

Mística y psicoanálisis

El lugar del Otro en los místicos de Occidente

Carlos Domínguez Morano

editorial trota

Mística y psicoanálisis
El lugar del Otro en los místicos de Occidente

Carlos Domínguez Morano

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2020
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Carlos Domínguez Morano, 2020

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN (e-pub): 978-84-9879-964-4

*A Mónica, José Luis y Miguel,
amigos del alma.*

«¡Que bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche!».
(Juan de la Cruz)

«Mística, la oscura autopercepción del reino exterior
al Yo, del Ello».
(Sigmund Freud)

«No hay místicos suficientes y es necesario no desperdiciar
a los que existen».
(W. R. Bion)

CONTENIDO

Prólogo

1. ¿Qué decimos al hablar de mística?
2. La experiencia mística desde la psiquiatría y la psicología
3. Aportaciones psicoanalíticas
4. Fuentes y estructuras inconscientes de la experiencia mística
5. Místicos y profetas
6. El «más allá» de la experiencia mística
7. Un caso particular: Dios y el inconsciente en la experiencia de Ignacio de Loyola
8. Entre Oriente y Occidente: dualidad y no-dualidad

Epílogo: La aportación de los místicos

Bibliografía

Índice de nombres citados

Índice general

ÍNDICE GENERAL

Contenido

Prólogo

1. ¿QUÉ DECIMOS AL HABLAR DE MÍSTICA?
 1. La difícil definición
 2. Fenomenología de la experiencia mística
 3. Topografías místicas
 4. Místicas profanas
2. LA EXPERIENCIA MÍSTICA DESDE LA PSIQUIATRÍA Y LA PSICOLOGÍA
 1. Aproximaciones clínicas
 2. La experiencia mística como experimento
 3. Otro modo de comprender
 4. De la psicología de la mística a la «mística» de la psicología
3. APORTACIONES PSICOANALÍTICAS
 1. Un contexto sociocultural
 2. El misticismo y la mística en el texto freudiano
 - 2.1. El «sentimiento oceánico» y el «oscuro continente femenino»
 - 2.2. La oscura autopercepción del Ello
 3. Aportaciones psicoanalíticas posfreudianas
 - 3.1. Analistas de primera generación
 - 3.2. Una nueva consideración de la mística
 - 3.2.1. Donald W. Winnicott
 - 3.2.2. Wilfred R. Bion
 - 3.2.3. Jacques Lacan
 - 3.2.4. Michael Eigen, Sudhir Kakar y otros
 - 3.3. A modo de conclusión
4. FUENTES Y ESTRUCTURAS INCONSCIENTES DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

1. La fusión materno-filial
 - 1.1. La feminidad de Dios
 - 1.2. La feminidad del sujeto místico
 - 1.3. El «goce femenino»
2. La dimensión paterna
 - 2.1. Místicos y alumbrados
 - 2.2. Lenguaje e intersubjetividad en los místicos
 - 2.3. La función objetivadora de confesores
 - 2.4. Mística *versus* institución
5. MÍSTICOS Y PROFETAS
 1. Identidad en místicos y profetas
 2. La dimensión profética de la mística de Occidente
 3. La identidad profética
 4. La *Ruah* y el *Dabar*: espíritu y palabra
 5. La irrupción de lo «Otro» y la transformación de la identidad
 6. La difícil articulación de mística y profecía, feminidad y masculinidad
 7. El profetismo paranoide
 8. Jesús «misticoprofeta»
6. EL «MÁS ALLÁ» DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA
 1. El problema de la regresión
 2. Mística y/o patología
 3. Fenómenos extraordinarios: ¿signos o síntomas?
 4. Visiones y revelaciones
 5. El éxtasis y la locura
 6. Mística y psicosis
 7. La zona oscura: ascética y masoquismo
 8. El problema de la sublimación
 9. El gozo sublimado
7. UN CASO PARTICULAR: DIOS Y EL INCONSCIENTE EN LA EXPERIENCIA DE IGNACIO DE LOYOLA
 1. La experiencia mística como clave hermenéutica de Ignacio
 2. Una carencia de base: la ausencia materna
 3. La activación del Edipo
 4. La imagen especular
 5. Del Yo Ideal al Ideal del Yo
 6. «Ejercitar el odio que contra sí tenía concebido»
 7. «Agitado de varios espíritus»
 8. La ambivalencia, la culpa y el «despertar del sueño»
 9. La experiencia mística del Cardoner
 10. Un nuevo cauce libidinal: la sublimación y su alcance
 11. El componente femenino en la devoción a María

12. Del salvar «su ánima» a «ayudar a las almas»
13. «Contemplativo en la acción», discernida y comprometida

8. ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE: DUALIDAD Y NO-DUALIDAD

1. Constitución del sujeto y separatividad
2. La «experiencia suprema» y su interpretación
3. Fusión o comunión
4. Más allá de la dualidad no-dualidad
5. Lo inefable y su interpretación
6. Potencialidades y riesgos
7. La cuestionable «superación» de la dualidad
8. Convivir con la diferencia entre dualidad y no-dualidad

