

# Reflexión y crítica

## El hecho místico. Ensayo de fenomenología<sup>1</sup>

Juan de Dios Martín Velasco

### Resumen

El artículo propone un proyecto de fenomenología de la mística, a partir de sus manifestaciones en el lenguaje, los fenómenos psicofísicos extraordinarios y las formas de vida que origina. El fenómeno místico, en sus formas religiosas, consiste en la «vivenciación» de la actitud teologal de reconocimiento del Misterio, núcleo bipolar del complejo fenómeno religioso. Tal experiencia se caracteriza por su condición «holística» o totalizadora, su simplicidad, pasividad, inefabilidad e inmediatez-mediada. Entre sus múltiples formas destaca la descrita como experiencia de Dios por el sentimiento intenso de su presencia y las denominadas «místicas de la cotidianidad».

**Palabras clave:** Mística, espiritualidad, misterio, experiencia religiosa, fenomenología de la religión.

**Key words:** Mystic, spirituality, mystery, religious experience, religious phenomenology.

### Abstract

The paper involves a project of mystic phenomenology, covering its influence on language, extraordinary psychophysical phenomena, and the life styles it creates. Mystic phenomenology, in its religious forms, implies «living» from the theological attitude of recognizing the Mystery, the bipolar core of the religious phenomenon complex. This experience is featured by its total or «holistic» nature, its simplicity, passivity, ineffability, and mediated-immediacy. Among the multiplicity of forms it adopts, these described as the experience of God –due to the intense feeling of its presence– and the «mystical experiences of daily life» can be highlighted

El pasado siglo XX, en el que se ha producido en los países occidentales la extensión y la radicalización del proceso de seculariza-

---

<sup>1</sup> Habiendo intentado hace ya unos años una fenomenología de la mística, me permito remitir a ella como base y marco de lo expuesto en esta nota: MARTÍN VELASCO, J.: *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta, Madrid, 32009.

ción, ha sido a la vez el siglo en el que más atención se ha prestado a la mística y más se ha estudiado la obra de los grandes místicos, sobre todo de la tradición cristiana. Es bien conocido que la extensión y radicalización de la secularización en Europa, la crisis de las religiones establecidas y el crecimiento de la increencia en los países occidentales de tradición cristiana no han producido, como preveían algunos teóricos de la secularización en los años 60 del siglo pasado, ni la desaparición de la religión, ni su total pérdida de influjo en la sociedad, ni su reclusión en el ámbito de las conciencias. Fenómenos como la proliferación de nuevos movimientos religiosos, la extensión de grupos sectarios, la aparición de movimientos radicales en las grandes religiones y el retorno de la atención de la filosofía al problema religioso han llevado a no pocos estudiosos de la religión a preguntarse si no estaremos asistiendo al «reencantamiento del mundo»; si no estaremos viviendo una época de postsecularización, y si no volverá a ser tarea principal de la filosofía la pregunta por la religión<sup>2</sup>.

La mística es probablemente uno de los temas religiosos en los que más claramente se manifiesta el interés del siglo pasado por lo religioso. En realidad, en su caso no puede hablarse de retorno del interés y la atención, porque en relación con la mística lo que se ha producido es un verdadero comienzo. Contra los análisis que hablaban del «ocaso de la mística» a partir del siglo XVIII, el pasado siglo no ha dejado de producir figuras importantes y originales de mística cristiana. En ese siglo, además, la mística se ha convertido en objeto de incontables estudios desde las más variadas perspectivas: psicológica, literaria, sociológica, filosófica, teológica y, últimamente, desde la perspectiva de la neurología y las ciencias del cerebro. La misma ciencia de las religiones, que hasta la mitad del siglo XX centraba su atención en los aspectos visibles del hecho religioso: las prácticas rituales, la institución y las creencias, ha comenzado en su segunda mitad a centrar su atención en el estudio de la experiencia, núcleo

---

<sup>2</sup> De la situación religiosa actual me he ocupado en *El malestar religioso de nuestra cultura*. San Pablo, Madrid, <sup>3</sup>1998; también, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Sal Terrae, Santander, 1998. Para lo relativo a la secularización puede compararse, GAUCHET, M.: *Le désenchantement du monde*. Gallimard, Paris, 1985 (reciente traducción castellana en Trotta, Madrid); BERGER, P. (ed.): *Le réenchantement du monde*. Bayard, Paris, 2001; y, de nuevo, GAUCHET, M.: *Un monde désenchanté? Les éditions de l'Atelier*, Paris, 2004. Sobre la atención de la filosofía a la religión, MARDONES, José M<sup>a</sup>. : *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Sal Terrae, Santander, 1999; y DERRIDA, J.; VATIMO, G.; TRIAS, E.: *La religión*. PPC, Madrid, 1996.

fundante de la vida religiosa, y de la experiencia mística, como forma eminente de la misma. Testigos de este hecho son nombres tan importantes como N. Söderblom, R. Otto, J. Wach, R.C. Zaehner, N. Smart y M. Meslin entre otros<sup>3</sup>.

