



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Mística y Ética. Deconstrucción del sujeto moral a partir de la experiencia mística

Júlia Yúfera Pérez

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Mística y Ética. Deconstrucción del sujeto moral a partir de la experiencia mística.

TESIS DOCTORAL POR COMPENDIO DE PUBLICACIONES.

PROGRAMA DE DOCTORADO
EDUCACIÓN Y SOCIEDAD
FACULTAD DE EDUCACIÓN

Doctoranda: Julia Yúfera Pérez.

Directores: Dr. Ángel Moreu Calvo y Dr. F. Xavier MarínTorné.

Tutor: Dr. Ángel Moreu Calvo.

CURSO 2016-2017.

Membre de la

LE
RU

Reconeixement internacional de l'excel·lència



B:KC
Barcelona
Knowledge
Campus



Health Universitat
de Barcelona
Campus

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS.....	3
1. INTRODUCCIÓN GENERAL.....	5
1.1. Presentación de trabajos publicados.....	5
1.2. Justificación del proceso de investigación.....	7
1.2.1. Finalidad.....	7
1.2.2. Enmarque.....	7
1.2.3. Cambio de modalidad del proyecto inicial a la Tesis por compendio de publicaciones.....	9
1.2.4. Nueva estructura.....	11
1.3. Justificación y fundamentación de la temática.....	12
1.4. Objetivos generales y específicos.....	14
1.5. Metodología.....	15
1.6. Rigor y ética de la investigación.....	17
2. RESUMEN GLOBAL DE LA TESIS.....	19
2.1. Índice de contenidos.....	19
2.2. Aportaciones de la doctoranda. Resultados obtenidos.....	20
2.2.1. Introducción: Mística, consideraciones previas.....	20
2.2.1.1. Clarificación y distinción de conceptos.....	20
2.2.1.2. Estudios y perspectivas de la Mística.....	24
2.2.2. Pasado, presente y futuro de la Mística.....	26
2.2.2.1. Antecedentes históricos.....	26
2.2.2.2. Proceso de secularización.....	27
2.2.2.3. Sociedad contemporánea.....	28
2.2.2.4. Pluralismo y diálogo intercultural.....	29
2.2.3. Restauración de las disciplinas a partir de la experiencia mística.....	31
2.2.3.1. Una nueva religión.....	31
2.2.3.2. Una nueva metafísica.....	32
2.2.3.3. Una nueva filosofía.....	33
2.2.3.4. Una nueva antropología-antropofanía.....	34
2.2.3.5. Una nueva educación.....	35
2.2.4. Mística para una nueva Ética. Experiencia mística y transformación del sujeto moral.....	35
2.2.5. Mística y Mistagogía de tradición cristiana.....	41
2.2.5.1. Teresa de Ávila.....	41
2.2.5.2. Juan de la Cruz.....	48
2.2.5.3. Isabel de la Trinidad.....	53
2.2.5.4. María de Ágreda.....	55
2.3. Discusión de los resultados.....	56
2.3.1. Introducción: Mística, consideraciones previas.....	56
2.3.1.1. Clarificación y distinción de conceptos.....	56
2.3.1.2. Estudios y perspectivas de la Mística.....	58
2.3.2. Pasado, presente y futuro de la Mística.....	59
2.3.2.1. Antecedentes históricos.....	59
2.3.2.2. Proceso de secularización.....	59
2.3.2.3. Sociedad contemporánea.....	60
2.3.2.4. Pluralismo y diálogo intercultural.....	61

2.3.3.	Restauración de las disciplinas a partir de la experiencia mística.....	64
2.3.3.1.	Una nueva religión.....	64
2.3.3.2.	Una nueva metafísica.....	65
2.3.3.3.	Una nueva filosofía.....	67
2.3.3.4.	Una nueva antropología-antropofanía	69
2.3.3.5.	Una nueva educación.....	70
2.3.4.	Mística para una nueva Ética. Experiencia mística y transformación del sujeto moral	71
2.3.5.	Mística y Mistagogía de tradición cristiana	72
2.3.5.1.	Teresa de Ávila.....	72
2.3.5.2.	Juan de la Cruz	75
2.3.5.3.	Isabel de la Trinidad	76
2.3.5.4.	María de Ágreda	77
2.4.	Conclusiones finales	78
2.4.1.	Introducción: Mística, consideraciones previas.....	78
2.4.1.1.	Clarificación y distinción de conceptos.....	78
2.4.1.2.	Estudios y perspectivas de la Mística.....	80
2.4.2.	Pasado, presente y futuro de la Mística	80
2.4.2.1.	Antecedentes históricos	80
2.4.2.2.	Proceso de secularización.....	81
2.4.2.3.	Sociedad contemporánea	81
2.4.2.4.	Pluralismo y diálogo intercultural	84
2.4.3.	Restauración de las disciplinas a partir de la experiencia mística.....	86
2.4.3.1.	Una nueva religión.....	86
2.4.3.2.	Una nueva metafísica.....	86
2.4.3.3.	Una nueva filosofía.....	87
2.4.3.4.	Una nueva antropología-antropofanía	89
2.4.3.5.	Una nueva educación.....	90
2.4.4.	Mística para una nueva Ética. Experiencia mística y transformación del sujeto moral	90
2.4.5.	Mística y Mistagogía de tradición cristiana	94
2.4.5.1.	Teresa de Ávila.....	94
2.4.5.2.	Juan de la Cruz	100
2.4.5.3.	Isabel de la Trinidad	104
2.4.5.4.	María de Ágreda	106
2.5.	Trabajos adicionales y perspectivas de futuro	107
3.	BIBLIOGRAFÍA	111

ANEXOS:

- ANEXO 1: Copia de los trabajos publicados con excepción del libro sobre Teresa de Ávila.
- ANEXO 2: Copia del texto correspondiente al libro sobre Teresa de Ávila.
- ANEXO 3: Esquemas de las aportaciones, discusiones y conclusiones.

Y así no trato ahora de esto, sino querría dar a entender que el alma no es el pensamiento, ni la voluntad es mandada por él, que tendría harta malaventura; por donde el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho, sino en amar mucho. (Teresa de Ávila, 2009, p. 895).

AGRADECIMIENTOS

Esta Tesis Doctoral es el resultado de las fructíferas relaciones e intercambios establecidos con todas las personas que han participado de un modo u otro en su realización. Por ello, deseo expresar mi más profundo agradecimiento a todas las personas que han dedicado parte de su tiempo y dedicación a su elaboración.

En primer lugar, mi mayor agradecimiento al Doctor Ángel Moreu Calvo, tutor y director de la presente investigación porque en ningún momento he dejado de percibir su apoyo, confianza y guía en el desarrollo de esta Tesis Doctoral con su atenta dedicación y con la pulcritud que le caracteriza. También agradezco la confianza y los ánimos constantes del Doctor Francesc Xavier Marín Torné en sus funciones de codirector.

Asimismo, al Doctor José María Quintana Cabanas por las entrañables conversaciones unos meses antes de su triste fallecimiento en las que me animaba encarecidamente a llevar a cabo esta investigación haciéndome partícipe de su entusiasmo en aportar alguna luz al mundo educativo en su estrecha vinculación con la dimensión espiritual del ser humano y sus consiguientes valores.

Al Doctor Francisco Javier Sancho Fermín, Director de la Universidad de la Mística y del CITES- Centro internacional teresiano sanjuanista- por su inestimable apoyo y ánimo, y, por supuesto, por su íntima convicción del formidable magisterio espiritual de estos grandes maestros espirituales, en especial, de los místicos Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, de cuya mistagogía podemos sacar provecho aún en nuestros días.

A Elisa Dieste, Xavier Melloni, Berta Meneses, Jordi Font Rodón, Juan Martín Velasco, Secundino Castro, Rómulo Cuartas, Maximiliano Herráiz y a todas mis profesoras y profesores de quienes tanto he aprendido y que he ido encontrando en el

transcurso de mi periplo académico y personal cuyo recorrido se ha ido trazando en la búsqueda de fuentes, análisis de interpretaciones y demás sugerencias.

Por supuesto, a todos los autores que han sido objeto de mis lecturas gracias a los cuales se ha ido nutriendo mi bagaje intelectual y espiritual, y que conforman un núcleo de saber que sólo puede suscitar el más hondo agradecimiento de una aprendiz que les reconocerá siempre la autoridad de su maestría.

En especial, quisiera expresar también mi agradecimiento a mi familia y a mis amistades por su comprensión cuando no podían disponer de mi presencia por la exigencia de esta labor y por su apoyo incondicional sin el cual esta investigación no hubiera sido posible.

Y por último, agradecer a la Universidad de Barcelona, y, más concretamente, a la Facultad de Educación y a su Departamento de Teoría e Historia de la Educación por no poner ningún obstáculo en la elaboración de una investigación con esta línea de estudio tan peculiar.

A todos, mi mayor reconocimiento y gratitud.

1. INTRODUCCIÓN GENERAL

De acuerdo con lo que establece el Real Decreto 199/2011 de 10 de febrero del 2011 y la actual normativa reguladora de los procedimientos de elaboración, autorización, nombramiento de tribunal, defensa y evaluación de las Tesis doctorales de la Universidad de Barcelona, aprobada por Consejo de Gobierno en sesión de 16 de marzo de 2012 y modificada por Consejo de Gobierno en fecha 9 de mayo y 19 de julio de 2012, 29 de mayo y 3 de octubre de 2013 y 17 de julio de 2014, se dispone, como última y actual normativa, aprobada el 28 de enero del 2015 por la Comisión Académica del Programa para la presentación de Tesis como compendio de publicaciones, admitir en esta modalidad de Tesis aquellos proyectos de investigación que se ajusten a los requisitos establecidos.

Dado que consideramos que este proyecto de investigación se ajusta a tales requisitos, presentamos aquí el resultado de nuestro estudio conforme al compendio de ocho publicaciones que detallamos a continuación.

1.1. Presentación de trabajos publicados.

La presente Tesis, de acuerdo con el informe correspondiente autorizado por los Directores de Tesis y el Órgano Responsable del Programa de Doctorado, se presenta como un compendio de ocho trabajos de los cuales siete están ya publicados y uno de ellos en vías de publicación estimada en los próximos meses. En todas las publicaciones la doctoranda consta como única autora. Las referencias completas de los artículos y publicaciones que conforman el cuerpo de la Tesis son las siguientes:

1. Yúfera, J. (2017). Teresa de Ávila, una voz mística y literaria: homenaje en el V centenario de su nacimiento. *Iduna. Seminario de Pedagogía Estética*, 10. En prensa.
2. Yúfera, J. (noviembre/diciembre, 2016). La mística de la interioridad, vocación martirial y apostolado en Isabel de la Trinidad. *Vida sobrenatural*, 96(708), 403-418.

ISSN: 0210-0533 D.L.: S.92-1958.

3. Yúfera, J. (2016). Mística, pluralismo e interculturalidad. En S. Paris, y I. Comins. (eds.). *Humanismo Global: derecho, religión y género* (pp. 141-150). Sevilla: Thémata.
ISBN: 978-84-945551-1-4 DL: SE 1229-2016.
4. Yúfera, J. (2016). *Teresa de Ávila, una autoridad en maestría y maternidad espiritual*. Burgos: Grupo Editorial Fonte.
ISBN: 978-84-7068-450-0 DL: BU-228-2016.
5. Yúfera, J. (julio/diciembre, 2015). Mística y Ética: desafíos para nuestro tiempo. De la experiencia mística a la acción moral. *Isegoría*, 53, 679-695.
ISSN: 1130-2097 doi: 10.3989/isegoria.2015.053.00.
6. Yúfera, J. (enero/junio, 2014). El creixement moral a la llum de la pedagogia espiritual i la mistagògia santjoanista. *Educació i Història. Revista d'història de l'Educació*, 23, 123-145.
ISSN 1134- 0258 / e-ISSN 2013 9632.
7. Yúfera, J. (2014). Mística, restauración de lo humano. *Iduna. Seminario de Pedagogía Estética*, 9, 53- 69.
ISBN 978-84-475-3901-7.
8. Yúfera, J. (1998). Maria d'Àgreda davant dels tribunals. En M. Bofill (coord.). *20 anys de Feminisme a Catalunya* (pp.239-240). Barcelona: Associació de Dones per a la Celebració dels 20 Anys de les Primeres Jornades Catalanes de la Dona.
ISBN: 978-84-931829-0-8.

Cabe decir que, entre tales publicaciones, la última de esta relación es meramente de carácter complementario a las anteriores y se realizó mucho tiempo antes de este proyecto de investigación. A pesar de ello, hemos decidido incluirla con el fin de dar mayor cohesión y amplitud a todo lo estudiado.

1.2. Justificación del proceso de investigación.

1.2.1. Finalidad.

La finalidad de esta Tesis Doctoral es mostrar cómo la Mística y la Ética son dos expresiones de la realización del ser humano que se sostienen y legitiman desde la existencia de su vínculo.

El creciente interés de nuestra sociedad contemporánea por la espiritualidad y, más particularmente, por la Mística está haciendo emerger una nueva espiritualidad laica y/o una espiritualidad que, a pesar de estar enmarcada en el espacio de las creencias, tiene rasgos diferenciadores de la religiosidad tradicional. La emergencia de dicho fenómeno sociológico pone en evidencia la necesidad de un análisis riguroso y de un diálogo intercultural e interreligioso que garantice el encuentro en la diversidad de tales manifestaciones.

En este contexto, la presente investigación, que viene a analizar la vinculación entre Mística y Ética, tiene por objetivo fundamental conocer qué aportaciones al ámbito de la Ética pueden surgir del estudio de la experiencia mística de autores clásicos o contemporáneos. Para ello, profundizaremos en el conocimiento del propio ser humano desde una perspectiva que contemple su dimensión de apertura al misterio y las consecuencias de orden ético que se derivan.

Lejos de pretender ofrecer un fundamento sólido para una Ética contemporánea, esta investigación aspira a aportar sugerencias suficientemente significativas que, asumiendo los límites implícitos en la misma definición del misterio, vislumbren la posibilidad de orientarse en la realización del ser humano y de su propio proyecto.

1.2.2. Enmarque.

La Tesis se enmarca dentro del programa correspondiente al Doctorado en *Educación y Sociedad*.

El programa de doctorado explicita textualmente la necesidad de buscar herramientas que nos habiliten para la convivencia y para la construcción de una cultura

de la paz en el marco de una ciudadanía cada vez más plural en la configuración de sus identidades. La complejidad de las sociedades actuales y la aún vigente crisis de valores nos retan a ofrecer nuevas vías para la consecución del acuerdo ante la diversidad, de la armonía ante la diferencia.

El presente proyecto pretende vislumbrar las posibilidades de construir una nueva ciudadanía abierta a nuevos referentes: aquellos hombres y mujeres que han dado testimonio vital de la transformación radical de su identidad que la experiencia mística les ha supuesto, y de cómo ésta ha desembocado en una nueva forma de vida caracterizada por la apertura altruista a la alteridad y el cuestionamiento de los comportamientos egoicos en beneficio de sí mismos y de la colectividad.

Asimismo, la doctoranda viene participando, desde la finalización de sus estudios de *Máster en Educación para la ciudadanía y en valores* en el curso 2012-2013, en las actividades del Grupo de investigación de Educación Moral (GREM) de la Universidad de Barcelona, en la Facultad de Educación, concretamente en su línea de investigación sobre *Fundamentos Estéticos, Éticos y Políticos de la Educación. Reflexión y Acción* que coordina el Dr. Angel Moreu Calvo, en lo que respecta a uno de sus ámbitos de investigación, a saber, *Ética y Mística en la sociedad occidental. Las dimensiones y posibilidades de una mistagogia para el presente*.

Cabe mencionar también que, recientemente, y a partir del presente curso escolar 2016-2017, la doctoranda ha tenido la iniciativa de crear un grupo de trabajo e investigación del que es la coordinadora, en el seno del ICE-UB, sobre la aplicación pedagógica de la meditación y la atención plena en el ejercicio de su ámbito educativo. Este hecho pone de manifiesto su preocupación en llevar a la práctica educativa, en la medida de lo posible, el compromiso en proponer un espacio de silencio y de quietud que fomente una nueva dimensión innovadora del proceso de aprendizaje y una pedagogía de la interioridad.

1.2.3. Cambio de modalidad: del proyecto inicial a la Tesis por compendio de publicaciones.

El cambio a la modalidad de Tesis por compendio de publicaciones viene justificado por las siguientes circunstancias:

- a) En el informe de seguimiento del curso 2014-2015 ya se dejó constancia de las dificultades existentes en el cumplimiento de la programación prevista por falta de disponibilidad temporal de la doctoranda para la dedicación en el trabajo de investigación. Los obstáculos en la dedicación fueron causados básicamente por cuestiones laborales así como por situaciones personales de especial dificultad. Tales circunstancias han estado presentes en todo el proceso de investigación y han sido determinantes en la ralentización del proceso y en la búsqueda de una salida alternativa al proyecto doctoral.
- b) La resolución de la normativa aprobada el 28 de enero de 2015 por la Comisión Académica del programa de Doctorado *Educación y Sociedad* sobre la presentación de Tesis doctorales como compendio de publicaciones ha abierto la posibilidad de dar salida al proyecto doctoral dado que éste cumplía los requisitos para adherirse a esta modalidad.
- c) La premura con la que los doctorandos del Programa han de hacer lectura de sus tesis doctorales con plazo máximo en fecha 30 de septiembre del 2017, dado que dicho programa, constituido en el marco de la EEES (RD 1393/2007), inicia su proceso de extinción según establece la Disposición transitoria segunda del RD 99/2011 para los doctorandos que iniciaron sus estudios a partir del cursos académico 2011-2012.

A pesar del cambio de modalidad en el proyecto de investigación, éste no ha sufrido excesivas desviaciones. Las lecturas realizadas en el proceso han sido útiles para los artículos publicados ya que han proporcionado mayor amplitud en el marco de referencia y de reflexión.

Si nos remitimos al proyecto inicial, la estructura era, literalmente, la siguiente: en una primera fase, nos aproximaremos a las diferentes propuestas de la Ética contemporánea a fin de conocer cuál es el horizonte que se perfila después del escenario trazado con las categorías de la posmodernidad, de la mano, entre otros autores, de

Gianni Wattimo y su ética débil; de Adela Cortina y su ética de mínimos; de Zygmunt Bauman y su ética líquida, o de Francisco Varela y su ética espontánea a partir de sus estudios en torno a las neurociencias. Sin desatender otros autores clásicos, modernos y contemporáneos de la Historia del Pensamiento Occidental, nos acercaremos también a autores orientales a fin de ofrecer una perspectiva más amplia tanto respecto de la reflexión ética como de su vinculación con la mística a la luz de otras culturas, filosofías y espiritualidades. Para ello, rescataremos la sabiduría de los grandes maestros espirituales de la llamada, según Karl Jaspers, época axial a fin de hacer una relectura contextualizada para nuestros días.

En una segunda fase, y a modo de consideraciones previas, llevaremos a cabo la discriminación necesaria que nos permita superar la *confusión infinita* que, según Gershom Scholem, se ha instalado en torno al concepto de *mística* (Scholem, 1996). Para ello, nuestra investigación se centrará en aquellos estudios sobre lo místico que hayan focalizado su análisis, especialmente, en las derivaciones éticas de dicha experiencia.

En un tercer momento, nos adentraremos en el análisis de la experiencia mística tomando, como mínimo, un testimonio suficientemente representativo de cada tradición o escuela, a fin de conocer la diversidad de sus manifestaciones y poder contrastar los elementos comunes y divergentes entre ellas. Para ello, nos centraremos, fundamentalmente, en las fuentes primarias que dan voz a los diferentes testimonios vitales de místicos reconocidos, delimitando el estudio a aquellas experiencias místicas que más nos ejemplifiquen su vinculación con la Ética, y, por tanto, dejando al margen las implicaciones teológicas y doctrinales que puedan darse, en el caso que sean expresiones místicas enmarcadas en el seno de confesiones religiosas o de creencias.

Finalmente, elaboraremos las conclusiones que se desprendan de nuestra investigación tomando en consideración tanto lo que confirme nuestra hipótesis inicial como lo que venga a refutarla, así como todo aquello que, por la *significabilidad* de nuevas sugerencias que puedan aparecer, quede abierto a posibles estudios posteriores.

La presente Tesis por compendio de publicaciones ha respetado la mayor parte de la estructura del proyecto inicial a pesar de que, finalmente, la línea de investigación se ha focalizado fundamentalmente en la profundización de la Mística cristiana a partir, especialmente, de los autores siguientes: Teresa de Ávila y Juan de la Cruz como

maestros de espiritualidad cuya mistagogía está en estrecha vinculación con la acción moral.

Tal concreción se ajustaría al apartado primero del bloque tercero de la estructura inicialmente prevista: *Los místicos y su aportación al ámbito de la ética*, a.) Místicas adscritas a las religiones monoteístas: 1. Acción *versus* contemplación en el marco de la Mística cristiana. Sin embargo, los trabajos de investigación publicados en *Isegoría*, *Thémata* y en *Iduna* serían estudios genéricos sobre Mística y Ética.

Todos ellos, los trabajos genéricos y los monográficos, ponen de manifiesto la fidelidad al proyecto inicial en su finalidad, objetivos, metodología y contenidos básicos, a saber, la experiencia mística y su vinculación con la acción moral a partir de la transformación del sujeto.

1.2.4. Nueva estructura.

La memoria de esta Tesis está estructurada en cuatro bloques: introducción; resumen; bibliografía, y anexos, con copia de los trabajos publicados.

La introducción general proporciona el marco de la investigación realizada y presenta los trabajos científicos publicados. En ella se justifica el proceso de investigación atendiendo a su finalidad, enmarque, cambio de modalidad y nueva estructura; se fundamenta la temática trabajada; se enuncian los objetivos de la misma, la metodología empleada a tal efecto, y el rigor y la ética que se ha procurado llevar a cabo a lo largo de dicho proceso.

En el resumen global se presentan las aportaciones y resultados de la investigación; la discusión de los mismos; las conclusiones finales y, finalmente, los trabajos adicionales realizados que entroncan directamente con las perspectivas de futuro de la investigación. Nótese, sin embargo, que los resultados se presentan a modo de enunciados; las discusiones de los mismos, a modo de objetos de debate, y las conclusiones, al menos, la mayor parte de ellas, a modo de sugerencias.

El motivo de esta matización es que ni los enunciados tienen la forma de unos resultados fruto de operaciones empíricas o formales de carácter demostrativo, ni las

discusiones pretenden ser tales sino un espacio destinado al libre cuestionamiento de todo lo examinado, ni lo que se infiere de lo analizado se presenta de manera cerrada y concluyente sino como sugerencia, apertura e invitación a nuevas reflexiones. Finalmente, exponemos los trabajos adicionales realizados que entroncan directamente con las perspectivas de futuro que puedan dar continuidad a la investigación. La suma de todo ello constituye la aportación de nuestra investigación.

En la bibliografía se recogen todas las referencias bibliográficas que han sido utilizadas en la investigación, ya sean fuentes primarias de los autores estudiados como fuentes secundarias de voces expertas en esta temática.

Seguidamente, en el anexo 1 se recopilan todos los trabajos publicados o en vías de publicación con excepción del texto sobre Teresa de Ávila que corresponde al libro publicado. El cuerpo de esta publicación conforma el anexo 2 ya que se solicitará expresamente la no publicación del mismo en TESEO a causa de los lógicos compromisos establecidos con la editorial para su comercialización. En el anexo 3 se incluyen todos los esquemas elaborados de cada texto donde constan de manera analítica las aportaciones, los aspectos abiertos a discusión y las conclusiones.

Finalmente, hemos de mencionar que los textos de los anexos 1 y 2 mantienen los formatos y las normas de citaciones correspondientes a cada publicación a diferencia del cuerpo del resumen que sigue las normas de citación APA.

1.3. Justificación y fundamentación de la temática.

En relación a la concreción del problema y a las preguntas o hipótesis iniciales de trabajo, partiremos del supuesto engarce que pueda existir entre Mística y Ética, es decir, entre la transformación del sujeto que vive una experiencia mística y su consecuente renovación, mutación o conversión en relación a su dimensión moral.

Dado que ni la relación entre ellas, ni la integración de sus diferencias, ni las consecuencias de este vínculo son suficientemente evidentes, analizaremos su supuesta vinculación desde varias perspectivas. La primera de ellas atenderá a cómo la experiencia mística pone en cuestión la preeminencia de la Ética. La segunda, a cómo la

Mística se autentifica en el compromiso moral, y, finalmente, la tercera, a si la acción moral o la experiencia ética puede ser el dominio más propicio para el advenimiento de la experiencia mística.

Desde esta hipótesis inicial, las preguntas que se nos plantean son, genéricamente, qué contribución puede llevar consigo el estudio de la experiencia mística a la profundización sobre el desarrollo y evolución del sujeto moral; y, en términos más específicos, si podríamos considerar la Mística, enmarcada en el escenario de nuestra sociedad contemporánea, uno de los espacios vitales más favorables para la transmutación del sujeto en orden a su acción moral y comprometida con el mundo.

Uno de los pilares sobre los que se fundamenta este trabajo es establecer *a priori* el rasgo diferenciador entre experiencia mística y experiencias cumbres o estados alterados de conciencia que, por su distinta naturaleza, no comportan necesariamente una metamorfosis integral de la dimensión psíquica y moral del sujeto, a modo de conversión evolutiva en el proceso de realización humana.

Tales fenómenos o experiencias son objeto de nuestro estudio sólo y exclusivamente de manera tangencial y a modo de contraste respecto de la autenticidad de una Mística cuyo criterio de legitimación se centra en la experiencia de misterio y plenitud de vida y, especialmente, en sus efectos consecuentes de crecimiento en amor, humildad y altruismo, valores fundamentales sobre los que queremos sostener una actitud ética que emerja en la ciudadanía a través de un proceso de acercamiento y propuesta referencial de algunos testimonios universalmente reconocidos de los que podría nutrirse un discurso ético contemporáneo y una nueva pedagogía fundamentada en el cultivo de la interioridad.

El texto que mejor y más ampliamente exhibe la fundamentación de la Tesis es el publicado en *Isegoría*: «Mística y Ética: desafíos para nuestro tiempo. De la experiencia mística a la acción moral» dado que, en él, hallamos una primera aproximación histórica y sociológica sobre el proceso de secularización que no excluye, sin embargo, la emergencia de una espiritualidad distinta de los parámetros de la religiosidad convencional.

En él, se presenta, también, una relación de las diversas propuestas éticas que han germinado a partir del pensamiento antimetafísico de la postmodernidad; las

características de lo que entendemos por experiencia mística a diferencia de otro tipo de fenómenos que pueden tener semejanzas que nos confundan; los indicios que nos revelan si estamos o no ante signos de locura o desorden mental.

Asimismo, encontramos argumentos sobre la conveniencia de presentar la Mística como un anclaje suficientemente sólido frente a la “liquidez” contemporánea o, mejor, que proporcione la firmeza y la fianza de la máxima potencialidad y resistencia de lo líquido; la propuesta de una ética asentada en la experiencia mística desmarcada de todo dogmatismo doctrinal y que remite al cultivo de la cualidad humana más profunda; la correlación entre Mística y Ascesis; la necesidad de un verdadero encuentro y diálogo intercultural entre las diversas tradiciones y culturas que han acunado la multiplicidad de sus manifestaciones, y, finalmente, la exhortación a una nueva mirada antropológica que contemple sin reparos la dimensión trascendente del ser humano que puede ser vivida en lo más próximo e inmanente, atendiendo a sus implicaciones filosóficas, éticas y pedagógicas.

1.4.Objetivos generales y específicos.

Los objetivos generales que se han planteado en este proyecto de investigación han sido, pues, los siguientes: conocer, analizar y valorar las aportaciones del estudio de la experiencia mística, en la multiplicidad de sus contextos y manifestaciones, al ámbito de la Ética en su reflexión axiológica.

Para alcanzar la consecución de estos objetivos formales, el trabajo se ha estructurado en base a la concreción de los siguientes objetivos específicos: examinar cuáles son las claves de transformación subjetiva que comporta la experiencia mística generadora de una acción moral de apertura altruista a la alteridad, y detallar los rasgos comunes que subyacen con independencia de la multiplicidad de expresiones y contextos en los que acontece.

1.5. Metodología.

Nuestra investigación vendrá conformada por una metodología cualitativo-interpretativa, hermenéutica, heurística, fenomenológica y dialéctica. La finalidad esencial de la indagación cualitativa es describir e interpretar. Con esta finalidad, nuestro enfoque tendrá como perspectiva una mirada fenomenológica y antropológica de la experiencia mística en el marco de un paradigma hermenéutico.

Los resultados de un método orientado a la comprensión, que tiene por finalidad atender a la experiencia tal y como es vivida, sentida y experimentada, se configurarán a través de los estudios biográfico-testimoniales que se elaboren a partir del análisis de las fuentes primarias, así como del análisis de documentos de aproximación teórica sobre la experiencia mística y su vinculación con la Ética.

La indagación cualitativa y fenomenológica que tratará de comprender los valores, creencias y significados de la situación analizada, explora las experiencias de manera que los datos cualitativos provengan de una mirada que pretenda ser profunda, fiel, respetuosa, no tergiversada ni encorsetada en parámetros meramente conceptuales.

El reto consistirá en *re-presentar* las voces testimoniales y, desde su singularidad, hacer una investigación narrativa de sus relatos, de sus *vivencias*. Ante el reto, pues, de *re-presentar* la voz del autor, consideramos que podemos hacer un doble acercamiento: una primera aproximación descriptiva y una segunda, explicativa.