Epílogo: La aportación de los místicos

Bibliografía

Índice de nombres citados

Índice general

PRÓLOGO

La experiencia mística despierta en nuestros días un enorme interés y fácilmente genera en nosotros atracciones más o menos conscientes, pero también puede que recelos y sospechas considerables. En definitiva, dinamismos ambivalentes que hablan ya, por sí solos, de la naturaleza compleja y difícilmente racionalizable, propia de todo aquello que, partiendo de nuestro interior, escapa sin embargo a nuestro manejo y control. La mística forma parte, sin duda, de ese tipo de experiencias que nos remiten a esa deseada y, al mismo tiempo, temida, ruptura y salida de los límites conscientes de nuestro Yo. Como la sexualidad y como la locura. Realidades que tantas veces pudimos encontrar emparentadas con la experiencia mística y a las que determinada psiquiatría y psicoanálisis pretendieron reducirla. Pero, en cualquier caso, tal como Bergson señalaba, algo dentro de nosotros resuena cuando el místico habla¹. Intentar percibir parte de lo que pueda ser ese «algo» y cuál pueda ser su significación psíquica es el propósito del presente estudio.

Con la conciencia, pues, de que la experiencia mística resulta difícilmente definible y suficientemente compleja y variada, estas reflexiones desde el psicoanálisis, que retoman, en parte, trabajos anteriores reelaborados y ampliados, se centrarán de modo esencial en aquellas

experiencias que se presentan con un carácter explícitamente religioso y, primordialmente, en la mística cristiana y occidental. Son las figuras de Ignacio de Loyola de un modo fundamental y, de modo importante también, aunque sin el mismo detenimiento, las del Maestro Eckhart, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz las que jugarán como referentes paradigmáticos de la experiencia mística a la que nos vamos a aproximar psicoanalíticamente. No dejaremos de lado, aunque de modo tangencial, una referencia a las místicas profanas. Admitir que la experiencia mística se puede dar fuera de las fronteras del ámbito religioso obliga, sin duda, a repensar el significado psicológico y teológico que podamos concederle.

Circunscrito el campo en cuanto a la mística, se hace obligado delimitar también la óptica en la que nos situamos a la hora de llevar a cabo nuestro acercamiento a ella. Será desde un enfoque esencialmente psicoanalítico desde donde emprenderemos el análisis. Solo por las conexiones inevitables que existen con el resto de la psicología y la psiquiatría nos haremos eco de las contribuciones que se han llevado a cabo desde esos espacios más amplios. De modo especial dejamos de lado lo que podría ser una consideración de la mística desde la psicología profunda, pero no psicoanalítica, de la obra junguiana. La extensión, complejidad y diversidad de paradigma de la obra de Jung a la hora de aproximarse al hecho religioso nos hacen renunciar de entrada a tal punto de vista. Será, pues, el psicoanálisis freudiano y las grandes figuras de su escuela los que nos guiarán fundamentalmente en nuestro intento.

Como muy bien ha señalado Ana María Rizzuto, el acercamiento psicoanalítico a la experiencia mística, en su sentido más estricto, exigiría el análisis concreto de una persona mística para poder elucidar desde ahí cómo funciona su mente y cómo se integra su experiencia mística

en el contexto de sus procesos psicodinámicos². No obstante, cabe un acercamiento, a modo de «psicoanálisis aplicado», al discurso de los místicos tal como ha llegado a nosotros, para tratar de advertir las resonancias inconscientes que laten en ellos³. Los grandes textos místicos y el conocimiento de los datos biográficos de sus autores nos guiarán en ese intento de aplicación psicoanalítica.

Cada sujeto místico parte en su vivencia desde una historia personal, pero siempre será una historia que se inscribe en un marco de referencia particular, en unas coordenadas socioculturales determinadas, en un sistema específico de creencia, que son algo más que un mero decorado de su experiencia y que, necesariamente, van a cualificarla y, todavía más aún, a condicionar la interpretación que pueda hacer de la misma. El místico, por eso, será siempre un exponente de las dinámicas históricas y socioculturales en las que vive, al tiempo que su vivencia estará claramente condicionada por esas mismas dinámicas socioculturales. Se entiende así que puedan resultar tan diferentes las experiencias místicas de Oriente o de Occidente y que, en el seno mismo de estas áreas culturales, puedan ser tan diferentes también las que acaecen en épocas medievales, barrocas o contemporáneas.