Por otra parte, en los estudios sobre la mística del último siglo se observa una clara evolución. A finales del siglo XIX comenzó a estudiarse el hecho místico en lo que tiene de experiencia, destacando los fenómenos psicósomáticos extraordinarios que la acompañan en numerosos casos, y ofreciendo de ella una explicación que la reducía a diferentes formas de patología mental. Se produjo así la «psiquiatrización» de la mística (A. Vergote), reducida a una forma peculiar de histeria, psicosis obsesiva, psicastenia o angustia (J.-M. Charcot, T. Ribot, P. Janet), y se habló, a propósito de ella de una de «las enfermedades del sentimiento religioso» (E. Murisier), explicada en algunos casos desde motivaciones sexuales (J.H. Leuba). Estudios, también desde la perspectiva psicológica, realizados con mayor cuidado por H. Delacroix y, especialmente, W. James, suscitaron la atención de teólogos, como A. Poulain, A. Soudreau, A. Gardeil, R. Garrigou-Lagrange, A. Stolz, W.R. Inge, E.C. Butler, filósofos como J. Maréchal, J. Baruzi, H. Bergson, M. Blondel, J. Maritain, Fr. von Hügel, historiadores, como H. Bremond, y estudiosos de la religión y la espiritualidad como E. Underhill<sup>4</sup>.

En la segunda parte del siglo XX, sin que desaparezca del todo el interés por el fenómeno místico en Europa, como muestra la obra de M. de Certeau, son los autores americanos los que han tomado el relevo, centrando su interés especialmente en los problemas relativos a la teoría del conocimiento y al método más adecuado para el estu-

---

<sup>3</sup> Excelente síntesis de los estudios sobre la mística en el siglo XX en MCGINN, B.: *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*. SCM Press, 1992, pp. 265-343. De N. Söderblom, vale la pena recordar en relación con la mística, *Communion with Deity* (Introductory), en HASTINGS, J. (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Scribner, New York, 1911, vol III, pp. 736-740. OTTO, R.: *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. Payot, Paris, 1951; ZAEHNER, R.C.: *Mysticism. Sacred and Profane*. Oxford University Press, Oxford, 1957. MESLIN, M.: *L'expérience humaine du divin*. Cerf, Paris.

<sup>4</sup> Para el ámbito francés, además del título anterior de McGinn, Cf. POULAT, Émile: *L'université devant la mystique*. Éditions Salvator, Paris, 1999; del mismo autor, *Critique et mystique*. Centurion, Paris, 1984. La obra principal de UNDERHILL, E.: *Mysticism* (1911) ha sido traducida recientemente al castellano, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Trotta, Madrid, 2006.

dio de la mística. Los más importantes se han agrupado en torno a dos corrientes: la primera, denominada corriente «esencialista», supone la existencia de un núcleo esencial idéntico en todas las tradiciones místicas, que se diversificarían sólo por las interpretaciones, culturalmente condicionadas, que ofrecen de ese núcleo esencial (W.T. Stace, W.J. Wainwright, y, entre los citados anteriormente: E. Underhill, R.C. Zaehner, N. Smart), y los representantes de la corriente denominada «constructivista» que insiste en el influjo del contexto, de la cultura, y la interpretación, sobre la experiencia, hasta hacer difícil comprender la aplicación de un mismo nombre para las diferentes formas de mística<sup>5</sup>.

No es fácil sintetizar los resultados de la investigación, elaborada desde puntos de vista tan diferentes, de todo un largo siglo, sobre la mística. Por mi parte, estimo que, como sucede con la religión, tras el largo período de búsqueda de un método para su estudio, se imponen, en el caso del fenómeno místico, su estudio interdisciplinar desde todas las perspectivas posibles, y el diálogo entre todos sus cultivadores<sup>6</sup>. Creo, además, que la actual situación hace más necesaria que nunca una visión de conjunto que, teniendo en cuenta los resultados de las diferentes visiones científicas, busque una descripción del fenómeno místico, a partir de sus múltiples manifestaciones históricas, que ofrezca, en forma de hipótesis, la estructura significativa presente de forma análoga en las diferentes manifestaciones históricas y culturales que presenta el hecho místico.

Tal visión se hace más necesaria si se tiene en cuenta la situación de lo místico en las actuales circunstancias. En efecto, el rasgo más característico de la situación actual en relación con lo místico es la enorme proliferación de formas que reviste, en el interior del cada vez mejor conocido fenómeno religioso, y fuera de él. De hecho, uno de los rasgos de la actual situación espiritual es que, como reacción a la crisis denunciada en Occidente a lo largo de todo el siglo XX, que provocó la aparición en sus últimos años de un «Manifiesto contra la muerte del Espíritu», (A. Mutis), se han multiplicado las formas de espiritualidad al margen de las religiones y la reivindicación por algunas de ellas de la condición de místicas<sup>7</sup>. El hecho ha origi-

---

<sup>5</sup> Referencias en McGinn, loc cit. y en *El fenómeno místico*, pp. 35-42.

<sup>6</sup> Un ensayo en esta dirección en MARTÍN VELASCO, J. (ed.): *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Trotta-Centro Internacional de Estudios Místicos de Ávila, Madrid, 2004

<sup>7</sup> Sobre el hecho me permito remitir a *El fenómeno místico*, pp. 97-129; y, más reciente, «Experiencias de trascendencia al margen de las religiones estable-

nado una notable confusión en la utilización de la palabra «mística» que los estudiosos de las últimas décadas lamentaban y que Gershon Scholem llegó a calificar de «confusión infinita»<sup>8</sup>.

En una situación así me parece indispensable, para obtener alguna claridad en la utilización de la palabra, proponer un resumen de los resultados de una «fenomenología de la mística». Tal es el objetivo de estas páginas.

### *El proyecto de fenomenología de la mística*

Pero, ¿puede hablarse sin contradicción de fenomenología de la mística, es decir, de una descripción del fenómeno –lo que aparece– atribuida a lo místico, es decir, lo que es por definición misterioso y oculto?

