religión de la vida cotidiana de las personas, es decir, de los lugares en que se desarrolla su vida real: trabajo, ocio, relaciones y compromisos sociales. La religión se mantiene casi exclusivamente en el área del culto, de la vida de las comunidades cristianas donde éstas existen, y de unos pocos actos religiosos con trascendencia social o cultural como los «ritos de paso» y determinadas fiestas populares. Es posible que este tipo de religión pueda perdurar todavía largo tiempo como pieza de un conjunto que ella ya no domina: la vida social o determinados elementos culturales. Pero es evidente que esa religión al margen de

58. Cf. J. Kitagawa, «Experience, Knowledge and Understanding»: *Religious Studies* 2 (1957), pp. 207-213.

la vida se ha vaciado de su verdadera sustancia: hacer posible una nueva forma de existencia y dar sentido a la totalidad de la persona. De hecho, la permanencia de esta necesidad en las personas y la incapacidad de las instituciones religiosas para satisfacerla está originando la difusión de lo sagrado a otras áreas de la vida social y personal y el revestimiento con este sagrado difuso de aspectos de la vida o actividades, que adquieren así cierto valor sagrado y que por eso han sido designadas como religiones civiles. De nuevo estamos ante un fenómeno que puede teñir de religiosidad determinados aspectos de la vida pero que no haría más que ocultar, enmascarar durante algún tiempo, la ausencia de la verdadera religión.

Pero, reconocida la necesidad de la personalización de la religión que se deriva de la actual situación, convendría anotar que ésta, la situación actual, en realidad, no hace más que poner de manifiesto una necesidad que tiene su raíz en la naturaleza misma de la religión. Si el piadoso del mañana tiene que ser místico para poder seguir existiendo es, primera y principalmente, porque, entendida la mística como la experiencia personal de la propia fe, por tanto como personalización de la religión, ésta resulta indispensable para la existencia de la religión. Y lo que ese futuro en el que ya estamos viviendo pone de manifiesto es que las transformaciones socio-culturales de nuestro tiempo han hecho inviables determinadas formas fuertemente institucionalizadas y oficializadas de religión que, tras su imponente y a veces hermosa fachada, ocultaban una enorme pobreza, unas carencias radicales, de vida religiosa.

Esto quiere decir que la expresión que estamos comentando tiene aplicación a todos los tiempos; es verdad del mañana como lo fue del ayer. De hecho, toda religión auténtica tiene su centro en una opción personal; requiere la experiencia: «En esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a tí, único Dios verdadero ...»⁵⁹. Por eso, más importancia que insistir en las condiciones externas a la religión que reclama la experiencia personal para que ésta pueda seguir existiendo tiene descubrir la forma concreta que esa experiencia, que la realización del elemento místico, debe revestir en las circunstancias de ese futuro a cuyo nacimiento estamos asistiendo.

Y el primer rasgo de la experiencia mística exigido tanto por la naturaleza misma de la religión, y en nuestro caso del cristianismo, como por las condiciones de nuestro tiempo, es que sea verdaderamente mística, que se refiera de verdad al Misterio. La tendencia permanente del hombre, acentuada por la situación actual, a constituirse en centro de la realidad ha llevado en muchas ocasiones al

59. Jn 17,3.

cultivo de la mística como forma de autorrealización, de dilatación de la propia conciencia, de toma de conciencia de la profundidad de la persona, ocultada o dificultada por las exigencias de una vida ordinaria limitada a lo inmediato, lo instrumental y lo funcional.

La multiplicación de los recursos, el mejor conocimiento del propio psiquismo, el contacto con las más variadas tradiciones están llevando a un refinamiento de las «técnicas del éxtasis» que, aplicadas a una intensificación de las emociones, a una dilatación de la conciencia, a una autorrealización, en definitiva, pueden en no pocos casos revestirse superficialmente de connotaciones cristianas y ser tomadas por una introducción en los secretos de la vida mística.

Frente a estas distorsiones es necesario insistir en el núcleo de toda experiencia mística auténtica, auténtica ciertamente en el caso del cristianismo y, probablemente, en todas las tradiciones religiosas. El fenómeno místico descansa, sin duda, en la experiencia. Pero en la experiencia del Misterio, es decir, de la realidad invisible inabarcable por el pensamiento, indomable por el sentimiento, imposible por el deseo humano, y, sin embargo, y por eso mismo, más próximo al hombre que su propia intimidad, siempre presente en su vida y que sólo «espera» que el hombre le haga lugar por el desprendimiento de todo y de sí mismo para hacerse presente, justamente como el incomprensible y, por eso, inconfundible con cualquier otra realidad mundana.

El itinerario místico no tolera atajos, compromisos o concesiones. Sólo pasando por la nada de ideas, sentimientos, estados de ánimo; por la nada de sí mismo y hasta por esa «nada de Dios» —del Dios pensado, sentido, poseído, dominado— que es la «noche» en sus últimas profundidades, se tiene acceso al todo de Dios. Mientras el «místico» busque saber, pensar, comprender, sentir, gustar a Dios, no será con Dios con quien se encuentre, sino con un objeto a la medida de su pensamiento, de su deseo, es decir, con un Dios creado por él; con un ídolo. El fenómeno místico descansa en la experiencia, pero esta experiencia no es una alternativa a la fe, que permita prescindir de ella; es experiencia de la fe, que tiene lugar en su interior y que ejerce la misma inversión de la intencionalidad que define a la fe. La experiencia mística percibe a Dios por contacto amoroso, pero ese contacto no significa un gratificante sentimiento de fusión, por la asimilación o por la entrega y el abandono al otro, sino el reconocimiento de Dios como lo único necesario, la preferencia absoluta por él, que es preferible y preferente a todo, la aceptación por una confianza incondicional de su ser y su voluntad sobre la propia vida.

La experiencia del desprendimiento de todo y de la unificación del corazón en el uno necesario se ha «institucionalizado» en mu-

chas ocasiones en diferentes religiones bajo la forma de separación incluso física del mundo, la renuncia al uso de los bienes que comporta y la adopción de una forma de vida aislada de las condiciones en las que discurre la vida del resto de los hombres. Del *monachos*, del hombre solo, de corazón unificado, se pasó así al solitario o al que comparte con otros también aislados la vida en común.

Yo no sé si la existencia de esa forma de vida será un elemento permanente de la vida religiosa y cristiana. De hecho no ha existido siempre en el cristianismo y sus formas concretas han evolucionado a lo largo de la historia. Pero sea lo que fuere del futuro de la institución monástica, puede afirmarse sin lugar a dudas que la experiencia de la fe, indispensable para el ejercicio de la vida cristiana, vocación a la que todos los cristianos somos llamados —y, en las formas equivalentes que les sean propias, constante de la experiencia religiosa e incluso de la experiencia humana—, tiene que poder ser realizada en otras condiciones de vida que las de la institución monástica⁶⁰. Que tiene que existir y existe una forma de realizar la experiencia mística en medio de la vida, en las condiciones que comporta la vida en familia, el desarrollo de una profesión, los compromisos ineludibles que comporta la pertenencia a la familia humana. Puede afirmarse, pues, que la experiencia mística es realizable en medio del mundo, en la vida cotidiana. Y puede afirmarse, por tanto, que el futuro de la religión depende de que los hombres religiosos, en concreto los cristianos, den con formas concretas de realización de esa experiencia en tales circunstancias.

Durante mucho tiempo hemos leído la escena evangélica de Marta y María como confirmación de la superioridad de la «vida contemplativa» sobre la vida activa, confundiendo cada una de esas vidas con una forma de «institucionalización» de la vida cristiana: la vida monástica o la vida consagrada y la vida en el mundo. Después hemos aprendido que la «contemplación» es una dimensión a la que somos llamados todos los cristianos. Tarea permanente, pero especialmente actual para nuestra generación, es dar con formas de vida que integren armónicamente la acción y la contemplación, que nos permitan realizar que la verdadera contemplación es también praxis, acción cristiana, y que la acción del cristiano tiene que surgir

60. Sobre el futuro del monaquismo y la vida religiosa me he atrevido a expresarme en «Los monjes. Identidad y misión en nuestro tiempo»: *Revista Española de Teología* 55 (1995), pp. 5-27, y en «Espiritualidad antigua y nueva: El Carmelo Teresiano-Sanjuanista ante el espíritu del siglo XXI», en *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca-Centro Internacional de Ávila, 1997, pp. 605-625. Bastantes de las reflexiones ahí contenidas están inspiradas en R. Panikkar, *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Verbo Divino, Estella, 1993.

de una persona contemplativa y discurrir en un estilo contemplativo de vida. Son los místicos más eminentes los que nos orientan con su forma de vida y sus instrucciones en esta dirección. San Ignacio, por ejemplo, que proponía como ideal de vida ser «contemplativos en la acción»⁶¹; santa Teresa, que invitaba a sus hermanas a ser a la vez Marta y María⁶²; y el Maestro Eckhart, que en la forma provocadora que le es característica y para relativizar el valor de la «institución contemplativa» afirma la superioridad de Marta sobre María⁶³.

Para percibir hasta qué punto es estrecha la relación de estas dos dimensiones de la única vida cristiana puede ser útil considerar que, si puede decirse que la «contemplación» está llamada a ser la fuente de nuestra vida y su meta, porque estamos orientados a la unión con Dios como fin de nuestra vida, también puede afirmarse con razón que la acción, una determinada acción, una determinada forma de vida, es indispensable para la contemplación como preparación para la misma, y la acción, una determinada acción: la del amor servicial⁶⁴, nos es propuesta como la forma de lograr en este mundo la meta hacia la que nos encaminamos.

Los mejores místicos de la historia nos han abierto pistas en esta dirección. Pero sus testimonios y enseñanzas no nos evitan la necesidad de recorrer esos caminos y crear así modelos de realización de la experiencia susceptibles de ser asumidos por los hombres y mujeres de nuestra generación. Con Dios se encuentra uno «del alma en el más profundo centro»; pero este centro no es un lugar, es una metáfora para lo mejor de nosotros mismos, nuestro ser más personal, nuestro proyecto global de vida, nuestra opción fundamental. Y porque ese centro interviene en toda nuestra vida, si la vivimos con una determinada hondura, con el oído atento, con una mirada purificada y sencilla, con serenidad y en actitud de confianza, el encuentro con Dios puede producirse en todas las circunstancias, «ora comamos, ora bebamos», y, especialmente, cuando damos de comer y damos de beber. Todo el hombre es ser teándrico; la Presencia que lo origina y lo atrae es permanente. No depende del lugar en el que estamos; del momento del día que vivimos; de los pensamientos que tenemos; de las actividades que hacemos.