El objetivo de la primera aproximación es que proporcione una descripción precisa y exhaustiva del discurso de los autores estudiados. Esta amplia descripción en el estudio de sus obras puede ser base de una interpretación apoyando presupuestos teóricos previos o, incluso, elaborando construcciones generales.

La finalidad esencial de esta indagación cualitativa es, siguiendo las indicaciones de María J. Mayan, (2001), *describir* e *interpretar*, en este caso la experiencia mística y su vinculación con la dimensión ética ya que esta interrelación no ha sido, según nuestro criterio, suficientemente contemplada, reconocida o valorada. No olvidemos que uno de los objetivos del presente estudio es describir e interpretar un fenómeno (la experiencia mística) y su vinculación con la Ética, acerca del cual se sabe poco, o mucho pero no suficiente. Mayan nos advierte que, para capturar significado, los datos (en este caso,

los textos) deben ser recolectados en la forma de sentimientos, conductas, pensamientos, intuiciones y acciones.

En una segunda aproximación explicativa, trataremos de establecer una conexión entre los acontecimientos vitales de los caminos espirituales de dichos autores, seleccionando aquellos textos necesarios que puedan justificar tales conexiones. Se tratará, más que de falsarla (Karl R. Popper, 1962), de confirmar la hipótesis previa sobre la vinculación entre Mística y Ética aportando todos aquellos elementos que contribuyan a clarificar los supuestos de partida tal y como aconseja Antonio Bolívar Botía (2001).

En definitiva, se tratará de otorgar la máxima relevancia a la dimensión discursiva de la individualidad en la expresión de una experiencia de enorme complejidad como es la experiencia mística. Sólo un enfoque comprensivo e interpretativo que se abra a una racionalidad *agapeizada* que reconozca la legitimidad de la intuición intelectual que le es propia puede ser adecuado para este objeto de estudio.

La experiencia mística es una experiencia humana de tal profundidad y complejidad que cuenta con un carácter atemático en tanto que experiencia pura y, en ocasiones, sin forma, que hace inviable la clausura concluyente de su análisis. Asimismo, la conciencia de esta constante apertura viene acompañada de una perspectiva dialéctica que, en el marco de un diálogo intercultural, intentará dar razón de la diversidad de contextos y culturas explicativas y configuradoras de esta experiencia plural.

Por otra parte, nuestra pretensión radicaré, siguiendo a Elliot W. Eisner (98), en que los autores estudiados hablen por sí mismos. Para ello, recrearemos los textos de modo que el lector pueda, si no «experimentar», sí imaginar cómo podrían haber sido los acontecimientos narrados. Según Bolívar (2002), tendríamos que aspirar a vivir y revivir lo narrado por el autor en un proceso de dar significado a su experiencia, de manera que el lector haría suya la experiencia por resonancia vital. En nuestro caso, tal aspiración es, quizás, demasiado pretenciosa.

Nuestros fundamentos metodológicos son, por tanto, la Fenomenología, la Teoría interpretativa y la Hermenéutica que se interesan por los significados, los cuales

son interpretados a partir de la observación y la voz de los autores. A partir de estos fundamentos, intentaremos conocer la dimensión místico-moral que se revela en los testimonios que han vivido esta experiencia de misterio y plenitud. No hemos de obviar, sin embargo, las dificultades de comunicación y la inefabilidad de dicha experiencia. La naturaleza de esta vivencia tan extraordinaria nos pone trabas en el alcance de significado por lo que deberemos asumir nuestros límites interpretativos.

1.6. Rigor y Ética de la investigación.

De los diferentes indicadores que apunta Egon G. Guba (1989) respecto al rigor de una investigación de esta naturaleza, consideramos que los más presentes en este estudio podrían ser la *credibilidad* que hemos intentado mostrar en nuestra interpretación, ajustándonos tanto como ha sido posible a la propia voz de los autores estudiados con el debido esfuerzo de coherencia argumental e instrumental, y la *confirmabilidad* que viene posibilitada por las fuentes secundarias que aglutinan una gran variedad de estudios previos sobre sus obras, a las que nos hemos remitido y a las que hemos conferido suficiente autoridad.

Por otra parte, no podemos obviar, siguiendo las aportaciones de John W. Creswell (1994), en su estudio sobre la investigación cualitativa, que el investigador/a, en su labor interpretativa, manifiesta de manera más o menos consciente el sesgo de sus creencias, valores y juicios. Asumimos esta condición e incluso presentamos nuestra visión previa y valorativa sobre la *significabilidad* de esta temática. Consideramos que es una exigencia para la ética de esta investigación advertir cuál es nuestro posicionamiento inicial respecto de la concepción que tenemos del ser humano, especialmente en su condición de *sujeto moral*. Así, desde un Humanismo de tintes personalistas concebimos al ser humano como alguien singular no sólo abierto a la percepción de la inmanencia sino con una conciencia que, desde su interiorización, se ensancha a una realidad más amplia y trascendente.

La triangulación de perspectivas de las que nos habla María Paz Sandín (2003) y Uwe Flick (2004) sólo será posible gracias a la contrastación con otras voces legítimas de especialistas en esta temática y en estos autores. Las propias exigencias de la ética de

esta investigación han requerido poner límites de verosimilitud a las interpretaciones derivadas de nuestra propia mirada reflexiva, intuitiva e interpretativa, construida en base a nuestra sensibilidad más íntima. Este aspecto nos recuerda el apunte que hacía Eisner (1998) sobre los límites y posibilidades del “yo instrumental” que no deja de pronunciarse en el enfoque metodológico y en la elaboración de la teoría. A pesar de esta disposición inevitable respecto a la sensibilidad perceptiva que nos provoca el objeto de este estudio, hemos procurado mantener al máximo las condiciones de rigor requeridas.

2. RESUMEN GLOBAL DE LA TESIS

2.1. Índice de contenidos

1. Introducción: Mística, consideraciones previas.
 - 1.1. Clarificación y distinción de conceptos.
 - 1.2. Estudios y perspectivas de la mística.
2. Pasado, presente y futuro de la Mística.
 - 2.1. Antecedentes históricos.
 - 2.2. Proceso de secularización.
 - 2.3. Sociedad contemporánea.
 - 2.4. Pluralismo y diálogo intercultural.
3. Restauración de las disciplinas a partir de la experiencia mística.
 - 3.1. Una nueva religión.
 - 3.2. Una nueva metafísica.
 - 3.3. Una nueva filosofía.
 - 3.4. Una nueva antropología-antropofanía.
 - 3.5. Una nueva educación.
4. Mística para una nueva Ética. Experiencia mística y transformación del sujeto moral.
5. Mística y Mistagogía de tradición cristiana.
 - 5.1. Teresa de Ávila.
 - 5.2. Juan de la Cruz.
 - 5.3. Isabel de la Trinidad.
 - 5.4. María de Ágreda.

2.2. Aportaciones de la doctoranda. Resultados obtenidos.

2.2.1. Introducción: Mística, consideraciones previas.

2.2.1.1. Clarificación y distinción de conceptos.

De manera preliminar, hemos constatado que existe una notable confusión sobre el significado de la palabra *mística* y que ésta se ha producido fundamentalmente por dos motivos, a saber: por la proliferación de formas de espiritualidad que se han autodenominado místicas, y por la polisemia del propio término.

En la amplitud de significados, se dice que es *místico* quien refina o sutiliza una determinada cuestión o asunto; las formas exageradamente religiosas; la realidad inaccesible al conocimiento; aquello de lo que es preferible callar, en palabras de Ludwig Wittgenstein (2003); el compromiso total al servicio de algo; lo referente a los misterios y a las realidades secretas y ocultas; un “cerrar la boca y los ojos” siguiendo la significación etimológica del vocablo griego *myo*; o la experiencia de plenitud de vida, según criterio de Raimon Panikkar (2009).

Al desconcierto que ha generado tal profusión de significados se ha sumado la falta de distinción entre experiencia mística y experiencia cumbre o entre estados alterados de conciencia; la equiparación entre experiencia mística y fenómeno místico; la asociación o confusión entre mística y locura, y, finalmente, la falta de consonancia entre las dimensiones de su cuerpo expresivo (la experiencia propiamente dicha, el lenguaje y la forma de vida consecuente).

A fin de poner algo de luz a su definición o, como mínimo, de delimitar el significado al que queremos hacer referencia, hemos empezado examinando la primera distinción. Así, hemos comprobado que la experiencia cumbre tiene varias características comunes con la experiencia mística en tanto que es experiencia interior, inmediata, y frutiva; que se da en un nivel de conciencia no ordinario; que afecta íntegramente al sujeto y de manera radical; que le acompañan sentimientos de

fascinación con fuertes repercusiones afectivas, sublimes y sobrecogedores e, incluso en ciertas ocasiones, éxtasis y otros fenómenos extraordinarios; y, finalmente, que de ella se extraen nuevos lenguajes simbólicos.

Hasta aquí podría identificarse con la experiencia mística pero la gran diferencia entre ellas, según puntualiza Juan Martín Velasco (2009), radica en su direccionalidad, es decir, si dicha experiencia remite a un ámbito gnoseológico determinado como la realidad estética de Belleza o bien a una realidad de categoría ontológica mayor. A tal distinción, hemos añadido una nueva, tanto o más significativa, a saber, su *consecuencialidad*, es decir, aquello que hace referencia al tipo de vida consecuente que surge en lo sucesivo.

Leonardo Boff y Frei Betto (1996) advierten, precisamente, de las desviaciones de un falso *homo spiritualis*. Para eludir este claro peligro, debe distinguirse entre *vivencia* y *experiencia* ya que la vivencia puede ser producida por efecto de ciertas substancias, mientras que la experiencia es algo más complejo, globalizante, transformador, sin retorno y no exento de dolor. A lo que añaden que el proceso de interioridad del sujeto y su consiguiente deconstrucción es doloroso, y que, después, el camino de retorno a la exterioridad es exigencia de coherencia, de autenticidad y de militancia.

De la mano de estos autores hemos clarificado la segunda distinción: aquella que se da entre experiencia mística y fenómeno místico. Aquí, convenimos que la experiencia mística es una experiencia integral de mucha mayor amplitud que un fenómeno puntual y aislado o que la suma de ellos, ya que éstos no comportan necesariamente la transformación radical del sujeto en su dimensión moral. Al contrario, de hecho hemos conocido que Teresa de Ávila y Juan de la Cruz aconsejaban explícitamente deshacerse y desentenderse de los fenómenos sobrenaturales o místicos ya que son impedimento para la experiencia mística de unión.

Siguiendo con la tercera distinción entre experiencia mística y estados propios de locura, hemos procedido al análisis de autores como Sigmund Freud o Erich Fromm. En este asunto, hemos observado que Freud (1972), a pesar de ser una figura excepcional en el análisis del psiquismo humano, desatendió la Mística, las formas más profundas del sentido religioso y la Espiritualidad. Tampoco se percató de que el místico, a diferencia de quien sufre histeria o delirio, no se aleja de la realidad, ni la

niega, ni se recluye en un lenguaje privado sólo inteligible para él, sino que su expresión es pública y extremadamente lúcida y poética. A pesar de las limitaciones de este autor, hemos valorado la espléndida crítica de la cultura que llevó a cabo desenmascarando las fuentes de sus estructuras e intentando deslegitimar el fundamento religioso de la Ética, confiriendo a ésta una merecida autonomía.

También, en este asunto, es interesante remarcar que Fromm consideró que el criterio para discernir qué es la salud mental radicaría en tener capacidad productiva no enajenada; capacidad de relacionarse amorosamente con el mundo; sentirse una entidad individual y única, y, finalmente, sentirse en unión e interrelación con el prójimo (Fromm, 1971). Con todo, hemos considerado que los místicos, es decir, aquellos que han vivido o viven desde la experiencia mística, y, en concreto, los que han sido tratados en nuestro estudio contarían con tales aptitudes.

Dicho esto, para seguir aportando claridad al término, también hemos advertido que la Mística tiene un cuerpo expresivo conformado por la propia experiencia vivida, por el lenguaje que la expresa y por la forma de vida consecuente: aquella deconstrucción del sujeto que ha sido el hilo que ha tejido este proceso de investigación.

Hemos decidido empezar por examinar el lenguaje, dado que las consideraciones sobre la propia experiencia y la vida que emana de ella se podrán exponer mejor siguiendo este orden.

En relación al lenguaje, hemos observado que existen claras dificultades comunicativas al intentar reflejar el sentir. En su empeño, el lenguaje de la Mística no se limita a un solo género ya que los místicos se expresan bajo formas poéticas; en relatos autobiográficos, en textos parenéticos; en declaraciones con intención pedagógica; en reflexiones filosófico-teológicas, o en el género específicamente sanjuanista al que José Luis Aranguren (1973) calificaba de *poema-con-su-comentario*.

En cualquier caso, se apela a la función expresiva del lenguaje dado que, en su quehacer, pueden aparecer expresiones verbales y nominales nuevas; transmutaciones en el interior de vocablos ordinarios, y presencia de las dimensiones psicológicas y afectivas más profundas incluso en místicos tan especulativos como Eckhart de Hochheim.

También encontramos *transgresividad* ya que se fuerzan los límites de la significación original y se aplican al máximo las potencialidades simbólicas; uso de superlativos e hipérbolos muy frecuentes, así como paradojas, oxímoron y antítesis con las que se rompe la lógica establecida y se provoca el efecto contraste (música callada, soledad sonora, etc.). Sobre este particular, Nicolás de Cusa sostenía que la antítesis es la expresión menos imperfecta de la *docta ignorantia* y que, con ella, se entra en un nuevo orden más cercano a la realidad que nos ocupa (Rodrigo Núñez, 2015).

En su diversidad de géneros, el lenguaje místico se caracteriza por ser autoimplicativo y testimonial ya que lo que expresa es algo íntimo; por contar con la credibilidad del sujeto que lo expresa; por no ser mera traducción de lo vivido sino parte del momento originario de la experiencia; por convertirse en instrumento y en lugar en el que se toma conciencia de la ruptura y de la desproporción frente a lo vivido; por contar con una dimensión simbólica de todos sus elementos; por remitirse o referirse a una realidad de otro orden (condición anagógica de la experiencia); y por presentar constantes alusiones a la inefabilidad y a su propia insuficiencia.

Y si hallamos tales peculiaridades en el emisor, también tendremos que hallarlas en el receptor, en el lenguaje del que lee o del que escucha, sin lo cual sería imposible la resonancia que permita la identificación, la familiaridad, la dotación de sentido y el diálogo.

Fruto de cada cultura y de cada época, el lenguaje de la Mística se diferencia del lenguaje filosófico y del teológico ya que, según Jacques Maritain (1947), parte y se mantiene en una experiencia esencialmente subjetiva e interior, inefable y trascendente, pretendiendo hacerla sensible de manera descriptiva.

Tras el análisis del lenguaje, hemos procedido a analizar las características propias de la experiencia mística. Aquí, hemos considerado que sus propiedades fundamentales son su condición holística y totalizadora que afecta de manera integral a todo el sujeto; su radical pasividad (*wu-wei*: pasividad activa, o a la inversa, que no niega la acción sino que permite surgir la acción más genuina y auténtica); su inefabilidad, a pesar de la necesidad de comunicarla; su inmediatez por contacto amoroso o penetración intuitiva; su potencialidad en traspasar las fronteras de lo conocido y las apariencias de las cosas; su certeza (no clara y distinta sino oscura); su

asombro y perplejidad; su darse en lo más íntimo del ser, y su capacidad generadora de una nueva manera de vivir.

De este modo, la transmutación del sujeto que acontece tras la experiencia mística hace nacer en él una nueva vida. Si en el caso del místico cristiano, el espíritu genera el *novum* y la vida mística se vive en base a la imitación de Cristo y a las virtudes teologales, en todo místico auténtico, cristiano o no, la nueva vida resultante se vive en consonancia y atención constante a una dimensión de trascendencia generadora de amor y de compasión.

2.2.1.2. Estudios y perspectivas de la Mística.

En primer lugar hemos constatado que los estudios sobre la Mística, y, en concreto, sobre si existe una estructura común o diversa, giran en torno a tres corrientes o modelos epistemológicos: esencialista, constructivista y sincrético.

El modelo esencialista considera que la experiencia; el impulso; la fe; el sentimiento de infinito; el contacto directo y/o la unión con la realidad trascendente son comunes y subyacen a todas las formas de religiosidad y tradiciones. Lo único distinto es el nombre que se le ha dado a la realidad a la que se dirigen (Dios, el Uno, lo Absoluto, etc.).

El modelo constructivista considera que existen diferencias substanciales en función de la construcción cultural y lingüística que interviene antes, durante y después de la experiencia. Las comparaciones son reduccionismos y generalidades apresuradas. Cada místico tiene su contexto y su sistema.

El modelo sincrético considera que en la experiencia hay elementos culturales y a su vez elementos de ruptura con la tradición, con el ambiente y con la Institución. Toda experiencia ha de ser contextualizada en la cultura, historia, pensamiento y lenguaje. La experiencia, sin embargo, no se agota en el contexto ni en lo que el sujeto aporta a ella.

Situados en el marco sincrético y siguiendo las directrices de Panikkar (2010), hemos considerado su propuesta que consiste en proponer una nueva metodología para

el estudio de la experiencia mística: una fenomenología epifánica según la cual contaríamos con tres órganos de conocimiento: la razón, la experiencia (sentidos), y la fe o intuición o intelecto puro. Prescindir de algunos de estos tres ojos cognoscitivos generaría un error significativo de visión.

A partir de esta metodología, este autor considera que es necesario un estudio interdisciplinar, un diálogo intra e intercultural, y una visión de conjunto para atender las múltiples manifestaciones del hecho místico, y para atisbar la estructura significativamente común o, como mínimo, análoga, que parece estar presente en las diferentes manifestaciones históricas y culturales.

En el deseo de hallar posibles analogías podemos encontrar *equivalencias homeomórficas* o analogías de tercer grado. La equivalencia homeomórfica es racional porque presupone un denominador común que la razón puede captar. A modo de ejemplo, Dios y Brahman: la función que ejerce Dios en un sistema monoteísta es equivalente, no igual, a la función de Brahman en otro sistema. Pero también podemos encontrar invariantes humanos, y, por supuesto, diferencias irreconciliables que han de generar no el conflicto sino el reto de conseguir la armonía entre ellas.

Finalmente, la vinculación entre Mística y Ética; entre gratuidad de la gracia y esfuerzo ascético; entre pasiva unión de voluntades y acción por deber, y entre responsabilidad ante uno mismo en la integralidad de su ser y ante el otro, ha sido y es, aún hoy, objeto de estudio. En el marco de este análisis, la presente investigación ha partido de la premisa de que la separación entre estas realidades viene dada por los estereotipos sobre el supuesto desinterés de los místicos por lo mundano, lo social y lo político, desvinculación y estereotipos que el presente estudio pretende erradicar.

2.2.2. Pasado, presente y futuro de la Mística.

2.2.2.1. Antecedentes históricos.

Realizado un recorrido histórico en busca de la voces más representativas de los místicos, hemos constatado que la Mística de raíces teístas, particularmente en España, tuvo su momento más álgido en el siglo XVI a pesar de que anteriormente también hubo figuras excepcionales tanto en la tradición cristiana como en la judía y en la musulmana.

En el siglo X la tradición cristiana vivió un cambio muy significativo en el establecimiento de una nueva situación que ha sido llamada la *Iglesia de dos pulmones* y que consistía en la coexistencia de dos fuerzas motrices, a saber, una Teología estructurada racionalmente y la vivencia de una espiritualidad experiencial. Tras el cansancio teológico, la vida monástica buscará una novedad (el *desiderium* del amor, la piedad y el misterio de Cristo) que convivirá con la escolástica.

Entre el siglo XI y el XII, nos encontramos con autores muy significativos. Por un lado, Guillaume de Saint Thierry, de la orden del Císter, que nos inicia en la contemplación mística y nos exhorta a la imitación y al seguimiento de la vida de Cristo; por otro, San Bernardo de Claraval (también cisterciense), para quien la *ciencia del crucificado* es aquella que consiste en aprender el amor en un proceso ascensional de la humildad, de la verdad y del autoconocimiento al tiempo que la soberbia desciende.

En el siglo XIII tenemos figuras tan relevantes como San Francisco de Asís y Clara de Asís con quien se abre la vida contemplativa también a las mujeres. Para ellos, la Mística se vive en clave de fe y de amor en la humanidad de Cristo, un amor mayor que la fe, como rescata para el presente Bartomeu Bennassar (1988), un autor contemporáneo para quien es el otro el que fundamenta a la persona y para quien la moral social está instalada en lo más profundo y esencial del ser humano. También para el franciscano San Buenaventura existe una sincronía de aquellos dos pulmones de la Iglesia pero en la que el amor será la prioridad.

Sin embargo, será en el siglo XVI cuando España se convertirá en el centro europeo de la espiritualidad cristiana. Los posibles factores concomitantes de este acontecer podrían ser la renovación teológica de la reforma católica; la riqueza y la diversidad de manifestaciones culturales vinculadas a la religión con autores con especial tinte ascético y místico en sus obras escultóricas (Alonso Berruguete, Juan de Juni) o pictóricas (Pedro Berruguete, Juan de Borgoña, Juan de Juanes, el Greco), etc.; la reforma de órdenes mendicantes; el surgimiento de los jesuitas; o la aparición del iluminismo, considerado herético por querer reformar la Iglesia y promover una espiritualidad cercana a las tesis luteranas basada en el recogimiento, el dejamiento y el abandono. En este amplio contexto, encontramos a Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús o Juan de la Cruz, algunos de los cuales han sido objeto de esta investigación.

2.2.2.2. Proceso de secularización.

Hemos examinado cómo la secularización y la laicidad llegaron a los países occidentales de la mano de la Modernidad y de la posterior deslegitimación de la misma. En el análisis de dichos procesos, Hans Blumenberg (2008) afirma que, con el eclipse de Dios, la fe y la esperanza no han desaparecido sino que se han secularizado; que la Ética ha devenido autónoma desvinculándose de la Religión, a pesar de que, con ello, ha perdido solidez; y que la pérdida de la solidez de la Ética se ha visto compensada por la constatación de que el vínculo Ética-Religión comportaba rigidez y una falsa fortaleza.

A diferencia de Max Weber, Karl Löwith y Carl Schmitt, quienes postulan el *teorema de la secularización* según el cual una teoría moderna no es más que una teoría secularizada a modo de transferencia o desplazamiento, Blumenberg apuesta por una legitimación de la Modernidad en tanto que autoafirmación del ser humano; por el giro copernicano; por la secularización pero sin ser lo fundamental; por la aportación de ideas inmanentes y mundanas frente a las religiosas y trascendentes de la Edad Media, y de nuevas respuestas a viejas preguntas y funciones (por ejemplo, de la idea de *redención* pasar a la de *emancipación* generando movimientos políticos utópicos). En

tales procesos de sustitución i/o transferencia tendremos que contextualizar las aportaciones que traigamos de los místicos.

2.2.2.3.Sociedad contemporánea.

En primera instancia, hemos constatado cómo en la sociedad occidental contemporánea existe un manifiesto interés por los místicos así como una amplia diversidad de respuesta a la inquietud y necesidad evidente de espiritualidad que tiene el hombre actual, a pesar de la laicidad, de la secularización y de todos los ímputs que vienen a contradecirla.

Hemos observado también que el panorama actual de nuestro presente se caracteriza por una crisis múltiple y poliédrica, y por un paradigma ético representado, según Bauman (2009), por el vagabundo y su desilusión, o bien por el turista con su inherente hedonismo y superficialidad.

Bajo esta atmósfera, la posmodernidad ha recurrido a varias maneras de recuperar desesperadamente el oxígeno: la resignación nihilista; la reafirmación de la modernidad o la vuelta a la pre-modernidad. Todo ello en el seno de un macrosistema patriarcal y una cultura, fundamentalmente, de la guerra que se resiste y que nos sigue provocando asfixia.

Asimismo, las exigencias económicas y políticas actuales de la acumulación capitalista han ocasionado el tránsito de los valores ascéticos del trabajo, del esfuerzo o de la vocación a la instrumentalización del trabajo y la obtención de recursos con fines hedonistas.

A ello sumamos que la identidad y los valores se buscan, mayoritariamente y con más frecuencia en el ámbito del consumo que en el ámbito de la cultura y, por descontado, mucho menos que en el ámbito del ser o del sujeto.

En la era de la técnica, lo sagrado no es lo trascendente sino la tecnología; el sentido de la existencia no se busca ni en el más allá ni dentro del corazón humano sino en los instrumentos que el hombre ha fabricado, y quien dicta qué es lo correcto, lo

justo o el deber ya no es la religión, ni el propio hombre sino, posiblemente, la sofisticación de su maquinaria.

Por tanto, todo nos ha parecido indicar que el contexto contemporáneo viene significado por individualismos que no suponen la construcción de individualidades auténticas y firmes; por relativismos sintomáticos no de tolerancia sino de indiferencia (tan peligrosos como los absolutismos); por la conformidad con éticas de mínimos que pueden quedarse cortas para acceder a la felicidad, a la virtud o al amor al otro; por vínculos líquidos que cuestionan lo estático y el inmovilismo pero que pueden perderse en la inconsistencia, y por un pensamiento débil que huye de absolutismos de grandes dogmas pero no acaba de ofrecer protección frente a la inseguridad y la incertidumbre.

Paralelamente, y, a nuestro entender, existen otros decorados tanto o más peligrosos en los que han ido apareciendo una proliferación de nuevos movimientos religiosos y pseudo-religiosos, de grupos sectarios, y una radicalización fundamentalista de las grandes religiones. Por ese motivo hemos considerado que tales fenómenos sociológicos (secularización, pseudo-espiritualidad de consumo y radicalismos fundamentalistas) merecen una reflexión filosófica y axiológica sobre el problema religioso y sobre las nuevas formas de cultura y de espiritualidad.

2.2.2.4.Pluralismo y diálogo intercultural.

La globalización y el acceso a una conciencia planetaria nos han hecho tomar conciencia del pluralismo existente y de la conveniencia de abandonar los solipsismos individuales y culturales que obstaculizan el diálogo intercultural.

Si la falta de diálogo conlleva el peligro del fundamentalismo y de la radicalidad, los riesgos de un diálogo intercultural mal formulado serán el sincretismo y el relativismo. El reto de la interculturalidad es, pues, saber encontrar un lugar desde donde se atisbe la relatividad y la síntesis de nuestras concepciones (Xavier Melloni, 2011).

A esta perspectiva, que dota de suficientes garantías al verdadero encuentro entre las culturas, habrá que sumar el corazón. Un diálogo que no lo incluya no es un

verdadero diálogo (Panikkar, 2010). Si amor y razón van de la mano, se puede intuir (más que concebir) la armonía que subyace entre, por ejemplo, lo que entendamos por Dios y por el *sunyata* o, mejor, la experiencia que se tenga de tales concepciones.

Cada tradición espiritual ha puesto el énfasis en un tipo de experiencia humana fundamental. Así, por ejemplo, hemos visto la experiencia cristiana de amor como relación personal. Tal experiencia de Dios puede entrar en diálogo con la propuesta confuciana de que lo extraordinario está inmerso en lo ordinario y cotidiano, de que no existe dicotomía entre sagrado y secular, entre hombre y cielo, sociedad e individuo.

Asimismo, sobre la realidad o realidades últimas a las que remite la experiencia mística hay diferentes interpretaciones: lo totalmente Otro, el Otro, o bien, los totalmente Otros, o los Otros, si nos situamos en un politeísmo o en un pluralismo ontológico último. En el marco de esta diversidad, cabría señalar que los místicos cristianos han prestado mayor atención a las místicas de otras tradiciones que a la inversa.

Si a la dimensión ontológica de la Mística añadimos su dimensión ética, las equivalencias éticas asociadas a la espiritualidad que nos hablan de la *virtud*, nos permiten establecer comparativas sin agravios entre, por ejemplo, la *caritas* cristiana y la virtud del budismo *mahayana* que presenta *maitri* como benevolencia, como actitud amorosa de naturaleza universal frente a los apegos personales. Es más, según esta rama, tal benevolencia no surgirá de un *yo* establecido como sujeto de moralidad sino desde un sujeto falto de consistencia y de estructura definida.

Por otra parte, la virtud confuciana propuesta por Mencio no es el resultado de un juicio moral sino de un proceso de auto-cultivación en el que se corporeiza la Ética, es decir, que más que actuar por benevolencia y rectitud, se actúa con ellas. Distintamente, la virtud taoísta de Lao Zi, entendida como *loca sabiduría* espontánea, pragmática y progresiva, cercana al *wu-wei* (mal traducido por *no hacer*) es otra visión, otra experiencia espiritual de la Ética.

Varela (2002) elabora un análisis comparativo entre éticas orientales y occidentales. En él examina cómo, a diferencia de las occidentales, las éticas confucionistas, taoístas y budistas presentan una confrontación inmediata con los hechos cotidianos. Paralelamente, las ciencias cognitivas ofrecen un nuevo paradigma

que establece un conocimiento contextualizado, concreto, corporeizado, vivo y no abstracto que puede casar con estas concepciones.

En esta primera aproximación al pluralismo y la interculturalidad, hemos observado que las diferencias culturales de carácter ontológico, ético o cosmovisional son evidentes como lo es la posibilidad de hallar un lugar de encuentro entre ellas.