El punto de partida de cualquier fenomenología de la mística no puede ser otro que lo que de ella se deja percibir, lo que la manifiesta y la convierte en hecho humano, lo que podríamos llamar su cuerpo expresivo. Éste consiste en el conjunto de textos en los que los sujetos describen sus experiencias relativas al misterio; en las huellas de esas experiencias en la psicología y la corporalidad de los sujetos, visibles en los fenómenos psicósomáticos que con frecuencia las acompañan; y en ese otro «cuerpo social» que constituyen las formas de vida de los místicos, las órdenes contemplativas, las asociaciones de sufíes, etc., con los fenómenos de renuncia, ascesis, ejercicios físicos y espirituales que las caracterizan. En los tres casos nos encontramos con hechos observables y con la referencia de quienes los producen a una dimensión interior que tiene que ver con unas experiencias peculiares. Lo original del fenómeno místico está en la relación que esos dos niveles inseparables mantienen entre sí. Precisar la naturaleza de esa relación y hacer hablar a los elementos expresivos de la realidad que ellos declaran invisible e inefable, y a la que remiten, es la tarea de la fenomenología de la mística. Los elementos visibles del fenómeno místico son para la fenomenología de la mística lo que las hierofanías para la fenomenología de la

---

cidas», en LÓPEZ, A. y TABUYO, M. (eds): *El conocimiento y la experiencia espiritual*. José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2007, pp. 133-168. El caso actual más característico está representado por COMTE-SPONVILLE, A.: *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Albin Michel, Paris, 2006.

<sup>8</sup> «Mysticism et société»: *Diógenes* 58 (1967), pp. 4-24. Expresiones análogas en Inge, Butler, De Guibert, Tresmontant, A. Haas, B. McGinn, etc.

religión. De ahí que comencemos por una breve alusión a las dos manifestaciones que considero más importantes.

### *El lenguaje místico*

La comparación de los lenguajes, comunes en muchos aspectos, de las tradiciones místicas ha puesto de relieve una serie de rasgos que los caracterizan hasta el punto de que pueda hablarse de un *modus loquendi*, de un lenguaje místico, o un lenguaje de los místicos<sup>9</sup>. Éste no se reduce a ningún género literario preciso. Los místicos hablan como tales bajo formas poéticas, en relatos autobiográficos, en textos parenéticos y declaraciones con intención pedagógica, y hasta bajo la forma de reflexiones de índole filosófica o teológica. Naturalmente, en cada uno de tales géneros se manifiestan de formas distintas los rasgos propios del lenguaje místico. Esos rasgos pueden reducirse en lo esencial a los siguientes: el lenguaje místico se propone en todos los casos como lenguaje de una experiencia y estrechamente ligado a ella. De ahí que en él, sobre todo en sus formas más originarias, predomine la función expresiva del lenguaje sobre todas las otras funciones del lenguaje humano. «El lenguaje místico es necesariamente diverso del filosófico –y del teológico podríamos añadir–, porque aquí se trata de hacer sensible la misma experiencia y ¡qué experiencia!, la más inefable de todas»<sup>10</sup>.

De esta primera propiedad del lenguaje místico se siguen todas las otras y, en primer lugar, la condición simbólica de todos sus elementos. No es sólo que el lenguaje místico esté esmaltado de símbolos; es que todo él es simbólico. Basta aludir al prólogo de San Juan de la Cruz a las *Declaraciones* a sus poemas para tener expresiones de una claridad meridiana sobre lo que impone al lenguaje místico su condición simbólica.

La referencia a una realidad de otro orden que las que significan en su sentido literal los términos que utiliza fuerzan al místico al re-

---

<sup>9</sup> La literatura sobre el tema es abundantísima. Anoto tan sólo tres obras importantes: HAAS, A.A.: *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Universitätsverlag, Freiburg-Schweiz, 1979. BALDINI, M.: *Il linguaggio dei mistici*. Queriniana, Brescia, 21990; KATZ, S.T. (ed.): *Mysticism and Language*. Oxford University Press, 1992. Resumen del estado de la cuestión con una prolongación hacia la génesis del lenguaje místico, en *El fenómeno místico*, pp. 49-64.

<sup>10</sup> MARITAIN, J.: *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. DDB, Paris, 1932, p. 382.

curso constante a la paradoja, la antítesis, el oxímoro. Esa misma referencia explica la presencia en ese lenguaje de constantes alusiones a la inefabilidad de lo que pretende expresar y la presencia del silencio como horizonte y clima —«todo envuelto en silencio» (San Juan de la Cruz)— en el que el místico inscribe unas palabras que considera siempre insuficientes. En definitiva, es la condición «anagógica» de la experiencia que está en el origen del lenguaje místico lo que origina la necesaria analogía, el carácter simbólico y metafórico, de todos los términos de que se sirve.

### *Fenómenos psicossomáticos extraordinarios*

En la misma dirección apunta ese otro aspecto visible del hecho místico que son los fenómenos extraordinarios de carácter psicossomático que acompañan con frecuencia a muchos de los místicos y que constituyen lo que algunos han llamado su «lenguaje corporal»<sup>11</sup>. La atención que médicos, psicólogos y psiquiatras vienen prestando al fenómeno místico desde finales del siglo XIX los ha hecho referirse a ellos con verdadera delectación. En ellos han visto, sobre todo en la primera época de tales estudios, síntomas de la condición patológica de quienes los vivían. A partir de ellos han elaborado con mucha frecuencia explicaciones del complejo fenómeno místico que con frecuencia los reducían a mero producto de una u otra enfermedad mental.