La dedicación de momentos, el ejercicio de actos, la fijación de la atención y el pensamiento pueden ser, son sin duda, condiciones

61. En la expresión de Nadal que se corresponde con la ignaciana de «hallar a Dios en todas las cosas».

62. «Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor...» (7 *Moradas* 4,12).

63. Cf. el Sermón 86: *Intravit Jesus in quoddam castellum*, en M. Eckhart, *Sermones*, ed. J. Ancelet-Hustache, cit., vol. III, pp. 171-179.

64. Mt 25,35.

indispensables, dada nuestra condición mundana, corporal, temporal, para que se agudice nuestra visión y nuestro oído a la Presencia que nos habita. Pero nada de todo eso es el fin. El fin es la vida toda discurriendo confiadamente en la Presencia de Dios; el fin es «buscar y encontrar a Dios en todas las cosas»⁶⁵. En eso consiste ese «estado teopático» en el que hemos visto culminar la existencia de tantos místicos.

Para dar con el modelo de místico en medio del mundo, en el «espesor de la realidad», en la vida cotidiana, en la acción, deberíamos aprender a relativizar con los místicos todas las mediaciones que nos conducen o nos ayudan a la unión. El templo no es mejor lugar que la calle; la hora de la celebración no es de suyo más santa que la del trabajo; hacer la experiencia de Dios no se confunde con tener conciencia refleja de que se hace, ni con sentir satisfacción o gozo interior porque se hace. Pero no podemos olvidar que los místicos llegan a esa relativización después de un largo ejercicio, de un entrenamiento exigente en la recta utilización de sus facultades y de su vida toda, en la dirección abierta por el cambio de mirada, por la conversión del corazón en que consiste la fe. Y no podemos olvidar que, si es verdad que todos esos actos, todos esos ejercicios proceden de la fe y la suponen: «creí y por eso hable», también es verdad que en este caso como en otros los hijos alimentan a la madre, como dijo Kierkegaard de la oración en relación con la fe. Y que el ejercicio expreso, asiduo de la nueva forma de mirar que es la fe, la familiarización que supone el ejercicio continuado con la nueva orientación de la voluntad que es la caridad, enraizan cada vez más estos «hábitos» en la persona, permiten penetrar cada vez más la vida con esas actitudes, y eso conduce a que toda la vida discurra divinamente y se consiga la permanente divinización de la persona a la que aspiramos. El Maestro Eckhart se refiere una vez a los ejercicios de la vida espiritual como a la escalera indispensable para llegar a lo alto de la unión con Dios, pero que es indispensable abandonar por el desprendimiento cuando se ha llegado al final. En los escritos budistas se utiliza la imagen de la barca, indispensable para cruzar la corriente de agua, pero que sería un estorbo conservar cuando se ha llegado a la otra orilla. Las dos imágenes expresan con la misma claridad la doctrina de la necesidad y la relatividad de los «ejercicios espirituales» para la vida religiosa.

La reflexión anterior sobre ética y mística nos evita insistir ahora sobre este otro rasgo de la experiencia mística del creyente de nuestros días. La secularización de la vida moral característica de la

65. Carta de san Ignacio a A. Brandao, 1 de junio de 1551.

época moderna nos hace descubrir a nuestro lado personas que se esfuerzan por vivir moralmente sin referencia expresa a la fe en Dios para fundamentar sus opciones, los valores por los que optan y su conducta moral. Los creyentes podemos compartir con ellos la preocupación por la vida moral, las opciones por determinados valores comunes y los compromisos que se siguen de tales opciones. Pero haber aprendido a distinguir el orden ético del religioso no puede conducirnos a separar la religión de la ética y a vivir las experiencias ética y religiosa como cauces paralelos sin comunicación posible. La consideración del término de las dos experiencias y la naturaleza misma de la experiencia mística con su vocación de radicalidad y su tendencia a abarcar la totalidad de la persona requieren la integración en la vida de esas dos dimensiones llamadas a complementarse y enriquecerse mutuamente en la vida de los creyentes. Ningún aspecto de la vida humana muestra tan claramente la necesidad de esta integración como la relación con el otro humano y el amor al prójimo en el que se resume. Recordemos, a este propósito, que el amor de Dios no se confunde con el sentimiento cálido y gratificante que a veces puede acompañarlo, y que para expresar la naturaleza y el valor del amor al prójimo se nos ha dado la parábola del buen samaritano, y para convencernos de que son inseparables se nos ha dicho que el encuentro con Dios tiene lugar cada vez que damos de comer al hambriento, de beber al sediento..., es decir, cada vez que ayudamos al hermano necesitado.

Pero las condiciones en las que va a discurrir la vida religiosa de ese futuro ya presente entre nosotros exigen de los creyentes la atención a otros aspectos que deberán también prestar rasgos peculiares al perfil del místico de nuestro tiempo.

Todo en la vida mística, desde la misma palabra con que se la designa, remite a una cierta oscuridad, a la necesidad de «cerrar los ojos», a la condición misteriosa de lo que el místico vive. Pero místico no significa en modo alguno irracional. Si el corazón es el «órgano» de la conversión, de la fe y de esa experiencia de la fe en la que consiste la mística, no podemos olvidar que «el corazón tiene razones que la razón no comprende»⁶⁶. Como observa M. Scheler, la expresión no significa tan sólo la oposición de esas razones a las que pone en juego la razón. Significa también, positivamente, que el corazón tiene razones⁶⁷. La vida mística no es irracional; pone en juego un nivel más profundo o más elevado de razón, que es propio y característico de

66. Pascal, *Pensées*, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1951, p. 1221.

67. M. Scheler, *Ordo amoris*, trad. cast. X. Zubiri, ed. de J. M. Palacios, Caparrós, Madrid, 1996, pp. 54-55.

la razón humana. Ya lo anotábamos al referirnos a la antropología del místico, a la comprensión y la realización de la condición humana que comporta la vida mística. Es propio del hombre un más allá de sí mismo con el que no puede coincidir, pero del que no puede prescindir; un *excessus* que desborda las facultades humanas y el ser del hombre, y que el hombre es incapaz de contener y abarcar; es propio del hombre estar habitado por una Presencia que no es «contemporánea» de la suya, que no viene a añadirse a la suya, sino que la está convocando permanentemente a la existencia, la está iluminando y la está atrayendo amorosamente hacia sí. De ahí que la oscuridad del místico en el nivel propio de la razón explicativa, relativa a los objetos, vaya acompañada de una luz que abre a la razón otras perspectivas, de un impulso que permite ir más allá de los bienes inmediatos. Abrirse a esa luz, dejarse llevar por ese impulso no es negar a la razón sus derechos, condenarse al irracionalismo y abandonarse a un vago sentimentalismo. La experiencia le pone en contacto al místico con una realidad de la que no pueden dar cuenta los conceptos, a la que no tienen acceso los sentidos, que no son capaces de contener los deseos humanos. Pero el hombre no se agota en los deseos que le orientan a los diferentes bienes mundanos; su razón no se confunde con la capacidad de hacerse ideas de las cosas, la posesión de todos los bienes mundanos deja intacto el deseo radical, abisal, sin fondo, del hombre, que quiere el Bien en todos los bienes que desea. Por debajo de las ideas de las cosas hay la luz que las hace aparecer y de la que vive la razón humana. Hay un *logos* en el origen de la realidad que es a la vez vida y luz que ilumina a todo hombre. Con él entra en contacto el místico y por eso la experiencia de la que éste vive es profundamente racional. Y es tarea de los místicos dar testimonio de esta luz, mostrar con su vida la capacidad admirable de iluminar la vida humana que posee. Transparentar el poder de atracción que tiene para la vida humana el Bien a que su experiencia le abre.

No es fácil esta tarea, porque las palabras son insuficientes y hasta pueden llevar al engaño de que se tome por Dios lo que no son más que palabras humanas. Pero hay silencios, que no son pura o perezosa mudez, capaces de una admirable elocuencia⁶⁸. Hay preguntas, anhelos, nostalgias que pueden hacer sospechar una reali-

68. Recordemos el texto hermoso de Jalaluddin Rumi citado por R. A. Nicholson (*The Mystics of Islam*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, p. 148): «La historia admite ser contada hasta este punto. Pero lo que sigue está oculto y es inexpresable en palabras. Aunque intentara hablar y expresarlo en cien formas, sería inútil. El misterio no se torna más claro. Puedes cabalgar sobre un caballo ensillado hasta la orilla del mar. Pero a partir de ahí tienes que servirte de un caballo de madera (la barca). Un caballo de madera es inútil en tierra firme. Pero es el vehículo especial para los que viajan por el mar. El silencio es este caballo de madera. El silencio es el guía y el sostén de los hombres en el mar» (*El Masnavi*, IX, 5).

dad que sólo se hará presente siendo «la ausente de la historia» (M. de Certeau). Pero testimonios muy variados nos han enseñado hasta qué punto puede ser indispensable, para que la herida que es el hombre no se cierre en falso, la añoranza de lo totalmente otro⁶⁹.

Una razón así es la que trabaja en toda verdadera teología. Pero necesitamos, para que la teología no se convierta en pretensión dominadora de Dios, en intento por incorporar a Dios a la fuerza en la totalidad de lo pensado por una razón humana convertida en centro, que la teología sea mística, se haga consciente de la trascendencia-inmanencia del Misterio, y respetuosa de su precedencia absoluta. Al mismo tiempo, es necesario que la mística sea teológica, tome conciencia del poder iluminador del Misterio sobre la vida humana y dé testimonio de él con todos los recursos a su alcance.

Tenemos muchos indicios de que la marcha de la humanidad tiene mucho de incierto. A pesar de todos los logros de la razón científica y de los avances de la dominación técnica, no parece que tengamos muy claro el sentido de nuestra marcha personal y colectiva. Tal vez estemos necesitando, como durante la marcha del pueblo de Dios por el desierto, que vaya por delante de nosotros, que no nos falte la columna de la nube luminosa⁷⁰. Que se pongan al frente de nosotros sujetos capaces de reflejar la luz del Misterio, la tiniebla luminosa, única capaz de iluminar los pasos en la noche de la razón, del dominio y del progreso que vivimos.