2.2.3. Restauración de las disciplinas a partir de la experiencia mística.

2.2.3.1. Una nueva religión.

Según las acepciones tradicionales, existe una clara distinción entre *religión* y *espiritualidad*. Así, la *religión* sería el conjunto estructurado de doctrinas, creencias y dogmas que establece un grupo humano en su reconocimiento a una relación con la divinidad o divinidades, y que encierran un sistema cultural de comportamientos, de prácticas, de cosmovisiones y de normas para una Ética y una organización social, mientras que la *espiritualidad* sería lo referente a toda disposición de naturaleza moral, psíquica o cultural en la que, en su diversidad, subyace un sentimiento de trascendencia que posee quien tiende a investigar y desarrollar las características de su espíritu.

Podríamos incluir otras maneras de definir tales conceptos pero, en cualquier caso, en función del significado que demos a tales términos, la distancia entre ellos será mayor, menor o prácticamente inexistente.

Si concebimos lo religioso como una manifestación que el hombre hace de sí mismo, la *fe* será una experiencia vital, y la *creencia*, una creación humana posterior, fruto de su interpretación, y, por lo tanto, secundaria.

Si nos remitimos a Xavier Zubiri, la *religatio* se trataría de la experiencia inefable y ontológica del ser como siendo *a partir de, para, en, de, a través del Ser* (Zubiri, 2012).

Edgar Morin (2006) considera que regenerar la cultura y la vida supone restablecer o restaurar al hombre religioso, aquel que redefine toda la estructura de la realidad en un acto de religación con el prójimo, con la comunidad, con la sociedad y con la especie humana, que viene a reconfigurar su acción moral.

Para restaurar lo religioso, hemos visto también cómo Panikkar propone entenderlo a partir de su dimensión óntico-mística desde la cual toda *religión* quiere ayudar al hombre a realizar su ser; toda *religión* será el intento de guiar al hombre a su fin óntico (lo que el hombre puede llegar a ser o será), y toda *fe* será el conocimiento substancial de las cosas venideras (Panikkar, 1998).

2.2.3.2. Una nueva metafísica.

En una primera aproximación al panorama filosófico contemporáneo, hemos observado que Wittgenstein, a pesar de ser un autor sumamente recurrido por algunas conveniencias de estilo antimetafísico, en su *Tractatus lógico-philosophicus*, no niega la existencia de los objetos de la metafísica sino que niega la legitimidad significativa de sus discursos. El autor considera que lo místico, clasificado en *Estética*, *Ética* y *Religión* o sentido de la existencia, está alejado del mundo de los hechos, de lo empírico, de lo expresable y de lo cognoscitivo, y, por tanto, resuelve que, dado que lo místico pertenece al mundo del sentir, de la experiencia y de lo contemplativo, la posición de mayor rigor frente a ello debe ser abstenerse de hablar (Wittgenstein, 2003).

Si el talante contemporáneo mayoritario hace gala de haber superado las instancias metafísicas, hemos estimado la posibilidad de un desmarque de tales empeños vislumbrando su posible restauración o regeneración.

Los místicos, especialmente los que pertenecen a un sistema teísta, hacen que la Ontología se vincule con la Teología o a la inversa. Teístas o no, de una tradición u otra, planteamos la posibilidad de que, con la voz de los místicos, quizás podamos superar el *olvido del ser* del que hablara Martin Heidegger (1972) con la ayuda de nuevas palabras. Precisamente, para todo místico, las palabras traslucen la mirada del ser y, desde ellas, se acercan a sus límites atisbando un ámbito transmetafísico que restaura y re-conoce el misterio.

2.2.3.3. Una nueva filosofía.

Hemos analizado cómo, en Occidente, se ha perpetuado desde la Modernidad el conflicto entre razón y fe. Así, por ejemplo, René Descartes depositó toda su confianza en la razón por recelar de las verdades de fe entendidas como creencias. Nuestro examen determina que esta posición nació de la confusión entre fe y creencia.

Hemos considerado también que la Filosofía debería restaurar el predominio de su género interrogativo y, por tanto, ofrecer más preguntas que respuestas. Asimismo, el *logos* filosófico debería rescatar el mito y la ficción, los cuales, a su vez, deberían ser releídos y revalorizados no en su lenguaje literal sino simbólico.

Reivindicar la experiencia mística en el ámbito de lo filosófico y axiológico parte de una reivindicación primera: la que devuelve dignidad a la *experiencia*.

A tal efecto, hemos examinado cómo Panikkar (2010) propone una visión armónica y no dualista de la realidad, no conceptualizable y desafiante de los cánones de la racionalidad, sin ser irracional. Se trataría de una nueva epistemología filosófica donde no haya lugar para las dicotomías, para los divorcios de relaciones legítimamente triangulares, entre razón, fe y experiencia; donde la experiencia mística pudiera considerarse como vía de conocimiento translógico.

Por su parte, la visión experiencial de corte oriental no dualista posibilita un pensamiento místico que cambia la perspectiva de las dinámicas relacionales dado que el ser individual es intrínsecamente social y cósmico.

William James (1994) considera que la experiencia mística tiene alcance noético, es decir, penetración intuitiva más allá de las apariencias de las cosas hacia sus dimensiones más profundas, además de certeza subjetiva, dado que los místicos dudan más de los sentidos o de la razón que de esta experiencia.

La certeza que aporta la experiencia mística aparece por otros cauces que no son ni los sentidos ni los conceptos; se basa en una luz que se sitúa más allá del sujeto. Esta luz fundante es oscura por el tipo de experiencia de la que se trata; por el medio de conocimiento por el que se adquiere y por la naturaleza de la realidad apprehendida.

Para Denys Teundroup, entre el razonamiento deductivo y la experiencia de inmediatez absoluta hay un camino medio, al que apeló Nagarjuna (II d.C.), el *madhyamika*. Esta vía permite superar el agnosticismo, el dogmatismo y el relativismo propios del pensamiento discursivo y abrirnos a la experiencia aconceptual: la inteligencia más que comprender alguna cosa es capaz de comprender en sí misma la naturaleza de aquello que vive, un estado de presencia no dual (Francesc Torradeflot, 2007). Esta propuesta tiene claras y significativas implicaciones epistemológicas para el advenimiento de una nueva Filosofía también en Occidente.

2.2.3.4. Una nueva antropología-antropofanía.

Los estudios sobre el hombre que propuso Panikkar (2010) dieron lugar a una nueva concepción antropológica, a saber, la antropofanía.

Esta nueva visión que presenta el autor consiste en el estudio de las manifestaciones que el hombre hace de sí mismo en base a la fenomenología que intenta describir lo que aparece (*to phainomenon*), cómo el hombre se ve, se comprende y se describe a sí mismo.

Pero la antropofanía requiere una actitud de escucha existencial de simpatía, conocimiento y amor por el otro, así como un previo posicionamiento respecto de la concepción del ser humano: concebirlo como un ser abierto a la trascendencia (no reñida ésta con la inmanencia), cuya suprema cualidad es poder saltar de un sí mismo hacia el absoluto al margen de cómo o desde qué contexto cultural, histórico o religioso se consiga.

El reto de esta antropofanía es ponerla en diálogo con las últimas aportaciones de las ciencias cognitivas en las que el sujeto ha dejado definitivamente de ser unitario para convertirse en fragmentario.

2.2.3.5. Una nueva educación.

Es evidente que, en el ámbito de la Espiritualidad, la Mística y su consiguiente Mistagogía, presente en tantos autores, van de la mano en un claro compromiso pedagógico.

Ya en el *Timeo* de Platón, se narra cómo el sabio que alcanza la iluminación emprende el camino de retorno como servicio y magisterio al resto de la humanidad con la misión de que todos alcancen la iluminación. Para Simone Weil (1961), este movimiento de vuelta es una *educación en la gracia*, en la extrema atención al otro. El acompañamiento del maestro/a espiritual es esencial para afrontar las crisis internas de la transformación del sujeto y para ofrecer una guía correcta en el camino espiritual.

Partiendo de estos presupuestos, se podría extrapolar *la educación en la gracia* al ámbito de la educación en sus términos más amplios, pues, en el fondo, ambas visiones comparten el mismo anhelo de servicio a la comunidad humana. Si hacemos de la educación una guía para el desarrollo humano que atienda a su integralidad, ésta no debería desdeñar los testimonios de grandes magisterios espirituales que se han dado a lo largo de la historia y que pueden tener una lectura adaptada y adecuada a nuestros tiempos, en definitiva, una relectura contextualizada y no paracrónica.

2.2.4. Mística para una nueva Ética. Experiencia mística y transformación del sujeto moral.

Como ya hemos mencionado con anterioridad, la hipótesis de partida del presente estudio es que Mística y Ética son dos dimensiones o expresiones de la realización del ser humano que, en su autenticidad, se sostienen, se legitiman y se fundamentan desde la existencia de su vínculo.

Dado que esta vinculación no resulta evidente, hemos procedido a argumentar la relación entre ellas; la integración de sus diferencias y las consecuencias de su vínculo. Para ello, hemos analizado el asunto desde las siguientes perspectivas: en primer lugar, hemos examinado cómo la experiencia mística pone en cuestión la

preeminencia de la Ética. Seguidamente, cómo la Mística se autentifica con el compromiso moral, y, finalmente, cómo la Ética resulta ser el ámbito más idóneo para el advenimiento de la experiencia mística.

Sobre la primera perspectiva, que consiste en cuestionar la preeminencia de la Ética sobre la Mística, ésta última sería ahora considerada como expresión última (en el sentido de esencial, estructural u ontológica) de la existencia humana; superación; alternativa o plenitud del fenómeno moral.

A su vez, con la Mística se cuestionaría la Ética en un triple sentido: en primer lugar, la Mística iniciaría, orientaría y culminaría la Ética; en segundo lugar, la Mística y su Teología negativa, a diferencia del lenguaje positivo de la Ética, podrían dar nuevas pautas a la Ética para que ésta contemple la posibilidad de una nueva vía antropológica negativa que asuma el *homo absconditus*, además del *deus absconditus*; y, finalmente, el discurso moral debería integrar la experiencia vital y el testimonio de los místicos.

Sobre la segunda perspectiva, la Mística se hace auténtica en función del compromiso moral respecto al mundo en el encuentro con la alteridad o en el servicio a los más vulnerables. Existe un tránsito de la experiencia mística a la acción moral y viceversa, por lo tanto, un camino bidireccional en el que podríamos considerar la santidad como un testimonio místico extraordinario y como máximo exponente del paradigma moral.

Sobre la tercera perspectiva, aquella para la cual la Ética sería el mejor ámbito para el advenimiento de la vida mística, ésta considera que la Ética se puede dar, por supuesto, al margen del fenómeno religioso (en el sentido convencional del término) pero que el ámbito más propicio para la experiencia mística sería el compromiso a favor del otro, del pobre, del vulnerable o del excluido, como expresión última de amor incondicional.

En base a este presupuesto, el vínculo Mística y Ética se haría extrapolable a Mística y Política. Para Edward Schillebeeckx (1997), las experiencias sin sentido como el mal, la injusticia o el sufrimiento de los inocentes podrían abrirnos a una experiencia de significado revelador.

Teniendo en cuenta que cualquier acontecimiento de la realidad humana puede originar una experiencia de significado desencadenante de la experiencia mística, el

compromiso ético vivido en su máxima profundidad es especialmente idóneo para el advenimiento de la experiencia mística en tanto que experiencia totalizadora y transformadora del sujeto a modo del levinasiano descubrir al Otro en el rostro del otro.

Sobre el vínculo entre Mística y Ética, Eckhart(1983), como también lo harán, a su modo, Juan de la Cruz o Teresa de Ávila, afirma que la Mística ha de venir acompañada de una moral del ser; que la *conversio cordis*, raíz teologal de la experiencia mística, exige y posibilita la *conversio morum*; que la Mística no sólo es compatible con la acción moral sino que deviene fuente de fecundidad moral e impulso moralizador de la vida; que el estado teopático de la experiencia mística no aleja al sujeto a la desatención en el mundo sino que devuelve al sujeto a la vida cotidiana en unas condiciones tales que su vida queda reorientada, recentrada, resignificada, revalorizada en un nuevo orden y un nuevo sentido, y, finalmente, que la transformación personal que se produce como consecuencia de una verdadera experiencia mística comporta no la negación vital del individuo, sino, muy al contrario, la transformación vital de la persona.

La experiencia mística sería, pues, motor de transformación moral ya que la vida ética y comprometida con el mundo, en su amplia variedad de formas de compromiso, se sigue de una experiencia radical que, al margen de su forma, su referente cultural, su tradición y su marco contextual intrasubjetivo o intersubjetivo, comporta una transformación metamórfica del sujeto.

Según Teundroup el anhelo de unión con la naturaleza absoluta, la búsqueda de sí mismo y la liberación del yugo de las ilusiones están íntimamente ligados al sentido de la responsabilidad; al desarrollo del amor compasivo y de la empatía; al fomento de la no-violencia, y, finalmente, a una vida ética como vida psicológica, espiritual y socialmente saludable en la que los comportamientos egoicos devienen patógenos.

Entrados en el terreno de los hábitos y de la pertinencia de los estilos de vida, no hemos de olvidar que el ascetismo es previo a la Mística, pero también está presente en el transcurso de la experiencia y en su *a posteriori*. Cabe decir que el ascetismo no es garantía de vida mística pero amplifica las posibilidades. A tal efecto, hemos puntualizado, para alejar concepciones inapropiadas, que entendemos por *ascetismo* moderación, austeridad y evitación del exceso y del hedonismo que provocan desórdenes internos y una falta de compromiso y de solidaridad.

Por otra parte y para responder a la posibilidad de una *Ética de y por la experiencia*, es decir, a la propuesta que subyace en este estudio sobre el posible tránsito de una *Ética de la Religión* a una *Ética de la Mística*, hemos considerado especialmente oportuno remitirnos a autores como Emmanuel Lévinas o Weil.

Según Lévinas (2000), la relación con el otro es más que una experiencia, es un acontecimiento pues se trata de un descubrimiento, de una relación con el misterio. Lo humano consiste en estar permanentemente abocado al afuera desde el interior de sí mismo; en ausencia de todo sí mismo; en un *sin si-mismo*. Se trataría de un vaciamiento del sujeto sin perder la identidad, de un des-vivirse por el otro que sería vivir humanamente *ante* el rostro del otro como infinito, *desde* el otro y *a través* del otro, dado que es así como se nos revela la presencia del Otro.

La idea de infinito, identificada con la divinidad, está, por lo tanto, asociada al prójimo. La relación social no es una relación más o cualquier relación, sino que es el máximo acontecimiento; el *cara a cara* no es una modalidad de la coexistencia sino la producción original del ser. El prójimo se opone a mí sin necesaria oposición, de la misma manera que se me ofrece y sucumbe ante mí.

La mirada del otro me priva de toda conquista. Su epifanía es el rostro que se escapa a todo lo conocido y a mi propio deseo imperialista. La resistencia ética al impulso de conquista está más allá del conocimiento a pesar de que tampoco lo hemos de reducir a mero sentimiento subjetivo.

En el rostro del otro se revela mi injusticia. El otro es quien me evalúa. Con la idea de infinito, que se vislumbra en el rostro del otro, tomo consciencia de mi imperfección y de mi responsabilidad. La experiencia del rostro es experiencia pura, sin concepto. El deseo de infinito genera la insatisfacción y la decepción de la propia conciencia moral frente al prójimo. No se trata, pues, de una complacencia sentimental del amor.

El amor al otro, para Lévinas, es temer por el otro y auxiliarle en su debilidad. Se trata de una exigencia moral cuyo rigor no se impone violentamente sino que emerge como el fruto del deseo, de la atracción hacia aquello que ejerce bondad. Cabe mencionar que es sustancial concebir el deseo de infinito en clara distinción del deseo como voluptuosidad, propio del amor concupiscible caracterizado por un hambre

insaciable y devoradora. La exigencia ética es exigencia de santidad ante la cual sería falso o ficticio afirmar que hemos respondido a la completitud de nuestro deber.

Con el rostro del otro empieza toda Filosofía: la Ética es la Filosofía primera. Hemos de asumir el misterio del otro que es más que puro enigma. El infinito es alteridad y diferencia inasimilables. La desnudez del rostro es indigencia, súplica pero también exigencia, mandamiento del “no matarás”, entre otros.

Ante el otro yo no puedo no responder ni puedo delegar a que otro responda por mí ya que mi respuesta es única e insustituible. El encuentro con el otro trastoca el egoísmo de mi yo. La subjetividad es primordialmente ética ya que, en la relación, está inherente lo esencial. La sociabilidad es más que mera comunicación, es comunión, y la solidaridad es responsabilidad ineludible ante el otro.

Si para Norbert Bilbeny (1997), el tacto ciego y la mirada fría son grandes obstáculos para el encuentro con el otro, siguiendo a Lévinas, la mirada fría es aquella que se detiene en los detalles superficiales del rostro cosificando al otro sin contemplar su misterio inherente.

Por su parte, para Weil (1994), la acción humana puede producirse por la necesidad o por la gracia. Lógicamente, la acción necesaria es la que lleva el peso de la gravedad mientras que la acción por la gracia eleva el ser humano ya que es un acto de generosidad para con el mundo.

Con la gracia se rompe la cadena de la violencia, de las ansias de poder y de la necesidad (fuerzas que operan como la fuerza de gravedad). Su acción impulsa al hombre a elevarse hacia la luz; percibe en el otro un ser digno de respeto y de extrema atención.

Es acción con amor sobrenatural gracias al cual sabemos contemplar a Dios o lo divino en cada ser humano. Su alcance le permite llegar allá donde se ha creado un vacío que sirve de apertura, ese espacio donde el yo se ha despojado de todo lo que le lastra. Por ello, hemos deducido que, al requerir una acción previa de vaciamiento del yo, se trata de una acción no puntual sino procesual en el tránsito de deconstrucción del sujeto.

En resumen, una acción inspirada por la gracia es una acción hacia el otro caracterizada por la generosidad, por la atención máxima en la alteridad. El amor sobrenatural inherente genera un cambio de mirada y una nueva orientación en la acción, desactiva el deseo de poder y de violencia. Para que se dé en nosotros la gracia, hemos de crear el espacio, el vacío, máximo potenciador del ser, donde el yo se desprende de todos sus cargas egoicas.

Es obvia la semejanza de Weil con los maestros espirituales estudiados, especialmente, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, en sus exhortaciones a la negación, al vaciamiento y a la desnudez como camino místico-ascético, luego ético. En definitiva, para la autora, la *conversio cordis* exige y posibilita la *conversio morum*. La conversión es bireccional: un hacia dentro de sí y un hacia afuera, en el que el movimiento de vuelta es una *educación en la gracia* por lo que, también, será imperativo de todo magisterio.

Si nos remitimos a otros autores, encontramos a la filósofa Hannah Arendt (1993) quien anunció que el amor y el perdón son los únicos antídotos contra la irreversibilidad de la historia, y los que, además, nos remiten al misterio, esa realidad que no deberíamos sofocar.

Por otro lado, en los estudios filosóficos de Joseph Maréchal (1924) sobre la experiencia mística en su vinculación con la Ética, se presentan diferentes etapas de la vida espiritual en el camino de la Mística. Asimismo, hemos hallado una clara exposición de la pureza moral, del camino de vida interior, de la Ascesis, de las crisis íntimas y de la inexcusable renuncia de sí.

Para este autor, la clave de deconstrucción del sujeto se focaliza en una acción singular: la oración, que restaura momentáneamente la unidad especulativa y afectiva de la vida moral. De hecho, la oración ya es una acción moral por su tendencia, orientación y voluntad hacia el bien. La oración puede ser operadora de grandes metamorfosis internas. Imaginamos, sin embargo, que ello se dará si se trata de una verdadera vida de oración, como puntualizaba José María Quintana (2001).

La restauración momentánea debe prosperar yendo acompañada de esfuerzo ascético de purificación moral. Los mecanismos deconstructivos del sujeto orante serían la perseverancia; el dominio de los sentidos; la disciplina de la sensibilidad; el hacer

frente a las tendencias psicológicas inferiores; la regulación de los automatismos; la acción del cuerpo pero una acción con sensibilidad purificada, y el ascetismo.

Cabe decir, aquí también, que el ascetismo no es garantía sino disposición interior para la vida unitiva; que, en exceso, es un contravalor y un obstáculo en la vida espiritual; que no es una batalla contra el cuerpo sino contra cierto uso del cuerpo. También para Teresa de Ávila, a la oración le acompaña la Ascesis, que, junto con la acción moral, van trazando el camino ascensional de una conversión permanente.

Según Ángel Amor (1972) la conciencia moral y la Ascesis son como el laboratorio donde se funden y se conforman los diferentes tipos de intuición mística en función de las normas de las diversas creencias, y donde las doctrinas teológicas operan como mecanismos heterónomos de control.

En cualquier caso, en este proceso de deconstrucción, las crisis íntimas son ineludibles. Para afrontarlas con éxito es necesario un buen acompañamiento espiritual. Al final, toda acción en el mundo que provenga de un ser purificado en el que haya prosperado este proceso deconstructivo interior llevará la huella del amor natural y sobrenatural en él.

2.2.5. Mística y Mistagogía de tradición cristiana.

2.2.5.1. Teresa de Ávila.

Primeramente, hemos considerado que el concepto de *autoridad* es aplicable de manera integral a la vida y a la obra de la autora. Concebida como autoridad polifacética, susceptible de ser analizada desde diferentes disciplinas (desde los estudios de Género; desde la Ética; desde la Filosofía; desde la Pedagogía y desde la Mística), las perspectivas que conforman este estudio han incluido la autoridad testimonial; femenina; intelectual; filosófica; ética; pedagógica; mística y espiritual, dado que se ha partido del presupuesto que, en la autora, confluyen todas estas dimensiones de la

noción de *autoridad* bajo la advertencia que la autoridad de la época venía representada por el clero, y, más particularmente, por los letrados.

Efectivamente, los confesores y letrados gozaban del poder social y político del momento. Teresa obedece a su autoridad y se afana en conseguir su consejo de manera que su experiencia será sometida voluntariamente a criterio de teólogos a fin de discernirla y confirmarla. Asimismo, por obediencia a sus confesores, deja de practicar la oración mental viéndose frenado su progreso espiritual.

A pesar de ello, podemos reconocer a la autora una autoridad en su magisterio. Así, por ejemplo, como maestra en cristología, nos advierte que si prescindimos de Cristo perdemos el verdadero modelo, ya que es el verdadero y supremo maestro, siendo la gracia muestra del obrar pedagógico de Dios.

La autora nos insta en *Camino de perfección* (C 17 3) a que aprendamos de sus aciertos y de sus errores. De hecho, *Camino de Perfección* es la obra con más clara intención pedagógica. Su constante exhortación es a perseverar con determinación.

Teresa tiene el carisma de la transmisión, lo que los teólogos llaman *gratia sermonis*. Muestra de ello es su obra *El Castillo Interior*. Esta obra tiene claro talante mistagógico queriendo, a su vez, engolosinar al lector. Con su esfuerzo por racionalizar la experiencia consigue conceptualizarla, clarificarla, hacerla inteligible para sí misma y para los demás a través del uso de la metáfora, la comparación y la argumentación reflexiva de lo vivido.

Hemos comprobado cómo utiliza la tercera persona para no alardear como muestra de humildad en su magisterio. Se trata de una polifonía del discurso o desdoblamiento de la personalidad para evitar también suspicacias, mientras que, para las autocríticas, siempre utiliza la primera persona.

Toda su obra fundacional consiste en la creación de escuelas de espiritualidad. En la obra *Fundaciones* hay claras enseñanzas para el discernimiento entre arrobamientos, oscurecimiento de la razón, melancolías, etc., poniendo claro énfasis en la necesidad de tener buen entendimiento. Exhibe, por tanto, un magisterio en espíritu crítico y en dotes de psicología práctica.

En el epistolario, su presencia es foco de atención y de irradiación evidenciando también el carisma de su magisterio. En muchas de sus cartas brinda dirección espiritual. También hay en ellas amonestaciones y exigencias junto con preocupación por la salud de sus hijas.

En *Conceptos de amor de Dios* expresa su clara intención de ayudar a dar luz a las hermanas a modo de mayéutica. En el capítulo 2, se centra en enseñanzas éticas y ascéticas explicando las distintas formas de paz en el alma y anunciando cuál es la verdadera paz. Finalmente, las poesías pretenden despertar devoción con una expresión de misticismo afectivo, pero no a modo de devociones bobas sino que vengan acompañadas de reflexión.

En relación a la autoridad que le confiere la experiencia, hemos constatado que el saber de la experiencia mística es un saber imprimido en las entrañas, incomparable con otros tipos de conocimiento como el de los sentidos ordinarios, el de la razón o el de la fe.

A pesar de las dificultades en explicar o definir la experiencia mística, toda experiencia espiritual de este orden cuenta con unos factores que conforman un denominador común, a saber, que es personal; pasiva; gratuita; pasajera; de plena certeza y generadora de transformación personal.

Es personal en tanto que, en el seno de la tradición cristiana, se trata de una experiencia de relación con Dios, y, concretamente en esta autora, de trato de amistad. Es pasiva en tanto que, según la autora, Dios se comunica al hombre y esta comunicación afecta de manera integral al sujeto. Dios actúa, obra y transforma la persona en lo más esencial. Es gratuita en tanto que Dios la da, al margen de cualquier mérito humano y cuando más descuidada está, a veces, el alma (4M 2, 9). Es pasajera por cuanto su duración es más bien corta e intensa a pesar de que sea progresiva, creciente y transformante. Es certera ya que su certidumbre es mayor que la mejor argumentación de los letrados. Además, es propio de las experiencias místicas tener más fuerza y certeza de percepción que las experiencias ordinarias. Y, finalmente, es transformante ya que semejante nivel de certeza conlleva la transformación radical del sujeto.

Hemos visto cómo la autora nos explica el proceso conforme va operando en el sujeto este proceso de transformación a modo de deconstrucción de un nuevo orden a partir de la experiencia mística.

El proceso se va desarrollando de la siguiente manera: a partir del vacío de uno/a mismo/a comienza un proceso de mayor interiorización progresiva o de repliegue sobre uno/a mismo/a. En el curso de este vaciamiento de sí, de fuerza centrípeta, se da una progresiva relación de comunicación con Cristo. La voluntad va ganado terreno a las demás potencias (memoria y entendimiento). Con la asistencia de las otras dos potencias, la voluntad va ganando en determinación hasta encenderse en amor. Cuando la voluntad llega al amor se produce la espiritualización del ser humano en tanto que donación total del ser y muerte simbólica del yo, como se muestra en las Quintas moradas. En Sextas moradas acontece la espiritualización del deseo de amor apasionado; y, finalmente, en las Séptimas moradas, la consumación del olvido de sí y de la unión mística que se traduce en plena acción, en obras y más obras como es propio de un ser servidor de Cristo y retrato vivo del mismo.

Cabe subrayar que, para que se produzca esta transformación radical, es condición *sine qua non* que el sujeto lleve una vida orante, entendiendo por tal una vida en la que se abran espacios de soledad en los que sea posible el trato de amistad con Dios. La oración es un estilo de vida, una forma de vivir que, a su vez, cuenta con sus requerimientos, a saber, llevar una vida ética y ascética, o lo que es lo mismo, el amor de unas con otras; el desasimiento de todo lo criado y la humildad.

Por otra parte, hemos constatado que su autoridad de ejemplo y testimonio, a la que hace frecuentes alusiones utilizando fórmulas de lenguaje que expresan la solidez de su seguridad personal, se alza contra las acusaciones de herejía bajo el siguiente testimonio: exponer una doctrina teológica basada en la experiencia y en el conocimiento teológico con cuatro claves de comprensión, a saber, la experiencia de la inhabitación trinitaria; el encuentro personal con Cristo y matrimonio espiritual; la transformación del alma ante tan singular acontecimiento, y el afán de acción que complementa la obra de Cristo.

Su pedagogía teológica se fundamenta en cuatro pilares: la comunión con Cristo; el amor al hermano; el desasimiento y la humildad.

Su pedagogía psicológica propone ajustar nuestra *psique* a la soledad; velar por tener el entendimiento concertado y evitar los entendimientos desbaratados.

La Ética teresiana se expresa textualmente en «la primera piedra es tener buena conciencia» (CE 8,3). Su moral, en el seguimiento e imitación de Cristo. No se trata de hallar un dominio de sí para alcanzar simplemente la armonía interior, sino para saber distinguir entre amor puro y amor mundano y, a posteriori, actuar en consecuencia junto con otras virtudes exhortadas tales como, entre otras, la obediencia, la pobreza, la castidad, la mortificación, la alegría o el perdón.

Por lo que respecta a su autoridad femenina, hemos examinado que no correspondía a la condición femenina de la época ser letrada o tener gusto por las letras, aspirar a magisterio espiritual ni, por supuesto, tener autoridad alguna. Pese a tales obstáculos, consigue el reconocimiento de su magisterio, gracias también, según deja escrito, a lo que aprende de sus hijas, a su apoyo, a su inspiración, a su amor y su fuerza para escribir.

Así, de su escritura nos ha quedado el legado de la autoridad de su palabra. Las lecturas de las que se nutre la autora (libros de caballerías, novela romántica de amor profano, hagiografía y clásicos de orden filosófico, teológico y espiritual, conforman su propio estilo comunicativo. Su esfuerzo en encajar imágenes en ideas y éstas en palabras es singular y su resultado, a pesar de su cansancio expresivo por no saber cómo decir la experiencia, es ejemplar. Su misión mistagógica le hace vencer su tentación de callar y sus esfuerzos de poner palabra a lo inefable.