También han insistido en ellos, pero interpretándolos como indicio o incluso prueba del carácter sobrenatural de las vivencias de quienes los padecían, no pocos teólogos, cultivadores de una apologética que «pretendía encontrar lo sobrenatural en el mundo, entre los fenómenos», cayendo así en una «ilusión tan grave como la de atribuir moralidad a una piedra» (É. Récéjac). Sin entrar en la interpretación de tales hechos: visiones, audiciones, levitación, estigmas, inedia o «anorexia mística», telepatía, clarividencia, etc., los fenómenos extraordinarios, a los que no cabe atribuir ningún valor de prueba de la verdad de lo vivido, y a los que los propios sujetos no atribuyen el valor de criterio de autenticidad de su experiencia, sí pueden ser considerados, en cambio, como la huella en el psiquis-

<sup>11</sup> En una bibliografía muy copiosa y variada, remito a THURSTON, H.: *Les phénomènes physiques du misticisme*. Rocher, Monaco, 21986. Resumen de la cuestión en *El fenómeno místico*, o.c., pp. 64-80.

mo y en la corporalidad de quienes los padecen, del carácter enteramente especial y, sobre todo, de la intensidad y la profundidad de la experiencia a la que acompañan. «Especial», al menos, por la autoimplicación radical del sujeto en ellas, por la intensidad de la vivencia, y por la tensión extrema de las facultades que intervienen en ella. Por eso tales fenómenos pueden ser vistos como indicios del acercamiento del sujeto en las experiencias que los producen a las fronteras de lo humano y lo mundano con el más allá que los envuelve.

### *De los aspectos externos a la experiencia*

Los elementos visibles del fenómeno místico remiten, como elemento central del mismo, a las experiencias del sujeto. Unas experiencias singulares, que se distinguen porque superan el modo de relación sujeto-objeto vigente en el resto de las experiencias humanas; porque producen o comportan con frecuencia estados alterados de conciencia; van acompañadas de profundas conmociones afectivas; y llevan consigo un alto índice de referencia a la realidad, que produce en el sujeto la seguridad de estar en contacto con lo verdaderamente real.

Pero todos esos aspectos remiten como a su raíz a algo más fundamental que otorga a todas esas experiencias su verdadero significado. Es la referencia a un término, lo dado en la experiencia, su contenido, que los sujetos designan con los más variados nombres: el Todo, lo Absoluto, lo Divino, el Tao, Brahman, Dios, el Espíritu. Una realidad que comporta en todos los casos y bajo esa enorme variedad de nombres una serie de rasgos originales que confieren su peculiaridad última a la experiencia por la que el sujeto entra en contacto con ella. ¿Cuál es esa realidad?

### *De la experiencia a la presencia originante del Misterio, contenido de la experiencia y elemento central de la estructura del fenómeno místico*

Si nos preguntásemos por esa realidad sólo desde los testimonios de la tradición mística cristiana tendríamos que identificarla con Dios, bajo la forma de Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que se nos da como Espíritu vivificante. Pero la presencia de experiencias de este tipo en tradiciones religiosas que desconocen esta forma de identificación, que no disponen de una representación para ella en

términos propiamente teístas, o incluso carecen de toda representación para la realidad a la que remiten, fuerza al estudio comparado de las experiencias místicas a buscar una categoría para la identificación de esa realidad más amplia que la que constituye la representación cristiana de Dios. En nuestra manera de entender el fenómeno religioso esa categoría está resumida en el término «misterio»<sup>12</sup>. Con ella nos referimos a la realidad anterior y superior –un «*supra*» y un «*prius*», como decía U. Bianchi presente en todos los sistemas religiosos y que incluso puede manifestarse al hombre bajo formas no religiosas, como sucede en algunas formas de espiritualidad al margen de las religiones en las sociedades sometidas a una fuerte secularización y a una aguda crisis de las religiones tradicionales. La lectura de las referencias religiosas a la realidad significada con esa categoría en los símbolos, las oraciones, e incluso las representaciones conceptuales de las teologías nos ha llevado a descubrir unos pocos rasgos comunes a todas esas representaciones, configuraciones y concepciones del «más allá» absoluto al que remiten los diferentes elementos de todos los sistemas religiosos. Tales rasgos son: la absoluta trascendencia, expresada simbólicamente en su condición de invisible, en su total «otredad» en relación con todo lo mundano, en su superioridad absoluta y, sobre todo, en el hecho de que el hombre sólo puede entrar en contacto con ella trascendiendo las posibilidades de todas sus facultades y pasando por la noche o negación y superación de todas ellas.

Pero la condición de trascendente no remite a esa realidad expresada con la categoría de «misterio» a la más absoluta lejanía. Al contrario, por ser absolutamente trascendente, «totalmente otra», *Totus alius*, como decía San Agustín, es a la vez la realidad no otra, *Non aliud*, como decía Nicolás de Cusa, en relación con todas las realidades del mundo y con el propio hombre, porque está en la raíz de todas ellas y en el corazón del sujeto haciendo ser a todo lo que es. Por ser *Superior summo meo*, puede ser *Interior intimo meo*, (San Agustín), o, con palabras de San Juan de la Cruz, porque no guarda proporción con criatura alguna, puede encontrarse con el hombre «del alma en el más profundo centro», ya que, como dice la declaración a ese verso, «el centro del alma es Dios». Se trata pues de la trascendencia en la más íntima inmanencia.

---

<sup>12</sup> Para más detalles sobre el contenido de esa categoría interpretativa me permito remitir a mi *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta, Madrid, 72006, pp. 117-159.