Pero ¿pueden los místicos ser contemporáneos de nuestra generación? A lo largo de estas páginas los místicos han aparecido como los que, en la noche, han visto; en el más denso silencio, han oído. ¿Pueden personas así ser compañeros de ruta de una generación como la de este final de siglo? Esta generación que escuchó de labios de Nietzsche el anuncio de la muerte de Dios y que parece haberse resignado a ella, sin hacerse siquiera las preguntas que él se hacía: una generación acostumbrada al silencio de Dios, familiarizada con un nihilismo tan radical que ya no suscita preguntas ni quejas; agobiada por la «insostenible levedad del ser»; instalada en la cultura de la ausencia de Dios. ¿Tienen los místicos algo que decirnos? ¿Pueden ser interlocutores nuestros?

69. Cf., por ejemplo, las referencias de Max Horkheimer a la nostalgia de lo totalmente otro, a la teología entendida de la manera más apofática y a su función para que el mundo pueda seguir siendo humano. «La añoranza de lo completamente otro», en H. Marcuse, K. Popper y M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 101-124, y M. Horkheimer, *El anhelo de lo totalmente Otro*, trad. y ed. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1999. Sobre Horkheimer, cf. el hermoso comentario de J. J. Sánchez, «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 617-646.

70. Éx 13,21-22.

Yo estoy plenamente convencido de la actualidad de los verdaderos místicos. Los mejores de ellos me parecen hermanos gemelos nuestros. Porque todos ellos han hecho la experiencia de Dios. Pero esa experiencia no tiene nada que ver con una visión luminosa, con una posesión tranquila, con una paz idílica. Su experiencia, no podemos dejar de repetirlo, ha sido la experiencia de la fe, que no es claridad ni posesión, sino nostalgia infinita, sed abrasadora, «cauterio suave», herida luminosa.

Recordemos, más allá de expresiones que pueden ofuscarnos por su belleza, la «historia de un alma», la historia de la, tal vez, más grande de las místicas contemporáneas. Tras una vida que ha transcurrido aparentemente al abrigo de todas las inclemencias religiosas de su tiempo, tras haber aceptado la aparentemente dulcísima vocación del amor, muere a los veinticuatro años consumida por la tuberculosis y sumida en la más oscura de las noches, rodeada de las más densas tinieblas; sintiendo el vértigo del más completo nihilismo y solidaria de la ausencia de Dios que padecen los no creyentes:

Esto no es ya un velo para mí, es un muro que se alza hasta los cielos y cubre el firmamento estrellado [...]. Cuando canto la felicidad del cielo, la eterna posesión de Dios, no experimento alegría ninguna, porque canto simplemente lo que quiero creer [...]. Permitted que mi alma se viese invadida por las más densas tinieblas y que el pensamiento del cielo, tan dulce para mí, no fuese ya más que un motivo de combate, de tormento [...] Me parece que las tinieblas, apropiándose la voz de los pecadores, me dicen, burlándose de mí: «¿Sueñas con la luz, con una patria aromada de los más suaves perfumes? ¿Sueñas con la posesión eterna del Creador de todas esas maravillas? ¿Crees poder salir un día de las brumas que te rodean? ¡Adelante! Gózate de la muerte, que te dará, no lo que tú esperas, sino una noche más profunda todavía, la noche de la nada.

Esa experiencia compartida con la oscuridad que soportan los no creyentes lleva a Teresa a la más perfecta solidaridad con ellos, expresada en esta extraordinaria oración:

Señor, vuestra hija ha comprendido vuestra divina luz. Os pide perdón para sus hermanos. Se resigna a comer, por el tiempo que vos lo tengáis a bien, el pan del dolor, y no quiere levantarse de esta mesa llena de amarguras, donde comen los pobres pecadores, hasta que llegue el día por vos señalado. Pero ¿cómo no puede ella decir también en su nombre, en nombre de sus hermanos: «Tened piedad de nosotros, Señor, porque somos unos pobres pecadores?»⁷¹.

71. Teresa de Lisieux, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos, 1980, pp. 248, 247. Para el tema del nihilismo y la experiencia de Dios, cf. B. Welte, *La luce del nulla*. Sulla

Teresa del Niño Jesús, por lo demás, no es una concesión de la Providencia a nuestro siglo. Es un caso más de esa experiencia mística que recorre la historia humana. Porque el místico parece caminar, camina, con una decisión que desafía toda duda. Pero ese desafío no lo provoca una luz meridianamente clara, sino una confianza sin límites. Avanza hacia Dios con la seguridad de quien se siente atraído hacia él por una verdadera fuerza de gravedad, pero avanza en la noche.

Les hemos escuchado decir que cuanto más se acercan a Dios más intensas se hacen las tinieblas, pero tal vez no hayamos dado a su afirmación todo el crédito que merece, no la hayamos entendido en todo el realismo existencial, histórico, biográfico que comporta. Densas son sin duda las tinieblas de la increencia, cuando ésta no es sólo rechazo de la institución religiosa o incapacidad para afirmar unas verdades o para seguir unas normas, sino desesperación absoluta o pretensión suicida de salvarse a sí mismo. Pero no son menos densas las tinieblas del creyente que para poder entregarse a Dios tiene que ver hundirse todo apoyo humano, toda razón humana para esperar, todo asidero al que confiarse.

Es verdad que esas tinieblas están habitadas por una luz. Pero no es otra que la que arde en el interior de la decisión de creer: «sin otra luz y guía, sino la que en el corazón ardía». Es verdad que el místico busca a Dios con la necesidad con que la cierva busca corrientes de agua, o la tierra reseca y agostada espera la lluvia. Pero nada ilumina su marcha, más que el amor que Dios mismo ha puesto en ella. Sabe hacia dónde camina, pero sólo la sed le marca el rumbo:

De noche iremos, de noche,
sin luna iremos, sin luna,
que para encontrar la fuente
sólo la sed nos alumbr⁷².

Es verdad que «el corazón tiene razones...». Pero la razón del corazón es el deseo de infinito, el deseo infinito que él es incapaz de dominar. La razón del corazón es el vaciado de infinito que sólo en el infinito, el inabarcable, el imposible, el indomable tiene su razón de ser.

El místico, por eso, no se distingue del creyente a duras penas que somos la mayor parte de los creyentes; no se distingue del no

possibilità de una nuova esperienza religiosa, Queriniana, Brescia, 1983, o la reflexión filosófica de de V. Vitiello en *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*, Trotta, Madrid, 1999.

72. L. Rosales, «Retablo de Navidad», en *Obras completas I. Poesía*, Trotta, Madrid, 1996, p. 232.

creyente a duras penas que todos llevamos dentro, por haber salido de la noche en la que el resto de los mortales estamos sumidos. Se distingue por haber progresado en la noche lo suficiente para que la noche sea para él «amable como la alborada»; por haberse hundido en ella tanto que la noche es para él otra forma de luz: *et nox illuminatio mea...*, y la noche es mi luz⁷³.

En ningún lugar de la historia veo realizada esta condición de la experiencia de Dios en la que culmina la experiencia mística como en la cruz de Jesucristo, en quien, para mi fe, Dios se revela de forma definitiva y por eso insuperablemente oscura.

En el evangelio de Marcos Jesús muere clamando con un gran grito: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me han abandonado?». No es, como han querido algunos, la señal de que la fe de Jesús se haya derrumbado. No era necesario que el evangelio de Lucas le hiciese morir diciendo «Padre, en tus manos encomiendo mi vida», para saberlo. La experiencia del desamparo del Padre, la queja a gritos por ese desamparo es la expresión, la proclamación más formidable por parte de Jesús de la conciencia, de la aceptación de la presencia del Padre; nunca más oscura; nunca más cierta; nunca más ciertamente experiencia de fe.

Por eso los místicos son, si lo son de verdad, ciertamente los contemporáneos de nuestra generación. Son, entre otros y con otros, creyentes y no creyentes, signo de la presencia y condición de la permanencia de la fe. Testimonio de que también hoy y en el futuro sigue siendo posible la esperanza.

73. Sal 138,11 en la versión de la Vulgata.

ÍNDICE DE MATERIAS

- Abandono: 295, 418
- Actitud teológica: 273-274
 - en el hinduismo: 274
 - en el islamismo: 274
- Admiración: 97
- Advaita (no dualista): 144
- Alegría, gozo: 332s
- Alma (esencia, centro del): 262s
 - nacimiento de Dios en el alma: 263
 - Zóhar: 203
- Alumbrados: 327
- Amor (de Dios): 151, 155-157, 280
 - en la contemplación: 364-365
 - grados en san Bernardo: 376s
 - Islam: 237, 246-247
 - mística judía: 197
 - Zóhar: 203
- Amor desinteresado
 - Islam
- Anatman [no sujeto] (en el budismo): 162
- Angustia: 97
 - y experiencia mística: 108
- Anonadamiento en Dios: 305-306
- Antropología mística: 256-259, 260-269
 - en el budismo: 260
 - en el cristianismo: 261
 - en el hinduismo: 260
 - en el Islam: 269-270
 - en el Maestro Eckhart: 262-263
 - en Plotino: 260-261
- en san Juan de la Cruz: 264s
- en santa Teresa: 268s
- Apopatismo
 - budista (cf. silencio)
 - cristiano: 213-214
- Ascética: 270
 - Islam: 245
- Ashram (lugares de retiro para el ejercicio de la renuncia y la práctica de la meditación): 133
- Ashramas (etapas de la vida): 133
- Ateísmo: 272-273
 - budista: 160-162
- Atman: 134-136
 - Atman-Brahman*: 322, 328, 388
- Audiciones: 64
- Ayuno: 311
- Baghavad Gita: 147s
- Bhakti: 148s, 219, 274
- Bhaktimarga: 148s, 302
- Bien: 117s, 120s
 - trascendencia: 122, 125
- Brahman*: 113, 138s, 139, 142, 144s
 - Brahman-Atman*: 134, 136s, 141s
- Budismo: 157-174
- Cábala: 187, 189
- Camino místico: 302-303
- Certeza-oscuridad (de la experiencia mística): 351-356
- Chamanismo: 312
- Chiao: 45

