

¿QUÉ ES LA LLAMADA “MYSTIQUE SAUVAGE”? UNA LECTURA DEL CONCEPTO DE MÍSTICA SALVAJE MÁS ALLÁ DE LA CONTRIBUCIÓN DE MICHEL HULIN

WHAT IS THE SO-CALLED “MYSTIQUE SAUVAGE”? A READING OF THE CONCEPT OF WILD MYSTICISM BEYOND THE CONTRIBUTION OF MICHEL HULIN

Pablo Gutiérrez Echegoyen ¹

Universidad Autónoma de Barcelona / Pompeu Fabra

enviado 19/03/2023

aceptado 20/04/2023

Resumen: En este artículo, me propongo mostrar que el concepto de *mística salvaje* tal y como fue desarrollado por Michel Hulin—en una obra que cumple treinta años desde su publicación—apunta a una dimensión clave del fenómeno religioso que debe ser tomada en cuenta por las disciplinas dedicadas a su estudio (filosofía, teología, psicología, antropología, etc.), especialmente si la cuestión estudiada es aquello que llamamos “mística” (“misticismo”, o “contemplación”). Intento mostrar también que Hulin utiliza el concepto de *lo salvaje* en tres sentidos interrelacionados: el psicológico (que es el que abre toda la reflexión), el existencial y el hermenéutico. A partir de aquí, sostengo finalmente que la contribución de Hulin justifica una reflexión más amplia sobre *lo salvaje en la mística* que se extiende a consideraciones sobre cierto tipo de conversión religiosa, y sobre la idea de la gracia como espontaneidad divina y acontecimiento, tratados aquí en el contexto de la mística cristiana.

Palabras clave: mística salvaje, laico/religioso, acontecimiento espontáneo/búsqueda deliberada, interpretación de la experiencia mística, conversión religiosa, gracia de Dios

[1] (pgechegoyen@gmail.com) Pablo Gutiérrez Echegoyen es actualmente investigador postdoctoral Margarita Salas de la Universidad Autónoma de Barcelona (en el marco del programa NextGenerationEU gestionado a través del Ministerio de Universidades del Gobierno de España). Actualmente se desempeña como docente e investigador en el Departamento de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra.

Abstract: In this article, I intend to show that the concept of wild mysticism (*mystique sauvage*) as it was developed by Michel Hulin—in a book published exactly thirty years ago—points to a key dimension of the religious phenomenon that must be taken into account by the disciplines dedicated to its study (philosophy, theology, psychology, anthropology, etc.), especially if the question studied is what we call “mysticism” (or “contemplation”). I also try to show that Hulin uses the concept of *wild* (or *sauvage*) in three interrelated senses: the psychological (the one that opens all this reflection), the existential and the hermeneutic. On this basis, I finally argue that Hulin’s contribution justifies a broader reflection on *the concept of wild (sauvage) in mysticism* that extends to considerations about a certain type of religious conversion and about the idea of grace as divine spontaneity and event, addressed here in the context of Christian mysticism.

Keywords: wild mysticism, secular/religious, spontaneous event/deliberate search, interpretation of the mystical experience, religious conversion, God’s grace

1. INTRODUCCIÓN

Antes de entrar en el detalle de la exposición de Hulin sobre la mística salvaje presente en su obra de título homónimo (1993/2007), comenzaré por sentar unas bases generales que intenten responder a la pregunta ¿qué deberíamos entender cuando hablamos de “mística salvaje”? La finalidad de esto está sugerida por la necesidad de clarificar de entrada una noción que puede no ser del todo familiar (y que para algunos podría parecer curiosa), así como delimitar el marco más general posible en el que parece conveniente tratar esta cuestión.

El concepto de *mística salvaje* (*mystique sauvage*) refiere fundamentalmente a experiencias de éxtasis (o dicho llanamente, experiencias de tipo místico) que sobrevienen al sujeto de forma súbita, espontánea e inesperada, vale decir, no como algo buscado, deseado, ansiado o anhelado por el sujeto. Evidentemente, aquí la palabra “salvaje” es una metáfora de aquello que surge y se desenvuelve espontáneamente (por ejemplo, en el mundo vegetal), y está en oposición a lo que surge como resultado de un proceso de cultivo, controlado y previsible (*cfr.* Hulin, 2007, 12).