El tercer rasgo de la realidad a la que remite la categoría de «misterio» lo resume el término de «presencia», tomado en su significación más intensa de realidad en acto permanente de revelarse, de auto-donarse, haciendo así posible el establecimiento con los humanos de una relación de atracción, auto-donación, plenificación y salvación definitiva, representada en no pocas tradiciones bajo la imagen, sin duda insuficiente, de la relación interpersonal.

Resumiendo estos tres aspectos, podemos concluir que la experiencia de los místicos, culmen de la experiencia religiosa, remite como a su contenido, su término y su raíz, a la *Presencia originante de la más absoluta trascendencia en lo más íntimo de la realidad y de la propia persona*, que entabla con ella una relación enteramente original.

La prueba más evidente de la verdad de la descripción que acabamos de ofrecer aparece en los incontables textos en que los místicos de las diferentes tradiciones se refieren a esa presencia originante en el interior de ellos mismos como punto de partida de su aventura mística. Recordaré uno solo tomado de la tradición cristiana: «Porque Dios todopoderoso tiene aparejado y retiene para sí un cierto lugar en el ánimo, que es su misma esencia, de donde se derivan todas las otras potencias [...] 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 la conoce, conoce al mismo Dios»<sup>13</sup>.

### *Actitud teologal y experiencia mística*

La naturaleza de este primer elemento de la estructura del fenómeno místico, núcleo y raíz de todos los demás, determina la naturaleza de la respuesta del sujeto a esa presencia enteramente original. Esa respuesta recibe en la tradición cristiana el nombre de actitud teologal. Con nombres diversos: *fidelidad-obediencia*, *islam*, *bahkti*, *wu-wei*, se refieren a una actitud homóloga a ésta el resto de las tradiciones religiosas. Con las peculiaridades que confieren a cada una

<sup>13</sup> Otras muchas referencias en *El fenómeno místico*, o.c. pp. 253ss.

de ellas los distintos sistemas religiosos, todas poseen una serie de rasgos esenciales comunes. Así, la absoluta trascendencia del misterio requiere del sujeto religioso y del místico la actitud de total trascendimiento de sí mismo, que explica la necesidad del paso por una radical purificación de las potencias del alma y del sujeto todo, característico de todas las experiencias místicas. De ahí que la mística no sea un camino de acceso a Dios paralelo a la fe o alternativo a ella, sino una forma peculiar de «vivenciación» de la actitud creyente. Por vivenciación entiendo la encarnación de esa actitud radical en las diferentes facultades de la persona, la impregnación por el ejercicio de esa actitud del uso de todas sus facultades. Tal vivenciación puede realizarse de forma predominante en un determinado ejercicio de las facultades cognoscitivas y dar lugar a una toma de conciencia particularmente luminosa que genera estados de conciencia caracterizados por una intensa certeza. Sin embargo, hay que anotar que la condición trascendente del término de la experiencia hace que ésta, a pesar de la certeza, nunca deje de ser oscura («Que bien sé yo la fonte que mana y corre / aunque es de noche» San Juan de la Cruz), ya que la experiencia nunca puede convertirse en visión y debe transcurrir siempre envuelta en la noche, criterio y prueba de su autenticidad. La vivenciación ocurre también en la dimensión afectiva de la persona y puede privilegiarla hasta convertirla en su aspecto predominante. La experiencia mística adquiere entonces ese aspecto de experiencia fruitiva que acompaña en determinados momentos a casi todos los místicos y se convierte en uno de los rasgos distintivos de su experiencia. En esos casos la vivencia impregna la facultad afectiva del sujeto manifestándose bajo la forma de una intensa unión amorosa con Dios. Tal relación puede ser vivida en términos marcadamente emotivos, pero con frecuencia tiende a expresarse como la plena conformidad de la propia voluntad con la inspiración y la atracción de la presencia divina. En tales casos la vivenciación mística de la actitud teologal se concreta en un ejercicio eminente de la caridad, expresada y garantizada en el amor al prójimo. En todos los casos se trata de una experiencia en la que Dios, más que ser objeto del deseo humano, es el origen del amor al que el místico consiente en su amor a Dios y a los hermanos.

*Algunas otras notas distintivas de la experiencia mística*

Se han señalado también como rasgos característicos de esa intensificación de la experiencia religiosa que es la experiencia mística algunos rasgos que permiten identificarla con bastante precisión. El primero es su condición «holística» o totalizadora, derivada del hecho de que su sujeto es el hombre todo, ya que tal experiencia procede «del más profundo centro del alma», del «ápice de la mente» o del fondo mismo de la persona. Se trata, dice a este respecto J. Maritain, 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»<sup>14</sup>. Pocos místicos se han referido a este rasgo de la experiencia mística con el rigor con que lo ha hecho San Juan de la Cruz cuando refiriéndose a la relación de Dios con el alma escribe: «Dándote todo al todo de mi alma, porque toda ella te tenga a ti todo»<sup>15</sup>.