- Cofradías sufíes: 241
 Conciencia (dilatación; estados alterados): 97, 99, 101, 103, 313-314
 Condiciones externas para la experiencia mística: 101-102
 Confianza en Dios: 305
 —Islam: 246
 Conocimiento
 —experiencial: 282-284
 —objetivo (superación): 295
 —por connaturalidad: 283, 293
 Constructivismo (en el estudio de la mística): 39-42
 Contacto: 123-124
 —contacto amoroso: 127
 Contemplación: 92, 120-121, 122s, 126-127, 276, 353
 —amorosa: 153
 —descripción sintética: 364
 —en la tradición cristiana: 362s
 —en san Juan de la Cruz: 362-365
 —en santa Teresa: 359
 —esencia: 375s
 —fenomenología: 360-361, 363s
 —uso religioso del término: 361
 —Zóhar: 203
 Contemplación infusa: 358-386
 —descripción sintética por santa Teresa: 359
 —en el vocabulario platónico: 359-360
 —en san Juan de la Cruz: 363s
 Contingencia (intuición de): 167-168
 Controversia sobre la naturaleza de la contemplación: 365s
 Conversión: 117s, 278-279, 294
 Corán (y mística): 236s
 Creación: 146
 —mística judía: 202
 Crisis de la religión: 473-476
 Cristianismo y mística: 209-211
 Cristo y mística: 221-231
Debecut (adhesión a Dios)
 —hasidismo: 206
 —mística judía medieval: 199
 Dejación: 327
 Deseo de Dios: 257-258, 334
 Desierto (Padres del): 213
 Desprendimiento: 335, 338-341
 Desproporción interior: 108
Devotio: 274
Dhikr [recuerdo de Dios] (Islam): 242, 311
 Diálogo interreligioso y mística: 469-472
 Dilatación de la conciencia: 481
 Dios: 217s, *passim*
 —presencia en el alma: 260s
 —nacimiento en el alma: 417s
 Disposiciones (para la experiencia)
 —mística judía: 199-200
 Divinización
 —Islam: 247
 Docta ignorancia: 354
 Drogas
 —ingestión de: 311-317
 —y mística: 88-101
 Eclesialidad
 —mística cristiana: 231
 Ejercicios físicos-prácticas corporales: 311
 Elemento místico en la religión: 30-32
 Embriaguez (mística): 306
 —Islam: 249
 Enéadas: 115s
 En-Sof (infinito)
 —Zóhar: 201
 Enstasis: 136
 Entusiasmo religioso: 285
 Epéxtasis: 407
 Equivalentes homeomórficos: 48
 Escala: 302
 Escritura y mística: 219
 Esencialismo: 36-39, 110-111
 Esoterismo: 194s
 Esperanza: 280
 Estado teopático: 406-422
 —descripción: 406-415
 —en el budismo: 415-416
 —en el cristianismo: 416-422
 —en las Upanishads: 415
 —formas: 416
 Estados de ánimo que acompañan a la experiencia: gozo, paz, felicidad, etc.: 103, 107-108
 Estigmas, estigmatizados: 68s
 Estructura del fenómeno místico: 253
 Etapas (del proceso místico): 301ss
 —Islam: 245
 Ética
 —hasidismo: 206

- taoísmo: 180, 182
 —y mística: 457s, 459s, 484-485
 Evangelización
 —mística cristiana: 232
 Exclusivismo religioso: 446-447
 Experiencia (diferentes sentidos del término): 282-284
 Experiencia anagógica: 111
 Experiencia de contingencia: 92
 Experiencia de la fe: 281s, 285
 Experiencia de sujeto-objeto: 92
 Experiencia del *Mysterium tremendum et fascinans*: 314, 334
 Experiencia metafísica: 98
 Experiencia mística: 289s, 292s, 365, 481
 —budismo: 168
 —del vacío: 104
 —e interpretación: 39s
 —en las Upanishads: 135s, 141s
 —explicación: 108-109
 —hasidismo moderno: 206
 —Islam: 244-249
 —núcleo esencial: 357
 —psicoanálisis: 105-106
 —rasgos (según Stace): 90
 —rasgos característicos: 319
 —taoísmo: 178
 —valoración: 112
 —variedades: 112
 —y vida ordinaria: 412s, 414s, 416s, 419-422
 Experiencia numinosa o teísta: 91-92
 Experiencias-cumbre (Peak-experiences): 94, 97, 102, 296
 Éxtasis: 98, 275, 381
 —corporal, negativo: 399
 —en la mística cristiana: 400-401
 —en Plotino (contenido): 107, 116-117, 119, 121-124, 127
 —en santa Teresa: 401-404
 —éxtasis-enstasis: 310
 —interior, positivo: 399-400
 —Islam: 248
 —taoísmo: 181
 —técnicas: 311, 317, 481
 —y fenómenos psicopatológicos: 404-405
 Falacia genética: 101
 Fe: 128, 153, 273s, 397-398
 —y mística: 275
 Fenomenología (como método aplicado al estudio de la mística): 43-48
 Fenómenos extraordinarios (físicos)
 —posible explicación: 74-80
 —y vida mística: 64s, 73s
 Filosofía: 97
 Filosofías de la mística: 436-442
 Futuro de la religión y mística: 473
 Glosolalia: 56
 Gnosis: 115-116
 Gracia (*prasada*): 147
 Grados del amor (de Dios): 280
 Gratuidad: 125-126, 305
 Hasidismo (medieval): 196-198
Hasidut [ideal de piedad] (mística judía medieval): 197
 Hecho-extraordinario: 294
 Henoteísmo: 132-133
 Hombre y Dios: 255-256
 Identidad (mística de la): 135-138
 Iluminación: 294
 Imagen de Dios: 277
 Imagen y semejanza (de Dios): 259, 261-263, 273, 278
 Imitación (de Mahoma): 238
 Inclusivismo religioso: 467
 Indiferencia
 —al fruto de las acciones: 151
 —Islam: 245
 Inedia, ayuno o anorexia mística: 71-72
 Inefabilidad
 —causal: 346
 —de la experiencia mística: 320-321, 341-351
 —descriptiva: 346
 —emocional: 345
 Inefable: 142
 Iniciación: 294-295
 Inmanencia: 198, 206
 Inmediatez de la experiencia mística: 123, 328-332
 Inmortalidad: 136, 332
 —taoísmo: 179, 181
 Instituciones místicas: 301
 Intuición
 —del ser: 98
 —metafísica: 92
 Islamismo: 233-249
 —y mística: 233

- Jainismo: 163
Jñanamarga: 134, 148, 155, 302
 Judaísmo (mística judía): 183s
- Karma*: 135, 141
Karmamarga: 132, 134, 148, 302
- Lenguaje místico: 49-64, 348
 —autoimplicación y testimonio: 57
 —génesis: 58-64
 —lenguaje simbólico: 53, 59s
 —lenguaje y experiencia: 51-52, 58
 —y glosolalia: 56
 —y lenguaje de la teología: 51
 —y lenguaje ordinario: 51
 —y lenguaje poético: 53
 —y paradoja, antítesis y oximoros: 54-56
- Levitación: 65-68
 Luz, iluminación: 124, 127
- Mal (problema del)
 —mística judía: 191
 —Zóhar: 203
- Mediaciones y experiencia mística: 439, 484
- Meditación: 148, 150s, 309
 —budismo: 165, 168, 173
 —mística judía: 199
- Métodos ascéticos
 —en el budismo: 310
 —en el hinduismo devocional: 310
- Milagros: 74-80
- Misterio: 253
 —y mística: 217s
- Mística
 —atea: 95, 290, 297
 —budista: 104
 —como categoría interpretativa: 47-48
 —cristiana (historia): 212-217
 —definiciones previas: 23, 91
 —de la cotidianidad: 291
 —de la esencia o del ser: 95
 —de la misericordia: 462, 483, 485
 —de la naturaleza: 88-90, 92, 96
 —de la pasión y de la unión: 92
 —de la unidad: 350
 —de ojos abiertos: 461, 483, 485-486
 —de salvación: 92
 —del anonadamiento: 95
 —del conocimiento, teórica o especulativa: 87, 92
 —del vacío: 95
 —devocional (en la India) 146s, 155s
 —esencia (según Stace): 91
 —explicaciones psicológicas: 341
 —explicaciones psicopatológicas: 105
 —extática-instática: 92
 —extroversiva: 90
 —filosófica: 112s
 —hindú: 104
 —historia del término: 17-21
 —introversiva: 90-91
 —natural: 86-87, 90, 103-104
 —monista: 89-90, 91
 —pan-en-hénica: 88-91
 —personalista: 88, 90
 —profana: 87-88, 94, 104
 —estéticas: 94
 —experiencias-cumbre: 94
 —interpretación: 104-112
 —metafísicas: 94
 —profana, silvestre: 97-112
 —formas: 98s
 —rasgos comunes: 102-103
 —sobrenatural: 88, 103-104
 —teístas: 90-91, 95
 —y autoridades religiosas oficiales: 243, 281-282
 —y ética
 —Islam: 249
 —y fe: 218-219
 —y revelación: 52
 —y servicio: 483
 —y vida cotidiana: 482-484
 —budismo: 173
 —hinduismo: 151, 157
 —taoísmo: 182
 —Zóhar: 203
- Místicos (grados elementales): 290-291, 293
- Modelos epistemológicos para el estudio de la mística: 36s
- Monaquismo
 —budista: 173
 —cristiano: 213
- Monoteísmo: 142
- Moral (budismo): 172
- Mortificación: 305
 —mística judía: 198