Estas experiencias místicas “salvajes”—que se manifiestan espontáneamente—*pueden sobrevenir a cualquier sujeto*, ya sea éste, para ponerlo en términos de una dicotomía pertinente a la cuestión, un sujeto religioso o laico, vale decir, estas experiencias

místicas repentinas pueden ocurrir a sujetos cuyos condicionamientos psicológicos, sociológicos, culturales y simbólicos están imbuidos por los de una religión determinada (piénsese especial pero no únicamente en una persona del pasado en el Occidente cristiano); o a sujetos que, por el contrario, tienen unos condicionamientos laicos, seculares (irreligiosos en algunos casos), cuya vida está dominada implícita o explícitamente por la técnica, la tecnología, la ciencia, la sociedad de consumo y el Estado moderno (piénsese especialmente en una persona actual del Occidente contemporáneo).

No obstante, si bien tanto un sujeto religioso como un sujeto laico son susceptibles de tener una experiencia de iluminación salvaje (y en principio, cualquier ser humano), hay una importante diferencia entre ambos que radica en las posibilidades de interpretación de esa experiencia, esto es, en qué términos son capaces de expresar y explicar lo que les ha sucedido, recurriendo a qué conceptos, símbolos e imágenes, e insertos en qué tradición. En cada caso, se activa un complejo mecanismo de proyección interpretativa de la experiencia que moviliza un cúmulo de representaciones socio-históricamente determinadas, con las cuales el sujeto da forma a su experiencia e intenta comunicarla—sin por ello renunciar a la creatividad individual, expresada típicamente en la invención de imágenes originales y la innovación léxica. Este proceso interpretativo moviliza significativamente distintas representaciones en cada caso, el religioso y el laico—como se verá más adelante atendiendo a ciertos testimonios—, aun cuando puede haber algunos solapamientos conceptuales entre ambos (por ejemplo, el uso del término “Dios”, algunas imágenes y metáforas, etc.). Para captar intuitivamente en qué podría consistir esta diferencia, tal vez podríamos comparar, en un ejercicio puramente imaginativo, cómo podría hacer sentido de una experiencia mística acaecida súbitamente una persona de la España del siglo XVI y cómo lo haríamos nosotros, si tuviéramos el mismo tipo de experiencia, personas de la España del siglo XXI. Se buscaría con este ejercicio—que tiene, así planteado, todo el valor de un *experimental thought*—lograr captar la importancia crucial de las circunstancias sociohistóricas de aparición de una experiencia de este tipo para su conceptualización y comunicación desde la subjetividad condicionada de un individuo, precisamente, por esas circunstancias sociohistóricas.

Habiendo hecho esta demarcación amplia y general del concepto de mística salvaje, parece conveniente explicitar tres supuestos operativos en lo anterior: primero, que también hay experiencia mística fuera de los límites de la religiones reconocidas social e his-

tóricamente como tales; segundo, que la experiencia mística no es la (mera) manifestación de enfermedades mentales, desequilibrios anímicos o desórdenes psíquicos—y que, por tanto, no se puede pretender una explicación *reductiva* de la misma en los términos específicos de la psicopatología; tercero, que hay una diferencia entre la experiencia mística misma (sea salvaje o espontánea, o bien, deseada o buscada) y la interpretación que el sujeto hace de su experiencia. Cada uno de estos supuestos representa un complejo problema en esta área de estudios, especialmente el tercero de ellos. De momento, sin embargo, sólo quisiera dejarlos enunciados con la finalidad de que se sepa desde dónde hablo.