El segundo rasgo característico de las experiencias místicas es su radical pasividad. Si ya toda experiencia religiosa aparece como respuesta a una previa iniciativa divina: —«No me buscaríais si no me hubieseis encontrado», hace decir Pascal a su Dios—, tal pasividad se ve radicalizada en la experiencia mística, de la que San Juan de la Cruz dice: «De aquí es que ya Dios en este estado es el agente y el alma es la paciente; porque ella se ha sólo como la que recibe y como en quien se hace, y Dios como el que da y como el que en ella hace»<sup>16</sup>. Se aduce, también, como rasgo característico de la experiencia mística su gran simplicidad o sencillez expresada en estos términos por Tauler: «entra y lleva hasta Él el incomprensible infinito de tu multiplicidad para que Él la simplifique en la simplicidad de su esencia»<sup>17</sup>. «Sé uno», resume el maestro Eckhart, «para que puedas encontrar a Dios», para que llegues a ser ese hombre que «es uno en el Uno, en quien toda multiplicidad es no multiplicidad»; «uno con el Uno, uno del Uno, uno en el Uno, y, en el Uno, uno eternamente»<sup>18</sup>.

Todas las caracterizaciones de la experiencia mística ofrecen como uno de sus rasgos más subrayados por los sujetos que la han vi-

---

<sup>14</sup> MARITAIN, J.: o.c. p. 157.

<sup>15</sup> *Cántico Espiritual B*, 6, 5.

<sup>16</sup> *Llama B*, 3, 22.

<sup>17</sup> *La contemplación*, en TAULER: *Obras*, ed. preparada por T.H. Martín. Fundación Universitaria Española, Madrid-Salamanca, 1982, p. 210.

<sup>18</sup> *Del hombre noble*, en MAESTRO ECKHART: *El fruto de la nada*. Trad. y edición de A. Vega. Siruela, Madrid, 1998.

vido, y que ha dado lugar a más discusiones por los estudiosos de la mística<sup>19</sup>, su radical inefabilidad. Testigo de ella es de nuevo San Juan de la Cruz cuando llegado al grado sumo de la unión en *Llama de amor viva*, cierra su comentario abruptamente: «en aquel aspirar a Dios, yo no querría hablar, ni aun quiero; porque veo claro que no lo tengo de saber decir y parecería menos si lo dijese [...] Y por eso, aquí lo dejo»<sup>20</sup>.

Si hubiese que resumir en un solo rasgo lo peculiar de la experiencia mística en relación con el común de las experiencias religiosas, diría que se trata de una experiencia inmediata por contacto amoroso con la realidad experienciada. «Inmediata», porque eso es justamente lo que el místico ha anhelado a lo largo de todo el proceso: «Descubre tu presencia / y máteme tu vista y hermosura...». De ahí, que San Juan de la Cruz, por ejemplo, hable de su experiencia como: «toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios»; «toque solo de la divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria»<sup>21</sup>. Pero con una inmediatez que, dada la absoluta trascendencia de la Presencia con la que el sujeto entra en contacto, no puede ser más que «inmediatez mediada», pero mediada en el alma misma convertida en medio de la experiencia de la unión<sup>22</sup>.

### *Hacia una tipología de las experiencias místicas*

Las formas concretas de las experiencias a las que acabamos de referirnos son casi incontables y, como tales, tipificables en distintas clasificaciones, según los criterios que se adopten para ellas. Es frecuente que los propios místicos y los estudiosos de sus testimonios privilegien alguna de esas formas como la prototípica, como el *princeps analogatum* de todas las demás. En el mundo cristiano, la lectura de los relatos bíblicos de los grandes testigos de la experiencia de Dios y la de los místicos cristianos, muy influidos por ellos, ha llevado a elevar a esa categoría la experiencia de Dios bajo la forma del «sentimiento muy intenso de su presencia», vivido por muchos de ellos en la práctica asidua de las formas más elevadas de oración. Es frecuente que, a propósito de tales experiencias, los sujetos expre-

---

<sup>19</sup> Referencia a esas discusiones en *El fenómeno místico*, pp. 341-351.

<sup>20</sup> *Llama A*, 4,17.

<sup>21</sup> *2 Noche*, 23, 11; *Llama B*, 2,8.

<sup>22</sup> Cf. *El fenómeno místico*, o.c., pp. 328-331.

sen lo vivido en ellas en términos de contacto con lo divino expresado con las imágenes de la visión, el gusto o el contacto con la realidad divina. De ahí, la existencia de toda una literatura en relación con los sentidos espirituales que, leída sin las debidas cautelas, puede llevar a la ilusión de que los místicos se han encontrado cara a cara con Dios, como si Dios se prestara a ser objeto de sus facultades o sus sentidos. Un análisis más atento de los relatos de los místicos en lo que ellos consideran el centro y el culmen de sus experiencias: contemplación infusa, unión, estado teopático, permite concluir que tales descripciones no son más que la expresión de las intensas repercusiones sobre su conciencia, su afectividad y su emotividad de su adhesión por la fe, esperanza y caridad a una Presencia que nunca deja de ser trascendente, y que por eso nunca deja de hacerse presente bajo la forma de cierta ausencia<sup>23</sup>. De acuerdo con esta visión de las cosas, esos momentos de sentimiento muy agudo de la presencia de Dios constituirían el grado más eminente de experiencia de Dios, la lava incandescente, de la que la fe ordinaria del creyente sería sólo la escoria ya apagada.