- Mujeres místicas (cristianismo): 215
- Nada mística (judaísmo): 202
- Narcisismo espiritual: 285
- Natural-sobrenatural: 127
- Negación de sí
 —Islam: 247
 —taoísmo: 178
- Neoplatonismo: 87, 92
- Nirvana (*nibbana*): 160s, 165, 168-171, 415
- Noche-tiniebla: 353s, 355
- Noche oscura: 125, 128, 306
- Nombre de Dios (mística judía): 199-200
- Nuevos movimientos religiosos: 477s
- Oceánico (sentimiento): 97, 105-106
- Oración
 —de quietud: 384
 —extática (hasidismo): 206
 —grados: 310
 —práctica y método: 310
- Otro (totalmente)
 —cristianismo: 229
 —hinduismo: 140-141
- Oximoro (en el lenguaje místico): 55
- Paciencia: 305
- Pan-en-hénica (experiencia): 138
- Panteísmo: 146
 —mística judía: 198, 202
 —Islam: 248-249
- Parinirvana*: 404-405
- Pasividad (de la experiencia mística): 259, 305, 316, 321, 324-328, 408s
- Pecado de Adán
 —Shabetaísmo: 205
 —Zóhar: 203
- Perfil del místico contemporáneo: 445-457
- Personal (carácter personal del Absoluto): 144s, 146s, 153
- Philosophia perennis*: 37, 88, 111
- Platonismo, neoplatonismo: 112s, 354
- Pluralismo religioso y mística: 466
- Pobreza:
 —Islam: 245
 —y ascesis: 245-246, 305
- Poetas metafísicos: 94
- Posturas corporales: 242, 309
- Prácticas místicas: 301
- Predisposiciones: 303, 309
- Preensión de realidad (de la experiencia mística): 320
- Protestantismo y mística: 28-30
- Psicología de la mística: 431s
- Psicopatología y mística: 404-405
- Purificación: 117-118, 338
 —pasiva: 307
 —vía purgativa: 306
- Quietismo: 327-328
- Quietistas-alumbrados: 458-459
- Rapto: 384
- Rasgos comunes a mística profana y religiosa: 104
- Razón y mística: 485-486
- Rayo de tiniebla: 353-355
- Recitación de fórmulas: 305
- Recogimiento: 118-119, 266, 268, 270
- Regresión infantil: 106
- Religión
 —personalizada: 291
 —y mística: 25-28, 30-33
- Religiones (místicas y proféticas): 25-28
- Religiosidad externa: 281
- Religiosidad exterior (exotérica) y mística: 236-237
- Renacimiento: 294
- Renuncia
 —a sí mismo: 317
 —desprendimiento: 304-305
 —Islam: 245
- Respiración (dominio de la): 309, 311-312
- Retiro: 305
- Revelación: 102
 —y mística: 219
- Ruptura de nivel: 292-298
- Salvación: 142
- Samadhi* (iluminación): 309, 406
 —budismo: 172
- Samsara*: 135
- Sanathana Dharma*: 45
- Sangha* (comunidad budista): 173
- Sankya* (Samkhya): 134, 138, 163
- Sat-cit-apanda*: 142
- Satori: 406
- Secularización: 477-478
- Sefirot [números, atributos] (Zóhar): 201s

- Seguimiento de Jesús: 213, 232
Sentidos espirituales
—en Orígenes: 377
—en san Buenaventura: 379
—en san Gregorio de Nisa: 378
Sermón de las cuatro verdades: 160
Sexualidad-tantrismo: 311
Shabetaísmo (sabateísmo): 204
Sheikh (maestro): 241, 304
Silencio: 122, 155, 305, 311
—budismo: 159, 161-162, 168, 171
—de Dios: 487
—Islam: 246
—y mística: 56
Símbolos de la experiencia: 358
Simplicidad-sencillez (de la experiencia mística): 335-341
Situaciones-límite: 97-99
Smriti (tradición): 148
Sruti (revelación): 148
Socratismo
—cristiano: 375
—musulmán: 270
Sufismo (definiciones): 244
Sujeto-objeto: 104
- Tacto de la experiencia de Dios: 381-383
Tao: 175s
Taoísmo: 174s
Temor de Dios (Islam): 246
Teología dialéctica y mística: 29
Teología negativa (apofática): 354
Teología y mística: 485-486
Teologías pluralistas: 467
Teología supranaturalistas (de la mística): 435-436
Teomonismo: 93
Teosofía (Cábala): 201
Testimonio: 58
Tipo y tipología: 83s
—de las religiones: 83-86
—de los fenómenos místicos: 86s, 96
—diferentes sentidos: 84-85
Toque (sustancial): 330
Torá (en la mística judía): 202, *passim*
Totalizadora (experiencia): 322
Transitoriedad (de la experiencia mística): 320-321
- Transgresividad (del lenguaje místico): 53
Trascendencia: 122, 125, 152-155
—Trascendencia-inmanencia: 139s, 143, 229, 234, 254, 260-261-274, 307
—mística judía: 195-196
—taoísmo: 177
Trascendimiento: 247, 265-266, 268, 275, 398-399
Trimurti: 156
Tsimtsum [retracción de Dios] (mística judía): 204
- Umbral de la mística: 291
Unificación: 123-124
Unio mística: 121, 124, 199-200, 336, 383
Unión (con Dios)
—Islam: 247-248
Universalidad (de la llamada a la mística): 446-457
Uno: 98, 117s, 120s
—Trascendencia del Uno: 122
Upanishads: 89, 133s
- Vacío
—budismo: 171
—taoísmo: 177-178
Vedas: 132-134
Vía purgativa
—iluminativa: 303-304
—unitiva: 303-304
Vida contemplativa-vida activa: 482-484
«Vida de Moisés»: 213, 232
Virtud-vida virtuosa: 124
Visión: 123-124
—de Dios: 151-153, 330-331, 380s
Visiones: 64
- Wu-wei [no-acción] (taoísmo): 179-180
- Yoga: 308-310
Yoga-Samkhya: 95
- Zen: 173, 311, 422
Zóhar: 200s

ÍNDICE DE AUTORES

- Abe, M.: 42
Abulafia, A.: 198-200, 208
Adnès, P.: 69, 70, 78, 79, 80
Agasse, P.: 52, 214, 216, 220, 222, 230, 233, 365
Agustín de Hipona: 115, 129, 214, 219, 229, 254, 255, 256, 257, 261, 262, 263, 269, 272, 278, 286, 294, 302, 321, 337, 379, 395, 459
Al-Bistami: 240, 247
Al-Gazzali: 240, 241, 242
Al-Gunayd: 244
Al-Hallaj: 240, 246, 248, 250, 270, 327, 342, 388
Al-Harawi: 246
Al-Qusayri: 246
Albert, K.: 19
Albino: 122
Albrecht, C.: 433
Almond, Ph. C.: 38, 41, 42, 91, 92
Alonso, D.: 56, 61
Alonso Fernández, F.: 78
Alston, W. A.: 370-372, 374
Alvarado Pisani, J. L.: 344
Álvarez, B.: 430
Álvarez Bolado, A.: 446
Álvarez, J.: 78, 105, 405
Álvarez, M.: 258
Álvarez, T.: 401, 402, 403
Allo, E. B.: 212
Amaladoss, M.: 468
Amengual, G.: 255
- Anawati, G. C.: 234, 236, 240, 242
Ancelet-Hustache, J.: 222, 338, 381, 418, 454, 483
Ancilli, E.: 86, 103, 231, 326
Andrae, T.: 236, 433
Andrés, M. de: 217, 303, 366
Andrés Martín, M.: 459
Ángela de Foligno: 58, 215, 230
Annonios Saccas: 114
Ansari-Harawi: 240, 302
Apostel, L.: 95, 273
Appleby, P. C.: 344, 346, 350
Arintero, J.: 367
Arnou, R.: 360, 361
Asín Palacios, M.: 234, 235, 237, 241, 302, 306, 459, 470
Aulen, D. G.: 28
Austin, J. L.: 57
Avalon, A.: 311
- Bainvel, J.-V.: 366, 367
Baldini, M.: 49, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 344
Baldrian, F.: 176, 177
Balthasar, H. U. von: 217, 224, 229, 284, 369
Bambrough, R.: 346
Barth, K.: 28, 29
Bartolomé de Pisa: 411
Baruzi, J.: 17, 51, 62, 212, 223, 227, 326, 406, 407, 410, 413, 433
Barzel, B.: 92, 144, 298
Basri: 240

- Basset, J.-C.: 468, 469, 470, 471
 Bastide, R.: 407, 409, 410, 414, 433
 Bataille, G.: 95, 326
 Baudelaire, Ch.: 312
 Baumgartner, Ch.: 367, 405, 406
 Beatriz de Nazaret: 215
 Beaude, J.: 21, 427, 439
 Beierwalter, W.: 113, 128
 Belda, M.: 366, 451
 Bell, R. M.: 71
 Beneito, P.: 236
 Bergamo, M.: 270
 Bergson, H.: 31, 32, 101, 105, 211, 313, 432, 433, 442
 Bernard, Ch. A.: 210
 Bernardo de Claraval: 215, 219, 270, 279, 376, 377, 378, 389, 390, 452, 453, 459
 Bernos, M.: 311
 Beffo, F.: 457
 Biallowons, H.: 475
 Blank, J.: 212
 Blocher: 235
 Blofield, J.: 178
 Blondel, M.: 258, 283, 326, 344, 435, 442
 Boero, M.: 99
 Boff, L.: 457
 Böhme, W.: 442, 476
 Bologne, J. C.: 95, 290, 297, 312
 Bord, A.: 113, 280
 Bossuet, W.: 57
 Boufflet, J.: 64, 65, 66, 67, 68, 74, 76
 Boulogne, J.-C.: 322, 324, 325, 326
 Bouyer, L.: 20, 213, 217
 Brandao, A.: 484
 Brehier, É.: 115, 122, 123
 Bremond, H.: 53
 Brown, P.: 306
 Brunner, E.: 28, 29
 Buber, M.: 184, 192, 194, 205, 206, 342
 Bucke, R. M.: 296, 315, 321, 332
 Buenaventura: 215, 302, 378, 379, 380, 381, 382
 Bultmann, R.: 28
 Burckhardt, T.: 236
 Butler, C.: 17, 367, 460
 Bynum, C.: 71
 Camilo de Lejis: 455
 Cantwell Smith, W.: 467
 Cardenal, E.: 100
 Carozzo, C.: 282
 Casares, J.: 18
 Castro, S.: 224, 225
 Catalina de Génova: 30, 216
 Catalina de Siena: 71, 215, 232
 Cerezo, P.: 264, 292, 293, 343
 Cerfaux, L.: 212
 Certeau, M. de: 38
 Chabanis, Ch.: 100, 297
 Champion, Fr.: 477
 Chashaw, R.: 94
 Ching, J.: 174, 175, 178, 179, 181
 Chipper, K.: 174
 Chuang Tzu: 175, 178, 179, 181, 182
 Clemente de Alejandría: 115, 116, 213, 400
 Cobb, J. B.: 42
 Cognet, L.: 213, 216, 262, 263, 421
 Cohen, H.: 191
 Cohen, S.: 311
 Colomer Ferrándiz, F.: 92
 Confucio: 158, 175, 179
 Congar, Y.-M.: 51, 476
 Conze, E.: 158, 163, 165
 Coomaraswamy, A.: 37
 Corbin, H.: 241
 Cordovero, M.: 204
 Cornille, C.: 304
 Cotterel, A.: 180, 182
 Couliano, I. P.: 400
 Crisógono de Jesús: 416
 Cuevas, C.: 61
 Cugno, A.: 264
 Cullmann, O.: 28
 Cupitt, D.: 475
 Cuttat, J. A.: 26, 87
 Daniélou, J.: 213, 356, 360, 375, 378, 392, 401, 408
 Danner, V.: 238
 Dante: 235
 Dasgupta, S. N.: 132, 133, 134, 144, 145, 148, 149, 153, 156, 173, 309
 David, M.: 51
 Davy, M.-M.: 32, 192
 De Andia, Y.: 277, 279, 337
 De Bérulle, P.: 427
 De Bovis, A.: 286
 De Certeau, M.: 18, 21, 22, 33, 50, 51, 52, 54, 57, 64, 296, 297