La aproximación a la experiencia mística desde la primera psicología clínica y la naciente psiquiatría estuvo primordialmente marcada por la sospecha y por el consiguiente debate sobre su eventual carácter regresivo o psicopatológico. Y, ciertamente, no solo en razón de unos infundados prejuicios, ni de unas supuestas torcidas intenciones. Admitiendo que, como siempre, concurren toda una serie de variables epistemológicas e ideológicas en las interpretaciones del fenómeno, es también obligado

reconocer que la fenomenología de la experiencia mística se ofrece ella misma como una invitación, en ocasiones irresistible, para sospechar de la existencia de elementos de carácter manifiestamente enfermizo. No se trata solo de que, con tanta frecuencia, las experiencias místicas hayan aparecido con un ropaje extraño, alejado de lo considerado socioculturalmente «normal». Ni es solo cuestión de que en ella encontremos unos estados de conciencia alterada con relación a lo que son las funciones normales del estado de vigilia. Más allá de estas peculiaridades, es obligado reconocer que en la descripción que encontramos de muchas de ellas se dejan ver mecanismos y procesos psíquicos equiparables a los que tienen lugar en un delirio o una alucinación, y resulta muy difícil evitar la impresión de que en su seno no hayan tenido lugar, al menos parcialmente, momentos de auténtica regresión psicótica. Es un hecho constatable para el clínico en general que los estados místicos, con mucha frecuencia, han hecho aparición con una chocante y sorprendente analogía con determinados cuadros clínicos, neuróticos o psicóticos, sobre todo con la histeria, con la depresión y con la esquizofrenia. En muchos casos, en efecto, nos veríamos enfrentados a una difícil tarea si tuviéramos que identificar textos redactados por místicos para diferenciarlos de otros que hubieran sido elaborados por sujetos psicóticos. Tan próxima puede resultar en muchos casos la expresión de la experiencia mística y la de la locura.

Para adentrarnos, pues, en la difícil comprensión psicodinámica de la experiencia mística, hemos tenido que recorrer el camino que, iniciado en los titubeantes y escasos comentarios de Freud sobre el tema, prosigue su itinerario en los desarrollos psicoanalíticos de la primera y segunda generación de psicoanalistas. En ese recorrido advertimos el tránsito que va desde constituir la

experiencia mística en los inicios un simple contenido que interpretar, hasta convertirse en un estímulo para repensar el propio modo de interpretación. Efectivamente, el campo de la experiencia mística se presentó como un campo en la comprensión de las estrategias del deseo en el que el mismo psicoanálisis tendría mucho que aprender. Ese Otro trascendente del que los místicos nos hablan como objeto de su deseo puede, efectivamente, arrojar mucha luz sobre ese Otro en el que el psicoanalista centra su atención, el del discurso inconsciente.

De ahí, que en el mismo subtítulo de la obra hayamos querido sugerir la ambigüedad inherente que se manifiesta en el campo de la experiencia mística. Un Otro que el místico barrunta en su experiencia como realidad última que le sustenta y en la que cree encontrar el sentido último de su existencia; y un Otro que el psicoanalista cree escuchar también, deudor de una historia personal, expresión de las búsquedas ignoradas de un inconsciente que late en el interior de su dinámica. Ese doble y ambivalente significado del Otro es el que intentamos perseguir en la escucha psicoanalítica de los místicos de Occidente. El de la fuente que «mana y corre» por debajo de la noche oscura sanjuanista y el de la «oscura percepción» de ese «reino exterior al Yo», que es el Ello freudiano. No uno u otro, como a veces se pretendió, sino los dos a la vez.

Nada tendría que temer la teología espiritual con este acercamiento del psicoanálisis a la experiencia mística. El psicoanálisis, en efecto, no tiene mensajes ni intenciones. Nada le es dado decir sobre la entidad del mundo externo al psiquismo, sobre la existencia o inexistencia, en este caso, de ese Otro con el que el místico cree entrar en relación. Sus premisas filosóficas, empíricas e inductivas no le permiten tal cosa. Tan solo le cabe (y no es poco)

intentar determinar los factores dinámicos inconscientes que jugaron en esa experiencia y el sentido que puedan tener en el conjunto de la dinámica personal del sujeto. Como tampoco le cabe al místico determinar la existencia o inexistencia de los factores psíquicos implicados en su propia vivencia de comunión. Desde su experiencia espiritual nada sabe de la intervención de ese Otro que, por esencia se le escapa, y que es el inconsciente.

De qué manera ese Otro inconsciente se implica en la experiencia mística constituye un capítulo central de nuestro estudio. Para ello tendremos que recurrir, más allá del encuadramiento en una posición de escuela, a lo que han sido las aportaciones más importantes en el psicoanálisis posterior a Freud. Combinaremos, por tanto, los datos provenientes de toda la corriente inglesa de las llamadas «relaciones objetales», con la figura central de Melanie Klein, para pasar, en un segundo momento, a las aportaciones del psicoanálisis francés, con la figura inexcusable de Jacques Lacan.

Ellos nos ayudarán también a determinar el carácter regresivo o propulsivo que la experiencia mística puede comportar en su conjunto. Cuestión en la que no podemos olvidar un dato clave de toda la psicología clínica actual: que ni la sanidad ni la patología las encontramos nunca y en ningún caso en estado puro. De ahí que, para el místico, tengamos que pensar también que todas sus zonas y estructuras psíquicas, las más saludables y las menos, participan de un modo u otro en su experiencia. La cuestión habrá que situarla entonces en determinar en qué medida participan las unas y las otras y de qué modo la cualifican. Cabe incluso, y la mayor parte de las veces probablemente así sea, que en un mismo sujeto la experiencia mística pueda estar manifestando cierto grado de inmadurez y regresión a estados narcisistas, y que en

otros momentos su experiencia esté poniendo de manifiesto un alto grado de maduración, desarrollo y crecimiento personal. Toda dinámica humana es un ir y venir de movimientos internos de distinto signo y así acaece también para el místico en su experiencia.