Hoy, algunos teólogos, filósofos y teóricos de la vida espiritual remiten como *princeps analogatum* de las múltiples experiencias místicas a lo que algunos han llamado «mística de la cotidianidad» o «experiencias de Dios en la vida cotidiana». A una conclusión semejante orientan también no pocos testimonios de los propios místicos. En relación con los primeros, partiendo de la condición enteramente trascendente del término de la experiencia y de la consiguiente imposibilidad de que exista una experiencia de Dios que lo convierta en objeto de ningún acto humano: «la experiencia de Dios, escribe X. Zubiri, no es la experiencia de un objeto llamado Dios». «Dios no es término objetual para el hombre»; «lo que sucede es que el hombre está fundamentado y que Dios es la *realitas fundamentalis*, por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en experimentar el estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios». De estos principios concluye el filósofo: «Ciertamente la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana: comer, llorar, tener hijos... no es experiencia al margen de esto; sino la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste». No se trata de ocuparnos de las cosas y, además, de Dios, como si Dios

---

<sup>23</sup> Sobre la cuestión, con especial referencia a la doctrina de los «sentidos espirituales», cf. *El fenómeno místico*, pp. 377-378.

fuese una realidad añadida a la de las cosas; no. El hombre se ocupa de Dios ocupándose con las cosas y con las demás personas». «El hombre tiene que ver en este mundo con todo, hasta con lo más trivial. Pero tiene que ver con todo divinamente: justo ahí es donde está la experiencia de Dios»<sup>24</sup>. El hombre, podríamos resumir con nuestros propios términos, conoce experiencialmente a Dios, no convirtiéndolo en objeto de su conocimiento, sino conociendo todo, haciendo la experiencia de todo a la luz y al calor de Dios.

Desde presupuestos filosóficos coincidentes, al menos en la concepción de Dios como absoluta trascendencia en la inmanencia, que impide hacer de él objeto de ningún acto humano, K. Rahner ha desarrollado una concepción de la mística cristiana que insiste en la experiencia de Dios en medio de la vida como la forma fundamental accesible a todo creyente y de la que la experiencia de los llamados grandes místicos se distinguiría sobre todo por la especial modulación psicológica que reviste<sup>25</sup>. Reduciendo a unas pocas afirmaciones sus reflexiones llenas de interés y de riqueza, la teología de Rahner se distingue por su constante preocupación por la espiritualidad; por considerar la experiencia de Dios como centro de la espiritualidad y centrar la mística en la experiencia de Dios en el interior de la fe, e insistir constantemente en la vida real, diaria, de cada persona, vivida en un determinado nivel de profundidad, como el «lugar» y el medio por excelencia de la realización de la misma. A esa experiencia denomina «mística de la cotidianidad». Una de las preocupaciones de su teología es hacer comprensible a todo creyente que existe una experiencia del estar referido al Misterio en el más sencillo ejercicio de la vida teologal que puede penetrar el conjunto de la vida diaria, un experiencia de Dios que «emerge del corazón de nuestra existencia» y que conduce al ignaciano «descubrir a Dios en todas las cosas». Sus escritos están llenos de enumeraciones de las numerosas experiencias concretas en las que el sujeto ejercita esas incontables modalidades del trascendimiento de sí y de la aceptación de sí mismo que son la sustancia de la actitud teologal. En todas ellas se manifiesta una «experiencia mística secular que consiste en la animosa y total aceptación de la vida y de sí mismo, incluso cuando parecen derrumbarse las razones tangibles para tal confianza».

---

<sup>24</sup> *El hombre y Dios*. Alianza-Fundación Zubiri, Madrid, 1984, pp. 326-328.

<sup>25</sup> MARMION, Declan: *A Spirituality of Everyday Faith. A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in K. Rahner*. Peeters Press, Leuven, 1998, p. 65.

Pero, más que la enumeración de tales experiencias, interesa destacar cómo la estructura de la experiencia de Dios, que todas esas experiencias humanas revelan, ofrece pistas insospechadas para comprender todas las demás formas posibles de experiencia de Dios y descubrir que lo esencial a todas ellas está al alcance de todos los creyentes y puede ser realizado por estos en medio de la vida más ordinaria<sup>26</sup>.

A la misma conclusión conduce, por extraño que a primera vista parezca, el análisis atento de los textos místicos. Éstos coinciden en proponer con diferentes términos: contemplación, unión, estado teopático, éxtasis etc., lo esencial y el punto culminante de la experiencia a la que todos ellos se refieren. Pues bien, la descripción de esos estados por los místicos muestra que lo que en ellos sucede es que llega a su término esa invasión de la vida de la persona, esa penetración de todas las facultades y dimensiones del sujeto que inicia la experiencia de la fe, la vivenciación del consentimiento a la presencia en que consiste la experiencia mística. Resumiendo mucho podríamos decir que las más variadas formas que de estos estados últimos ofrecen los textos coinciden en remitir a una situación en la que, rectificada la orientación de la mirada y la dirección del esfuerzo en el sentido del impulso que en la persona imprime el reconocimiento de la presencia de Dios, todo está ya en su lugar, discurre en consonancia con su ser más profundo y permite al sujeto vivir «con inmensa tranquilidad» (San Juan de la Cruz), en el más completo desasimiento, la más eficaz dedicación y la más completa paz y serenidad.

En todo caso, creo que conviene anotar que no se trata de dos formas contrapuestas de experiencia mística y que, muy probablemente, sin los momentos de intenso sentimiento de la presencia, a través de la práctica de la oración en sus formas más elevadas, o a través de la práctica asidua y generosa de la caridad para con el prójimo, difícilmente puede llegarse ese vivir «divinamente», creyentemente, toda la vida, que constituye la llamada mística de la vida cotidiana.

---

<sup>26</sup> Ensayo de descripción de esa estructura en Martín Velasco, J.: «La experiencia de Dios, hoy», *Manresa. Revista de espiritualidad Ignaciana*, 75 (2003), pp. 3-25, especialmente, pp. 22-25.