Hay una cuarta cuestión que conviene tratar explícitamente y que debiera intentar responder a la siguiente pregunta: dado que aquí se habla de la mística salvaje—y el término “salvaje” fue, al menos, preliminarmente aclarado—¿qué quiere decir “mística”? Al respecto no es posible ofrecer una definición satisfactoria, aunque sí algunas indicaciones, que, espero, orienten nuestras intuiciones sobre la cuestión y nos permitan eventualmente pisar suelo común. Varias aproximaciones a una posible definición de la mística coinciden en señalar tres elementos (McGinn, 1991; Martín Velasco, 2009; Domínguez Morano, 2020), respecto de los cuales aquí ofrezco mi propia aproximación: primero, se trata de una experiencia o vivencia en la primera persona del singular; segundo, esta experiencia comporta una superación del nivel de conciencia ordinario que rompe con la forma de funcionamiento psíquico “normal” que nos viene dado por defecto; tercero, esta experiencia de un nivel de conciencia superior al habitual—esta experiencia extraordinaria—se siente como un estado de unión o vinculación con la totalidad de lo existente, lo divino, lo absoluto, el Uno, Dios... que viene acompañado de un sentimiento de dicha suprema e inefable, sin parangón con cualquier otra alegría experimentada en el estado ordinario. Para decirlo con una bella metáfora acuñada por el escritor Romain Rolland—en carta a Freud el año 1927—, el sujeto experimenta un “sentimiento oceánico” (1999, 21), es decir, la certeza, emocionalmente muy intensa, de formar parte de un todo ilimitado, de ser parte sustancial de un océano sin límites espaciales ni temporales.

Es importante reconocer expresamente que el lenguaje utilizado aquí para intentar responder a la pregunta antes formulada—¿qué quiere decir “mística”?—es un lenguaje propio de nuestra época y recoge varias categorías presentes en la filosofía y psicología contemporáneas, entre las que destaca la categoría de *conciencia* que ocupa un lugar central en los tres puntos anteriores (*cfr.* Mc-

Ginn, 2008).² Por ello, lo anterior debe ser tomado como un lente o prisma provisional, teniendo en cuenta que un estudio más detallado debería hacer dialogar el lenguaje del pasado, de cada pasado, con el del presente, que tampoco es unívoco.

Finalmente, habría que hacer una advertencia metodológica: el objeto de estudio de toda mística son los textos que tratan sobre la experiencia mística—comentarios, confesiones, testimonios, tratados, guías, sermones, poemas, etc., toda clase de registros escritos—, no la experiencia mística misma, a la que no tenemos acceso (Haas, 2004; Duch, 2005; más recientemente Vega, 2022).³ El acceso a esas experiencias llamadas “místicas”—cualesquiera sean sus variantes y el clivaje teórico con el que se esté trabajando—está mediado por los textos que son, a su vez, un producto histórico de condiciones socioculturales determinadas—como se procuró recalcar antes—; así como, por supuesto, resultado de un temperamento, un carácter y unas capacidades individuales. Hecha esta necesaria advertencia metodológica, creo que una vez se ha realizado el trabajo de situar en su contexto histórico los textos místicos no debemos renunciar a buscar semejanzas estructurales entre textos de diferentes épocas (y tal vez de diferentes religiones y culturas), pues si bien es cierto que no todos los textos místicos *son* o dicen lo mismo, tampoco se trata de un amontonamiento de singularidades sin ningún punto de contacto relevante entre sí, de lo contrario el mismo concepto de *mística* (y sus asociados cercanos: misticismo, contemplación) sería impugnable como un absurdo—algo que muchos nos resistiríamos a aceptar.

Este verdadero desafío metodológico que conlleva el estudio de la mística configura una situación paradójica en la cual el investigador debe, a mi juicio, intentar equilibrar la dimensión histórica y la dimensión transhistórica de la cuestión, vale decir, la inmanencia histórica de la interpretación y sus resultados textuales y la radical trascendencia de la experiencia mística misma, la cual, *en último término*, está más allá de todo fenómeno, no sólo perceptivo (visual, auditivo, etc.) y cognitivo (conceptual, verbal, etc.)—como

[2] En este artículo, McGinn discute la idoneidad del concepto de conciencia en este campo de estudios; defiende, en particular, que la noción de conciencia puede proporcionar una base teórica más adecuada que otras nociones usualmente utilizadas para la comprensión del fenómeno místico.

[3] Sobre esta cuestión parece haber un consenso bastante extendido entre los estudiosos de la mística. Para una discusión explícita y relativamente reciente sobre la cuestión de los posibles enfoques teóricos y metodológicos para el estudio de la mística, véase el libro de Nelstrop, Magill y Onishi, 2009.

insiste Jean Baruzi en sus estudios dedicados a San Juan de la Cruz (Baruzi, 1985, 1999)—sino también histórico y sociolingüístico.⁴ Dicho esto, la cuestión de la relación entre experiencia mística e interpretación constituye un complejísimo problema en esta área de estudio que aquí queda tan sólo planteado.