La articulación de los componentes femeninos y maternos con los de carácter masculino y paterno constituirá un elemento central para nuestro análisis en el discernimiento de la índole psicopatológica o madurativa que la experiencia mística puede mostrar. La mística que, bloqueada en los componentes maternos, no acierte a desembocar de una manera u otra en el descubrimiento de la alteridad, en la interacción con el otro, en el compromiso solidario, tendrá que ser considerada un mero trasunto de fantasías infantiles o de delirios megalomaniacos. De ahí que el acercamiento al fenómeno místico tenga que llevar necesariamente aparejado el de la indagación en la identidad profética. Ese emparejamiento constituye un eje conductor central en nuestras páginas.

Así pues, dos son las ideas centrales que presiden el presente trabajo. De una parte, evidenciar la participación de los estratos profundos de la personalidad (el Otro del inconsciente) en los diversos estados místicos, así como el carácter, sano o enfermo, que pueda conllevar el modo de participación. De otra parte, poner de manifiesto que la experiencia mística más genuina supone la convicción de un encuentro con un Otro que trasciende lo humano y que ese encuentro, si es tal, deriva necesariamente en el compromiso ético, en la interacción social, en una dinámica que pudiéramos denominar genéricamente como profética.

Desde el comienzo mismo de la obra hemos diferenciado lo que podríamos denominar una «mística ejemplar» de lo que podría ser denominado una «mística de la cotidianidad»; es decir, por una parte, una mística de

aquellos hombres y mujeres a los que su condición y dinámica personal les permitió gozar de una experiencia en un grado eminente y, por otra parte, la de todos aquellos otros, que sin llegar a participar de esos niveles de experiencia, mantienen como creyentes una aspiración, cumplida en un grado u otro, de vinculación con quien consideran el origen y fin de la existencia. La experiencia mística, entendida así en su sentido más amplio, constituye una obligada vertiente de toda experiencia de fe. No cabe, efectivamente, una existencia creyente sin que se experimente, en un grado u otro, la aspiración a un encuentro unitivo y amoroso con Dios.

En el presente estudio nos hemos situado preferentemente en la atención a esa mística que hemos denominado «ejemplar». Entre otras cosas, porque ella es la que ha sido objeto preferente de atención de psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas. Pero también hemos querido dejar constancia de que los místicos no son personajes tan solo localizables en los inicios del cristianismo, el Medievo o la época de nuestro Siglo de Oro. Como vertiente obligada de la experiencia de fe ella continúa emergiendo y manifestando su presencia en nuestra época, ya sea en grados más eminentes o en los más elementales. Es más, vivimos una época en la que se advierte un interés creciente por la espiritualidad en general y por la experiencia mística en particular, hasta el punto de que nos encontramos con un fenómeno absolutamente nuevo en la historia, como es el de una reivindicación de las espiritualidades laicas o ateas; ajenas, por tanto, a toda institución religiosa. Es un dato en el que no hay que insistir porque es sobradamente conocido y comentado por todos los estudiosos tanto del fenómeno religioso como de la sociedad posmoderna⁴.

En este interés actual por la espiritualidad y la mística, y como una expresión más de los procesos de globalización a los que asistimos, la atracción por las espiritualidades y místicas de otros parámetros culturales ha cobrado una particular intensidad, no sin importantes repercusiones. Las espiritualidades indígenas de la América precolombina y, sobre todo, las espiritualidades de Oriente, despiertan una curiosidad y una fascinación nunca vistas en otras épocas de la historia. De esta manera, se abre todo un diálogo e intercambio de espiritualidades que bien pueden posibilitar un enriquecimiento mutuo en la apertura a enfoques diferentes y en el empleo de nuevos recursos y metodologías; pero también podría generar cierta confusión y desconcierto en lo que podría llegar a ser una pérdida, más que un enriquecimiento, de la propia identidad y tradición espiritual. Este es el motivo por el que nos detendremos también en analizar las relaciones entre las espiritualidades occidentales llamadas hoy «duales» y las procedentes de Oriente marcadas por el carácter «no-dual».

Cabe tan solo expresar la obligada gratitud a todas aquellas personas e instituciones que hicieron posible este esfuerzo de indagación. Sin la estimulación recibida por el apasionado interés en la mística y el psicoanálisis de Jordi Font y Ana María Rizzuto, sin la ayuda inapreciable de Juan Luis Veza como corrector de estilo y sin el servicio generoso de la Biblioteca de la Facultad de Teología de Granada, el propósito de esta obra no hubiese podido llegar nunca a buen puerto.

Granada, 4 de noviembre de 2019

1. Bergson, 2020, 188 s.
2. Cf. Rizzuto, 2013, 347.

3. Sobre el carácter de este «psicoanálisis aplicado» (término codificado por Freud), me centré en Domínguez Morano, 1991, 343-348.
4. Cf. Estrada, 2018.

¿QUÉ DECIMOS AL HABLAR DE MÍSTICA?