- De Corte, M.: 113, 117, 123, 126, 127, 128
 De Félice, Ph.: 311
 De Gandillac, M.: 115, 354
 De Grandmaison, L.: 30
 De Guibert, J.: 17, 21
 De la Taille, M.: 326, 367
 De Largier de Beaurecuel, S.: 302
 De Libera, A.: 216
 De Lubac, H.: 20, 33, 217, 218, 219, 220, 276, 284
 De Saint Joseph, L. M.: 223, 225, 227, 365, 448
 De Vitray-Meyerovitch, E.: 243, 245, 247, 327
 Delacroix, H.: 22, 407, 409, 428, 433
 Dent, J. M.: 30
 Denzinger, E.: 222, 458, 459
 Descartes, R.: 343
 Dettloff, W. W.: 258
 Dhavamony, M.: 156
 Dierckens, J.: 77
 Dietsche, B.: 417
 Diez de Velasco, F.: 98, 232, 311
 Diodoco de Forice: 214
 Dionisio el Cartujo: 20
 Dobbelaere, K.: 474
 Dodds, E. R.: 114, 116, 119, 121, 122, 123, 127
 Domenica del Paradiso: 71
 Domingo de Guzmán: 66
 Domínguez, C.: 106
 Donne, J.: 94
 Dostojewski, F.: 105
 Dou, A.: 298
 Drewermann, E.: 439
 Dumoulin, H.: 42, 174
 Dupont, J.: 212
 Dupré, L.: 92, 101, 111, 322
 Dupuis, J.: 467
 Dupuy, M.: 392
 Durand, G.: 189
 Eckhart, Maestro: 51, 64, 91, 216, 221, 222, 262, 263, 280, 295, 314, 338, 339, 340, 378, 381, 388, 417-420, 421, 439, 453, 454, 455, 457, 459, 461, 483, 484
 Efrén Sirio: 214
 Egido, T.: 75
 Eliade, M.: 92, 101, 111, 176, 295, 297, 309, 312, 322, 387, 400
 Elizondo, F.: 376
 Elorduy, C.: 176
 Emmerick, A. C.: 70
 Epiménides: 69
 Epiney-Burgard, G.: 216
 Eschbach, G.: 263
 Esnoui, A.-M.: 147, 148
 Evagrio Póntico: 214
 Evans: 57
 Farrés Buisán, J.: 342
 Ferry, L.: 475
 Festugière, A. J.: 92, 360, 361, 391
 Figli, J.: 470
 Filón de Alejandría: 392, 401
 Fischer, K. P.: 287
 Fischer, P. L.: 404
 Flood, G.: 131
 Forest, J.: 469
 Forgie, J. W.: 39
 Forman, R. K. C.: 40, 41, 42
 Fraijó, M.: 46, 94, 464, 487
 Francisco de Asís: 66, 69, 70, 73, 75, 197, 299, 411, 412, 414
 Francisco de Osuna: 292
 Francisco de Suabia: 421
 Francisco Javier: 66
 Frauwallner, E.: 166
 Freud, S.: 105, 106
 Frick, H.: 83
 Fung Yu-Lan: 174
 Gadamer, H. G.: 284
 Galindo, E.: 236
 García Bazán, F.: 49
 García Hernando, J.: 467
 García Morente, M.: 296
 García Simón, A.: 264
 García-Baró, M.: 259, 464
 Gardeil, A.: 367, 375
 Gardet, L.: 86, 103, 134, 234, 240, 243, 244, 246, 249, 260
 Garrigou-Lagrange, R.: 51, 53, 367
 Gelabert, M.: 283
 Gema de Galigni: 70
 Gerlitz, P.: 19
 Gerson, J.: 21
 Gesteira Garza, M.: 29, 467
 Gibb, H. A. R.: 234, 302
 Gimello, R.: 39
 Ginzo Fernández, A.: 32
 Gómez Caffarena, J.: 46

- Gonda, J.: 309
 González Castán, O. L.: 370
 González de Cardedal, O.: 224, 451
 González Faus, J. 1.: 462
 Gorceix, B.: 215
 Gordan, P.: 33
 Grabmann, M.: 17, 54
 Gracián, J.: 79
 Graef, H.: 210
 Granet, M.: 174, 175, 177, 181
 Green, J.: 298
 Gregorio de Nisa: 56, 208, 213, 214, 233, 353, 354, 355, 373, 375, 378, 381, 390, 392, 400, 401, 407, 408, 459
 Gregorio Magno: 214, 377, 460
 Gregorio Palamas: 214
 Griffiths, B.: 42, 469
 Grot, St.: 99
 Gründer, K.: 442
 Guardini, R.: 323
 Guénon, R.: 37
 Guillaumon, A.: 449
 Guillén, J.: 53, 61, 94
 Guitton, J.: 69, 476
 Gunkel, H.: 400
 Gutiérrez, G.: 457
- Haas, A. M.: 49, 53, 54, 64, 218, 221, 229, 233, 262, 284, 287, 375, 394, 476
 Hadewijch de Amberes: 215, 216, 295
 Hadot, P.: 114, 115, 119, 120, 121, 122, 126, 127, 129, 261
 Hamman, A.-G.: 278
 Happold, F. C.: 92, 321
 Harnack, A.: 28
 Harvey, P.: 158, 163, 165, 166, 167, 168, 170, 172
 Hatab, L. J.: 49, 344, 350, 351
 Hegel, G. W. F.: 84
 Heidegger, M.: 59, 387
 Heiler, Fr.: 25, 26, 27, 131, 136, 310
 Heinzmann, R.: 258
 Herbert, G.: 94
 Herp, E.: 216
 Heschel, A.: 27
 Hick, J.: 39, 41, 370, 467
 Hildegarda de Bingen: 215
 Hocht, J. M.^a: 69
 Hogan, K.: 472
 Home, D. D.: 66
- Homero: 119
 Horkheimer, M.: 487
 Hruby, K.: 192
 Huby, P.: 212
 Huerga, A.: 458
 Hügel, Fr. von: 30, 31
 Hugo de Balma: 215, 216
 Hujwiri: 245
 Hulin, M.: 22, 99, 102, 105, 106, 107-111, 311
 Huot de Longchamp, M.: 264
 Huxley, A.: 37, 88, 296, 313, 314, 315
- Ibn al-Faridh: 241
 Ibn Arabi: 236, 241, 249, 270, 302, 306, 388
 Idel, M.: 199
 Igal, J.: 115, 124
 Ignacio de Loyola: 66, 101, 422, 459, 475, 484
 Ilárraz, F. G.: 133, 137
 Imbert-Goubeyre, A.: 68, 69
 Imhof, P.: 475
 Inge, W. R.: 17, 18, 19, 87, 478
 Ionesco, E.: 99, 294
 Ireneo de Lyon: 261
 Isabel de la Trinidad: 217
 Isabel de Schönaun: 215
 Ives, Ch.: 42
- Jacquemard, S.: 98
 Jámblico: 66, 317, 392
 James, W.: 22, 31, 99, 105, 284, 295, 298, 313, 320, 321, 322, 332, 341, 351, 370, 371, 427, 428, 430, 432
 Janet, P.: 105, 428, 432
 Jantzen, G. M.: 36
 Jarczyk, G.: 338
 Jaspers, K.: 432
 Jiménez, B.: 213
 Jiménez Duque, B.: 131
 Jiménez, J. R.: 94
 Johnston, W.: 469, 471
 Jonas, H.: 116
 Jones, R.: 184, 185
 José de Cupertino: 66, 67
 Jossua, J.-P.: 213
 Juan Casiano: 214
 Juan Clímaco: 302
 Juan de Ávila: 458
 Juan de Dios: 455
 Juan de la Cruz: 53, 54, 55, 56, 58, 60,
- 61, 62, 63, 64, 73, 75, 79, 80, 91, 101, 105, 113, 208, 216, 221, 223-229, 235, 257, 264-266, 273, 275, 276, 280, 287, 303, 306, 307, 323, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 337, 340, 342, 343, 347, 352, 353, 354, 355, 356, 359, 363, 364, 373, 375, 378, 381, 382, 386, 393-396, 401, 405, 407, 410-412, 416, 447, 453, 454
 Juliana de Norwich: 215, 216, 232
 Junayd: 306
 Juvenal: 375
- Kant, I.: 36, 39, 93, 463
 Katz, St.: 22, 39, 40, 41, 42, 43, 49, 234, 345, 346, 370, 442, 459
 Keilbach, W.: 315
 Keller, C.-A.: 144, 302, 310, 311, 422, 460
 Kierkegaard, S.: 54, 259
 King, S.: 39, 41, 42
 Kitagawa, J.: 479
 Knitter, P.: 467
 Knox, R. A.: 285
 Koestler, A.: 298
 Kolakowski, L.: 76, 438
 Kraemer, H.: 28, 29
 Kramers, J. A.: 234, 302
 Kremer, K.: 115, 116, 118, 121, 124
 Kristo, J.: 369
 Kübler-Ross, E.: 99
 Küng, H.: 174, 175, 178, 179, 181
- Labarrière, P.-J.: 338
 Labbé, Y.: 115
 Lacan, J.: 431
 Lacombe, O.: 86, 103, 134, 135, 136, 137, 144, 147, 148, 260, 470
 Ladrière, J.: 50, 52, 57
 Laín Entralgo, P.: 280
 Lamotte, E.: 158, 162, 166, 167, 173, 455
 Lanczkowski, G.: 45, 174
 Lao Tzu: 158, 175, 176, 180, 182
 Lara Garrido, J.: 61, 413
 Lassaie, E.: 469
 Lateau, L.: 70, 76
 Laurentin, R.: 71
 Le Saux, H.: 42, 469
 Le Senne, R.: 283
 Leclercq, J.: 56, 213
- Léonard, A.: 29, 211, 218, 222, 223, 283, 291, 325, 326, 365, 376
 Leoni, D.: 205, 206
 Leroy, O.: 65, 66, 67, 68
 Lessing, H.-V.: 442
 Leuba, J. H.: 29, 105, 405, 432
 Lévinas, E.: 209, 457, 464, 465
 Lewin, I. M.: 400
 Lhermitte, J.: 76
 Lifschitz, D.: 205
 Ligo, V.: 56
 Lipsett, P. R.: 210
 Lledó, E.: 400, 413
 Llull, R.: 215
 Lohfink, G.: 284
 Lois, J.: 457
 Loisy, A.: 32
 Lonergan, B.: 331
 López Sastre, G.: 174
 López-Baralt, L.: 64, 235, 401, 459
 López-Gay, J.: 173, 310
 Lossky, V.: 210
 Louth, A.: 19, 213, 214, 232, 354
 Luria, I.: 204, 205
 Lutero, M.: 29
- Mager, A.: 79
 Maimónides: 422
 Maître, J.: 69, 71, 72, 79
 Mancho Duque, M.^a J.: 52, 307, 342, 355
 Marcel, G.: 272
 Marcelo de Ancira: 20
 Marcuse, H.: 487
 Mardones, J. M.: 46, 477
 Maréchal, J.: 18, 115, 122, 126, 369, 405, 428, 430
 Margarita Porete: 215, 216
 María de Ágreda: 67
 María Magdalena Pazzi: 54, 56
 Maritain, J.: 51, 86, 92, 94, 98, 103, 323, 328, 331, 341
 Martín, C.: 147
 Martín, T. H.: 20, 214, 216, 222, 230, 263, 264, 303, 326, 354, 376, 460
 Martín Velasco, J.: 46, 48, 94, 161, 255, 269, 272, 273, 275, 296, 327, 334, 355, 446, 449, 455, 465, 473, 474, 482
 Maslow, A. H.: 102, 103, 296, 315
 Maspéro, H.: 175, 178
 Massignon, L.: 10, 11, 235, 236, 249,