El discurso teresiano se caracteriza por su intención de comunicar con rigor y exactitud mental (limpieza intencional); por el uso de categorías: unas, anónimas como las dicotomías substancia/accidente, causa/efecto, universal/particular; otras, menos anónimas como la espontaneidad; el realismo; la interioridad; la exterioridad; la intuición; el socratismo; la sobriedad o la flexibilidad.

Su discurso debe entenderse como proceso o camino más que como tratado. En tal periplo, va haciendo uso de un lenguaje expositivo no demostrativo ya que menciona; propone; supone; insiste; asegura; cree y logra hacer creer, pero ni demuestra ni intenta demostrar. Asumiendo el riesgo de malas interpretaciones (sobre todo de los

confesores sin experiencia), revela fenómenos que dejan de ser personales para ser vistos como humanos, universales y universalizables.

Con prudencia expresiva para evitar suspicacias y celos, enuncia la experiencia mística como algo totalizador y rebosante. Sus recursos de protección serán su actitud del *parecer* («a mí me parece...») que no se corresponde con la inseguridad; el asumir la censura inquisitorial ofreciendo rectificaciones, y el contrastar contenidos doctrinales con los confesores.

Con ironía socrática y palabra paradójica pero no contradictoria, presenta aparentes interrupciones. Tales intervalos muestran cómo el objeto es intensificado y así se lo ofrece al lector.

A pesar de su certidumbre, no se impone. Aboga por una nueva autoridad no autoritaria que se caracteriza por hacer que el interlocutor se sienta bien a pesar de su corresponsabilidad; por una actitud amorosa de escucha en silencio y atención acogiendo la palabra del otro. En su magisterio nos enseña que a la meditación le corresponde el pensar y el entender, mientras que a la oración mental, la comunicación y el diálogo.

En la oración hemos de advertir tres elementos, esto es, qué hablamos y lo que decimos (el mensaje); con quién hablamos (el receptor) y quién es el que habla (el emisor). A veces es Dios quien habla («hablas del Señor»).

Según Juan Antonio Marcos (2015), la palabra teresiana en sus tres niveles comunicativos (personal, comunitario y social) se caracteriza por la audacia; la determinación; la autenticidad y verdad; el humor, y la sana o santa libertad. Para este autor, existen tres fases de recursos lingüísticos de intención pedagógica, a saber, la apertura, generalmente con reproches y recriminaciones; la transición, con consejos y recomendaciones, y el cierre, con avisos y advertencias, o insinuaciones y sugerencias. Teresa de Ávila se dirige a un público más amplio que sus propias hijas comunitarias. Extiende, pues, su magisterio haciendo uso de otros recursos pedagógicos como la seguridad (para afirmar y para negar); la certeza; la sencillez; el laconismo; la eficacia; la plenitud y la sobriedad.

Se ha analizado también la estrategia de querer ganarse al lector que puede aparecer ante la abundancia de recursos tales como formas pseudo-coloquiales;

efusiones personales; espontaneidad; lengua conversacional y familiar; egocentrismo en tanto que reiteración del pronombre “yo” para reformar la centralidad y subjetivismo del emisor; performatividad en cuanto capacidad de proporcionar efectos al afectar al oyente o lector; repetición; insistencia como retórica de intensificación, y creación de atmósfera envolvente con la finalidad de convertir al lector/interlocutor.

Los factores motrices causantes de su comunicación son su necesidad irresistible por comunicar; el ser impelida a dar explicaciones, y, por lo tanto, la obediencia, y el impulso altruista a dar respuesta a la petición de los demás.

Por otra parte, los factores causantes de sus limitaciones comunicativas son la naturaleza del objeto; el no saber decir; el no poder decir; el no querer decir, y las propias limitaciones del lector o del oyente. Al respecto de la conciencia de sus propios límites, la autora distingue lo inefable de lo indecible. Ante lo inefable, a nadie le es posible comunicar haciendo justicia al objeto mientras que, ante lo indecible, quizás otro sí pueda decir, luego se trataría de una inefabilidad menor o relativa.

La autora presenta dos tiempos, a saber, el momento místico, vertiginoso e íntimo; y el momento social o comunicacional, que es lento, lógico, dialéctico y expresa aclamación y constatación. Ambos tiempos (el momento místico y el transcurso social y comunicativo) son, simultáneamente, emotivos y racionales dando muestra de integralismo.

En definitiva, hemos observado que el lenguaje condiciona la vida, y, concretamente, que su vida condiciona su lenguaje en su intento de dar a entender las grandes verdades que reconoce haber entendido.

En el espacio de este entender, hemos analizado la autoridad que se derivaría del uso filosófico de la razón. Son múltiples sus influencias (agustiniana, tomista, y de diversos maestros espirituales de su propia tradición), sin embargo no sigue ninguna escuela en particular. La autora presenta, de manera singular, la experiencia mística conciliada y vinculada de manera inseparable a la especulación racional.

A pesar de que en su argumentación existen algunos elementos espontáneos (*diversiones*) que pueden desistematizarla puntualmente, no irracionalizan el discurso. Ella escribe como habla, pero habla de modo planificado. Puede percibirse un falso desorden pero la racionalidad está siempre presente en lo dialógico. Cabe decir,

finalmente, que, en su discurso, no intenta demostrar la existencia de Dios sino que anuncia constantemente su presencia.

En todo lo expuesto, nuestras aportaciones se han centrado, por lo tanto, en las muestras de la autoridad poliédrica e integral de su magisterio y maternidad espiritual.

2.2.5.2. Juan de la Cruz.

De manera preliminar, hemos constatado que, en el sistema sanjuanista, la jerarquía ontológica del ser fundamenta las estructuras profundas del sujeto y la gradación de valores morales. El sujeto se concibe desde un plano ontológico como *persona*, la cual trasciende el mundo material y está, toda ella, ordenada hacia Dios, de manera que el hombre quedará constituido como *ser-para-Dios* a través del vacío de la *noche* y de la luz de la contemplación.

Existe una clara unidad entre la dimensión psicológica y la moral. Más que partir de dichos planos o dimensiones, parte de un plano ontológico anterior para descubrir sus estructuras esenciales en las cuales se sostienen las normas morales de la conducta que se muestra ante los fenómenos que acontecen en la realidad. Su moral es, pues, radicalmente ontológica.

En la obra *Noche* se expone la transformación psicológica y moral del sujeto que acontece en el proceso místico de tránsito desde la meditación a la más alta contemplación en cuyo transcurso se pasa del desorden moral propio de los apegos al orden moral superior de unión con la voluntad divina.

Las imperfecciones morales de los principiantes irán desapareciendo a través de la medicina psicológica de la sequedad de la *noche del sentido* que irá desapegándonos de los objetos de nuestros apetitos. La práctica de las virtudes no es secundaria, a pesar de que, como hemos visto, en Teresa de Ávila se prioriza aún más la acción moral.

Con la unión mística se produce un ajuste de todos los apetitos y actividades del alma, y una reorientación hacia Dios. De este modo, el sujeto pasa de la perfección experiencial de la experiencia mística de contemplación y unión, a la perfección ética

con la práctica de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). En *Cantico* o en *Llama*, la transformación se traduce en la estampación de la caridad divina en el alma.

La moral ontológica sanjuanista nos remite al momento noérgico de Zubiri, a la experiencia de religación. Para Zubiri (2012) son tres los momentos de la Filosofía primera: intelección, realidad y religación. El ser humano es un ser abierto a la realidad y, especialmente, a la realidad absoluta al que está religado, que es Dios.

No podemos hablar de una experiencia de la realidad o de una experiencia de Dios como si fuera una experiencia de algo. Es mucho más. Es una patencia de la realidad y de Dios en el ser humano. Dios está más allá del *es*, no es un ser más a agregar a los otros seres. El conocimiento de Dios nace de una religación actualizada que, a partir de un esbozo, se verifica con la experiencia.

Tal esbozo y su verificación vendrán determinados por el contexto o sistema, sea éste teísta o no teísta. La religación no es tanto un *ir hacia* sino un *venir de*, o, lo que es lo mismo, estar religado supone que hay lo que religa (raíz fundamental de la existencia que el autor llama Dios o deidad) igual que la experiencia o el estar abierto a las cosas supone que hay cosas.

Así, la deidad es lo fundante. Dios es *ens fundamentale* o fundamentante, de manera que no me encuentro con Dios como me encuentro con las cosas, sino que me encuentro en Dios.

La antropología zubiriana es una experiencia radical de la realidad, un realismo radical experiencial del que se deriva la experiencia intelectual del fundamento de la realidad, lo teo-lógico. La religación no es una construcción teórica sino la constatación de un hecho radical que está en la raíz de la construcción del yo. Esta experiencia de religación está emparentada con la experiencia mística sanjuanista en tanto que proceso de autorealización en el interno del sujeto y en cuanto que la responsabilidad del sujeto moral radica en la realización de la persona como experiencia de Dios.

Los estudios de Manuel García Morente (1996) sobre la experiencia mística sanjuanista concluyen en que es un proceso no un estado, un punto de partida más que punto de llegada. El punto de partida sería la toma de consciencia del alma de su vivir extraviado, extravertido, por lo que se ve necesario un giro en la dirección hacia la interioridad, un detenerse y cambiar de dirección. La continuidad del proceso es el

inicio del proceso de purificación haciendo criba de todo aquello que no es esencial a su naturaleza y de todo lo que obstaculice su progreso espiritual y moral.

El concepto de *persona* es de mayor amplitud que el de sujeto. Sujeto es la unidad que conforma los contenidos de nuestra consciencia en sus diferentes etapas de vida. La sucesión de sujetos va configurando la trayectoria vital de la persona.

A diferencia de las otras experiencias humanas, la experiencia mística apunta, más que al sujeto, al yo profundo, a la persona. El místico convierte el sujeto en persona. La persona mística se despoja de todo lo que tiene de sujeto en la entrega integral que hace, desde su categoría de persona, a la vida unitiva con Dios. En la transmutación del sujeto en persona, tanto en San Juan de la Cruz como en muchos otros maestros de espiritualidad, el amor es el sustrato que se expresará como alteridad, personalismo y ágape.

La alteridad es la primera dimensión del amor. Gracias al amor el hombre está abierto al otro desde el fondo más substancial de su ser y es capaz del encuentro con el otro. Lo subjetivo se proyecta en lo objetivo en constante correlación. Así, a través del entendimiento, el hombre atrae las cosas de la realidad hacia sí mismo y, a través de la voluntad, se sumerge en ellas. Este doble dinamismo de emerger y sumergirse en la realidad, que también nos recuerda a Zubiri (1963), se da desde el alma más que desde las potencias.

Las cosas y las personas, al ser tocadas por el amor, cobran nuevos significados. El amor, más que ubicarse en la voluntad, está presente en las raíces, en la substancia más íntima de la persona de manera que es la persona completa, en su integralidad, la que se sumerge en la realidad extrasubjetiva, siendo el amor lo que da unidad a todas las potencias.

Respecto al personalismo, cabría decir que el amor es la expresión más totalizante de la persona, es decir que, en él, el hombre se autodefine y se expresa. Contrariamente a los escolásticos, en San Juan de la Cruz, el entendimiento no precede al amor. En *Cántico* la persona sale de sí para el encuentro con otra persona (el Amado) volviéndose a encontrar a sí misma, por lo que el amor es, en definitiva, relación personal y diálogo.

En relación al amor como ágape, para que, en el hombre, haya un amor auténtico, éste ha de ser infundido en el alma de manera sobrenatural. El amor natural no es propiamente amor sino una especie de compensación psicobiológica. El amor sanjuanista se distingue del *eros* (en exceso apasionado) y del amor escolástico y platónico (excesivamente frío).

La inmadurez y los desórdenes psicológicos se traducen en la imperfección en el amor. El camino espiritual es, en todo maestro espiritual, no sólo en Juan de la Cruz, camino de perfección, proceso de crecimiento en el amor. El camino evolutivo es una salida, un “salir de la casa sensitiva” o, como hemos visto en Teresa, “una entrada en el castillo interior”.

El amor auténtico arrastra a la persona a su centro (Dios) y la hace ser entera. Cuando la persona no está entera, cuando está descentrada de su objetivo último, se encuentra dividida y deshumanizada ya que, atendiendo a los bienes aparentes, la persona se deshumaniza.

Todo ello entronca con la posición del autor respecto a la Ascesis. Para San Juan de la Cruz, la ascesis es previa a la Mística, pero también simultánea y posterior; no garantiza la Mística pero amplifica posibilidades; se ha de entender en sus justos términos, no como extrema mortificación de lo mundano. Con la renovación teologal, el alma tiene más fortaleza y habilidad para recibir la experiencia unitiva de amor y se tiñe de un nuevo color la nueva forma de vida del sujeto en la que prima la moderación y la austeridad frente al hedonismo y al exceso.

El ascetismo, así entendido, fomenta el compromiso desinteresado y solidario por el prójimo; es ineludible para trascender el sujeto sensitivo y no consiste en desnaturalizar al hombre sino en dotarlo de una nueva naturaleza que posibilite el progreso y evolución de la humanidad.

Por lo tanto, como vemos, en nuestro autor, Ética y Espiritualidad son dos dimensiones que parten de una misma unidad: la vida teologal constituida por la fe, la esperanza y la caridad (las tres virtudes que integran la vida cristiana). Su propuesta es una Ética de perfección en el marco de una Ética de máximos que se expresa como respuesta a una llamada divina a la santidad y como proceso de crecimiento en la

dimensión del amor. Vida moral y vida mística son expresión de una vida integral que emerge desde la gracia.

En Juan de la Cruz encontramos reminiscencias del *Cantar de los cantares* en su visión del alma enamorada. *Cántico espiritual* es un poema desnudo, simbólico y, a pesar de las apariencias, de acción, ya que en él se da un acontecimiento dramático que es la unión de amor. Su pedagogía poética pone de manifiesto que la máxima contemplación es acción y proceso de búsqueda; acercamiento; consumación y reviviscencia.

Noche y Llama son poemas más simbólicos. Analizados por Jean Baruzi (1991) y Aranguren (1973), ambos estiman que son poemas con misión pedagógica ya que el autor se considera más maestro que poeta. En ellos podemos encontrar un *pan-en-teísmo* y una clara mistagogía, presente, especialmente, en sus comentarios a los poemas por la función evocativa y doctrinal de su género *poema-comentario*. Pero es, sobre todo, en *Subida* donde resulta más evidente su pedagogía espiritual.

Consideramos que la intención del autor no es tanto reformar la orden sino reformar nuestro interior; ni recrear su éxtasis ni los momentos de paz, sino invitarnos a vivir la experiencia, a pesar de la advertencia de que la vida mística no está exenta de sufrimiento y de dolor, y, desde ahí, conducirnos en el camino espiritual. De hecho, toda su obra está escrita a petición de los demás.

En definitiva, la experiencia mística sanjuanista, que bien pudiera ser una alternativa a la náusea existencialista o a cualquier nihilismo contemporáneo, no es puro instante extático. Tiene dimensión temporal: historia, proceso, biografía de acción comprometida en una auténtica vida mística, una Mística de acción, principalmente interior, que viene asistida de la pasión interna y de la transformadora del sujeto.

Su opción vital es la soledad; el vacío; la desnudez; la búsqueda ansiosa del misterio; la dificultad; la ascesis; la purgación; la purificación y una vida consagrada de reforma que tiene más momentos de noche que instantes solares, a pesar de que ni la *noche activa* ni la *noche pasiva* se equiparan al quietismo. Por el contrario, su acción es drama riguroso alejado de nirvanas orientales y está comprometida con la globalidad de la comunidad humana.

2.2.5.3. Isabel de la Trinidad.

Los datos biográficos de Elisabeth Catez aportados por los estudios de Miguel Valenciano y de Alfonso Aparicio nos hablan de una niña de carácter fuerte y difícil, con una voluntad tan recia como su ira que le servirá para contrarrestarla y para afrontar con resistencia su enfermedad. Asimismo, es especialmente significativo del perfil psicológico de la autora su férreo autodomínio; su temperamento enérgico, tenaz y constante, y su sensibilidad extrema en sus relaciones sociales y personales que se traducirá en muestras efusivas de afectividad. A este respecto, sus mayores vínculos fueron su madre, su hermana y su priora (considerada madre y “sacerdote” en una evidente reivindicación por la autoridad femenina). Precisamente, en reconocimiento y agradecimiento, dedica a su priora la obra *Déjate amar*.

A pesar de emprender un imponente proceso espiritual de interioridad, mantuvo el talante extrovertido de su personalidad ya que estuvo atenta a las relaciones sociales a través de cartas.

De conversión precoz, su estilo es más intuitivo que especulativo dadas sus carencias formativas; pero su expresión será lúcida, inteligente y reflexiva, ya sea en su relación con la naturaleza, como vemos en los textos que aluden a sus excursiones al macizo del Jura, o en lo que respecta a su experiencia unitiva que hallamos en las poesías, en las notas íntimas y en las cartas, con claras muestras de profundidad, de recogimiento y silencio interior.

Cuenta con una vocación inquebrantable sin albergar dudas de entrar en el Carmelo. Su entrega a Dios será radical. La certeza que alimenta semejante vocación apostólica y martirial le sobreviene tras una experiencia mística a partir de la cual su decisión será vivir en Jesucristo y morir, como mártir, de amor por Él.

Según Aparicio, las etapas de su experiencia vital podrían clasificarse en cuatro momentos significativos: en primer lugar, a sus dieciocho años, participando en unos ejercicios espirituales y estando en oración pasiva por influencia de Teresa de Ávila, tuvo lugar su experiencia mística de inhabitación de presencia trinitaria. También, como en Teresa de Ávila o en Juan de la Cruz, el lugar de la unión se ubica de forma similar y es llamado *centro del alma, abismo interior o íntimo santuario*.

Un año después ya cuenta con un cuerpo teórico y teológico que fundamenta su experiencia gracias a la asistencia del Padre Vallée, teólogo dominico, con quien confronta su experiencia confiriéndole garantía y conciencia de su vocación.

Ya en el Carmelo, su nueva vida es de recogimiento, silencio, soledad, adoración, reconocimiento definitivo a su vocación, como muestra en *Elevación a la santísima Trinidad*. Y, finalmente, su última etapa de máximo esplendor de experiencia unitiva y vocación consolidada conformará los últimos años de su vida que se caracterizarán por la agonía de su enfermedad pero, en contrapartida, por la autoconciencia del *laudem gloriae* (alabanza de su gloria).

En términos sanjuanistas, las *noches* purificadoras por las que pasó y que fueron otro agente causante de su transformación subjetiva fueron varias: la más profunda, en su noviciado, dado su sentimiento de culpa por el disgusto que tuvo la madre ante su ingreso en clausura. Otras *noches* fueron provocadas por el cambio radical de vida con privaciones y rigores; por la aridez de la oración y por la renuncia a la música (gran afición y talento que tuvo desde la infancia). Pero también fue *noche* previa aquella que mantuvo en la espera de poder consagrar su vocación. En sus poesías se muestra esta angustia y ansia de espera. No podemos, sin embargo, considerar *noche* su agonía de muerte ya que el sufrimiento de su enfermedad no lo vivió como tal sino como alabanza de gloria e identificación con el sufrimiento de Cristo.

En definitiva, los rasgos distintivos de Isabel de Trinidad fueron la interioridad; la soledad; el silencio; el sentirse habitada por las tres personas divinas (Trinidad); su misión de Alabanza de Dios; su concebirse como humanidad complementaria a Cristo siendo corredentora con Él; su identificación con el sufrimiento de Cristo; la vocación martirial, de apostolado y de magisterio en tanto que su mayor deseo fue enseñar a las almas que no sabían orar.

Como hemos visto, recibe lógicas influencias de la espiritualidad carmelitana. En concreto, de Teresa de Ávila, la oración; de Juan de la Cruz, la teoría del amor y la transformación del alma en Dios; de Teresa de Lisieux, la santidad y la sencillez. Pero también, al margen del Carmelo Descalzo, de Jan Van Ruysbroeck, gran representante de la espiritualidad flamenca, la vocación de alabanza de Gloria; y, en última o primera instancia, de la Sagrada Escritura (especialmente los Salmos) y del Nuevo Testamento,

fundamentalmente, de San Pablo, la filiación divina, la inhabitación trinitaria y la incorporación a Cristo.

2.2.5.4. María de Ágreda.

La obra *Mística ciudad de Dios*, por la que conocemos a esta autora, fue considerada herejía e incluida en el *Índice de libros prohibidos* por su excesivo marianismo.

La autora afirma que esta obra está dictada y manifestada por la misma María (madre de Jesús) en experiencia mística de revelación. De género escatológico y carismático, la *Mística ciudad de Dios* fundamenta teológicamente el dogma de la Inmaculada Concepción que, en esos momentos, todavía no estaba proclamado oficialmente dogma de la Iglesia católica, teniendo poderosos detractores. Este dogma fue proclamado en 1854, dos siglos después. La obra también expone la doctrina de que María es corredentora y cofundadora de la Iglesia (doctrina dictada por Juan Pablo II, tres siglos después).

Como hemos visto, la experiencia mística sitúa a esta mujer, en tiempos en los que las mujeres eran especialmente sospechosas de herejía y no se les permitía su magisterio espiritual, por encima de los dogmas de fe y de la autoridad externa. Con la certeza que le concede tal experiencia de revelación, María de Ágreda cobra una total seguridad en sí misma y se atreve a presentar a María como máximo ejemplo de virtud, de magisterio y de maternidad espiritual.

María de Ágreda, a pesar de las claras dificultades de su condición de mujer ya mencionadas, y de las de mujer espiritual, tantas o más, consigue ser amiga y consejera de Felipe IV gracias a lo cual se publicará su obra de manera póstuma y será librada de la condena inquisitorial. Ello le hace ser una figura histórica excepcional que debería ser incluida en la genealogía de la Historia Occidental de las Mujeres y de las místicas de Occidente pues encarna un claro testimonio de que la Mística es el espacio de mayor dignidad y libertad humanas.

2.3. Discusión de los resultados.

2.3.1. Introducción: Mística, consideraciones previas.

2.3.1.1. Clarificación y distinción de conceptos.

En esta investigación se ha puesto de manifiesto la necesidad de clarificar y/o discriminar las definiciones coligadas a la Mística a fin de delimitar el marco teórico en el que nos movíamos.

El debate que se ha abierto sobre la diversidad de significaciones no ha concluido y se entiende que, en otros contextos, puedan validarse otras acepciones. En este estudio, hemos remarcado la confusión que puede comportar la polisemia del término y nos hemos sindicado a algunas de sus definiciones desde las que se ha edificado la presente investigación.

Hemos considerado, asimismo, que se hacía necesario establecer criterios de distinción que justificaran nuestro posicionamiento y nuestra delimitación conceptual. A tal efecto, hemos recurrido a fuentes de autores que ya han discurrido sobre tales cuestiones a fin de establecer un marco teórico de ubicación y referencia intelectual.

Desde ahí, hemos establecido la distinción entre Mística y pseudo-mística; entre experiencia mística y fenómeno místico, extrasensorial o estado alterado de conciencia; entre Mística y locura. Más adelante, hemos ido matizando también las distinciones entre religión, en el sentido tradicional del término y en el sentido integral y holístico; entre fe y creencia, o entre ascetismo y rigorismo.

Resulta obvio que, de lo que se entienda de tales términos, dependerá la naturaleza de las afirmaciones que se hagan al respecto. Así, por ejemplo, sobre la Ascesis, que acompaña a la Mística y a la Ética en el proceso de deconstrucción del sujeto, hemos considerado que debe entenderse una apuesta por la moderación y por la austeridad frente al hedonismo. Se trataría, pues, de un ascetismo que se fundamenta en

una sana relación con el cuerpo y que está muy alejado de ansiar una autorrealización basada en el desorden y en la desproporción de los excesos rigoristas que detestan la condición carnal y terrenal.

Otros debates que siguen abiertos son aquellos que apuntan a si cualquier acontecimiento de la realidad humana puede originar una experiencia de significado desencadenante de la experiencia mística; o si la experiencia mística es un proceso o un estado; o si es un punto de partida o un punto de llegada.

Cerrar tales cuestiones podría comportar serios peligros. Si el rigor de la investigación nos exige esclarecer qué entendemos por lo que enunciamos, la ética de nuestra praxis nos obliga a admitir que, simplemente, estamos delimitando un marco de investigación en base a una perspectiva y, por tanto, que cabe contemplar también, a modo aristotélico, que el ser se dice de muchas maneras o, lo que es lo mismo, que la expresión del ser es múltiple.

El cuerpo expresivo de la Mística nos invita a ser especialmente prudentes en nuestras afirmaciones y a asumir esta apertura dialectal no sólo por la multiplicidad de experiencias místicas que pueden presentarse sino por lo que respecta a su lenguaje.

En este particular, que el lenguaje de la Mística es simbólico parece incuestionable. Lo que es objeto de debate es la vivencia, la interpretación y la construcción del símbolo. Así, por ejemplo, si para que el símbolo sea símbolo ha de serlo para uno mismo, todo apunta a que uno tiene que participar en lo que el símbolo simboliza. Esta participación conlleva sus lógicas consecuencias que pueden poner en cuestión no solo la legitimidad del discurso emitido sino la verdad material del mismo. Es más, podemos preguntarnos si la relación que hay entre el símbolo y lo simbolizado legitima la afirmación de la existencia de lo simbolizado. Es debatible, pues, si, en este asunto, se incurre en el salto ilegítimo que ya anunciaba San Anselmo sobre la injustificada deducción de la existencia de Dios a partir de la existencia de su sola idea.

Pero si ha habido un debate que sí nos hemos atrevido a cerrar es el del criterio de distinción entre la verdadera y la falsa Mística, al pronunciar que la auténtica y genuina es aquella de la que se sigue una conversión radical del sujeto que se traduce en una acción moral basada en el amor.

2.3.1.2. Estudios y perspectivas de la Mística.

Partimos del supuesto, y así lo hemos expresado, que el sesgo de interpretación que surge de la subjetividad del investigador no tiene porqué invalidar la misma, siempre y cuando se advierta de cuál es el posicionamiento intelectual desde el que nos aproximamos a la realidad objeto de estudio.

El método hipotético deductivo que nos ha caracterizado y que hemos utilizado para la verificación de las hipótesis iniciales podría ponerse en contraste con el método falsacionista que propusiera Popper (1962), pero hemos considerado tan legítimo verificar las hipótesis iniciales como lo sería pretender falsarlas.

Por supuesto, cualquier metodología puede ser objeto de discusión, tanto la utilizada por la doctoranda como la utilizada por los autores pertenecientes a las diversas corrientes de estudio sobre la experiencia mística que hemos enunciado. Así, por ejemplo, hemos visto que el estudio de la Mística puede darse en base a dos tipos de fenomenología, a saber, la husserliana, clásica y noética, o la epifánica propuesta por Panikkar que postula que lo que aparece al hombre no sólo es captado o aprehendido por el *nous* o intelecto.

Cada modelo explicativo o herramienta metodológica genera conclusiones distintas difíciles de sintetizar. Es debatido cuál es el modelo o método más acertado para intentar dar respuesta a si existe una estructura del hecho místico que sea ahistórica y común, y que se ha venido expresando en las diferentes culturas, épocas y sistemas religiosos. Todo parece indicar, sin embargo, que el cuerpo expresivo de la Mística puede dejar entrever un denominador común o acuerdo entre los místicos.

En cualquier caso, en clara cercanía del modelo y método panikkariano, hemos hablado de lo místico o de lo que se ha hablado sobre lo místico con los siguientes objetivos cuestionables, a saber, evidenciar la potencialidad restauradora de lo humano que tiene la Mística; salvar su desprestigio; aclarar su confusión, y desterrar los prejuicios que la han relegado a espacios privados, testimoniales, literarios, ya que hemos considerado que tales espacios son más determinantes de lo que se pueda pensar.

2.3.2. Pasado, presente y futuro de la Mística.

2.3.2.1. Antecedentes históricos.

Habiendo realizado una aproximación a los referentes históricos más representativos de la vida mística, podríamos poner en debate dos cuestiones. En primer lugar, sería objeto de discusión la posibilidad de una relectura actual de la herencia espiritual occidental que, en estos términos, se remonta al s. X. Consideramos que, a tal efecto, esta investigación es una invitación a ello, por su misma finalidad y porque, al reivindicar el espacio de los místicos, hemos traído del pasado autores que pueden interpelarnos a día de hoy en el caso de que veamos oportuna una mistagogía para el presente.

En segundo lugar, consideramos también que los antecedentes históricos que nos han hablado de los dos pulmones de la Iglesia que coexistieron siglos atrás pueden sugerirnos la conveniencia de adoptar una posición para la actualidad y para el futuro en la que se deshaga definitivamente el conflicto entre una Teología estructurada racionalmente o una Filosofía *ad hoc* con la vivencia de una espiritualidad experiencial.

2.3.2.2. Proceso de secularización.

La presente investigación partía de una hipótesis susceptible de debate, esto es, si estamos asistiendo a un proceso de post-secularización en el que se viene recuperando la dimensión de lo sagrado con los nuevos tintes actuales.

Asimismo, podríamos entrar a discutir, como han hecho algunos autores, sobre la conveniencia o no del proceso de secularización en las sociedades occidentales y sobre cuáles han sido sus implicaciones filosóficas. Si repasamos los autores que han debatido de manera directa o indirecta estas cuestiones, hemos conocido, por ejemplo, cómo, para Cortina (1986), la secularización ha constituido una herramienta crítica para rescatar hermenéuticamente el aparecer de la verdad.