1. LA DIFÍCIL DEFINICIÓN

Por remitir e implicar de modo muy directo las dimensiones menos conscientes de nuestro psiquismo y por la gran variedad de fenómenos que se suelen englobar dentro de lo que llamamos «mística», resulta bastante problemático eliminar la «infinita confusión» que encierra el término y, por tanto, encontrar una definición que dé cuenta precisa de este tipo de experiencia¹. Todo ello, a pesar de (y quizás por) la ingente bibliografía que se ha multiplicado desde hace un siglo en innumerables monografías, ediciones de textos, estudios comparados, etcétera.

La vertiente exterior del fenómeno místico, la visible, sí puede ser objeto de observación y análisis. La interior, la no visible, por ser subjetiva e irrepetible, escapa por completo a la observación y al análisis. Como en otros estados internos, y quizás más aún en el caso que nos ocupa, podemos limitarnos a estudiar su dimensión exterior (qué decían los místicos, qué se supone que sentían, qué cosas les pasaban, qué tenían en común y qué de distintivo...). Pero, evidentemente, este modo de acercamiento correría siempre el peligro de favorecer un reduccionismo

simplificador, así como de limitarnos a los aspectos más anecdóticos del fenómeno.

Entonces, ¿cómo afrontar ese lado interno esencial al fenómeno? De hecho nos encontramos con una problemática análoga a la que afrontaba san Agustín a propósito del tiempo: «¿Qué es, pues, el tiempo?», se preguntaba. «Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé»². Algo análogo es lo que sucede con todo aspecto de la subjetividad: el amor, la compasión, la inspiración artística, la propia consciencia... La esencia intangible de esos estados solo puede entenderla quien los ha experimentado. Quien no ha amado no tiene idea de qué cosa sea el amor, del mismo modo que un ciego no puede imaginarse qué sea eso de ver. Y si esto es así, tanto más lo será en el caso de la experiencia mística, en la que, en sus estados más elevados y paradigmáticos, son pocos los que están y pueden dar alguna cuenta de ello.

Al tratar de la mística entonces convendría atender la advertencia de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (§ 7)³. Pero, como bien afirma Pablo Mella, ese «callarse» de Wittgenstein no se refiere a una renuncia escéptica o al gesto deprimido de una derrota existencial sobre nuestras posibilidades de entender las cosas más complicadas, sino justamente al espacio de una experiencia de horizonte existencial que él no duda en llamar, no solo por coincidencia, «lo místico»⁴. «Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico» (§ 6.44). «Hay, ciertamente, lo inexpresable. Lo que se “muestra” a sí mismo (*zeigt sich*); esto es lo místico»⁵.

Wittgenstein asocia esta esfera de lo místico con la conciencia del mundo como totalidad y, como consecuencia, con la conciencia de los límites del mundo en que

desplegamos nuestra existencia⁶. En un sentido parecido, desde una posición agnóstica, nos habla Javier Sádaba cuando se refiere a una mística «natural, normal, no extraordinaria», como experiencia nada elitista y abierta a todos y que radica en la conciencia del ser, de la existencia como algo que se opone a la nada y que da pie al sentimiento religioso de «admiración»⁷. Citando de nuevo a Wittgenstein, Sádaba repite: «me admiro de que el mundo exista... ¡Qué maravilloso que exista realmente algo»⁸. Y después, callar, «porque el silencio es la expresión que resulta adecuada al ámbito de lo trascendente»⁹.

«De lo que no se puede hablar es mejor callarse» asumiendo un límite al pensamiento. Pero como el mismo Wittgenstein reconoce, el límite no se puede poner al pensamiento, sino «a la expresión de los pensamientos. Porque para trazar un límite al pensamiento, tendríamos que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar»¹⁰. Y es precisamente «lo que queda al otro lado», lo que nos sitúa en el campo de lo místico, «lo inexpresable. Lo que se «muestra» a sí mismo (*zeigt sich*)». Y de eso «inexpresable» es de lo que, no obstante, pretende hablarnos el místico, de una «visión del mundo *sub specie aeterni...*». Como Wittgenstein concluye, «sentir el mundo como algo limitado es lo místico» (§ 6.45)¹¹. Como bien sabemos, por lo demás, este autor, en su segunda etapa (el «segundo Wittgenstein») deja una puerta abierta más allá de los planteamientos del *Tractatus*, considerando el diferente campo de significaciones según los diversos «juegos del lenguaje», según su uso, su contexto, su lugar en un hecho.

Como bien refiere Pablo Mella, comentando a Wittgenstein, «hablar» sobre lo místico tiene que ver con una necesidad vital que nace del encuentro con el mundo

como totalidad limitada y de la intuición de un «afuera abismal» que abraza ese mundo limitado de «hechos»¹². En este sentido Olegario González de Cardedal afirma que en Wittgenstein coexiste una teología negativa o apofática (ya que lo inexpresable que existe nos desborda) y, al mismo tiempo, la afirmación de ese Inexpresable que se nos muestra¹³.