*Posible perfil de la persona mística*

La estructura propuesta del fenómeno místico nos permite dibujar el perfil del místico, coloreado, en las diferentes religiones, por los contenidos precisos que cada una de ellas confiere a los diferentes elementos referidos: presencia del Misterio, actitud teologal, diferentes formas de vivenciación de esta actitud. De acuerdo con la descripción que hemos obtenido, el místico religioso sería una persona que, nacida en el interior de una tradición religiosa y tras haber vivido en ella su relación con el Dios de esa tradición bajo la forma de la pertenencia a la institución que la regula, el cumplimiento de unas normas y unas prácticas religiosas y la aceptación de unas creencias –o en otros casos, como los de algunos conversos, tras haber crecido al margen de toda relación con el mundo de lo religioso y haber vivido una intensa experiencia de encuentro con él–, llega a tomar personalmente conciencia de su presencia, la reconoce y la acepta, en una opción personal y radical como ninguna, y encarna ese reconocimiento en el ejercicio de su razón, su voluntad y su libertad, viviendo a partir de ese momento su vida toda a la luz y al calor de esa Presencia. Naturalmente, tal forma de existencia puede revestir formas y grados muy distintos; pero de acuerdo con el perfil que proponemos, la vida mística comienza cuando un sujeto personaliza el momento central de toda vida religiosa que llamamos actitud religiosa fundamental, y en el caso cristiano actitud teologal, y la encarna en el ejercicio de sus facultades y en el discurrir de su vida.

*Corolario sobre la actualidad de la mística*<sup>27</sup>

Algunos rasgos de la actual situación parecen hacer a nuestro tiempo refractario a cualquier forma de mística. Pensemos en la grave crisis de las religiones establecidas, el crecimiento de la increencia, y la crisis de Dios, que podría estar afectando en buena medida a no pocos creyentes. Sin embargo, no faltan indicios de la aparición, en síntomas a veces ambiguos, de profundas necesidades humanas que deja insatisfechas la cultura contemporánea sólo científico-técnica y centrada en lo económico como valor supremo. De ello

---

<sup>27</sup> He desarrollado las alusiones de este corolario con referencias a los místicos y místicas aludidas en él en «Mística en el siglo XXI: mística y profecía», en SANCHO, FRANCISCO JAVIER (ed.): *Mística y filosofía*. Cites, Ávila, 2009, pp. 77-128. Para el último apartado, cf. *Mística y humanismo*. PPC, Madrid, 2007.

da cuenta la proliferación de nuevos movimientos religiosos y, sobre todo, la aparición de numerosas formas de búsqueda espiritual con manifestaciones que contienen no pocos rasgos, al menos en el nivel psicológico de las experiencias que suscitan, comunes con los que han hecho presentes las tradiciones místicas. Ya hemos anotado cómo, en no pocos casos, algunos de sus representantes identifican como místicas sus propias experiencias y no tienen reparo en identificarse a sí mismos como místicos, eso sí *sui generis*<sup>28</sup>.

Esto hace que, como anotábamos al principio, si en otros tiempos el problema más importante para los estudiosos de la mística era justificar la existencia del objeto de su estudio, el problema principal para ellos sea ahora el que poner orden en la exuberante floración de fenómenos que reciben ese nombre y en discernir entre las formas religiosas y no religiosas de mística y, en nuestro caso, subrayar lo que tiene de peculiar la mística cristiana.

Pero la situación actual abre otro campo importante a la atención de los estudiosos de la mística. Los místicos han reflejado a lo largo de la historia las situaciones históricas en que vivían. Los de nuestro tiempo no son una excepción. Así, el «eclipse de Dios», su oscurecimiento social y cultural, parece haber influido en la agudización, para los grandes místicos de nuestro tiempo: Teresa de Lisieux, D. Bonhoeffer, Teresa de Calcuta y otros, del paso por la noche que toda verdadera mística comporta.

Por otra parte, la sucesión de catástrofes humanitarias a lo largo del siglo XX y su continuación en nuestros días en la injusticia generalizada que condena a formas inhumanas de vida y a una muerte prematura a masas de personas, ha hecho reaparecer los acentos proféticos en no pocos de los místicos actuales, dando lugar a la mística de ojos abiertos a la injusticia y al sufrimiento que comporta, a la mística de compasión hacia sus víctimas, representada por la espiritualidad surgida en el seno de la teología de la liberación, Madre Teresa de Calcuta, Simone Weil, Etty Hillesum y tantos otros menos conocidos.

Además, la situación de pluralismo religioso provocada por el acceso a la conciencia planetaria y el hecho de la globalización ha llevado a no pocos místicos cristianos: Thomas Merton, W. Johnston, entre otros muchos, a prestar atención a las místicas presentes en

---

<sup>28</sup> Un panorama de ese abigarrado mundo en VAN NEES, Peter H. (ed.): «Spirituality and the Secular Quest», vol. 22 de World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York, 1996.

otras tradiciones, sobre todo orientales, y a entablar con ellas un diálogo «intrarreligioso» (R. Panikkar) en el nivel más profundo de la vida espiritual. Por último, tal vez la actual situación de evidente crisis del sujeto, de peligro de deshumanización para los humanos, explique la aparición de estudios que comienzan a destacar la relación entre mística y humanismo y la inestimable aportación a la causa del hombre que podría suponer la vida mística encarnada en sujetos atentos a la actual situación y sensibles a las oportunidades y los peligros que comportan para lo humano.

*Solicitado el 30 de abril de 2008*  
*Aprobado el 10 de abril de 2010*

Juan de Dios Martín Velasco  
Instituto Superior de Pastoral (Madrid)  
jmartvel@gmail.com