Para Theodor Adorno y Max Horkheimer (2000), el anhelo secular ha desembocado en la barbarie, a pesar de que ellos mantienen la idea de esperanza y de progreso. Walter Benjamín, por su parte, considera que la esperanza se mantiene por el amor a los desesperados, mientras que Freud confiaba fundamentar la moral ya no en la religión sino en la necesidad social a la luz del *logos* y la ciencia (Freud, 1972). Posteriormente, sin embargo, expresó su decepción en los progresos científicos ya que no satisfacían las necesidades humanas. Su decepción no fue motivo de desesperanza sino una última llamada al *eros* más que al *logos*.

Por influencia de María Zambrano, hemos querido incorporar al debate otra propuesta: apostar por un *logos agapeizado*, por una razón heredera de la Ilustración pero con este matiz singular. Desde aquí, hemos considerado que habría que promover también una lectura secular de los místicos teístas, así como avivar una espiritualidad laica que, junto con la que se construye en el seno de la religiosidad, también estimule extramuros la articulación de un proceso de conversión del sujeto en pos de una nueva ciudadanía que se mueva con el impulso de valores flexibles, adogmáticos y, al mismo tiempo, suficientemente sólidos.

2.3.2.3.Sociedad contemporánea.

Podríamos empezar por debatir si la necesidad y la utilidad de la espiritualidad, que se ha hecho evidente también en nuestra época, es legitimación para la misma, o si, por el contrario, la evidencia de su propia necesidad la deslegitima. O si, en nuestra sociedad contemporánea, es sensato proponer algo que, por sí solo, sea fuente de sentido, y, más concretamente, que sea lo místico esa fuente de sentido. De ser así, la Mística se alzaría como propuesta razonable y legítima en un contexto de pensamiento débil y crisis de la Metafísica.

Por otra parte, ante la probada era tecnológica en la que vivimos, sí que podemos cuestionar si, con ella o a través de ella, puede mantenerse la fe en el progreso, y, más aún, si ella es, por sí misma, propiamente progreso, ya que percibimos de forma notoria que al hombre se le escapa el control de los instrumentos que ha fabricado, que la

maquinaria nos configura pero también nos desconfigura, y que nos hemos hecho dependientes y vulnerables a su potencia y autonomía.

Podríamos también debatir si, en la era digital, puede prosperar la exhortación a una nueva disposición ante la alteridad, aquella que convida a la sensibilidad, al tacto y a la mirada como alternativas reequilibradoras de las dimensiones humanas.

Asimismo, hemos puesto sobre la mesa cómo esta época de crisis, pero, también, época de retos y oportunidades para lo nuevo, mantiene tenazmente arquetipos patriarcales ancestrales que nos obligan moralmente al rescate de lo femenino.

La construcción de una cultura plenamente igualitaria debe reemplazar la heroicidad del arquetipo del guerrero por nuevas imágenes simbólicas que nos susciten una cultura de la paz más acorde con nuestra propuesta de una Ética desde la Mística.

Puntualizamos, también, que la espiritualidad que se asiente no debería gestarse al margen de la ascesis, de la profundización de una verdadera interioridad ni de la transmutación del hombre sensitivo al hombre espiritual. Desde esta perspectiva, hemos puesto en cuestión muchas de las tendencias actuales de búsqueda de experiencias extraordinarias como actitudes fundamentalmente egoicas que configuran una falsa Mística muy alejada de la ética de perfección radicalmente ontológica que proponen nuestros autores.

Ante cuestiones tales como si uno puede llamarse cristiano sin seguir el modelo de Cristo; si es viable proponer la pobreza en un contexto tan hedonista como el contemporáneo; si es factible una política honesta ejercida al margen de un proceso de interioridad, o si la fe, que es básicamente confianza, puede ser una oferta atractiva en una sociedad con una clara crisis de confianza, consideramos que, en cualquier caso, la exigencia de coherencia en la práctica espiritual es tan imperiosa como indeclinable.

2.3.2.4.Pluralismo y diálogo intercultural.

La diversidad de expresiones espirituales y de manifestaciones de la experiencia mística resulta más que evidente. Tales diferencias se dan en todos los niveles: intersubjetivo, intracultural y, por supuesto, intercultural. Así, en unos casos, se exagera el rigorismo

mientras que, en otros, se pretende evitar; o, en unos casos, se anhela el sufrimiento, no medido por sí mismo sino a modo de *vita Christi* mientras que, en otros, el afán es su liberación.

El pluralismo nos reta a cuestionarnos, con todo lo que ello representa, si vivimos en un espacio y en un tiempo o si, más aún, somos espacio y tiempo; o si existe una estructura del hecho místico ahistórica y común que se ha venido expresando en las diferentes culturas, épocas y sistemas religiosos.

En el debate suscitado ante tal diversidad, Panikkar (2010) afirma que hay términos que son problemáticos a la hora de aplicarlos a otra cultura por lo que devienen, como máximo, *homeomórficos* en tanto que atienden a realidades equivalentes.

Podríamos sospechar que, quizás, tras el deseo de encontrar algunas analogías subyace una cierta intolerancia a la diferencia. Para Panikkar cada cultura no sólo representa el mundo sino que es un mundo de manera que, porque hay culturas diferentes, hay mundos diferentes.

Y, ante la diferencia de los mundos, parece poder darse la experiencia de armonía. La diversidad no tiene porqué llevar consigo el conflicto o una mala resolución del mismo pero las condiciones de posibilidad de la experiencia de armonía y de paz, tal y como plantea este autor, descansarían en la obertura del corazón ante el diálogo intercultural y en la experiencia mística de plenitud de vida (Panikkar, 2009).

Cada lenguaje tiene su campo semántico, su horizonte, su cosmovisión, su significado. Así, por ejemplo, en japonés la palabra *lleno* trae consigo la connotación de *sucio* en su definición, mientras que, para nosotros, en el contexto que nos ocupa, se afilia con la *plenitud*. O, por poner otro ejemplo, el término *vacío*, para unos es semejante a la *nada* con impregnación de connotaciones negativas mientras que, por otros lares, se asocia con la *máxima potencialidad*.

Este pluralismo ontológico y epistemológico de corte panikkariano al que nos acercamos trata de salvaguardar las múltiples visiones y mundos del peligro de una unidad uniformizadora y, asimismo, procura hacernos sospechar que aquella realidad última a la que apuntan todos los misterios es, quizás, también una realidad múltiple o, mejor, diversas realidades últimas. En definitiva, ni todo parece ser lo mismo ni todo

nos tiene que llevar ni parece que nos lleva al mismo sitio, ni, por descontado, nos lleva por el mismo sitio.

Insistimos que buscar la igualación puede ocultar el desprecio por la diferencia más que un anhelo auténtico de unidad. Eso no quita que, en las diferencias, exista algún denominador común pero su existencia más que igualar nos haría estar en comunión. En definitiva, la clave estará en dónde y en cómo ponemos el acento.

Sobre el proceso de síntesis o el fenómeno de sincretismo de las tradiciones, hemos visto otros autores que se pronuncian al respecto. Así, tenemos a Melloni (2011) para quien es tiempo de síntesis, que no de uniformidad, o a Teundroup para quien cada tradición tiene su propia lengua y método por lo que mezclarlas en un sincretismo exterior atenta contra las diferencias y neutraliza sus potencialidades.

Por todo ello, más que hablar de una Espiritualidad común o de una Ética universal, quizás deberíamos hablar de la dimensión universal de la Ética y de la Espiritualidad, ya que todas sus formas existen en una o en otra concreción.

La presente investigación también ha abierto el debate sobre las causas que han llevado a Occidente a buscar fuentes de espiritualidad en otras tradiciones incluso en el lejano Oriente, a pesar de la evidente abundancia de magisterios y de la riqueza de sus expresiones.

A propósito de estos tránsitos, también hemos puesto en cuestión si Oriente ha tenido el mismo interés por Occidente como a la inversa, es decir, si ha habido una atracción recíproca o si, por el contrario, no ha existido esta simetría.

Desde nuestra óptica, todo parece apuntar a que el acercamiento ha sido más bien asimétrico, de Occidente hacia Oriente y no siempre acompañado de un análisis en profundidad sino, mayormente, de la fascinación de lo exótico y del rechazo reactivo de la propia tradición que se ha vivido como el ejercicio de un adoctrinamiento dogmático.

2.3.3. Restauración de las disciplinas a partir de la experiencia mística.

2.3.3.1. Una nueva religión.

La presente investigación ha puesto de manifiesto que lo religioso, igual que el *ser*, en términos aristotélicos, puede ser dicho de varias maneras, y que será nuestra elección ante esta diversidad de enunciaciones lo que nos permitirá utilizar el término en una u otra acepción y lo que facilitará una nueva mirada ante la misma y/o una nueva construcción conceptual y vital.

Así, podemos entender por *religión* un conjunto de creencias y confesiones; una manifestación que el hombre hace sobre sí mismo que atiende a una dimensión espiritual, o una experiencia de fe de un orden u otro.

Asimismo, podemos entender la *fe* como la adhesión a una creencia o a un dogma, o bien, dicho sea de paso, acepción por la que apostamos, como una experiencia vital integradora de dimensiones cognitivas, mentales, emocionales y estructurales del ser humano.

En la Filosofía de la Modernidad y, particularmente, con Descartes, se pone en evidencia la confusión entre *fe* y *creencia*. Sin embargo, otros autores, anteriores en el tiempo o posteriores, también se han pronunciado poniendo en cuestión semejante confusión racionalista. Así, por ejemplo, ya mucho antes del siglo XVII, Eckhart (1983) advertía del peligro de la confusión con su atrevida sentencia: “Dios, líbrame de Dios”, pero su voz y su testimonio no fue tomado muy en cuenta en un contexto mayoritariamente teísta y doctrinal. En nuestros días, el lama Teundroup presenta las creencias como trampolines necesarios para poder saltar a la experiencia mística de los que, después de realizado el salto, habrá que desprenderse (Torradeplot, 2007). También el Dalai-Lama (1999) nos exhorta a una espiritualidad laica en la cual lo que verdaderamente importa no es ser creyente sino ser bueno.

Lo religioso, entendido como lo hiciera también Zubiri (2012), es un religarnos al ser, una espiritualidad que se expresa como resultado de una inquietud y de un anhelo humano intrínseco en todo ser que desea vivir en plenitud.

En palabras de Lévinas (2000) es un deseo de infinito que deviene un motor de atracción hacia la bondad. La clave será, pues, cómo fomentar o hacer surgir a la conciencia este deseo de infinito. En términos levinasianos, el infinito es alteridad y diferencia inasimilable. Precisamente, asumir y respetar la máxima diferencia del otro y del Otro, o de lo Otro nos hace trascender los solipsismos egoicos individuales y colectivo-culturales. Con este autor, se abre el debate sobre la resistencia a respetar y aceptar la diferencia en todos los niveles: entre los seres humanos y entre lo humano y lo no humano.

En definitiva, en el anhelo de esta restauración de lo religioso se atisba, como única vía de acceso a lo divino, la vía del no-saber, la *docta ignorantia* que ya Nicolás de Cusa proponía en el siglo XV (Núñez, 2015). La paradoja se impone. Panikkar (1998) propone, para su resolución, el establecimiento de una nueva inocencia aceptada y vivida en su integridad.

2.3.3.2. Una nueva metafísica.

Una vez examinado el pensamiento de Panikkar (2010) en su invitación a concebirnos como espacio y tiempo más que a vernos como meros habitantes de tales categorías; cuando desde su pluralismo ontológico trataba de salvaguardar las múltiples visiones y mundos del peligro de una unidad uniformizadora; cuando nos concebía cocreadores del mundo en tanto que creadores de las culturas, y, al fin, cuando nos exhortaba a sospechar que aquella realidad última a la que apuntan todos los misterios es quizás también una realidad múltiple y, por tanto, la base de un pluralismo ontológico, hemos deducido que estaba apostando por la legitimación de un tránsito del pluralismo epistemológico al pluralismo ontológico que algunos podrían poner en cuestión.

Siguiendo con este autor, que ha sido uno de los referentes más sugerentes de esta investigación, nos hemos topado con su razonamiento antropológico-antropofánico que infiere que, si el ser humano es un ser, si tiene estructura óptica, el espacio óptico de la religión apuntaría al espacio óptico del hombre. Panikkar continuaba declarando que no podemos decir nada de esta dimensión óptica a no ser que se traduzca en su dimensión ontológica ya que sólo podemos dar cuenta de su existencia. No podemos

decir nada de este *ur-grund* de nuestro ser. Ello nos remite a la dimensión mística de la religión. Es más, sin un cierto darse cuenta del ser, nadie puede llamarse persona. Incluso en el budismo (del que muchos cuestionan si es o no una religión en el sentido tradicional del término) esa nada que soy es lo que tiene que salvarse, realizando su inconsistencia ontológica, su nada: si nuestro no-ser no se libera no se alcanza la salvación.

Estos argumentos y otros han instalado a la Metafísica en un espacio de cuestionamientos y discusión inacabables. Las diferentes opciones ante ella podrían resumirse en tres líneas dialécticas, a saber, seguir atacándola en un apeteer su descrédito; reconstruirla a partir de sus ruinas, o intentar una deconstrucción subversiva que introduzca pequeñas derivas suficientemente significativas para una restauración creativa.

Heidegger (1972), cuando se preguntaba qué significa pensar, se respondía que consistía en un poetizar como la mejor vía para un pensar metafísico que reavive el recuerdo del ser. Gabriel Marcel (1971) y Zambrano (1987) consideraban, a su vez, que las cuestiones últimas y/o primeras, objetos del pensar metafísico u objetos metafísicos del pensar, no eran problemas sino misterios.

Actualmente el debate sobre la posibilidad y la legitimidad de la Metafísica ha vuelto a emerger ante la contradicción de lo que muestran las ciencias cognitivas, a saber, que no tenemos un ser unitario y centralizado y, por otro lado, lo que dice nuestra experiencia inmediata: que tenemos y/o que somos un ser. La discusión está ahora servida con un nuevo menú: si somos un ser, éste ser parece ser fragmentario.

La vigencia del pensamiento de Zubiri (2012) aporta sus réplicas insistiendo que el ser humano está y se siente religado, no en tanto un *ir a* sino como un *venir de*. Hay un algo que religa siendo este algo la raíz fundamental de la existencia. En la religación estamos fundados y la deidad es lo fundante. Dios sería este *ens fundamentale* o fundamentante, de manera que más que encontrarse con Dios, estamos en Dios.

En esta discusión sobre la trilogía metafísica de las antiguas sustancias cartesianas, Dios, el mundo y el sujeto, también participan las propuestas metafísicas de Oriente en su pregunta por qué es, cuál es o qué son y cuáles la/s realidad/es última/as.

De un modo u otro, la realidad última se percibe como *presencia* aunque varíen las condiciones de posibilidad de dicha experiencia.

Para la escuela Advaita Vedanta, el conocimiento de esta realidad es inmediato y posible por intuición. Según Arvin Sharma, autor que ha estudiado en profundidad esta tradición, ninguna formulación de esta realidad última puede ser adecuada ya que es conceptualmente inabarcable: lo totalmente Otro no es *nada* de todo lo que es. Es el misterio (Torradeplot, 2007). Solo puede hacerse un acercamiento a través del lenguaje simbólico, frecuentemente poético y paradójico. Si extrapolamos esta argumentación a la tradición cristiana, el totalmente Otro no es *nadie* de todos los que somos.

Vistas las distintas posiciones, el debate sigue abierto con nuevos cuestionamientos sobre si, por ejemplo, la sensación o experiencia de estar religado legitima que hay algo que religa; o si la sensación o experiencia de cosas presupone que hay cosas, o si, finalmente, la sensación de tener sensaciones legitima que hay quien siente. De entre los autores más radicales hemos encontrado a Nagarjuna con su sentenciar *la nada que es*.

2.3.3.3. Una nueva filosofía.

Las respuestas encontradas en nuestro contexto de investigación ante las preguntas epistemológicas sobre la *verdad*, a saber, si la verdad intemporal es una mera abstracción, o si la verdad real está siempre encarnada, nos han hecho remitirnos a la visión adváitica que propone Panikkar (2009) sobre la intuición o percepción de la armonía en la diferencia, abriendo el debate sobre las vías legítimas de conocimiento.

Cuando analizábamos las potencialidades y limitaciones de la experiencia mística, empezamos por clarificar qué se entiende por *experiencia*. Véase a tal efecto la definición de Panikkar: en base a la propia etimología del término se trataría de *un atravesar* a través de una puerta estando al mismo tiempo a este lado del umbral, a cierta distancia y a cierta tensión para observar, para darse cuenta del experimento que está ocurriendo en nosotros.

Desde aquí se perfila una nueva posición filosófica y una nueva mirada conceptualizadora del sujeto que vive la experiencia y los resultados de la misma. Es fundamental en Filosofía la reflexión sobre los límites, el alcance y las vías del conocimiento. Considerar la experiencia mística como vía de conocimiento es abrirnos a una nueva Filosofía integradora de la misma.

Desde James (1994) las experiencias místicas se presentan con alcance noético. ¿Tiene la mística dicho alcance?, ¿Occidente podría aceptar el trueque de la incertidumbre que parece llevar consigo la suspensión o el abandono del análisis por la certeza que lleva consigo la experiencia mística? Su obsesión por la certeza ha estado vinculada a su obsesión por la seguridad. Si soportara la inseguridad de romper sus parámetros epistemológicos, quizás conseguiría una seguridad máxima por la certeza mística o una certeza máxima insegura que comportaría asumir una certeza oscura, abismal, perpleja a la que uno debería exponerse. Dicho en voz de los místicos: “Si has entendido, no has entendido nada” o, como se dice respecto a Buda, aferrarse a cualquier doctrina es denostarle.

En Occidente, a diferencia de Oriente, donde el binomio razón-fe se ha resuelto más pacíficamente, existe un conflicto perpetuo entre razón y fe desde la Modernidad en el que, además, la experiencia resiste la supervivencia de su tercer lugar pero bajo el descrédito, la sospecha y la desvalorización.

El mismo Lévinas tuvo resistencia de calificar de mística su filosofía en base a su propia visión de lo que debía ser la Filosofía y la Mística. Entendiendo por Filosofía el espacio propio de la razón y por lo místico, meramente el fenómeno, no se podía esperar otra cosa. Sin embargo, su proposición del rostro del otro como infinito y sumo acontecimiento del misterio del prójimo es, para nosotros, una Filosofía y una Ética de lo místico en las que lo único digno de descrédito sería abrazar una actitud vital de indiferencia.

Repensar qué es la razón; poner en diálogo la Mística con la racionalidad en pos de una nueva filosofía oracular alejada de la que criticaba Popper por su supuesto irracionalismo mítico y su dogmatismo (Popper, 1981); rescatar la experiencia como vía legítima de conocimiento; redefinir la fe como otra vía legítima también presente en un contexto secularizado y que colabora con las demás vías cognitivas, son los retos de una

nueva Filosofía en la que la Mística deja de ser una herejía para la Filosofía y la Filosofía deja de ser una herejía para la Mística.

El debate queda abierto para todos los que se pronuncian a favor y en contra de las posibilidades de este nuevo enfoque filosófico.

2.3.3.4. Una nueva antropología-antropofanía.

En la reflexión obligada sobre el ser humano y su consideración de sujeto cognitivo y moral susceptible de transformación a partir de la experiencia mística, el debate y discusión sobre qué debe entenderse por tal y cómo acceder a su naturaleza ha estado servido. Por supuesto, de cuáles sean los presupuestos con los que contemos para llevar a cabo una investigación, los efectos resultantes serán unos u otros.

Con Panikkar (2010) hemos visto que el estudio del ser humano puede llevarse a cabo desde una antropología o, mejor, desde una antropofanía, y que su propuesta antropofánica remite a su consideración óntica del ser humano. Por nuestra parte, anunciamos, de entrada, nuestro posicionamiento cercano a este autor y a otros que sean próximos a la contemplación del sujeto como misterio metafísico, como un ser trascendente que se trasciende en el mundo de la Ética; de lo inter-relacional; de lo interior; de lo contemplativo y de lo estético (véanse Edmund Husserl, Popper o Jürgen Habermas).

Ni el objeto de debate, ni los sujetos que lo establecemos permiten, sin embargo, adoptar posiciones cerradas o dogmáticas, por lo que sigue abierta la discusión ante preguntas tales como qué entendemos por sujeto: ilusión; ser unitario; ser fragmentario; construcción egoica y/o mental; individuo; persona, o persona inhabitada o redimensionada en su salida al encuentro místico con otro alguien u otro algo.

2.3.3.5. Una nueva educación.

El objeto de debate y de discusión más relevante a estos efectos sería el establecimiento de las condiciones de posibilidad de una Pedagogía de la espiritualidad que pudiera operar al margen de los marcos doctrinales de las confesiones religiosas y que pudiera fundamentarse en la necesidad del desarrollo de una inteligencia espiritual con la que cultivar las cualidades humanas más profundas.

Este reto educativo nos obligaría a plantearnos cómo construir una educación *desde y para* la interioridad como condición *sine qua non* para el fomento del encuentro con el otro en todas sus dimensiones de naturaleza immanente y trascendente.

Los testimonios de autores que han vivido una transformación subjetiva radical *desde y a partir de* la experiencia mística podrían servirnos de referentes para un nuevo enfoque en el marco de la educación en valores.

Las cuestiones son, pues, si es posible una educación para la espiritualidad en un contexto de laicidad; si es viable el fomento de la sensibilidad, del tacto y de la mirada en el escenario contemporáneo de nuestra era digital, y si es factible educar para una experiencia de religación (en términos zubirianos) o para un ascetismo, entendido éste como vida en la austeridad frente al hedonismo.

Sin todo lo anteriormente referido no parece posible la transformación radical del sujeto y, por tanto, su evolución, desarrollo y realización como proyecto verdaderamente humano. En términos sanjuanistas, este proceso de reeducación del hombre sensitivo debe estar en manos de una buena dirección espiritual, y uno de los muchos hándicaps que nos encontramos en este asunto es, para empezar, el acceso a los buenos maestros.

2.2.4. **Mística para una nueva Ética. Experiencia mística y transformación del sujeto moral.**

En el debate, aún contemporáneo, entre una Ética de mínimos o de máximos, o entre una moral autónoma o heterónoma, la Mística abre nuevos horizontes de reflexión si se superan los prejuicios sobre los místicos y los estereotipos establecidos sobre su supuesto desinterés por lo mundano.

Con más razón, en el marco aún más actual de la neuroética y, más concretamente, ante las aportaciones de Varela sobre la idoneidad de las éticas corporeizadas frente a las éticas abstractas, la Mística tiene mucho que aportar por su calado experiencial.

En el seno de estas discusiones, la experiencia mística podría presentarse como la ocasión para conformar, al tiempo, una Ética heterónoma y autónoma. Asimismo, podría poner en cuestión, como hemos visto, la preeminencia de la Ética; autentificar el compromiso moral y legitimar una Ética de perfección.

Incorporar la Mística en este terreno nos permite iniciar el análisis sobre si es posible vaciar el *sí mismo* sin perder la identidad; si el descentramiento del sujeto es *antes* o es *después* o *en el darse* la experiencia mística, y, más aún, si es sensato proponerla como origen de todos los valores fundamentales. Con ello se abren nuevos debates ante nuevas perspectivas.

La cuestión que subyacería a tales supuestos sería que sólo un amor auténtico puede ser el sustrato que nutre a la experiencia mística y a la Ética y que, sin embargo, tal y como nos recuerda Jiddu Krishnamurti (2008), así como muchos otros maestros espirituales, no es éste el tipo de amor que se da con más frecuencia.

2.2.5. **Mística y Mistagogía de tradición cristiana.**

2.2.5.1. **Teresa de Ávila.**

De manera preliminar hemos examinado cuál es el significado que debería darse al término *autoridad* y al que deberíamos referirnos cuando tratemos de la misma en la obra teresiana. La discusión podría radicar en las posibles ambigüedades y/o equívocos al respecto del término y en los efectos de la vinculación que, de entrada, y, también en la actualidad, se establece entre obediencia y autoridad.

A este respecto cabe señalar que, en la autora, la obediencia a los confesores no está reñida con el cuestionamiento a la autoridad de los mismos ni al establecimiento de su propia autoridad.

En cualquier caso, la propuesta de la autora consiste en una autoridad horizontal frente a la verticalidad jerárquica que muchos, aún hoy, pretenden legitimar desde muchas instancias. Desde la horizontalidad de su propuesta podría debatirse si el talante no impositivo del discurso teresiano en su querer engolosinar al lector para poder ejercer un magisterio no autoritario pudo o puede ser una buena estrategia pedagógica.

Lógicamente, hacer hermenéutica de los textos nos obliga a contextualizar los significados. Así, por ejemplo, en el espacio de confrontación con los confesores a los que, a pesar de ello, siempre rendirá obediencia, la apelación al *demonio* por parte de los mismos como supuesta fuente de ciertos fenómenos místicos, o la propia apelación de la autora al demonio como uno de los motivos que, junto con el mundo y la sensualidad, oscurecen la razón, debería de entenderse como aquello que concebimos como el mal o lo maligno. A tal efecto, creemos posible y recomendable hacer una lectura actual de tales términos de manera que, en este caso, puedan equipararse felizmente ambas cosmovisiones.

Asimismo ocurre con el término *mortificación* o *ascetismo* en tanto que, si ya en su momento la misma autora exhorta a entenderlo como *prudencia*, en discusión al excesivo rigorismo de otros y sus lógicos riesgos, aún hoy es motivo de interpretaciones dispares. Quizás, en algunos extremos, exista algún paralelismo menos afortunado entre

la cosmovisión del siglo XVI y la cosmovisión actual según el cual aún estemos saldando el cobro de ciertas herencias. Entre otras cosas, parece no ser objeto de discusión que, a pesar de que el escenario económico, político y sociológico de la autora es muy distinto al nuestro, hay algo estructural que se lo sostiene y que constituye un denominador común: el patriarcado.

Siguiendo en términos macro-culturales, el surgimiento de la Edad Moderna, el Humanismo, el Nominalismo y el Racionalismo con su incuestionable confianza en la razón, nos abren otro motivo de debate sobre si sería posible un post-humanismo en el presente donde se volviera a recuperar la fe en el ser humano y en la razón aunque con inevitables matices.

Y junto con la razón, siempre la experiencia. La reivindicación teresiana del saber de la experiencia como un saber imprimido en las entrañas va más allá del saber experiencial que la Filosofía ha asociado al mundo de los sentidos. Por su parte, también la Teología, aún hoy, arrastra un déficit experiencial (Maximiliano Herráiz, 1978).

La *mística teología* sería un conocimiento experiencial e inmediato de las realidades divinas. De esta manera, y en discusión con los “recogidos”, en la autora la vitalidad experiencial, el rigor y la precisión teológica irán de la mano. Desde esta posición, la experiencia se va haciendo cada vez más consciente a través de unos sentidos interiores, a través de una vía más sutil y delicada que los sentidos y las potencias ordinarias.

Cabe decir, además, que su experiencia mística es personal, es decir, de relación y que no toda experiencia mística lo es. La suya es una experiencia de presencia personificada cuyo contenido de saber experiencial es que, a diferencia y en debate con otras tradiciones, Dios está en todas las cosas por presencia, potencia y esencia. Nos hallamos ante una experiencia mística cristocéntrica que podría ponerse en diálogo con otras tradiciones, cosa que ya se ha llevado a cabo.

En cualquier caso, no nos hemos de ahorrar preguntarnos si los místicos de una u otra tradición son testimonios verdaderamente cualificados y aptos en su supuesta aprehensión de realidades trans-naturales; si su misión es testificar lo que han vivido

para hacerlo vivible en los demás, o si es viable en nuestros días invitar a la vida orante tal y como ellos y ellas han vivido, presentándola como un estilo de vida ejemplar.

Todo magisterio y ejemplaridad presuponen la autoridad personal del sujeto en el sentido de voz legitimada. Sin embargo, el sujeto contemporáneo pone en tela de juicio la construcción de una autoridad legítima y sólida. Paralelamente, el individualismo humanista que hizo emerger la concepción del sujeto moderno se ha visto trastocado en nuestra época por la disolución del propio sujeto, luego también de su ejemplaridad. Con tales presupuestos es motivo de discusión si tal magisterio de espiritualidad puede aplicarse en nuestros días ante un escenario que apuesta, más bien, por existir sin un sujeto estable y sin autoridades firmes en ninguno de sus sentidos.

Por otro lado, uno de los motivos de mayor controversia es el que hace referencia a la autoridad femenina y, más concretamente, al estilo de su lenguaje en base a la “feminidad” de su autoridad. Aquí se entrelaza la cuestión con otras consideraciones previas sobre lo femenino y sobre los contenidos estereotipados de los géneros como construcciones culturales atribuidas a cada sexo. Por tanto, sería objeto de discusión qué entendemos por autoridad femenina y si su lenguaje podría considerarse un lenguaje femenino por el hecho de no ser impositivo, de atender siempre a lo cortés, a lo delicado y al deseo de no ofender a nadie.

Siguiendo con el lenguaje, femenino o no, y a la luz de la fenomenología de Husserl, la palabra teresiana parece revelar fenómenos que dejan de ser personales para convertirse en humanos, universales y universalizables.

Nos preguntamos si podría concebirse en estos términos, sin mayor cuestión, teniendo en cuenta, a su vez, que el/la místico/a recibe más de lo que entiende y que comunica menos y que, además, en su comunicación responsabiliza al lector en su proceso de metamorfosis con lo que eso supone de lógicas y evidentes particularidades. Se nos plantea, con ello, la cuestión de cómo educar en y desde la sensibilidad adecuada para que sea posible esta resonancia individualizada.