El hecho es que la misma etimología del término «mística» remite directamente a una cierta oscuridad, a lo misterioso. Procediendo del verbo «myo» que significa «cerrar», aplicado a los ojos o los labios, guarda conexiones estrechas con el término «misterio», con el que cada vez más se fue identificando¹⁴. Por ello mismo en la Antigüedad grecolatina, el término se utilizó para referirse a las religiones místicas (*ta mystika*) contrapuestas al cristianismo. Solo a partir del siglo III el término entra en los ámbitos del pensamiento cristiano¹⁵. Pero nunca perdió esa referencia a lo oculto, lo escondido y lo misterioso que se esconde en su misma etimología. Ya en su acepción más vulgar, sabemos que el término «mística» se utiliza para referirse a toda una amplia gama de significaciones que van desde lo irreal, lo extramundano, lo vago y difuso, hasta lo fantasmal, lo parapsicológico, o incluso lo psicodélico.

Por todo ello, a la hora de delimitar el campo de lo místico, tampoco obtenemos una gran clarificación si acudimos a las definiciones del término en reconocidos diccionarios como pueden ser los de Julio Casares o María Moliner. En el primero, misticismo se deja ver como «estado de la persona que se dedica mucho a Dios y a las cosas espirituales». Solo en segundo lugar se habla de «unión inefable del alma con Dios». Por su parte María Moliner se refiere a «personas que adoptan en la vida corriente actitudes, maneras de hablar, etc., afectada y

exageradamente religiosas». En el *Diccionario* de la RAE, mística aparece como «parte de la teología que trata de la vida espiritual y contemplativa y del conocimiento y dirección de los espíritus», y en una segunda acepción se dice «experiencia de lo divino».

Esta imprecisión es todavía mayor si tenemos en cuenta el uso que se hace del término en la actualidad. No es raro encontrar la expresión «mística» para referirse al dinamismo afectivo o al compromiso entusiasta del que es necesario disponer para llevar a cabo una empresa o proyecto en cualquier orden que sea: político, social, o incluso deportivo. Hablamos así de la «mística del partido», o de la «mística» necesaria de un equipo para ganar una competición. En definitiva, tal como afirma Claude Tresmontant, el término «mística» resulta uno de los más confusos, pudiendo llegar a significar cualquier cosa «a condición de que sea irracional, obscura, prelógica, afectiva, y que además posea, si es posible, algunas manifestaciones psicosomáticas raras, algo de neurosis o psicosis»¹⁶. Así pues, el carácter polisémico y ambiguo caracteriza a lo «místico», fácilmente asociado por lo demás a la sospecha de perturbación mental, tema que nos ocupará detenidamente dada la óptica psicológica en la que nos moveremos.

Pero si el término es tan polisémico y ambiguo, no es de extrañar que los estudiosos del fenómeno místico hayan encontrado también una gran dificultad para delimitar con un mínimo de precisión el campo del que se ocupan. Comentaba por eso Unamuno:

Un lector de nuestros aforismos [...] pide que le definamos el misticismo. Pues ahí es nada. ¡Definir el misticismo! ¡Antes la democracia o el humorismo! Le diremos a nuestro lector que en griego el verbo *myo*, de donde derivan misterio y místico, significa cerrar la boca o cosa que se le parezca. Y añadimos esto porque ese verbo lo empleaba uno que describía

cómo la ostra de la perla puede cerrar sus valvas, coger entre ellas los dedos del pescador y cortárselos. Que es, en este caso, una acción mística¹⁷.

Es enorme por ello la variedad de definiciones que podemos encontrar en los estudios sobre el fenómeno místico. James Bissett Pratt agrupó más de veinte y fueron veintiséis las que agrupó William Ralph Inge¹⁸. Todo ello deja ver, sin duda, la enorme variedad de vivencias que pueden esconderse tras este término, a pesar de los intentos de algunos estudiosos del tema por acentuar su igualdad y establecer una especie de esencia única que unificaría los diversos modos en los que pudiera manifestarse. Para Alan Watts, por ejemplo, la experiencia mística respondería en su esencia a un modo de religiosidad universal, que vendría a trascender culturas y conocimientos y que, en su esencia, respondería a una experiencia más o menos idéntica a pesar de sus variadas manifestaciones. Pero, como afirma Juan Martín Velasco, «una esencia del misticismo así descrita no existe más que en la mente de sus inventores»¹⁹. Se olvidan, en efecto, los contextos cognitivos, simbólicos, motivacionales que sin duda se encuentran implicados en la dinámica de estos tipos de experiencia (sobre ello volveremos más adelante). Por ello otros autores, a pesar de la dificultad para delimitar la diversidad de vivencias que se ocultan en la experiencia mística, han optado por diferenciar distintas modalidades de la misma.

Todo ello no quita, por otra parte, que, como afirma también Martín Velasco, en la variedad de fenómenos místicos, se pueda reconocer una misma constelación de hechos designables con un mismo nombre. Así, y como una primera aproximación, este autor opta por definir el campo de lo místico como el de unas «experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de

conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión —cualquiera que sea la forma en la que se la viva— del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el espíritu»²⁰. Al final ya de su imprescindible obra sobre el fenómeno místico, vuelve el autor a lo que podemos entender por auténtica mística y, en un empeño por diferenciarla de tantas técnicas posmodernas que la confunden con meros métodos de autorrealización personal, nos insiste en lo que supone de experiencia del Misterio, «como realidad invisible inabarcable por el pensamiento, indominable por el sentimiento, imposible por el deseo humano, y, sin embargo, y por eso mismo, más próxima al hombre que su propia intimidad»²¹.