- 270, 327, 470
 Masson, J.: 136, 146, 149, 156, 171
 Matilde de Magdeburgo: 215, 216, 232
 Máximo el Confesor: 214
 McGinn, B.: 17, 20, 23, 28, 87, 117, 210, 212, 213, 214, 216, 291, 329, 331, 337, 358
 Mercoulesco, I.: 387
 Merton, Th.: 42, 171, 469, 470, 471, 472
 Meslin, M.: 10, 49
 Metodio de Olimpia: 20
 Metz, J. B.: 461, 473
 Michaux, H.: 311
 Michel, A.: 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 76, 77, 79
 Miquel, P.: 53, 99, 302, 426
 Missatkine, S.: 192
 Moisés de León: 201-203
 Molinaro, A.: 442
 Moliner, M.: 18
 Molinos, M. de: 458
 Monchanin, J.: 42, 469
 Moody, R. A.: 99
 Moore, P.: 41, 344, 345, 346
 Mopsik, Ch.: 187, 188, 201, 202, 203
 Morales Morrero, M.: 270
 Morel, G.: 63
 Mouroux, J.: 283, 331, 365
 Müller, E.: 192
 Müller, M.: 132
 Muñoz Alonso, L.: 195
 Nabolosí: 247
 Nadal: 421
 Nasr, S. H.: 37, 236, 238, 241, 472
 Naudou, J.: 311
 Néher, A.: 209
 Nemeshegy, P.: 26
 Neumann, T.: 66, 70
 Neuner, P.: 472
 Newman, J. H.: 283, 476
 Nicolás de Cusa: 56, 229, 258, 334, 354
 Nicolás de Flüe: 71
 Nicholson, R. A.: 235, 236, 245, 304, 486
 Nietzsche, Fr.: 132
 Niewohner, Fr. E.: 115
 Niffari: 240
 Nwyia, P.: 238
 Oberländer, B. de: 184
 Orígenes: 20, 213, 219, 378, 400
 Ortega y Gasset, J.: 64, 343, 345
 Ortigues, E.: 185
 Otto, R.: 22, 29, 37, 91, 144, 314, 344, 370
 Pablo de Tarso: 155, 211, 212, 221, 228, 232, 280, 339, 390, 400, 407, 455, 459
 Pacho, E.: 63, 406
 Palacios, J. M.: 485
 Palma, D. de: 137
 Panikkar, R.: 46, 47, 48, 131, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 221, 229, 274, 335, 408, 416, 468, 470, 482
 Pannenberg, W.: 255
 Paparozzi, M.: 86, 103, 231, 326
 Pareja, F. M.: 242, 244, 245, 246, 248, 249
 Parrinder, G.: 19
 Pascal, B.: 256, 261, 294, 323, 325, 333, 485
 Patanjali: 309
 Paz, O.: 53
 Penner, H. H.: 22, 39, 370
 Pernoud, R.: 215
 Picard, P.: 53, 302, 426
 Pikaza, X.: 283
 Pike, N.: 45, 370, 383, 384, 385
 Pío de Pietrelcina: 66, 70
 Plard, H.: 55
 Platón: 94, 98, 117, 277, 325, 359, 400
 Plé, A.: 106
 Plotino: 82, 91, 94, 98, 99, 112-123, 117, 119, 214, 260, 261, 271, 273, 274, 278, 290, 298, 307, 317, 321, 325, 336, 343, 345, 350, 387, 391, 392, 400, 460
 Poe, E. A.: 53
 Popper, K.: 487
 Porfirio: 113, 114, 115, 116, 117, 400
 Poulain, A.: 68, 366, 367, 371, 450
 Poulat, E.: 32, 62, 451
 Pozzi, G.: 56
 Prada, J. M.^a: 283
 Proudfoot, W.: 39, 370
 Proust, L.: 470
 Proust, M.: 90, 138, 298, 322
 Pseudo-Dionisio: 20, 115, 125, 213, 214, 217, 220, 303, 326, 337, 349, 353, 354, 355, 356, 373, 376, 378, 381, 409

- Puech, H.-Ch.: 354
 Quint, J.: 64
 Rabí Aquiba: 187, 196
 Rabí Jehuda: 197
 Rabi Mendel de Kotzk: 205
 Rabi Nahaman de Braslaw: 205
 Rabi Pinheas de Koretz: 205
 Rabia al-Adawiyya: 240
 Radakrishnan, S.: 36, 37
 Rahner, K.: 11, 218, 221, 276, 284, 287, 291, 378, 379, 382, 404, 442, 452, 461, 463, 475, 476, 477
 Rambla, J. M.: 422
 Ravier, A.: 26, 33, 192, 217, 276, 284
 Reinhardt, E.: 26
 Renou, L.: 136
 Rey Jordan, G.: 315
 Ricken, F. von: 370
 Ricoeur, P.: 43, 53, 106, 190, 284
 Rimbaud, A.: 326
 Ritschl, A.: 28
 Ritter, J.: 442
 Robin, M.: 66, 70
 Robinet, I.: 175
 Rodríguez, P.: 216
 Rodríguez Panizo, P.: 88, 294, 467
 Rollán, M.^a S.: 355
 Rolland, R.: 92, 105
 Ros, S.: 292
 Rosales, L.: 489
 Rosenau, H.: 19
 Ruh, K.: 210, 216
 Ruiz, F.: 224, 226, 264, 276, 307
 Ruiz de la Peña, J. L.: 282
 Rumi: 236, 241, 242, 244, 245, 247, 270, 311, 329, 486
 Sabatucci, D.: 98
 Sahadat, J.: 470
 Sainz Rodríguez, P.: 20, 80, 217
 Salas Balust, L.: 131, 213
 Sales, M.: 52, 214, 216, 220, 222, 230, 233, 365
 Salman, E.: 442
 Samartha, S. J.: 467
 San Víctor, H.: 215
 San Víctor, R.: 215
 Sánchez, J. J.: 487
 Sánchez Lora, J.: 396
 Sandeus, M.: 57
 Sankara: 91, 144, 350
 Sanson, H.: 264
 Sarraj: 240
 Sartre, J.-P.: 98
 Saudreau, A.: 366, 450
 Schäfer, P.: 195
 Scheffczyk, L.: 258
 Scheler, M.: 456, 485
 Schelling, F. W. J.: 387
 Schillebeeckx, E.: 283, 284, 287, 457
 Schimmel, A.: 49, 234, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 245, 247, 249, 269, 270, 284, 303, 304, 305, 306, 401
 Schipper, K.: 175, 177
 Schlamm, L.: 37, 91
 Schleiermacher, Fr.: 32, 36, 370
 Schlüter, A. M.: 174
 Schmid, G.: 181
 Schmidt, M.: 113, 212
 Schnackenburg, R.: 210
 Scholem, G.: 22, 27, 54, 57, 183-204, 232, 299, 342, 422
 Schuon, Fr.: 37
 Schweid, E.: 185, 187, 207, 208
 Schweitzer, A.: 29, 212, 221, 232, 233
 Schwied, E.: 205
 Scoto Eriugena, J.: 214, 388
 Sells, M. A.: 240
 Sesé, J.: 366, 451
 Shabbetai Tsebí: 204, 205
 Shem, I. B.: 205
 Silesius, A.: 54, 55, 408
 Simeón de Mesopotamia: 214
 Simeón el Nuevo Teólogo: 214
 Smart, N.: 10, 37, 42, 91, 92, 344
 Sobrino, J.: 457
 Söderblom, N.: 25, 26, 131, 183
 Solignac, A.: 326
 Sölle, D.: 457
 Spinoza, B.: 257
 Splett, J.: 476
 Stace, F.: 383, 385
 Stace, W. T.: 22, 37, 90, 91, 321, 442
 Stein, E.: 217, 268
 Steiner, G.: 72
 Stoeber, M.: 39, 41, 93
 Stolz, A.: 33
 Stolz, F.: 132
 Stubenrauch, B.: 269, 470
 Suárez, F.: 66
 Sudbrack, J.: 99, 103, 104, 442, 470, 476
 Surin, J.-J.: 447