Junto a la educación y en base a una Pedagogía de la interioridad que atienda a estas dimensiones de lo humano, la Mística y la Filosofía pueden sumarse en su afán compartido de búsqueda de la verdad y en su amor a la sabiduría. Por este motivo, aunque asumimos que ello podrá ser motivo de objeción, encontramos que la autora

merece un lugar en la Historia de la Educación así como en la Historia de la Filosofía Occidental o, como mínimo, ser motivo de estudio pedagógico y filosófico.

En concreto, así como un estudio pedagógico nos abriría cuestiones sobre los términos de su mistagogía, un estudio filosófico de la autora generaría interrogantes sobre los límites del conocimiento; los fundamentos y tipos de conocer; la consideración de qué es la certeza y cuál es su criterio; la necesaria revisión de qué entendemos por razón en tanto que se atisba una razón superior o una razón intuitiva; las estrategias para superar los obstáculos de la inefabilidad; la identificación de recursos lingüísticos y conceptuales legítimos para la comprensión de la experiencia mística, y, finalmente, la supuesta retroalimentación que parece existir entre la vida y las ideas y, por tanto, la clarificación de qué es primero en el tiempo o, lo que es lo mismo, de si la experiencia vital es lo que nos configura la mente o es la mente la que configura nuestras experiencias vitales.

Mayor debate suscita la supuesta autoridad de Dios que se enuncia afirmativamente a través de Teresa. Para la autora, sin Dios y sin la asunción de su autoridad máxima no tendría sentido la cadena entrelazada de obediencias. Si en el seno de la tradición cristiana no se discute la calidad de su magisterio, la discusión se entablará, con mayor probabilidad, sobre la legitimidad de dicha tradición y/o sobre la posibilidad de hacer de su autoridad y magisterio singular un referente de espiritualidad extensible a todas las tradiciones espirituales y no espirituales.

2.2.5.2. Juan de la Cruz.

La transformación del sujeto en la mística sanjuanista está fundamentada especialmente en una conversión generada a través del proceso del dolor tal y como queda evidenciado en el simbolismo del fuego y del madero, o en el de la noche oscura, entendida como tránsito ineludible y prácticamente insoportable en el camino espiritual. Esta concepción dolorosa de la conversión o transformación integral del sujeto entra en contradicción con otras tradiciones espirituales.

Este proceso individualísimo de transformación en el amor de Dios se gesta en el seno de las peculiaridades de cada sujeto, de su dimensión psicológica, biográfica, cultural, etc., aportando una lógica diversidad de experiencias místicas. A pesar de esta diversidad en la experiencia, tal y como hemos visto, sí que parecen existir elementos comunes en lo que respecta a los efectos en la estructura psíquica, como apuntaba Jordi Font (1999), o en la dimensión moral del sujeto en su derivación a un innegable altruismo y /o sentimiento de compasión universal.

2.2.5.3. Isabel de la Trinidad.

Del estudio de su vida y de su obra se abre un primer debate sobre si su vocación era natural o de naturaleza sobrenatural entendida como gracia extrínseca; vocación que, dicho sea de paso, en relación con lo anteriormente referido al respecto de San Juan de la Cruz, es de naturaleza martirial a la manera de *vita Cristi*. Un dolor que, sin embargo, no es anhelado como un dolor por el dolor, sino por el sentido de trascendencia, de identificación y de entrega a Cristo (véase, a tal efecto, *notas intimas, poesías, y tratados espirituales*).

En segunda instancia, se abre una nueva discusión sobre si el camino de perfección es un camino necesariamente lento o no, dado que, mientras para Teresa de Ávila éste requería su tiempo, en Isabel de la Trinidad encontramos un proceso de transformación y conversión extraordinariamente precoz.

Lo que no parece tener discusión es que existe una interrelación intrínseca entre Psicología y Espiritualidad en tanto que los temperamentos marcan una u otra manera de vivir la Espiritualidad como hemos visto que se da en la autora a partir del estudio de su perfil psicológico y de su experiencia espiritual.

2.2.5.4. **María de Ágreda.**

La rigidez del dogmatismo de los marcos doctrinales de algunas tradiciones religiosas ha comportado la justificación del rechazo al libre pensamiento, al debate y a la discusión.

Es innegable el valor que suponía cuestionarse los dogmas de fe en épocas inquisitoriales con las gravísimas repercusiones de verse calificada con el título de hereje, tal y como sufrió la autora, víctima de la misoginia reinante y de la paradoja de hacer por obediencia lo que luego fuera condenado. La quema de su obra fue debida a la resistencia brutal ante el posible avance de la doctrina y a la consideración de ser un libro demasiado ambicioso para una mujer.

Otro de los debates que se abre ante la biografía de la autora es la pertinencia o improcedencia de que los místicos alcancen influencia y crédito en ámbitos de poder (su compromiso político le llevó a ser asesora en cuestiones de Estado); o si hemos de validar los fenómenos de levitación y bilocación en la supuesta misión evangelizadora en Nuevo México que se atribuyen a la autora; o si podemos considerar a María de Ágreda una pensadora de reivindicación femenina en la genealogía de una Teología feminista por elevar la dignidad de María a categoría ontológica semejante a la de Cristo.

Ya en términos más genéricos, la anarquía, irracionalidad y simplificación de la vida mística deben entenderse desde el cuestionamiento de qué es la libertad, qué es la razón y qué es lo simple o lo complejo.

Los místicos son también vistos con recelo y sospecha en el ámbito filosófico por su supuesta herejía anti-intelectualista e irracional, cuando ellos y ellas podrían ser considerados los mayores filósofos de la sospecha por establecer nuevos cuerpos de pensamiento y experiencia vital desde una actitud radicalmente subversiva.

Con tales testimonios, se abre la posibilidad de una Filosofía que contemple una nueva vía de conocimiento y una concepción *agapeizada* de la razón, como hiciera, entre otros, Zambrano (1987). Quizás, la Filosofía, en su actuar convencional, sería más una *erosofía*.

Finalmente, la Mística, tanto en sus voces masculinas como femeninas, podría ser la mayor herejía contra el patriarcado al atentar contra la jerarquía de sus fundamentaciones metafísicas, éticas y epistemológicas.

2.4. Conclusiones finales.

2.4.1. Introducción: Mística, consideraciones previas.

2.4.1.1. Clarificación y distinción de conceptos.

Establecidos los criterios de distinción que se han derivado de nuestra perspectiva de investigación, hemos concluido que son cosas distintas la Mística; el fenómeno místico; la locura; la fe; la creencia; el ascetismo; el rigorismo; la religión y la espiritualidad.

En consecuencia, hemos excluido de nuestro estudio aquella Mística concebida como el advenimiento de fenómenos puntuales o aislados, desintegrados de una experiencia integral de orígenes y fines dudosos. El criterio de distinción estriba en la naturaleza de la realidad a la que se remiten. La experiencia mística alude a una realidad ontológicamente superior.

Hemos concluido, a su vez, que el místico es un sujeto sano mentalmente desde el momento en que sabe y puede sentirse una entidad individual y única y, al tiempo, en unión e interrelación con el prójimo, y no tiene enajenadas ni su capacidad productiva ni la capacidad de relacionarse amorosamente con el mundo.

Por otra parte, a pesar de que la experiencia mística se da, fundamentalmente, en el interno de las religiones, la Mística y la Espiritualidad deben distinguirse de la Religión en lo que se refiere a sus aspectos doctrinales. El centro neurálgico del místico

es la experiencia de misterio, no las creencias y sus prácticas. Su fecundidad es gratuita, no puede ser interesada ni sometida a ninguna relación instrumental.

Paralelamente, respecto del cuerpo expresivo de la Mística y, particularmente, en atención al lenguaje que expresa, el afán comunicativo de los místicos es incuestionable siendo diversos los géneros literarios a los que recurren los místicos para expresar su experiencia.

Los rasgos característicos del lenguaje místico son extrapolables al lenguaje del que lo lee o escucha. El lector debe tener una afinidad para captar la magnitud de la experiencia.

El símbolo, propio del lenguaje místico, supera la gran dicotomía entre metafísica y epistemología, entre el ser en sí y el ser en mi mente. Entre el símbolo y lo simbolizado hay una relación. Enfocarse en la relacionalidad permite una visión armónica entre los dos objetos (Panikkar, 2010). No se trata de enfocarse primero en uno y después en otro sino abrazarlos juntos sin confundirlos, no verlos uno frente a otro, como A frente a no-A, que sería como funciona la dialéctica en la lógica conceptual. La confusión entre concepto y símbolo ha sido una de las causas de malos entendidos en el diálogo intercultural.

Por otra parte, respecto a las otras dimensiones del cuerpo expresivo de la Mística, a saber, la propia experiencia y las formas de vida consecuentes, objeto básico de este estudio, la vida mística no debe concebirse como punto de llegada sino como punto de partida de un camino de entrega cotidiana sin incurrir en la evasión del mundo.

A pesar de que se trate de un trabajo individual y de un proceso de interiorización, el camino de la espiritualidad ni tiene porqué darse en solitario ni es una *fuga mundi*. El verdadero místico integra y concilia trascendencia con inmanencia. Es más, la espiritualidad, que nos remite a aquello que nos religa, puede ser vivida en la más presente inmanencia.

Por todo ello, hemos resuelto que es preciso reivindicar la dimensión espiritual y trascendente del ser humano que no está ligada necesariamente a una confesión u otra; que puede darse en el marco de la laicidad, y que puede ser un sustrato o un fundamento suficientemente sólido de la Ética y de la Educación para la sociedad contemporánea.

2.4.1.2. Estudios y perspectivas de la Mística.

Con todo lo expuesto, hemos concluido que debemos enunciar cuál es la Mística de la que hablamos y/o la que nos interesa verdaderamente, en la diversidad de sus manifestaciones, a saber, aquella que se dice con la virtud de la humildad, con el amor y el altruismo a partir de una conversión metamórfica del sujeto.

Por otro lado, hemos comprobado que el estudio de la Mística hace avanzar en la comprensión de la Religión y, a la inversa, el estudio fenomenológico y comparado de las religiones ayuda a comprender la experiencia mística.

Asimismo, si una de nuestras preguntas iniciales en esta investigación era qué contribución puede llevar consigo el estudio de la experiencia mística a la profundización sobre el desarrollo y evolución del sujeto moral, creemos haber mostrado que son muchas y significativas sus aportaciones en lo que respecta a los nuevos fundamentos en los que podría edificarse una nueva Ética y, a su vez, en lo tocante al replanteamiento epistemológico de los límites y de los contenidos de nuestro conocer.

Finalmente, dejamos constancia de que, en nuestro proceso de análisis y reflexión, nos hemos posicionado a favor del modelo sincrético, de la metodología hipotético-deductiva y de la fenomenología epifánica.

2.4.2. Pasado, presente y futuro de la Mística.

2.4.2.1. Antecedentes históricos.

En el siglo XVI y en España es sumamente significativa la tradición mística cristiana. La herencia cultural e histórica de los *mistici maiori* del siglo de Oro es evidente así como sus antecedentes que conforman una espiritualidad de silencio y de recogimiento.

Con ello, hemos apostado por hacer nuestro este legado considerando la potencialidad de su fertilidad para el presente y para el futuro.

2.4.2.2. Proceso de secularización.

Tras el examen del marco secular occidental en donde nos encontramos desde hace más de tres siglos, hemos concluido que la Mística y la Espiritualidad no tienen porqué estar reñidas con la secularización y la laicidad.

Una muestra de ello es que la intensidad con que ha devenido el proceso de secularización no ha hecho desaparecer el sentido de trascendencia ni lo ha recluso a la privacidad. Sin embargo, sí que ha disminuido la práctica externa de las confesiones, ha aumentado el cuestionamiento de las instituciones y ha emergido un nuevo sujeto de creencias (incluida la creencia en el ateísmo).

Este nuevo sujeto parece vivir sin necesidad de pertenencias colectivas ni de dogmas ni de devociones. Hasta aquí, podríamos sentirnos satisfechos. Sin embargo, su talante sincrético puede ponerse en cuestión ya que lo que, de entrada, parece sintomático de tolerancia puede ser, en verdad, un reduccionismo y una falsa aceptación de la diferencia. Hemos concluido, pues, que es imperioso repensar cómo construimos o deconstruimos una nueva subjetividad con mayor libertad en la amplitud de sus posibilidades pero sin olvidar un mayor calado en la expresión de las mismas.

2.4.2.3. Sociedad contemporánea.

Tras el análisis de los procesos sociológicos ya consolidados de secularización y laicidad que se muestran en el seno de nuestra era digital y tecnológica, confirmamos que, sin embargo, los siglos XX y XXI han prestado y prestan una considerable atención a la Mística al contemplarla como experiencia de vida en plenitud que puede hacer frente a las características propias de la contemporaneidad. Así, en el escenario actual en el que juegan un papel protagonista la liquidez de los vínculos; el relativismo;

el pensamiento débil; una ética de mínimos; o una razón meramente conceptual y analítica, la Mística también ocupa su lugar y ejerce su protagonismo.

En su guión puede leerse la oferta de un posible anclaje suficientemente sólido donde agarrarse; el motor de una revolución espiritual y ética a partir de la conversión de la mente y del corazón; un espacio integrador de lo femenino, y la oportunidad de promover un cambio de paradigma y un verdadero lugar de encuentro. En definitiva, la Mística alzaría un pilar en la construcción de nuevas estructuras externas e internas, individuales y colectivas, y constituiría una fuente fructífera para la causa de lo no humano y de lo humano en su tránsito hacia una cultura de la paz. Con y desde la Mística, podríamos construir un futuro próspero liderado por el testimonio singular de los místicos de distintas épocas y tradiciones como referentes ejemplares de un mayor estadio de evolución.

La invitación de los místicos a trascender el hombre sensitivo en pos de una nueva naturaleza sutilizada no debería desatenderse en nuestra contemporaneidad. El ascetismo bien entendido deviene, pues, un reto ineludible para el hombre actual, como también lo es aventurarse hacia la vía del no-saber y de la receptividad del silencio con el afán de engendrar nuevas palabras.

Asimismo, para quienes los centros de culto hicieron las veces de matriz materna buscando seguridad a cambio de dependencia (que no fueron todos), ahora procederá dar el paso hacia la auténtica madurez del adulto desde una nueva y genuina inocencia. En el marco de esta nueva adultez de identidad no azarosa ni escindida debe emerger un nuevo sujeto, superviviente del naufragio, que fabrique sentido aunque sea caduco y fragmentado; que no se deje seducir por la adhesión disciplinada de viejas leyes establecidas ni por buscar la satisfacción de la pura transgresión, sino que cuestione honestamente su propia ley y orden.

Para dicha restauración, el ser humano debería emprender un proceso creativo, una *epistrofé*, camino de vuelta o cambio de sentido que albergue una *metanoia* de mente y de corazón (Panikkar, 2009). La originalidad de este nuevo sujeto no se desentiende de lo originario ni de cierta subversión para soltarse el corsé de aquella moral estática que Bergson vinculaba con un estadio involutivo del ser humano (Bergson, 1996).

Panikkar nos recordaba que uno de los grandes problemas de la Ética contemporánea era no advertir que sus principios podían y debían aflorar de la experiencia integral de la vida más que fundamentarse en procesos deductivos de códigos establecidos o en la constatación inductiva y sociológica de una casuística que ha dado buenos resultados.

De igual forma argüía que una de las grandes crisis de la Filosofía contemporánea era la pérdida del sentido místico de la existencia por haber reducido el discurso a un *logos* racional que, por otra parte, nos ha llevado a la desilusión a pesar de haber satisfecho ciertas aspiraciones. Y, finalmente, también exponía que una de las mayores crisis de la Religión contemporánea era el olvido del misterio que anida en sus raíces y es el denominador común en todas sus expresiones culturales e históricas, cosa que ha comportado el desencanto de los dogmas y de las creencias.

Ante tales crisis, que también nosotros contemplamos, hemos juzgado necesario promover el principio de esperanza (Ernst Bloch, 2007) y la fe para creer, como mínimo, en el propio ser humano. Igualmente, estimamos apremiante consolidar el principio de responsabilidad (Hans Jonas, 1995) pero yendo algo más allá. De este modo, en vez de quedarnos en la modestia de un cierto sacrificio y una cierta austeridad, deberíamos incrementar su alcance a una responsabilidad máxima por el otro (Lévinas, 2000) osando invocar a aquellas éticas de perfección que aspiraban al *Summum Bonum* como horizonte, ahora dibujado con nuevos trazos, matices y colores.

Con este fin, hemos considerado oportuno rescatar los testimonios de los místicos para invitar a la deconstrucción de un nuevo sujeto moral y a la construcción de una nueva ciudadanía sobre nuevos fundamentos, si sabemos hacer una lectura sin prejuicios, universalizadora, aplicable a un contexto de laicidad y adaptable al lenguaje de nuestro tiempo. No quisiéramos, por tanto, ser mal interpretados por haber presentado místicos que pertenecen, en exclusiva, a la tradición cristiana. Sugerir su magisterio no ha llevado implícito ningún espíritu discriminador de otras voces igualmente extraordinarias. Tampoco hemos tenido por objetivos incitar a un nequietismo o a una *fuga mundi*, ni a buscar ansiosamente una experiencia de tintes pseudo-místicos haciendo uso de estrategias que buscan egoicamente el instante místico o el fenómeno vacío y banal.

Los autores que hemos presentado, como muchos otros a los que no alcanza este estudio, aunque lejanos en el tiempo, pueden ser perfectamente válidos para nuestros días, de igual forma que no pierden su vigencia muchos otros clásicos de otras disciplinas. Plantear la utilidad de su mistagogía ha de entenderse como una invitación a salir del reduccionismo materialista y de la deshumanización; de la degradación de los apetitos desordenados; del *cor inquietum* de un ser replegado sobre sí mismo que vive, como decía San Agustín, atormentado por la angustia, la incertidumbre y la perpetua insatisfacción.

Por todo lo expuesto, concluimos que la mayor exigencia de nuestra época es, inexorablemente, transitar de una cultura de la guerra a una cultura de la paz desde la profundidad de nuestros sentimientos, de nuestras ideas y de nuestra vida, y que la Mística, vivida desde la exigencia ética de la máxima atención al rostro del otro, puede ser el mejor espacio donde se haga posible este tránsito.

2.4.2.4.Pluralismo y diálogo intercultural.

El diálogo entre Oriente y Occidente es necesario y urgente. Panikkar ha representado en esta investigación su mayor referente. De la mano de este autor hemos llegado a las conclusiones que aquí iremos enunciando (Panikkar, 2010).

En primer lugar, el diálogo intercultural debe partir del rescate de los orígenes o de las raíces de las culturas. Desde aquí, y tras librarnos de los solipsismos individuales y culturales, se ha de definir el propósito de evitar las simplificaciones y tomar conciencia del riesgo de reducir la realidad a nuestras categorías en el intento de comprender otras culturas.

Vivimos una época de cambios y, más aún, un cambio de época. Dado que ninguna cultura puede resolver por sí sola el problema humano, esta aventura deberá ser nutrida por un mutuo diálogo intercultural en el que el pluralismo no sea abordado ni como un mero reconocimiento de la multiplicidad ni como una mera reducción a la unidad.

De este modo, deberán aceptarse los aspectos irreconciliables de la diversidad a pesar de los aspectos comunes de sus manifestaciones, por lo que se habrá de abandonar la expectativa escatológica de que, al final, se dará la unidad deseada.

Ante la coexistencia polar y tensa de los desacuerdos sobre las últimas convicciones humanas, puede y debe darse la experiencia de armonía ya que tales diferencias no tienen porqué desentonar, sino que pueden encajar, complementarse y pertenecerse aún sin ser semejantes ni equivalentes. Aquí entraría en juego el papel de la Mística y la necesidad de otorgar el protagonismo a los místicos como testimonios de excepción para encabezar este diálogo imprescindible.

Hacemos notar, sin embargo, que decimos que son místicos aquellos que tienen algo en común. Rescatando las similitudes que encontraba Evelyn Underhill (2006), puntualizamos que parece que ellos han experimentado, si no un mismo estado espiritual, como mínimo, otro estado diferente al estado ordinario, o bien, que han alcanzado, si no el mismo estadio espiritual, como mínimo, otro estadio espiritual distinto al ordinario.

Las razones que justifican la conveniencia de confiarles este protagonismo serían las siguientes: en primer lugar, porque consideramos que el diálogo debe caminar por las vías del no-saber, de la receptividad del silencio, del corazón, más que a través de las creencias o de sus prácticas. En segundo lugar, por el talante esencialmente antidogmático de los místicos. En tercer lugar, porque ellos alcanzan con su experiencia una visión no dualista, adváitica que es la más indicada para trascender las dicotomías y para aprehender la realidad sin los parámetros de la multiplicidad o de la unidad; y, aún más, en último lugar, porque todo apunta a que, en ellos, existe un acuerdo universalizable: la transformación del sujeto moral a partir de la experiencia mística, objeto fundamental de este estudio.

La experiencia de plenitud de vida o, lo que es lo mismo, la auténtica vida mística, vivida bajo una multiplicidad de formas, en el interno de múltiples culturas, tradiciones y creencias, y en el seno de espiritualidades creyentes o no creyentes, lleva consigo el compromiso ético de implicarse en la transformación de uno mismo y del mundo.

Con todo, hemos concluido cuáles son, a nuestro juicio, los aspectos esencialmente comunes que hacen legítima una nueva unidad no uniformizadora que puede facilitar el encuentro. Por un lado, el asombro, nacido de la acción universalmente humana y, por tanto, compartida por todas las culturas, de *apuntar-hacia-algo* que, sin ser necesariamente lo mismo, nos permite vislumbrar el misterio. Y, por otro lado, la vida ética resultante de una verdadera vida mística que se fundamenta sobre el pilar básico del amor.

2.4.3. Restauración de las disciplinas a partir de la experiencia mística.

2.4.3.1. Una nueva religión.

Una vez redefinida la *religión* como una manifestación más que el hombre hace sobre sí mismo, de la mano, fundamentalmente, de autores como Zubiri (1966; 2012), Lévinas (1977; 2005), o Panikkar (1965; 1996), nos hemos avenido a esta visión que determina cómo lo místico está enmarcado en la dimensión óptica de lo religioso que atiende a la dimensión óptica del ser humano. La dimensión mística de la religión se expresa a través de la experiencia inefable y ontológica del ser como *siendo de, en, para* o deviniendo Dios o lo Absoluto, y del que no tengo *ser-mío* ni, por tanto, soy poseedor.

El hombre religioso del futuro ya no lo será en conformidad a una tradición recibida culturalmente sino como respuesta a una opción libre en el ejercicio del sano individualismo que le llevará a una verdadera conversión: o será místico o no será.

2.4.3.2. Una nueva metafísica.

Si la experiencia mística remite a una/as realidad/es última/as, es evidente que este estudio sobre la experiencia mística y su vinculación con la Ética invita a una relectura filosófica que rescate la Metafísica, otra metafísica del ser, otra mirada sobre el ser

como la que nos han presentado autores como Zubiri (2012) o Zambrano (1971), entre otros. Autores que no tienen resistencias a repensar la Metafísica o re-sentirla y procuran superar el *olvido del ser* anunciado por Heidegger (1972).

Esta nueva metafísica puede, por tanto, venir de la mano de los místicos y podría ser capaz de ofrecer una alternativa al nihilismo propio de nuestra época y a la pérdida de fe en los valores, en los inmanentes pero, sobre todo, en los trascendentes. En cualquier caso, hemos concluido que debería gestarse con un nuevo pensar que estuviera, además, desprovisto de algunas de sus antiguas pretensiones.

2.4.3.3. Una nueva filosofía.

En un primer diálogo con Wittgenstein (2003) hemos discrepado con él alegando que el sentido del mundo no tiene porqué estar fuera de él, y que la experiencia, el sentir, el contemplar o el amar tienen potencialidades cognoscitivas que la tradición filosófica occidental y el autor no contemplan.

Sin embargo, hemos encontrado aspectos de afinidad con el autor en tanto que coincidimos en que lo que realmente importa de la vida humana es, precisamente, aquello de lo que no se puede hablar; que, a pesar de su inefabilidad, lo místico se muestra pertinazmente en cada uno de los hechos que experimentamos, y que el espacio o la disposición más idónea para lo místico es, precisamente, el silencio.

A partir de estas coincidencias hemos entrevisto en el autor una propuesta filosófica que insinúa no tanto un cierre sino una gran apertura. Es más, nuestra aproximación a su obra nos sugiere que el silencio ante lo místico es reverencial puesto que intuye la profundidad de lo que es callado, y que la palabra que nazca de este silencio, como aducía Panikkar, será verdaderamente significativa ya que esta palabra, y no otra, es propiamente el silencio hecho palabra (Panikkar, 1998).

En términos más epistemológicos, la Mística podría ultrapasarse el mundo objetivo, el social y el subjetivo de los que hablaba Popper (1981) o los conjuntos de actos culturales, los actos sociales y los subjetivos, aquellas categorías o estructuras del

propio lenguaje que, según Habermas, eran el sustrato de nuestra propia vida ya que la encarnaban y la contextualizaban (Habermas, 1985).

Admitir esta posibilidad de trascendencia es uno de los resultados de convenir con Panikkar que el pensamiento occidental en tanto que analítico y conceptual debe ser superado ya que, a pesar de ser fuerte en sus trabajos de clasificación, también es débil porque la vida se escapa a tales clasificaciones (Panikkar, 2010).

Asimismo, hemos admitido que se debería superar la dicotomía entre Razón y Fe y su conflicto subyacente porque juntas, y de la mano de la experiencia y los sentidos, deben engrandecer al *logos* que se ha visto empequeñecido.

Muchos son los autores que reivindican la dignidad gnoseológica de la experiencia, entre los cuales, hemos destacado a Bilbeny (1997), Lévinas (2005) o Kitaro Nishida (2006). La experiencia pura de este último es el preludio de una experiencia propiamente mística.

Panikkar (1998) anhela algo más que conocimiento. Su horizonte es la sabiduría y para ello nos propone una integración entre amor y conocimiento que convenimos como especialmente recomendable, por no decir imprescindible en el diálogo intercultural. Efectivamente, asentimos que amando al otro empezamos a conocerle ampliando nuestro campo de conciencia frente a las limitaciones de una razón meramente conceptual con la que se hace imposible trascender el propio punto de vista. No se trataría de una síntesis entre amor y conocimiento ya que no son dos facultades diferentes sino una: el hombre ama conociendo y conoce amando.

Según Zambrano (1987), la angustia ante la desnudez de un ser que se lanza al mundo desarmado sólo puede neutralizarla el *ordo amoris*. La sabiduría que emana de esta facultad integral reclama, sin embargo, el precio de la sencillez; la radicalidad; el descentramiento; el autotrascendimiento, y el reconocimiento de la complejidad de la realidad. Esta sabiduría nos conducirá a la vida mística o, lo que es lo mismo, a una vida de armonía, paz y plenitud.

El saber de la contemporaneidad, aunque caduco y, quizás, por caduco puede presentarse con su mejores formas, a saber, una actitud de apertura; de asombro; de respeto; de cordialidad, y posibilitadora de una racionalidad más amplia, es decir, de una lógica paralógica abierta al misterio.

Cabe, pues, una Filosofía en la que amor y conocimiento no se hayan divorciado (Panikkar, 2009) y en la que debamos integrar los resultados cognitivos de las tres vías epistemológicas: los sentidos, la fe y la razón en base a sus nuevas acepciones. Una Filosofía que se abra a nuevas actitudes cercanas al talante de la vida mística. Frente a la apuesta por el lenguaje; por la voluntad; por el pensamiento y por el deseo, la apuesta por el silencio y el *dexamiento*; el abandono; el vaciamiento del ego; la suspensión del intento conceptualizador de un objeto dicotomizado del sujeto. Frente a una actitud posesiva y capturadora de la verdad de una realidad entendida como enigma, concluimos que la actitud de la *docta ignorancia* deviene la máxima aproximación a la sabiduría. En definitiva, frente al *yo* y al *pienso* de tradición racionalista, hemos sugerido una negación en la línea de lo apofático: ni ese *yo* ni ese *pienso*.

2.4.3.4. Una nueva antropología-antropofanía.

Como hemos visto, decía Zubiri (2012) que lo religioso y lo místico tienen una manera peculiar de religarnos y nos invitan a profundizar en el conocimiento del ser humano. En este intento, la propuesta de corte panikkariano de pasar de una antropología de la finitud a una antropofanía de la trascendencia consiste en la asunción de la contingencia y la vulnerabilidad en simultaneidad con las máximas potencialidades de desarrollo humano cuyas vías de conocimiento serán tres: los sentidos, la razón y la fe (Panikkar, 1998).

De esta antropofanía con la que nos avenimos surgirá una fenomenología epifánica de la experiencia mística en relación a su cuerpo expresivo, es decir, a su lenguaje, a la naturaleza de su experiencia y a la idiosincrasia de sus formas de vida resultantes que son, en definitiva, las muestras que sirven de criterio para discernir la auténtica vida mística.

La nueva escisión del sujeto de conocimiento y de la acción que han promulgado las ciencias cognitivas no anulará la posibilidad de experimentar una identidad que, aunque fragmentaria, sí es actuante y de posibilidades infinitas como lo es la *sunyata* o el vacío de máxima potencialidad.

2.4.3.5. Una nueva educación.

La Mística lleva consigo la Mistagogía. Los autores que hemos estudiado, y muchos otros, nos muestran la evidencia de esta vinculación entre Mística y compromiso pedagógico. Con ellos se vislumbra la posibilidad de plantearse una nueva pedagogía para nuestros días, aquella que convida a aprender desde el modelaje de sus testimonios como referentes de autoridad en su magisterio.