Por reseñar solo otras tres definiciones particularmente importantes dentro del campo de investigación de la mística y recogidas por el mismo Martín Velasco, recordaremos en primer lugar la de Evelyn Underhill que la define como «ciencia de las cosas últimas, la ciencia de la unión con lo absoluto... y el místico es la persona que alcanza esta unión, no la que habla de ella». Más adelante nos dirá también: «la expresión de la tendencia innata del ser humano hacia la completa armonía con el orden trascendental, sea cual fuere la formulación teológica con la que se entienda ese orden»²². Por su parte, Robert Charles Zaehner hablaba de la mística como de «la toma de conciencia de una unión o una unidad con o en algo inmensamente, infinitamente mayor que el Yo empírico»²³. Bernard McGinn, sintetiza este tipo de experiencia como «conciencia directa de la presencia de Dios»²⁴.

Por su parte Karl Rahner, en un determinado momento y tras plantearse toda una serie de complejas cuestiones sobre la mística y la teología, termina concluyendo que, en cualquier caso, sí disponemos de un concepto empírico y

vago de lo que es la mística cristiana: las experiencias religiosas de los santos, sus vivencias de proximidad a Dios, de impulsos celestiales, de visiones e iluminaciones, de conciencia de estar bajo la especial y personal dirección del Espíritu Santo, de éxtasis, etc., todo eso es lo que podemos incluir bajo el nombre de mística sin tener que preguntar en qué consiste más exactamente²⁵.

Por nuestra parte, y habida cuenta del enfoque fundamentalmente psicológico que presidirá nuestro intento, entenderemos la experiencia mística como la «vivencia de vinculación amorosa y gozosa con aquello que se considera el origen de la existencia». Vivencia interior, por tanto, de unión afectiva con un objeto que, en la creencia de quien lo experimenta, constituye el fondo último de toda realidad. Ese objeto puede ser, según los diferentes sistemas simbólicos en los que se inscribe la experiencia, personal o impersonal, trascendente o inmanente y se lo puede llamar el Todo, lo Uno, el Universo, Yahvé, Alá, Abba, Pachamama o de cualquier otra forma en la que se piense estar sostenida la propia existencia.

«Vinculación amorosa» porque la experiencia mística es siempre una vivencia de amor que da pie a una auténtica pasión tal como se manifiesta en los textos místicos ya desde Gregorio de Nisa, primer gran maestro de teología mística²⁶. El místico religioso, en efecto, no se contenta con participar de unas creencias dogmáticas, participar de unos ritos concretos, practicar una determinada moral. El místico religioso hace realidad experiencial en un contacto, una relación, un encuentro con el Misterio que funda su fe. Esa experiencia de relación es la que caracteriza y especifica su «misticidad». También el místico ateo, en una mística de carácter profano de la que luego hablaremos, realiza una experiencia que será descrita en términos

diferentes, pero que remite a algo vivido de un modo personal e íntimo; experiencia, dice Claude Boulogne, de «vacío interior que abre el ser a un infinito, y que se traduce, de manera muy sensual a veces, por éxtasis, gozo, embriaguez... en una especie de fusión con el universo en el que las fronteras corporales son abolidas»²⁷.

Desde nuestra particular perspectiva psicológica pensaremos ese encuentro y experiencia a través de un «objeto mental», en tanto representación interna, cognitiva y afectiva a la vez, de una realidad que el sujeto cree y siente como existente dentro y/o fuera de sí. Esa vinculación será siempre, de una manera u otra, amorosa, por más que la experiencia pueda poseer unas connotaciones particularmente cognitivas o intelectuales, y aunque en determinados momentos también pueda adquirir connotaciones más oscuras. Al mismo tiempo, la unión con esa realidad última y primera es vivenciada con un sentimiento particular de plenitud, de sentido, de luz y de gozo²⁸, aunque, como veremos, en determinados períodos, pueda convertirse también en fuente de sufrimiento, renuncia y sacrificio. El misticismo, afirma Francisco Alonso-Fernández es «una aproximación amorosa al misterio: misterio y amor en torno a la imagen de Dios, en el misticismo teísta, y misterio y amor en torno al conocimiento cósmico o a la creatividad, en el misticismo profano»²⁹.

Esta experiencia podrá ser tenida no solo en modos, sino también en grados muy diferentes, dependiendo, desde una perspectiva psicológica, de las determinaciones constitucionales, biográficas o socioculturales en las que la experiencia se inserte. Pero ya de entrada, será importante tener en consideración que no vamos a atender en este estudio sobre la mística solo a aquel tipo de experiencias intensas, extraordinarias, con particulares fenómenos de

arrobamientos, éxtasis, visiones o revelaciones. Tales fenómenos, como más adelante señalaremos, deben ser considerados secundarios y marginales en relación a lo que constituye el núcleo último de la experiencia, por más que, desde el punto de vista psicológico, no dejen de demandar interés y estudio, por lo que merecerán también nuestra atención.