Suso, E.: 216, 222, 263, 421	Van Ecke, L.: 377
Suzuki, D. T.: 321, 422	Van Ruusbroec, J.: 104, 216, 221, 263, 264, 271, 290, 330, 460
Tadathil, J.: 133	Vandenbroucke, F.: 213
Tart, Ch. T.: 103	Varenne, J.: 311
Tauler, J.: 79, 216, 221, 222, 223, 262, 263, 272, 287, 339, 340, 354, 378	Vasse, D.: 428
Tennyson, A.: 295	Vaughan, H.: 94
Teresa de Jesús: 51, 67, 68, 73, 74, 75, 79, 80, 155, 216, 230, 232, 235, 268, 292-293, 295, 299, 327, 332, 333, 334, 340, 342, 346, 347, 351, 352, 353, 356, 359, 363, 364, 374, 376, 378, 382, 390, 401-403, 405, 406, 409, 416-417, 454, 459	Vega, A.: 174, 216, 280, 338, 420
Teresa de Lisieux: 217, 232, 488, 489	Vergote, A.: 77, 428
Theron, M.: 72	Vicente de Paul: 455
Thurston, H.: 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 78, 79	Vicente Rodríguez, J.: 67
Tillich, P.: 473	Vidal, M.: 457
Tola, F.: 140, 298	Vitiello, V.: 489
Tomás de Aquino: 185, 235, 286, 376	Vorgrimler, H.: 463
Tomás de Celano: 70	Wach, J.: 60
Tomás de Valgornera: 53	Waines, D.: 245
Tomás de Villanueva: 68	Wainwright, W.: 37
Tornos, A.: 40	Waldenfels, H.: 32
Torre, J. M. ^a de la: 280	Walgrave, J.-H.: 258
Torres Queiruga, A.: 467	Walther, G.: 45
Traherne, Th.: 94	Weil, S.: 72
Tresmontant, C.: 17	Weil, P.: 99, 332
Troeltsch, E.: 29, 472	Welte, B.: 259, 488
Turner, V.: 69	White, H. C.: 94
Unamuno, M. de: 343	Wiesel, Z.: 205
Underhill, E.: 23, 184, 321, 371, 472	Wijaratna, M.: 173
Urbina, F.: 264, 267, 307	Wirchow: 76
Valdivia Valor, J.: 235	Wittgenstein, L.: 18, 39, 99, 344
Valente, J. A.: 52, 61, 413	Worgul, G. S.: 442
Valéry, P.: 53	Yandell, K. E.: 344
Van Canghai, J.-M.: 29, 193	Yap, Y.: 180, 182
Van der Leeuw, G.: 302, 310	Zaehner, R. C.: 22, 23, 37, 87, 88, 89, 90, 92, 132, 133, 134, 138, 139, 144, 152, 155, 162, 295, 298, 315, 351
	Zaratustra: 158
	Zehner, J.: 468
	Zubiri, X.: 259, 344, 386, 485
	Zum Brunn, E.: 216

ÍNDICE GENERAL

Contenido	7
Prólogo	9

I. CUESTIONES PRELIMINARES

1. «MÍSTICA». USO Y ABUSO DE UN TÉRMINO IMPRECISO. HACIA UNA INICIAL DELIMITACIÓN DEL SIGNIFICADO DE «MÍSTICA» ..	17
2. FENÓMENO RELIGIOSO Y FENÓMENO MÍSTICO	25
I. Religiosidad mística y religiosidad profética	25
II. La mística, ¿incompatible con la fe cristiana?	28
III. El elemento místico en la religión: Fr. von Hügel	30
IV. La mística, origen de la religión: W. James, H. Bergson	31
V. Conclusiones sobre mística y religión	32
3. A LA BÚSQUEDA DE UN MÉTODO PARA EL ESTUDIO DEL FENÓMENO MÍSTICO	35
I. Modelos epistemológicos para el estudio del misticismo. La polémica del esencialismo y el constructivismo	36
II. El método fenomenológico aplicado al estudio de la mística	43
4. LA MÍSTICA COMO FENÓMENO HUMANO	49
I. El lenguaje místico	49
1. Rasgos que caracterizan el lenguaje místico	51

2. La génesis del lenguaje místico	59
II. Fenómenos extraordinarios de la vida mística	64
1. Levitación	65
2. La presencia de estigmas	68
3. La inedia, ayuno místico o anorexia mística	71
4. Fenómenos extraordinarios y vida mística	73
5. Hacia una explicación de los fenómenos extraordinarios de la vida mística	74
II. EL HECHO MÍSTICO EN SUS FORMAS PRINCIPALES	
1. TIPOLOGÍA DE LOS FENÓMENOS MÍSTICOS	83
I. La tipología en la filosofía y la fenomenología de la religión	83
II. Algunas tipologías de los fenómenos místicos	86
III. Algunos resultados de la tipología de los fenómenos místicos	93
2. FORMAS NO RELIGIOSAS DE MÍSTICA	97
I. Mística profana	97
II. La experiencia mística en la vida y en la obra de Plotino	112
1. La persona	114
2. La obra	115
3. LA MÍSTICA EN LAS GRANDES RELIGIONES ORIENTALES	131
I. Corrientes místicas en las religiones de la India	131
1. La experiencia mística de las <i>Upanishads</i>	133
2. Una experiencia enteramente peculiar	135
3. El tema de la experiencia	136
4. Precisiones sobre la naturaleza de la experiencia y su contenido	141
5. La mística devocional en el hinduismo clásico y en la piedad de la India	146
6. El camino hacia la consumación de la entrega amorosa	150
7. Consideraciones sobre el alcance de la mística de la <i>bhakti</i>	153
8. Corrientes populares de la mística de la devoción	155
II. La mística en el budismo	157
III. La mística del tao	174

4. LA MÍSTICA EN LAS GRANDES RELIGIONES PROFÉTICAS	183
I. La mística en el judaísmo	183
1. En la escuela de G. Scholem	183
2. Consideraciones previas sobre la naturaleza, la historia y el método de estudio de la mística	184
3. Elementos místicos en la Biblia judía	191
4. La mística de la <i>Merkabá</i> y la gnosis judía	194
5. El hasidismo en la Alemania medieval	196
6. Abraham Abulafia y el cabalismo profético	198
7. La mística teosófica del <i>Zóhar</i>	200
8. Isaac Luria. Otras corrientes místicas judías: el shabetaísmo y el hasidismo polaco y ucraniano de los siglos XVIII y XIX	204
9. Conclusión	207
II. La mística cristiana	209
1. Posibilidad de una mística cristiana	209
2. Rasgos característicos de la mística cristiana	217
3. Dimensión eclesial de la mística cristiana	231
4. Una mística volcada hacia la ética	232
III. Mística musulmana: el sufismo	233
1. Islam y sufismo	233
2. El fenómeno histórico del sufismo	239
3. Las experiencias sufíes	244

III. LA ESTRUCTURA DEL FENÓMENO MÍSTICO

1. RAÍZ Y ORIGEN PERMANENTE DEL FENÓMENO MÍSTICO	253
I. Elementos para una antropología mística	260
II. La antropología mística del Islam	269
2. DE LA PRESENCIA ORIGINANTE A LA VIDA TEOLOGAL QUE ACOGE ESA PRESENCIA	271
I. Fe y experiencia de la fe	281
II. Los muchos sentidos de «experiencia»	282
III. ¿Qué significa «experiencia de la fe»	284
3. DE LA EXPERIENCIA DE LA FE A LA EXPERIENCIA MÍSTICA: CUESTIONES PRELIMINARES	289
I. El fenómeno místico tiene su centro en una experiencia	289

II. La experiencia mística, un hecho extraordinario en la vida	294
III. El mundo es más de lo que es. Hay un lado invisible de lo real	296
4. EL PROCESO MÍSTICO Y SUS ETAPAS	301
I. El camino místico y sus etapas principales	302
II. La etapa de la purificación en el islamismo y en el cristianismo	304
III. El camino y las prácticas místicas en las religiones orientales	308
IV. Técnicas del éxtasis: ejercicios físicos y prácticas corporales para la obtención de las experiencias místicas	311
5. RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA	319
I. Características globales	320
II. Carácter «holístico», totalizador y englobante de la experiencia mística	322
III. Pasividad de la experiencia mística	324
IV. Experiencia inmediata por contacto con la realidad experimentada	328
V. Experiencia frutiva	332
VI. Simplicidad o sencillez de la experiencia mística	335
VII. Inefabilidad de la experiencia mística	341
VIII. Experiencia cierta y oscura	351
6. EL NÚCLEO ORIGINARIO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA	357
I. La experiencia mística como contemplación infusa	359
1. La actividad contemplativa	360
2. Contemplación en la tradición cristiana	362
3. La naturaleza misma de la contemplación. Intentos de fenomenología	367
4. Un intento contemporáneo de fenomenología de la experiencia de Dios: W. A. Alston	370
5. Objeciones a las interpretaciones de la contemplación como experiencia inmediata, como percepción de Dios	373
6. Contemplación y sentidos espirituales	377
II. Unión mística	386
1. La unión y sus diferentes expresiones	386
2. Fuentes bíblicas de la unión en los místicos cristianos	389

3. Categorías platónicas y neoplatónicas para la expresión de la unión	391
4. La unión con Dios, última etapa del proceso místico en san Juan de la Cruz	393
III. El éxtasis	399
1. Descripción introductoria	399
2. El éxtasis en la mística cristiana	400
3. Naturaleza del éxtasis según santa Teresa	401
4. Algunos problemas que plantea la existencia del éxtasis místico	404
IV. El estado teopático	407
7. ALGUNOS RESULTADOS DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA MÍSTICA. APERTURA A OTRAS PERSPECTIVAS EN EL ESTUDIO DEL FENÓMENO MÍSTICO	423
I. Algunos resultados de la fenomenología de la mística	423
II. Explicaciones psicológicas de la experiencia mística	431
III. Interpretaciones teológicas de orientación supranaturalista	435
IV. Un modelo diferente para las interpretaciones filosófico-teológicas	436
IV. PERFIL DEL MÍSTICO CONTEMPORÁNEO	
I. ¿Muchas formas de mística o formas místicas y no místicas de religión?	446
II. Ética y mística	457
III. Mística en situación de pluralismo religioso	466
IV. Mística y futuro de la religión	473
Índice de materias	491
Índice de autores	497
Índice general	505

Juan Martín Velasco

Es profesor de Fenomenología de la Religión en la Universidad Pontificia de Salamanca en su sede de Madrid. Fue rector del Seminario de Madrid (1977-1987) y desde 1988 es director del Instituto Superior de Pastoral. Entre sus publicaciones se encuentran *Hacia una filosofía de la religión cristiana* (1970), *El encuentro con Dios* (¹1997), *Introducción a la Fenomenología de la Religión* (⁶1997), *El malestar religioso en nuestra cultura* (³1998), *Ser cristiano en una cultura postmoderna* (²1997), *La experiencia cristiana de Dios* (en esta misma Editorial, ³1997), *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo* (1999), así como numerosas colaboraciones en diversas obras colectivas.