Desde este marco, nuestra apuesta es por una educación integral abierta a la trascendencia entendida como todo aquello que ensancha los límites de la persona; una educación que contemple la dimensión espiritual del ser humano que presente el testimonio vital de los místicos de toda época y tradición como modelos a seguir por haber encarnado un nuevo paradigma de experiencia vital y desarrollo humano sobradamente inspirador.

Esta nueva educación fomentaría una apertura al otro desde el cultivo de la interioridad; favorecería establecer espacios de confianza donde pueda darse la cordialidad, es decir, las relaciones de corazón a corazón, aquellas que engendran vínculos auténticos y sólidos en vez de intercambios superficiales y reactivos; y, en definitiva, facilitaría una experiencia transformante del sujeto moral que permitiría la construcción de nuevos pilares para una nueva Ética.

2.4.4. Mística para una nueva Ética. Experiencia mística y transformación del sujeto moral.

Consideramos que ha quedado confirmada la hipótesis inicial de que Mística y Ética son dos expresiones de la realización del ser humano que, en su autenticidad, se sostienen, se legitiman y se fundamentan desde la existencia de su vínculo.

Asimismo, respondemos de manera afirmativa a las cuestiones iniciales sobre si la experiencia mística pone en cuestión la preeminencia de la Ética; si la Mística se autentifica con el compromiso moral, y si la Ética es el ámbito más idóneo para el advenimiento de la experiencia mística.

Ética y Espiritualidad tienen sus peculiaridades y su preferencia en la direccionalidad. Entre Mística y Ética hay síntesis, convergencia, distinción y autonomía. La Espiritualidad y, en consecuencia, la Mística, se sitúan preferentemente en la verticalidad, es decir, su mirada está dirigida a la dimensión trascendente y su camino es, fundamentalmente, el de la interioridad. La Ética, por su parte, pertenece al ámbito de la horizontalidad ya que su mirada se fija en la dimensión inmanente y su camino central es el de la exterioridad.

Sin embargo, hemos de relativizar estas dicotomías. A tal efecto, nos hemos adherido a las declaraciones de Marciano Vidal (1997) cuando afirma que las tendencias en la direccionalidad son preferencias, no exclusividades, ya que la espiritualidad también tiene un dinamismo y, por tanto, una acción hacia la horizontalidad. A su vez, la moral también puede abrirse (sería conveniente su apertura) a la interioridad, a la verticalidad y a la trascendencia. De este modo, el símbolo de la cruz de la tradición cristiana, pero también de reminiscencias egipcias, podría representar este cruce de caminos, direcciones y dimensiones humanas.

Desde esta perspectiva integral que supera las dicotomías, la Ética queda redimensionada por la Mística, y ésta última consigue su autenticidad con la vida moral. La auténtica espiritualidad cristiana (y la no cristiana) tiene como sustrato la plenitud de la Mística que comporta repercusiones éticas.

Para que pueda darse la experiencia mística debe darse previamente un descentramiento del sujeto, un salir de su centro egoico. Asimismo, si la predisposición para el encuentro con el Otro o lo Otro (o en número plural) es el descentramiento egoico, también lo será su consecuencia. La vinculación entre Mística y Ética se traduce, pues, en los términos de este círculo virtuoso.

Por otra parte, hemos apostado por una Ética que aglutine las éticas propuestas por los diferentes autores estudiados, desde Bauman (2009), Henri Bergson (1996), Étienne Cornellis (1970), Cortina (1986; 2011), Patricia Churchland (2012), Dalai-lama (1999), Carol Gilligan (1985), Peter Singer (2002), Valera (2002), hasta Jonas (1995; 2001) o Lévinas (1977; 2000; 2005), entre algunos otros. No vemos que se desdiga una ética del cuidado con una ética de la hospitalidad ante el hombre necesitado de consuelo, acompañamiento y acogida, o con una ética de la responsabilidad, o con una de la compasión. Igual que ocurre respecto de la experiencia mística, todas las

peculiaridades de su diversidad pueden sumar para la fundamentación de una cultura de la paz cuya condición *sine qua non* sería la conversión o *metanoia* de la mente y del corazón.

Siguiendo los testimonios de los místicos estudiados, la *conversio cordis* (raíz substancial de la experiencia mística) implica y, a su vez, posibilita la *conversio morum*. Si no hay *conversio morum*, la experiencia mística (religiosa o profana) no es auténtica.

Junto con la Ascética, que debe darse antes, mientras y después, la Mística puede posibilitar esta conversión. Con ella, adviene el establecimiento de una forma de vida que se materializa en la acción social o el servicio a los demás como una forma de amor donde ha lugar la unión-fusión entre lo finito y lo infinito.

El místico auténtico experimenta una verdadera transformación que supone desde poner en entredicho sus propias estructuras intrapsíquicas y las sociales, culturales, morales, religiosas y pedagógicas, hasta vivir en lo subversivo arriesgando, incluso, su propia vida.

O, si se quiere, el místico auténtico encarna una suerte de deconstrucción (a la manera derridiana), tras deshacer analíticamente todos los elementos que le configuran y surtir una nueva significación de sí mismo, una nueva lectura en la que se narra el vuelco en su proceso de interioridad. Negado el significado anterior, lo nuevo surge sin modelo previo y aun sin sentido conocido, como máximo reto frente al abuso de la racionalidad y de lo establecido; frente a las delimitaciones unívocas y obvias, y como total apertura a las infinitas posibilidades del ser.

En este sentido, la conversión o deconstrucción del sujeto apuntarían a un mismo proceso en el que el místico cambia radicalmente y por entero su acción vital y/o la significación que le da a la misma; a una metamorfosis que va más allá de los cambios accidentales de los que hablara Aristóteles en su *Física*, pero sin trastocar la esencia, ya que la sustancia subyacente permanecería, igual que, en matemáticas, se mantiene el valor numérico genuino cuando las unidades de medida cambian si son sometidas a un factor de conversión.

Para Weil el camino de la conversión es bidireccional: un hacia adentro de sí, con el consiguiente dolor de la purificación, y una vuelta hacia afuera con la consiguiente exigencia de coherencia, de militancia y de servicio (Weil, 1994).

La Mística auténtica va de la mano de la Ética en el proceso de purificación espiritual; en la superación del egoísmo con el silenciamiento de las exigencias del ego; en la responsabilidad individual y social; en la superación del yo escindido si está poseído por las pasiones del yo y bajo el dualismo destructivo de uno mismo y de las relaciones con los otros.

En la convergencia entre Mística y Ética, la experiencia de la unidad con el otro no nos permite ser felices en detrimento de la felicidad ajena. Reconocer la interdependencia global de los seres o el inter-ser hace florecer el altruismo y la obediencia a la regla de oro universal, aquella que reza: *no hagas al otro lo que no quieras para ti mismo*, dimensiones éticas que garantizan el crecer en mayor humildad y el construir una vida más libre y más humana. Convenimos con Teundroup en que, en definitiva, la experiencia mística es origen de todos los valores fundamentales.

Para cultivar la realización de la humanidad que, aún hoy, está como proyecto, para conseguir un verdadero progreso es necesario trabajar en pos de una nueva moral abierta y de una religación dinámica, en palabras de Bergson y de Zubiri respectivamente, así como transitar hacia una nueva época de auto-afirmación del ser humano donde la vida mística sea el referente y el signo más representativo de evolución humana.

En este peregrinaje hacia una nueva especie o hacia la realización plena de la especie humana, el camino de la Espiritualidad es, para todo maestro espiritual, camino de perfección, proceso de crecimiento en el amor como núcleo que da coherencia al mundo y al ser humano (Theilhard de Chardin, 1995).

En términos psicoanalíticos, en la Mística existe un claro protagonismo de la pulsión estructural intrapsíquica e intersubjetiva del *eros*, o mejor, del *ágape* que puede vencer la pulsión *thanática* de destrucción individual y colectiva. En cualquier caso, dado que todos estamos llamados a la experiencia mística, de la misma manera que Jonas (1995) nos invitaba a ser responsables ya que podíamos serlo, la exhortación aquí es a ser místicos, dado que todos podemos serlo.

Por todo ello, proponemos una Ética *de y por* la experiencia mística cuyo acuerdo en la acción moral de un sujeto transformado parece sólido y universalizable.

2.4.5. Mística y Mistagogía de tradición cristiana.

2.4.5.1. Teresa de Ávila.

En una primera aproximación al concepto de *autoridad* como construcción social, hemos comprobado cómo la autora, siendo mujer de formación autodidacta y amiga de las letras, se remite, en parte, a la etimología original del término *auctoritas*: a aquella que hace referencia al valor de la palabra legitimada de aquel que tiene conocimientos para emitir una idea fundamentada sobre una materia.

Desde esta consideración, Teresa cuestiona a los hombres no espirituales y medio letrados, y rechaza todo lo que signifique dominio. Para la autora, la imposición no debe mediar.

De entre los muchos confesores, hombres espirituales y letrados que frecuentó y que representaban la autoridad de su tiempo, tuvo asesores que fueron de gran provecho y que ejercieron de maestros espirituales, y otros muchos que fueron un verdadero obstáculo y una rémora para su desarrollo espiritual. A pesar de ello y aunque, en muchos casos, algunos respondieran a una autoridad entendida como *potestas*, no desatendió su obediencia. De hecho, tanto su vida como su obra estuvieron en perpetua vigilancia y censura aún mostrando evidencias de tal disposición.

Sin embargo, de la lectura y del trato constante con todos ellos, irá armando críticamente su corpus teórico que se verá contrastado tenazmente con su propia experiencia. En ocasiones, incluso, se atreverá explícitamente a aconsejar, a pedir ser escuchada y recibir crédito. Se mostrará, pues, como maestra en una clara réplica a la *potestas*, al poder adjudicado y establecido de aquellos que no merecen, según su criterio, el apelativo de verdadera *auctoritas*.

Lo que la autora pronuncia desde su nueva *auctoritas* es que ejercerla es sinónimo de animar; guiar; unir; mantener unidas; estimular; despertar las fuerzas internas; crear las condiciones idóneas para que prospere el proyecto de vida comunitario; acompañar; ayudar a madurar con palabras y hechos, y, en definitiva, amar

y ser amada. Procurar ser amada para ser obedecida será la máxima de la autora para el gobierno de sus comunidades.

Teresa cuenta con un liderazgo poliédrico dada la riqueza y complejidad de su figura. Así, desde la autoridad de quien tiene un conocimiento legitimado de lo que enseña, desde su mistagogía postula como enunciados más significativos que sin la Ética, sin las virtudes, no hay garantía de éxito en la vida contemplativa, y que, entre las virtudes, la mayor, la humildad, es la que nos hará andar en verdad. En la soledad se nos da a entender quiénes somos y hasta donde llega nuestra virtud (F 5, 15-16). La verdadera paz es la victoria sobre el egoísmo y sobre los apegos de los atractivos del mundo.

El mayor decreto revelado en las *Séptimas Moradas* es que el matrimonio espiritual conduce indefectiblemente a las obras, a la acción, al servicio y a la entrega amorosa al prójimo. En *Exclamaciones de amor de Dios* nos enseñará que el amor es el fundamento del apostolado por lo que hay que unificar todo el ser y obrar en el amor. Paralelamente, encontramos en *Fundaciones* cómo declara que «el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho sino en amar mucho» (F 5, 2).

Advierte, además, que Dios está presente en todo acontecer cotidiano por lo que no hay que desatender ni desaprovechar ninguna de las ocasiones para su encuentro (F 5,8).

Tal y como expresa en las *Sextas Moradas*, sólo puede darse la experiencia transformante de la unión mística cuando trascendemos la confianza en nosotros mismos, cuando depositamos por entero la confianza en Él; sólo cuando existe, de manera radical, el olvido de sí.

La lección más relevante de *Conceptos de Amor de Dios* es la que dicta que el hombre debe poner la razón al servicio de la fe y debe adentrarse en la experiencia espiritual a través de la oración en sus diferentes grados: la quietud, la unión y la transformación. Por tanto, podemos concluir que alcanzaremos el conocimiento intuitivo a través de la gracia y de la intermediación de Dios haciendo valer un tipo de facultad supraracional capaz de aprehender las más sublimes verdades con máxima certeza y claridad, y asentando las bases de un obrar ético en el seno de nuestro sujeto moral.

Detenidos en lo que hace referencia a la autoridad de la experiencia, hemos advertido, en primer lugar, que son tres las maneras de captar la realidad, a saber, a través de la razón o del entendimiento, que nos aporta la reflexión y el discernimiento; a través de la fe, que nos auxilia con el dato revelado; y, a través de la experiencia, que nos proporciona un conocimiento puramente vivencial y privilegiado que prevalece.

Respecto a la experiencia de la realidad divina, es en el “hondón” o centro nuclear de la persona donde se da el punto de focalización. La experiencia de Dios es experiencia de uno mismo, de estratos y dimensiones propios del ser que sólo son removidos y hechos conscientes por la acción de Dios.

Como anuncia en las *Primeras Moradas*, al misterio de Dios y del propio hombre, hay que entrar por la puerta de la oración. A través de ella podrá darse esta experiencia de Dios que supondrá una revolución en el orden y en la jerarquía de valores y en la actitud vital de la existencia porque, en ella, deviene el descentramiento de sí y la cristificación como proceso de identificación con la vida de Cristo.

Con la experiencia de encuentro acontece la reconciliación del hombre consigo mismo porque, al contemplar a Cristo, en quien el hombre está esculpido, éste se reconoce total y consustancialmente.

Con y desde su experiencia dialogante con Cristo, la autora desafía a los teólogos y a sus fríos y doctrinales discursos. El diálogo esponsal transforma la persona por la conciencia subjetiva de ser habitado por el Otro y estar viviendo desde Él, que está en todo por presencia, potencia y esencia. La transformación es radical e inalcanzable sólo por uno mismo.

La fuerza de la experiencia y de su saber conduce a vivir en consecuencia (V 13,12). La transformación nos llevará al proceso de santificación.

La tradición de magisterio espiritual ya establecía que la presencia del Espíritu era transformante para el alma en, por ejemplo, el perdón de las injurias, el don de las lágrimas y los deseos espirituales. Como muestra de ello, el cartujano Pedro Landulfo, en el *Vita Christi*, obra incluida en el índice de libros prohibidos por el santo Oficio, también anunciaba que nuestra alma quedará hecha otra, será irreconocible, como lo será la nueva vida de amor y virtud que será vivida.

En relación con la autoridad que se le otorga como ejemplo de vida y testimonio, cabe decir que el liderazgo y el carisma magisterial de Teresa es incuestionable dada la relevancia de su figura histórica.

Su testimonio nos asegura que la presencia misteriosa mora en el centro del alma cuando ésta es capaz de percibir la gracia, de percibir la inhabitación en presencia, potencia y esencia divina.

Con su ejemplo sabemos de la importancia del desasimiento de todo lo criado; del amor de unas con otras y de la humildad, y entendemos que, en definitiva, es requisito para la vida mística, la vida orante y, para ésta, la vida ética y ascética tal como reza en las *Moradas Cuartas* «lo que más os despertare a amar, eso haced» (4 M 1,7).

Es clave también en la pedagogía teresiana la exhortación a una determinada determinación y el aviso de que Dios no se da del todo al hombre hasta que el hombre no se da del todo a Dios. La santidad consistirá, por tanto, en hacer la voluntad de Dios o en la unión de voluntades. La llamada a las obras que hará en las *Séptimas Moradas* estará justificada porque son éstas la máxima manifestación de lo que habita dentro.

Por otra parte, con relación a la dimensión femenina de su autoridad, consideramos que, pese a la penosa situación en que se hallaba la condición femenina en el siglo XVI en el que las experiencias espirituales y, particularmente, las femeninas eran tildadas de potencialmente sospechosas y peligrosas, Teresa supo hacerse su espacio como teóloga, fundadora y maestra espiritual.

Para Teresa, ser mujer espiritual es ser mujer de experiencia. Sólo desde aquí empieza a hilvanarse la autoridad de la madre como un nuevo orden no patriarcal que acabará erigiéndose por el amor que ofrece. Dado el mérito incuestionable de haber superado todos los escollos de un contexto histórico y social nada favorable para una mujer espiritual, vemos justificada, por tanto, la acción de otorgar autoridad femenina a Teresa de Ávila.

Por cuanto a la naturaleza de su voz mística y literaria, en relación con la autoridad de su palabra, hemos analizado su propio estilo en todo lo que tiene de singular y de común con otros autores tras hacer unas primeras consideraciones de carácter genérico sobre el lenguaje místico y sus peculiaridades.

Así, hemos estimado que el lenguaje místico procura un des-velamiento, un caer en la cuenta de algo que siempre ha estado ahí y que ahora se descubre; asume el riesgo del deslumbramiento en su afán de retirar el velo de lo oculto; y afronta los sentimientos de impotencia ante los esfuerzos de su transmisión. La inefabilidad radical está en la sublimidad del misterio que es inabarcable.

En esta embajada, el místico recibe más de lo que entiende y comunica menos, pero la potencia de su dimensión comunicativa consigue exhortar; contagiar; afectar y, lo más importante, transformar siempre que el lector o el interlocutor haga su parte.

Para que haya un verdadero diálogo en la comunicación y para que éste genere tales efectos, es necesario que exista experiencia en el que habla y en el que escucha o, como mínimo, cierta resonancia. El lector debe constatar la fragmentación del discurso; darle continuidad; completarlo y mostrar la sensibilidad adecuada.

Por su parte, el místico, en su empeño por compartir y difundir la experiencia, hará uso de todos los recursos que encuentre a su alcance. Así, por ejemplo, recurrirá con suma frecuencia al oxímoron y a las paradojas que surgen espontáneas, recursos propios del lenguaje místico ya que son liberadores de la tensión expresiva en el reto de enunciar lo que trasciende el marco conceptual y analítico del pensamiento y del lenguaje.

En la palabra del místico existe un integralismo entre luz y sentimiento, entre amor y conocimiento. Teresa de Ávila integra racionalidad y experiencia vivida. Sus obras se presentan no tanto como tratados que demuestran o intentan demostrar, sino como proceso o camino. Sus interrupciones intensifican el objeto de la redacción, su intensidad e inefabilidad.

En contraste con una teología abstracta y racional, su autoridad se particulariza en una teología narrada, no por ello, menos racional. Así, por ejemplo, en *Moradas* se narra una historia, la del viaje del alma hacia lo más profundo de la esencia de su propio ser.

Si, para Weil (1994), al tiempo que contamos una historia nos convertimos en ella y, a medida que nos hacemos conscientes de nuestras experiencias profundas por medio de su expresión simbólica, nos sentimos retados a responder a la llamada de Dios en ellas, en Teresa de Ávila se dan estas particularidades.

De su aliento comunicativo nace su magisterio y su carácter auto-performativo y performativo ya que tiene la capacidad de generar efectos en su propia individualidad y en la subjetividad del que la escucha.

Si la finalidad de su discurso es la asunción de una metamorfosis catártica y la conversión del lector/interlocutor, concluimos que la autora consigue la transformación del sujeto por la experiencia narrada y por la resonancia con el propio sentir.

Entretanto, con respecto a la autoridad de la razón teresiana, concluimos que en su argumentación hemos encontrado método, razón discursiva, especulativa y práctica. Cada místico personaliza un método, no sólo un estilo. Es innegable el mérito de sentirse sin categorías y, sin embargo, categorizar.

El vigor racional de la autora identifica; discrimina; distingue; comunica; expone; aconseja; invita; valida y descarta; duda; reflexiona e interpreta. En la autora coexisten el plano místico, el filosófico y el pedagógico ya que su camino contemplativo se entrecruza de manera insistente con el camino crítico, y dado que, en su misión mistagógica, la *ratio* teresiana es maestra de comunicabilidad.

Debe darse, por tanto, el reconocimiento de una razón lógica y paralógica, racional y trans-racional que está presente en la autora y que atiende tanto a la dimensión mundana e inmanente de la realidad como a la dimensión del misterio y de la trascendencia.

En el escenario actual en el que hay un afán inmenso por la experiencia y por la validación de su credibilidad, dar crédito a la palabra de Teresa de Ávila, mística reconocida internacionalmente, quizás podría contrarrestar el proceso de secularización y el descrédito de lo doctrinal, de la creencia y de la fe en el marco de una religiosidad que está reñida con la postmodernidad. Su sentir a Dios como parte de sí misma y su vivir a Cristo como único maestro bien podría convidar a todas las posiciones ante lo sagrado y lo divino a convenir que la autora es un testimonio histórico demasiado relevante como para desestimarlo. La clave podría estar en la lectura e interpretación que hagamos de lo que ella entiende por Dios y de su experiencia.

En cualquier caso, el ejercicio de su magisterio y maternidad espiritual ha sido y es un impulso revolucionario para invitarnos a vivir una espiritualidad en la que la Mística está al alcance de todos; a no desalentarnos; a determinarnos en seguir este

camino de transformación personal y espiritual con vocación de buscar la profundidad de lo absoluto en el seno de la propia vida, y a sostener una actitud vital de convencimiento de que lo que tengo ante mí es puro misterio.

Como hemos visto, en la autora se encarna, por tanto, una nueva autoridad de vanguardia para su momento: una autoridad femenina frente al patriarcado; de la experiencia frente a la teoría escolástica; de la razón frente al iluminismo; de la palabra y la comunicabilidad frente al hermetismo; de la pedagogía frente al secretismo; de la Mística y la Espiritualidad frente al yugo de ortodoxias doctrinales.

A Teresa de Ávila se le reconoce mundialmente como una de las figuras más representativas de la mística cristiana del siglo XVI. Sin embargo, su legado puede ser extensible a cualquier otra época, tradición, posición o lenguaje si sabemos colocarnos ante ella sin prejuicios y con una mirada en perspectiva que actualice y compatibilice su mensaje.

2.4.5.2. Juan de la Cruz.

La tarea del hombre formulada por San Juan de la Cruz consistirá en una aspiración y un empeño en alcanzar el más alto grado de transformación psicológica, espiritual y moral a partir de la experiencia mística de unión con Dios. Según el autor, esta empresa de transformación del hombre es más difícil que la misma creación.

Para poder llevar a cabo con éxito el proyecto humano de crecimiento espiritual nos expondrá las recomendaciones, consejos y directrices más indicadas como muestra evidente de su compromiso mistagógico.

La premisa básica para quien inicia este camino de espiritualidad es plantearse una disyuntiva irreconciliable: o buscar a Dios o buscarse egoístamente a sí mismo. Si uno se determina en buscar a Dios, debe alejarse de todo lo que pueda entorpecer el camino hacia la perfecta unión evitando no estorbar la labor de Dios en el sujeto.

Para el autor, la intervención del Espíritu Santo purifica y glorifica. Así, Dios, en colaboración con el hombre, trabaja para la conversión humana. Sin embargo, la gracia transformadora de Dios es donada a los humildes y negada a los soberbios, es decir, a

aquellos que se niegan a dejarse guiar por el mismo Dios y emprenden la labor con el orgullo de su propia y exclusiva determinación.

Sin sacramentalidad de la vida terrena no se podrá alcanzar la plenitud de la gloria. Iniciar y mantener el camino espiritual sólo es posible si hay amor, entendiendo por *amor* la acción de desnudarse y despojarse por Dios de todo lo que no es Dios.

Para el buen fin de este ministerio, el sujeto debe superar el apego al gozo de todo tipo de bienes (temporales, naturales, sensuales, morales sobrenaturales y espirituales) y ordenar sus pasiones ya que, del desorden de las mismas, nacen los vicios e imperfecciones mientras que del orden brotan las virtudes. La esclavitud del hombre no radica, pues, en la naturaleza intrínseca de las pasiones sino en la gestión desordenada de las mismas.

Sin negación no hay purificación y viceversa. Sin sacrificio no hay transformación. La purificación es interminable: siempre habrá ocasión de crecer en amor. El camino espiritual, que requiere de una buena asistencia, es inacabable. No ir hacia adelante es retroceder. En este cuidado el mayor obstáculo es el amor propio y el único apetito legítimo, revivir el misterio de la Cruz.

Como aspectos doctrinales que se desprenden de la lectura de su obra podemos destacar los siguientes: que Dios es pureza, y que la transformación de la voluntad y del corazón que se produce a partir de la experiencia mística asemeja el alma a Dios.

Entretanto, podemos ir hilando otras declaraciones. Así, por ejemplo, la contemplación será el foco de luz y de vida desde donde alcanzar la sabiduría sobrenatural y divina, y el advenimiento del hombre nuevo. El alma, después de haber llevado a cabo las cinco renunciaciones, a saber, la de los sentidos, la de la imaginación, la del entendimiento, la de la memoria y la de la voluntad, logrará entrar en contemplación activa. En adelante será guiada por Dios mismo.

Superando los esquemas escolásticos, el autor presenta la contemplación como proceso vital, dinámico, extenso en el tiempo (de ahí, las diferentes significaciones de la contemplación en función del momento del proceso).

En relación con el objeto fundamental de este estudio, a saber, el proceso de transformación del sujeto a partir de la experiencia mística, en el sistema sanjuanista

acontece como un tránsito desde el desorden de los apegos a un orden moral superior de unión con la voluntad divina.

Asimismo, en relación a la hipótesis inicial sobre la vinculación entre Mística y Ética, para el autor, la perfección espiritual, experiencia del más alto grado de contemplación, está en interconexión con la perfección ética. No hay dualidad o ruptura sino una línea unitaria de coherencia experiencial y vital. Existe una unión estructural, íntima y ontológica entre la perfección moral y la gracia mística, con la salvedad de que debemos distinguir entre gracia mística accidental (visiones, locuciones, revelaciones) y gracia mística esencial (contemplación infusa y unión mística de amor).

La propuesta sanjuanista es una moral de perfección radicalmente ontológica. En el *Cántico* es en la obra donde mejor se muestra el proceso de transformación del sujeto en sus instancias psicológicas, éticas y ontológicas.

La experiencia mística sanjuanista, y, de hecho, toda experiencia mística auténtica, es un proceso, no un estado, un punto de partida más que punto de llegada. En esta evolución procesual, el camino de negación conduce a la afirmación; el camino de vaciamiento, a la plenitud.

Cuando las potencias humanas sensoriales e intelectuales devengan purificadas; cuando el sujeto, reconstituido, sea capaz del vaciamiento de sus capas egoicas retomará la realidad con una nueva perspectiva: la de la entrega y el compromiso de amor.

La ascensión mística se convertirá en experiencia unitiva sin retorno, una plenitud de unión definitivamente transformante que consistirá en la unión de voluntades.

La comunión con Dios pasa por la comunión al prójimo. Operada la transformación, el místico no será un ser aislado del mundo, sino al contrario. Toda ocupación, toda acción externa insertada en el mundo adquirirá una nueva dimensión, un nuevo destino.

La metáfora utilizada por el autor para ejemplificar dicho proceso de evolución humana y espiritual es la del fuego y el madero como símbolos de muerte del hombre viejo para el advenimiento del hombre nuevo, para la resurrección. Así, el fuego, que es luz, primero oscurece el leño y éste, en proceso penoso, empieza a echar de sí todo lo

que le impide llegar a ser fuego. Poco a poco llega a transformarse en fuego y, por tanto, en luz. La condición del leño no es ser fuego pero tiene la potencialidad de serlo. El fuego es la fuerza y el amor de Dios infundidos por el Espíritu Santo, la *llama de amor viva* con su acción purificadora y transformadora.

En su quehacer mistagógico el autor nos advierte tanto del peligro del quietismo como de un activismo que no nazca de una verdadera comprensión. La propuesta de los místicos es una acción que nace de y desde la ciencia del amor o la contemplación en su doble dimensión afectiva y cognitiva. El sujeto místico comprende desde el centro del ser, no por comprensión meramente intelectual sino por intuición inmediata. Al saber de Dios hay que dirigirse por la vía del no-saber.

El autor no es un teórico de la Mística sino un pragmático, un pedagogo, un mistagogo, un director espiritual con inspiración comunitaria poniendo por modelo a Cristo. Con este magisterio el entendimiento, la memoria y la voluntad sobrevendrán nuevas potencias, regeneradas y reeducadas.

En la espiritualidad carmelitana, la mayor perfección reside en quien más ama. Sin la salida de la casa sensitiva, en Juan de la Cruz, o sin la entrada en el castillo interior, en Teresa de Ávila, no hay experiencia mística posible. El proceso ascético no es garantía de consumarse, pero no pasar por un proceso ascético es garantía de no realización. Ascesis y Mística van de la mano para una conversión permanente. A ello hay que sumar la oración, una buena la dirección espiritual y, por supuesto, primordialmente la gracia.

Como el autor, Weil también concluirá que la gracia transforma la mirada del sujeto y su acción moral para con el prójimo (Weil, 1994). Asimismo, ambos reparan que, para que se dé la gracia, hay un requisito previo: hacer espacio, acometer el vaciamiento del yo, como las *nadas* sanjuanistas, conformando un camino místico y ascético.

Fernando Urbina, en su estudio sobre la persona humana en San Juan de la Cruz, declara que el verdadero periplo místico consiste en devenir un *ser-para-el-mundo* trascendiendo la limitación de una perspectiva meramente mundana (Urbina, 1956). En el sujeto místico opera un giro copernicano, una metamorfosis acompañada de un cambio radical de perspectiva, una reordenación de todos los movimientos y potencias

del alma que ahora devienen movimientos de amor libres de cualquier desorden. El tránsito que se deriva de la unión mística es el del obrar ordinariamente humano al obrar divinizado o al obrar verdaderamente humano.