Ese núcleo que hemos definido como vinculación amorosa y gozosa con lo que se considera el origen de la existencia caracteriza también toda una dimensión básica de cualquier experiencia de fe religiosa. Por ello, al hablar de experiencia mística, no nos vamos a referir exclusivamente a lo que podríamos denominar «mística ejemplar», aquella de los grandes maestros espirituales³⁰, sino también a lo que, con Karl Rahner, denominaremos «mística de la cotidianidad», la que cualquier sujeto experimenta cuando busca unirse amorosa y gozosamente con una realidad que le trasciende o le sostiene.

Desde un punto de vista fenomenológico y teológico, la mística es la sustancia misma de lo religioso. Desde la perspectiva cristiana, más en particular, se puede en efecto hablar de una «misticidad» de todo creyente como experiencia real de Dios en su vida y como actitud de escucha —mediatizada— de la llamada de ese Dios a compartir con él una relación de amor íntimo³¹. Nada autoriza a considerar como religiosamente inferior esa mística de la «cotidianidad». Como afirma Antoine Vergote, las diferencias con la que hemos denominado «ejemplar» probablemente provienen de estructuras psicológicas profundas. Si el creyente ve por ello dones sobrenaturales especiales, el psicólogo tiene derecho a pensar que esos dones no pueden ser vistos como un factor añadido desde fuera a una materia humana inerte, sino que se inscriben en procesos psíquicos que los configuran y predestinan³².

Por su parte, Martín Velasco afirma que allí «donde se da una experiencia del Misterio, en términos religiosos, del fondo de la realidad, en términos 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 caracteriza la experiencia de esos sujetos a los que solemos denominar místicos...». Por ello, este autor concluye en «considerar como místicos a todos aquellos que realizan la experiencia de la fe, aunque cuando se reconozca que esta puede darse en muy diferentes formas y grados, y que solo algunos que la realizan con unos rasgos y en unos grados de intensidad que será preciso analizar son místicos en el sentido que atribuye a esta palabra la historia de la espiritualidad»³³. El místico no es más que el creyente que ejercita de una forma determinada, quizás con una peculiar intensidad subjetiva, su experiencia de fe.

Como más adelante tendremos que considerar, la mística constituye una vertiente fundamental de toda experiencia religiosa, en cuanto que en dicha experiencia (aunque no solo en ella) ha de tener lugar, de un modo u otro, un deseo de comunicación, unión, encuentro amoroso y gozoso con aquella realidad última en la que se cree. El grado en el que esa unión se experimente podrá ser muy diverso y con modalidades muy diferentes. Pero podríamos afirmar que al hablar de experiencia mística, nos vamos a referir a un tipo de experiencia de vinculación amorosa y gozosa con el Misterio que todo sujeto creyente (aunque no solo él) puede reconocer en él. En efecto, no es pensable una experiencia religiosa en la que el anhelo de unión con Dios no se encuentre presente de un modo u otro, aunque no en todos se pueda reconocer lo que históricamente se ha venido en llamar el «místico». Pero tanto en las experiencias unitivas más extraordinarias como en las más

sencillas y cotidianas, podremos hablar con fundamento de mística en tanto vivencia de relación, contacto, vinculación amorosa y gozosa con lo que se considera el fundamento y origen de la propia existencia.

Como muy bien señala Martín Velasco al tratar del núcleo originario de la experiencia mística, esta es vivida con frecuencia como una petición ardiente a Dios para que diga su nombre, muestre su rostro, descubra su presencia; «pero todo ese proceso está animado, movido por un deseo ardiente, por la fuerza atractiva del amor, y esta solo se aquieta en la unión con el “objeto” amado». «Por eso», continúa, «los escritos de los místicos que contienen infinidad de enseñanzas, que abordan infinidad de temas, en última instancia solo tratan de una cosa: de la unión con Dios»³⁴.

Para Evelyn Underhill, la mística no es sino la expresión de la tendencia innata del ser humano hacia la completa armonía con el orden trascendental, sea cual fuere la formulación teológica con la que se entienda ese orden. De ahí que toda persona que despierta —aunque sea ligeramente— a la conciencia de lo trascendente inicia la misma senda seguida por los místicos³⁵.

Desde una perspectiva católica, Karl Rahner criticaba con razón toda una teología de la mística que acentuaba mucho el carácter extraordinario y elitista de los fenómenos místicos haciendo pensar que estos encarnan un nivel superior al resto de los creyentes, cuando en realidad solo manifiestan un momento interno y esencial de la fe común a todos³⁶. Desde la perspectiva católica se podría afirmar con Klaus Berger que lo místico nos abre a lo misterioso, lo inmanipulable, lo que nos desborda, lo invisible, lo no evidente para el entendimiento. Y la fe no se puede identificar ni con ética ni con doctrina, sino con mística³⁷. En el mismo sentido Martín Velasco afirma que