Por su parte, García Morente, en su análisis sobre la idea filosófica de la personalidad que subyace en el sistema sanjuanista, concluye que el concepto de *persona* es de mayor amplitud que el de *sujeto* (García Morente, 1996). Así, mientras el *sujeto* sería la unidad que conforma los contenidos de nuestra consciencia en sus diferentes etapas de vida, la *persona* sería algo mayor, aquello más profundo del ser a lo que apunta la experiencia mística, a diferencia de las otras experiencias humanas. Con ello, el místico, en su entrega integral a la vida unitiva con Dios, convierte su sujeto en persona.

En esta deconstrucción, cuya diversidad estará en función de la naturaleza del propio psiquismo, de la propia historia y de todo contexto, el amor será el sustrato que emergerá para expresarse como auténtica alteridad, personalismo y ágape.

2.4.5.3. Isabel de la Trinidad.

Tal y como hemos visto, la corta trayectoria vital de esta autora se caracteriza por una honda transformación psicológica y espiritual a partir de su experiencia de amor a Dios.

Si lo propio de su juventud había de ser la indecisión, en ella se pone de manifiesto una personalidad firme, entusiasta, apasionada y decidida por consagrar su alma enamorada. Cabe decir que dicha transformación se gestó a partir de un grado considerable de sufrimiento que fue una constante en su vida. Antes de la consagración, a causa de la impaciencia por cumplir su vocación y, después, por sentirse culpable del sufrimiento que generó a su madre su decisión de consagrarse en clausura, y por el padecimiento de una enfermedad dolorosa y mortal.

La experiencia mística será su motor y su meta: vivir la presencia inmanente y personal de Dios en el alma. A pesar del dolor físico y psicológico vivido, su respuesta ante el sufrimiento es darlo por bienvenido, anhelarlo, vivirlo como un acompañamiento

a Cristo en el calvario. Precisamente, la experiencia mística de unión transforma su dolor y sufrimiento en adoración divina.

Por influencia de Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Teresa de Lisieux o Ruysbroeck, las condiciones previas a la experiencia mística serán el recogimiento y el silencio interior; el anhelo de unión; el olvido o aniquilamiento de sí; el vaciamiento para llenarlo de Dios, y la gracia.

Con ella, sin embargo, se abre una nueva vía para la espiritualidad dentro de la Iglesia: la interioridad para la inhabitación trinitaria. Se refiere a Dios como *mi tres; mi Todo; mi eterna bienaventuranza; soledad infinita, o inmensidad*. Su doctrina no es teológica ni intelectual sino el fruto de su vida mística y contemplativa.

El hombre, imagen natural de Dios, es un ser en relación. El alma no se realiza en solitario sino que está llamada a vivir en comunidad y, especialmente, en comunión con Dios.

Cinco son las características fundamentales de su espiritualidad. En primer lugar, es cristocéntrica en tanto que el proceso de consagración, de un ascetismo que anhela la semejanza en el ser y en el obrar de Cristo, se traduce en proceso de cristificación. En segundo lugar, este cristocentrismo no está reñido con una espiritualidad de corte mariano ya que María será modelo de humildad y recogimiento de las almas que anhelan conformarse a Cristo. En tercer lugar, se trata de una espiritualidad en línea bautismal de influencia platónica en tanto que somos concebidos como copias de un modelo arquetípico: la idea ejemplar encarnada en el Verbo. Desde el momento del bautismo, la santificación es posible para toda alma ya que el Hijo llevará al Padre. Y, en quinto lugar, la suya será también una espiritualidad de interiorización, de ascetismo y de silencio.

Esta autora mostró una sensibilidad máxima respecto del prójimo, del mundo y de Dios. Isabel de la Trinidad es patrona de los enfermos y de los huérfanos en reconocimiento a su entrega a ellos.

Finalmente, su misión, tal y como reza en C 295, es plenamente mistagógica: «Yo pienso que en el Paraíso, mi misión será conducir las almas fuera de sí mismas, a fin de que se aferren a Dios con un simple movimiento de amor; y mantenerlas en aquel

fructífero silencio que le permite a Dios comunicarse a Sí mismo a ellas y transformarlas posteriormente en Él mismo».

2.4.5.4. María de Ágreda.

Podemos concluir que con María de Ágreda se dan muchos de los ingredientes con los que poder conformar un perfil común de lo místico: la transgresión ante lo establecido, que le hizo ganar el apelativo de hereje; el antidogmatismo, al cuestionar los dogmas de fe de su tiempo; el vanguardismo, al ser pionera en la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción; la valentía que le confiere la certeza de su propia experiencia; la exaltación de la libertad humana que no está reñida con la obediencia a escribir, a quemar lo escrito y a reescribirlo, y la mistagogía, al presentarse como maestra y directora espiritual. Así, por ejemplo, su obra incluye *Escala para subir a la perfección*; *Ejercicio cotidiano*; *Ejercicios espirituales* y *Leyes de la Esposa*. Asimismo, hallamos el compromiso moral de la autenticidad y, finalmente, una mayor amplitud de sabiduría que es la unión amorosa con el Ser.

Hemos podido comprobar que la reconciliación entre Teología, Filosofía y Mística es posible y apropiada. Para ello, ha sido necesario cuestionar y replantear los conceptos que fundamentan tales disciplinas así como su metodología.

La Mística, en definitiva, exhorta a una nueva mirada ante el mundo y una nueva actitud vital con implicaciones éticas y epistemológicas ya que cuestiona la construcción del sujeto y su dimensión ontológica, ética y cognitiva. Por todo ello, debemos examinar seriamente cómo difundir estos testimonios para que no sean considerados residuales o, en el mejor de los casos, excepcionales.

2.5.Trabajos adicionales y perspectivas de futuro.

Como antecedentes a esta investigación, queremos remitirnos a una primera publicación en el año 1998 a propósito de una ponencia realizada en las Jornadas *20 años de feminismo en Cataluña*, en mayo de 1996: «Maria d'Àgreda davant dels tribunals».

Cabe decir que, si bien los contenidos de este texto se acoplan perfectamente a esta Tesis, existen algunas afirmaciones, valoraciones o calificaciones que, veinte años después, hubieran sido formuladas de otro modo. Así, por ejemplo, no equipararíamos indiscriminadamente a los místicos con el iluminismo o el quietismo, la irracionalidad, la anarquía y la simplificación. También precisaríamos más la posición de la Filosofía al respecto de la Mística dado que no ha sido tan homogénea como parece darse a entender.

Tampoco presentaríamos como premisa incuestionable el hecho que la Mística se opone a Revelación dado que, en algunos autores, no existe contradicción con el mensaje profético originario de algunas tradiciones espirituales. También haríamos la aclaración previa de lo que entendemos por *razón*; por *fe*; por *mística*; por *religión* y por *espiritualidad*. A pesar de estos matices que hoy, visto el texto en perspectiva, consideramos suficientemente significativos para el rigor de la exposición de tales contenidos, incorporamos el texto aunque sólo sea para dejar constancia de la persistencia en el tiempo de nuestro interés por esta temática.

Por otra parte, la continuidad que quizás podamos dar a este proyecto de investigación se centraría, primeramente, en dar respuesta a la planificación planteada inicialmente, atendiendo a los contenidos que han quedado sin profundizar. En concreto del bloque tercero de la estructura inicial, se propone para su posterior estudio:

1. Místicas adscritas a las religiones monoteístas:
 - a) Acción *versus* contemplación en el marco de la mística cristiana: otros autores, clásicos o contemporáneos (Eckhart, Thomas Merton, entre otros).
 - b) Una mística y una ética del amor: el sufismo.

- c) El *tzadic* (el justo, el piadoso) en el Jasidismo. Liderazgo místico y ético en las comunidades jasídicas del Judaísmo.
- 2. La ética de la compasión. La mente compasiva en el Budismo.
- 3. La mística de la no-acción en el Taoísmo.
- 4. Referencias místicas y éticas del Hinduismo.
- 5. Místicas no adscritas a tradiciones religiosas. Sentimiento cósmico de unidad y otras experiencias totalizadoras.
- 6. Expresiones místicas en el seno del arte y de las ciencias.
- 7. Místicos contemporáneos: Despertar cognitivo desde la clave de la no-dualidad. (Eric Baret, David Carse, Jeff Foster, Jean Klein, Philip C. Lucas, Mooji, Tony Parsons, Eckart Tolle, entre otros).

Asimismo, emplazo para una posterior investigación el estudio de los siguientes bloques temáticos estableciendo algunos objetivos y algunas indicaciones de posibles autores que han suscitado mi interés:

a. Ética contemporánea:

Analizar las diferentes propuestas de la Ética contemporánea a fin de conocer cuál es el horizonte que se perfila tras las categorías de la posmodernidad, de la mano, entre otros autores, de Wattimo y su ética débil; de Cortina y su ética de mínimos; de Bauman y su ética líquida, o de Varela y su ética espontánea a partir de sus estudios en torno a las neurociencias.

Sin desatender otros autores clásicos, modernos y contemporáneos de la Historia del Pensamiento Occidental, nos interesaría acercarnos también a autores orientales a fin de ofrecer una perspectiva más amplia tanto respecto de la reflexión ética como de su vinculación con la Mística a la luz de otras culturas, filosofías y espiritualidades. Para ello, rescataríamos la sabiduría de los grandes maestros espirituales de la llamada, según Jaspers, época axial a fin de hacer una relectura contextualizada para nuestros días.

b. Diálogo Oriente-Occidente

Las lecturas de carácter más filosófico y, especialmente, las centradas en la filosofía japonesa tendrían el propósito de conseguir un acercamiento a maestros orientales que puedan aportar luz para emprender un camino de diálogo entre Oriente y las filosofías y éticas occidentales contemporáneas (Nishida y autores de la escuela de Kioto).

c. Ciencias cognitivas, neuroética.

Las lecturas sobre neurociencia y, más particularmente, sobre neuroética me han parecido muy sugerentes para entender los lugares de debate actual sobre los avances neurocientíficos, sus límites y potencialidades, así como para el cuestionamiento de la concepción del sujeto cognitivo y moral (Varela, Ignacio Morgado, entre otros).

d. Vinculación Filosofía y Mística

Queda pendiente una mayor profundización de una gran figura de la Filosofía española contemporánea, Zambrano, cuya presencia es ineludible por sus formidables aportaciones al respecto.

e. Pedagogía y Espiritualidad:

Autores como Quintana Cabanas y su pedagogía cosmovisional o Joaquim Xirau, para quien educar es espiritualizar en base al amor, serán imprescindibles para una mayor consolidación en los fundamentos que puedan establecerse al respecto de una educación que contemple la dimensión espiritual del ser humano.

f. Pedagogía de la interioridad:

A tal efecto, la formación de la doctoranda de los últimos dos años está focalizándose en la meditación y en la atención plena en el entorno educativo y, por lo tanto, en la investigación de los efectos que se deriven de su aplicación pedagógica.

Finalmente, los compromisos establecidos a los que se intentará dar continuidad en lo sucesivo son los siguientes:

1. Seminario Iduna. Coordinador: Ángel Moreu. Facultad de Educación. Departamento de Teoría e Historia de la Educación. Universidad de Barcelona.
2. Asociación de Amigos de la *Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas* y del Instituto Universitario de Cultura. Comité científico: Amador Vega, Raquel Bouso, Anna Serra. Universidad Pompeu Fabra.
3. Máster de *Espiritualidad Transcultural*. Universidad Ramón LLull y Fundación Vidal y Barraquer. Colaboración en docencia y tutorías académicas.
4. Instituto de Teología fundamental. Facultad de Teología de Catalunya: formación continuada sobre Mística y Ética.

5. Universidad de la Mística y CITES (Centro Internacional teresiano-sanjuanista) Universidad católica de Ávila. Colaboración en futuros proyectos.
6. ICE-Universidad de Barcelona. Grupo de trabajo e investigación – *Metodologías optimizadoras de competencias y nuevos recursos profesionales en la FP*, en el que se propone como innovación educativa la aplicación de la atención plena en el ámbito educativo de la formación profesional en la familia de servicios a la comunidad.

3. BIBLIOGRAFIA.

Alcoberro, R. (2003). *Ètiques per a un món complex: un mapa de les tendències morals contemporànies*. Lleida: Pagès editors.

Álvarez-Gayou, J.L. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa: fundamentos y metodología*. México: Paidós.

Álvarez, T. (1996). *Admiración, estupor, espantar (se): gesto filosófico primordial en Teresa*. Burgos: Estudios teresianos.

Álvarez, T. (1996). *Santa Teresa, maestra de vida espiritual*. Burgos: Estudios teresianos.

Álvarez, T. (coord.). (2002). *Diccionario de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo.

Álvarez, T. (2006). *Cultura de la mujer en el siglo XVI: el caso de Santa Teresa de Jesús*. Ávila: Ayuntamiento de Ávila.

Amor, A. (1972) *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. Madrid: CSIC.

Aranguren, J. L. (1973). *San Juan de la Cruz*. Madrid: Júcar.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Astiagarraga, J.L., y Borrell, A. (eds.). (2002). *Concordancias de los Escritos de Santa Teresa de Jesús*. Roma: OCD.

Astiagarraga, J.L., y Borrell, A. (eds.). (2002). *Nuevas concordancias de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo.

Balltondre, M. (2011). La oración como técnica de subjetivación en la espiritualidad cristiana del siglo XVI. *Estudios de psicología*, 32-(3), pp.375-388.

Bandura, A. (1980). *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*. Madrid: Alianza.

Barrientos, A. (coord.). (2002). *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Madrid: EDE.

- Baruzi, J. (1991). *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Bauman, Z. (2009). *Ética postmoderna*. Madrid: Siglo XXI.
- Bennassar, B. (1988). *El amor, mayor que la fe: ética de la solidaridad*. Madrid: PS.
- Bergson, H. (1996). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid: Tecnos.
- Blanchard, P. (1964). La structure augustinienne de la pensée thérésienne. *Carmel*, 47, 169-185 y 275-295.
- Bilbeny, N. (1997). *La Revolución en la ética: hábitos y creencias en la sociedad digital*. Barcelona: Anagrama.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Blumerberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-textos.
- Boff, L., y Betto, F. (1996). *Mística y Espiritualidad*. Madrid: Trotta.
- Bogdan, R.C., y Biklen, S.K. (1992). *Investigación cualitativa para la educación: una introducción a la teoría y a los métodos*. Boston: Allyn y Bacon.
- Bolívar, A. (marzo, 2002). El estudio de caso como informe biográfico-narrativo. *Arbor*, CLXXI, 675, 559-578.
- Bolívar, A., Segovia, D., y Fernández, M. (2001). *La investigación biográfico-narrativa en educación: enfoque y metodología*. Madrid: La Muralla.
- Bundgard, A. (2000). *Más allá de la filosofía: sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid: Trotta.
- Castellano, J. (2002). Espiritualidad teresiana: experiencia y doctrina. En A. Barrientos. (coord.). *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Madrid: EDE.
- Castro, S. (2012). *El camino de lo inefable: en torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*. Madrid: EDE.
- Cirlot, V., y Garí, B. (1999). *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad media*. Barcelona: Martínez Roca.

- Comte-Sponville, A. (2006). *L'esprit de l'athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel.
- Cornelis, E. (1970). *Valores de las religiones no cristianas: aproximación al budismo*. Barcelona: Nova Terra.
- Cortina, A. (2004). *Ética Mínima*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2011). *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos.
- Creswell, J.W. (1994). *Diseño de investigación: aproximaciones cualitativas y cuantitativas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Sociología.
- Churchland, P. (2012). *El cerebro moral: lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Barcelona: Paidós.
- Dalai-Lama. (1999). *Sagesse ancienne, monde moderne: éthique pour le nouveau millénaire*. Paris: Fayard.
- De Jesús Crucificado, C. (1949). La contemplación en san Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*, 8, 96-116.
- De Jesús Nazareno. P. J. O.SS.T. (1949). Conocimiento y amor en la contemplación según San Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*, 8, 72-95.
- De Jesús de Ágreda, M. (1982). *Mística ciudad de Dios: vida de María*. Soria: MM. Concepcionistas de Ágreda.
- De La Cuesta-Benjumea, C. (2008). ¿Por dónde empezar?: la pregunta en investigación cualitativa. *Enfermería Clínica*, 18(4), 205-10.
- De La Inmaculada, J. J. O.C.D. (1949). ¿Es quietista la contemplación enseñada por San Juan de la Cruz?. *Revista de Espiritualidad*, 8, 127-155.
- De La Trinidad, I. (2009). *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- De San José, F. L. O.C.D. (1980). *Concordancias de las obras y escritos del doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo.
- Diego, M. (2000). *Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz*. Madrid: EDE.

- Diego, M. (2008). *Santa Teresa de Jesús, bibliografía sistemática*. Madrid: EDE.
- Eckhart, M. (1983). *Tratados y sermones*. Madrid: Edhasa.
- Egido, T. (2002). *Introducción a la lectura de santa Teresa*. Madrid: EDE.
- Eisner, E. W. (1991). *El Ojo Ilustrado: indagación cualitativa y la mejora de la práctica educativa*. New York: Macmillan.
- Flick, U. (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Freud, S. (1972). *Obras completas*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Fromm, E. (1971). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: FCE.
- García Baró, M. (2009) Filosofía y Mística. En F.J. Sancho. (coord.). *Mística y Filosofía*. Ávila: CITES. Universidad de la Mística.
- García Morente, M. (1996). La idea filosófica de la personalidad en san Juan de la Cruz. En *Obras completas*. Barcelona: Anthropos.
- Gaytan de Rojas, J. D. (1994). El Camino de la cruz: transfiguración del hombre sanjuanista. *Revista de Espiritualidad*, 53, 41-45.
- Gilligand, C. (1985). *¿El pensamiento femenino? La Moral y la Teoría: psicología del desarrollo femenino*. México: FCE.
- Gómez, C. (1998). *Freud, crítico de la Ilustración: ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética*. Barcelona: Crítica.
- Gómez, C. (2002). *Freud y su obra: génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor.
- Guba, E. G. (1989). Criterios de credibilidad en la investigación naturalista. En J. Gimeno, y A. Pérez. (eds.). *La enseñanza: su teoría y su práctica*. Madrid: Akal.
- Guerra, S. (2005). La meditación teresiana en diálogo con el protestantismo. En F. J. Sancho. (coord.). *La meditación teresiana*. México: Santa Teresa.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

- Heidegger, M. (1972). *¿Qué significa pensar?*. Buenos Aires: Nova.
- Herraiz, M. (1978). Experiencia y Teología: Teresa de Jesús, vida y palabra. *Teología Espiritual*, 22, 7-36.
- Herraiz, M. (1980). Teresa de Jesús, maestra de experiencia. *Monte Carmelo*, 88, 269-304.
- Herraiz, M. (1984). *Santa Teresa, maestra de espirituales*. Madrid: Raxant.
- Herraiz, M. (1987). *Teresa de Jesús, testigo y maestra de oración*. Madrid: Instituto de espiritualidad a distancia, D.L.
- Herráiz, M. (2001). *La oración, palabra de un maestro: San Juan de la Cruz*. Madrid: EDE.
- Herraiz, M. (2002). Santa Teresa, maestra de espiritualidad. En A. Barrientos. (coord.). *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Madrid: EDE.
- Herraiz, M. (2008). *Discernimiento espiritual en Teresa y Juan de la Cruz*. Gasteiz/Vitoria: Instituto teológico de vida religiosa.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia*. Madrid: Trotta.
- James, W. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.
- Jaspers, K. (2001). *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente: Buda, Confucio, Laotzé, Jesús, Nagarjuna, Agustín*. Madrid: Tecnos.
- Jiménez, B. (1981). *La escuela sacerdotal de Ávila en el siglo XVI*. Madrid: Fundación universitaria española.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Jonas, H. (2001). *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid: Catarata.
- Kierkegaard, S. (1948). *Étapes sur le chemin de la vie*. Paris: Gallimard.
- Krishnamurti, J. (2008). *La revolución interior*. Barcelona: Kairós.

- Lakoff, R. (1998). La lógica de la cortesía o acuérdate de dar las gracias. En M.T. Julio, y R. Muñoz. (comp.). *Textos clásicos de pragmática*. Madrid: Arco Libros.
- Lao Zi, (2012). *Tao te ching: los libros del Tao*. Madrid: Trotta.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- Lévinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- Lyon, D. (1996). *Posmodernidad*. Madrid: Alianza.
- Maréchal, J. (1924). *Études sur la Psychologie des Mystiques*. Bruges, Belgique: Charles Beyaert Éditeur.
- Marcel, G. (1971). *El Misterio del Ser*. Barcelona: Edhasa.
- Marcos, J. A. (2001). *Teresa de Jesús, mística y subversiva*. Madrid: EDE.
- Marcos, J. A. (marzo/abril, 2015). Teresa de Jesús y la aventura de escribir. *Letra 15. Revista digital de la Asociación de Profesores de Español Francisco de Quevedo de Madrid*, II (3), 1-21.
- Maritain, J. (1947). *Distinguir para unir o los grados del saber*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Martín, A., y Barcenilla, J.J. (coords.). (2002). *La mística en el siglo XXI*. Madrid: Trotta.
- Martín Santos, L. (5 de marzo de 1985). La postmodernidad ha terminado; y ahora, qué? *El País*. Recuperado de http://elpais.com/diario/1985/03/05/opinion/478825211_850215.html
- Martín Velasco, J. (2009). *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Martínez, F.J. (2011). *Metafísica*. Madrid: UNED.

- Mas, A. (1993). *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual: un análisis teológico desde las Séptimas moradas del Castillo Interior*. Ávila: Institución Gran duque de Alba de la Excma. Diputación provincial.
- Mayan, M. J. (2001). Una introducción a los métodos cualitativos: módulo de entrenamiento para estudiantes y profesores. *Alberta. Qual Institute Press*.
- Maxwell, J. A. (1996). *Qualitative research design: an interactive approach*. Sage *Publicatios*, 1-13.
- Melloni, J. (2011). *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta.
- Merí, C. (2008). *El camino espiritual de Juan de la Cruz*. Madrid: San Pablo.
- Merton, T. (2004). *La experiencia interior: el encuentro del cristianismo con el budismo*. Barcelona: Paidós.
- Montalvillo, J. J. (1949). Concepto general de contemplación en San Juan de la cruz. *Revista de Espiritualidad*, 8, 49-71.
- Mora, F. (2011). *El dios de cada uno: por qué la neurociencia niega la existencia de un dios universal*. Madrid: Alianza.
- Mora, F. (2013). *Neuroeducación: sólo se puede aprender aquello que se ama*. Madrid: Alianza.
- Morales, J. L. (1958). *Las purificaciones en la doctrina de san Juan de la Cruz*. New York: St.John's University.
- Moreno, J. (2008). *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*. Madrid: Verbum.
- Morgado, I. (2011). *Emociones e inteligencia social: las claves para una alianza entre los sentimientos y la razón*. Barcelona: Ariel.
- Morin, E. (2006). *El método 6: ética*. Madrid: Cátedra.
- Mounier, E. (1974). *El Personalismo*. Buenos Aires: Universitaria de Buenos Aires.
- Muraro, L. (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: horas y HORAS.

- Nishida, K. (2006). *Pensar desde la nada: ensayos sobre filosofía oriental*. Salamanca: Sígueme.
- Núñez, R. (enero/junio, 2015). El discurso ignorante acerca de Dios en Nicolás de Cusa: ¿más allá de la analogía? *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 7, 119-131.
- Ofilada, M. (2002). *San Juan de la Cruz: el sentido experiencial del conocimiento de Dios*. Burgos: Monte Carmelo.
- Pacho, E. (2000). (ed.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo.
- Panikkar, R. (1965). *Religión y religiones*. Madrid: Gredos.
- Panikkar, R. (1996). *El silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela.
- Panikkar, (1998). *Invitació a la saviesa*. Barcelona: Columna.
- Panikkar, R. (2009). *Mística, Plenitud de vida*. Barcelona: Fragmenta.
- Panikkar, R. (2010). *Pluralisme i interculturalitat*. Barcelona: Fragmenta.
- Plotino (2002). *Enéadas*. Madrid: Gredos.
- Popper, K. R. (1962). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. R. (1981). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Quintana, J.M. (2001). *Las creencias y la educación: pedagogía cosmovisional*. Barcelona: Herder.
- Quintana, J.M. (2010). *Ensayo crítico de mística comparada: la espiritualidad oriental y la cristiana*. Roma: Aracne editrice.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la Justicia*. Madrid: FCE.
- Rella, F. (1981). *Il silenzio e le parole*. Milano: Feltrinelli.
- Revueltas, A. (invierno, 1990). *Modernidad y Mundialidad: la razón como fundamento de la modernidad*. Estudios filosofía-historia-letras. Recuperado de <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras23/notas/notas.html>

- Roggero, E. (2002). Sociología de la religión. En L. Pacomio, F. Arduoso, G. Ferreti, y G. Ghiberti. *Diccionario Teológico interdisciplinar*. Salamanca: Sígueme.
- Rodríguez, J. V. (1990). *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excma. Diputación Provincial de Ávila.
- Rodríguez, J. V. (2008). *100 fichas sobre San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo.
- Rojas, G.P. 2009. Santa Teresa y Francisca Josefa de la Concepción del castillo, provocaciones para una antropología filosófica. En F. J. Sancho. (coord.). *Mística y Filosofía*. Ávila: CITES. Universidad de la Mística.
- Ros, S. (1991). *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo.
- Ros, S. (1993). El camino místico de San Juan de la Cruz: tras un amoroso lance. *Revista de Espiritualidad*, 52, 325-338.
- Roy, L. (2006). *Experiencias de trascendencia: fenomenología y crítica*. Barcelona: Herder.
- Ruano, A. (1970). *Lógica y Mística*. Mayagüez, Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Ruiz, F. (1968). *Introducción a San Juan de la Cruz*. Madrid: BAC.
- San Juan de La Cruz (2009). *Obras completas*. Madrid: EDE.
- Saavedra, M. (1943). Las maneras pedagógicas de San Juan de la Cruz. *Revista Espiritualidad*, 95-101.
- Sancho, F.J. (coord.). (2009). *Mística y filosofía*. Ávila: CITES. Universidad de la Mística.
- Sancho, F.J. (2009). Mística en el siglo XXI: mística y profecía. En *Mística y filosofía*. Ávila: CITES. Universidad de la Mística.
- Sandín, M. P. (2003). *Investigación cualitativa en educación: fundamentos y tradiciones*. Madrid: McGraw-Hill.

- Santa Teresa. (1997). *Cartas*. Burgos: Monte Carmelo.
- Santa Teresa. (2009). *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- Santa Teresa de Jesús. (2009). *Camino de perfección*. Madrid: EDE.
- Sau, V. (1995). *El vacío de la maternidad*. Barcelona: Icaria.
- Schillebeeckx, E. (1997). *Jesús en nuestra cultura: mística, ética y política*. Salamanca: Sígueme.
- Scholem, G. (1996). *Las grandes tendencias de la mística judía*. Barcelona: Siruela.
- Singer, P. (2002). *Una vida ética: escritos*. Madrid: Taurus.
- Solari, E. (2010). *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile: RIL editores.
- Stein, E. (2004). Castillo interior y Teresa de Jesús: una maestra en la educación y en la formación. En *Obras completas: escritos espirituales*. Burgos: Monte Carmelo.
- Stein, E. (2011). *Ciència de la creu: estudi sobre San Joan de la creu*. Barcelona: Pòrtic.
- Stevens, B. (2008). *Invitación a la filosofía japonesa: en torno a Nishida*. Barcelona: Bellaterra.
- Tapia, S. (1990). El entorno morisco de San Juan de la Cruz. En J.V. Rodríguez. *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excma. Diputación Provincial de Ávila.
- Tavard, G. (1987). *Jean de la Croix. Poète Mystique*. París: Les éditions du cerf.
- Teilhard de Chardin, P. (1995). *El medi diví: assaig de vida interior*. Barcelona: Claret.
- Torradeñot, F. (2007). *Mística i diàleg interreligiós*. Barcelona: Fragmenta.
- Trungpa, C. (1995). *Loca sabiduría*. Barcelona: Kairós.
- Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística*. Barcelona: Gedisa.

- Underhill, E. (2006). *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta.
- Urbina, F. (1956). *La persona humana en san Juan de la Cruz*. Madrid: Instituto social León XIII.
- Varela, F.J. (2002). *La habilidad ética*. Barcelona: Eulama, Random House Mondadori.
- Vattimo, G., y Rovatti, P.A. (eds.). (1988). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Vidal, M. (1997). *Moral y espiritualidad*. Madrid: El Perpetuo Socorro.
- Watt, N. (2006). La fuente de la cordialidad. En F.J. Sánchez. (coord.). *Mística y sociedad en diálogo: la experiencia interior y las normas de convivencia*. Madrid: Trotta.
- Weber, M. (1998). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weil, S. (1961). *La fuente griega*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Weil, S. (1994). *La Gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta.
- Welch, J. (2001). *Peregrinos espirituales: Carl Jung y Teresa de Jesús*. Bilbao: DDB.
- Wittgenstein, L. (1982). *Diario filosófico*. Barcelona: Ariel.
- Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Tecnos.
- Zambrano, M. (1971). *Obras reunidas*. Madrid: Águila.
- Zambrano, M. (1987). *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza.
- Zolla, E. (2000). *Los Místicos de Occidente*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Zubiri, X. (1963). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora nacional.
- Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.