2. LA EXPERIENCIA MÍSTICA SALVAJE

2.1. TESTIMONIOS

El supuesto central del concepto de mística salvaje es que *la experiencia de éxtasis místico sobreviene de forma espontánea*, algo que puede suceder a cualquier sujeto, sea religioso o laico, los que, desde una perspectiva sociohistórica, contarán con diferentes inclinaciones y recursos de sentido para interpretar esa experiencia. A Michel Hulin le interesa mostrar que este segundo caso verdaderamente existe, es decir, que *hay* casos en que la gracia de *eso* divino sobreviene súbitamente a un sujeto que podemos llamar “laico”, y que interpreta su experiencia conforme a nociones y categorías que no se corresponden con las de un universo religioso determinado.

[4] Si la experiencia mística es radicalmente trascendente a todo fenómeno, es importante preguntarse ¿en qué situación quedan las visiones o las experiencias visionarias tan comunes, por ejemplo, en la tradición mística cristiana? Partiendo de la base de que hay diversidad y divergencia en el mundo de las experiencias visionarias, tal vez convenga considerar las visiones caso a caso; por ejemplo, la famosa visión de Teresa de Ávila en el capítulo XXIX del *Libro de la Vida*—representada magistralmente por Gian Lorenzo Bernini en su obra *Éxtasis o Transverberación de Santa Teresa* (1652)—es muy diferente de la visión que relata en el capítulo VII, en la que Cristo se le representó delante con mucho rigor. En la primera, no así en la segunda, se pueden reconocer aquellas indicaciones que se dieron antes para una posible comprensión de qué quiere decir “mística”. En este caso, no creo que sea correcto decir que no se trata de una experiencia mística porque dicha experiencia contiene elementos fenoménicos (visiones); si bien por este hecho diríamos que no expresa una trascendencia radical, la dimensión existencial y afectiva del episodio relatado por Teresa parece ser genuinamente mística. La inclusión de este tipo de casos obliga a aceptar que hay diversos tipos y niveles de experiencia mística, como, por lo demás, la misma Teresa hace al hablar de “grados de oración” y sus diferentes “modos” y “mercedes”, y al distinguir, además, entre la oración de unión y los éxtasis o arrobamientos que se pueden agregar o incorporar a la unión (cf. desde el capítulo XX)—lo mismo se puede decir sobre San Juan de la Cruz atendiendo a su *Subida del Monte Carmelo*. De momento, entonces, se podría afirmar que, en efecto, estos niveles culminan en una experiencia absolutamente trascendente a todo fenómeno—en Teresa en la oración de unión y, también, en algunos casos de éxtasis, específicamente cuando las potencias del alma están totalmente perdidas en Dios—, pero que en niveles previos pueden conservar—dependiendo del modo y la merced—elementos de fenomenalidad, especial y ostensiblemente si se trata de una *visión* extática. Dicho esto, cabe señalar muy enfáticamente que toda esta cuestión, al igual que aquella de donde deriva esta nota, representa un problema complejísimo en este ámbito de estudios y que está lejos de quedar zanjado con estos breves apuntes.

Esto no quiere decir que el lenguaje de este sujeto sea antirreligioso, sino que no habla desde una determinada confesión religiosa, o que no se añade como un eslabón más de expresión de una tradición mística determinada, como podría ser la cristiana, la islámica, la judía, etc. Está fuera de estos límites, pero no está enfrentado a ellos. Para mostrar esta realidad, Hulin presenta una serie de testimonios que reúnen estas características como veremos más adelante, pero no sin antes decir algo sobre la posible utilidad de su propuesta para el estudio de la mística.

Para Hulin, distinguir estos casos de mística salvaje “laica” y delimitarlos como objeto de estudio permite desarrollar una comparación entre ellos y la mística religiosa. Según él, los casos de mística salvaje laica ofrecen al estudioso de la mística la ventaja de mostrar la experiencia extática “en bruto”, es decir, al margen de “las superestructuras teológicas edificadas sobre ella a través de los tiempos en las diversas civilizaciones” (Hulin, 2007, 15); se trataría de casos en los que se manifiesta una cierta mayor ingenuidad en la expresión de la experiencia mística que permitiría apreciar más directamente su dimensión existencial y afectiva, al quedarse “más acá”, por decirlo así, de las complejas redes de sentido interpretativo de una religión determinada que tradicionalmente han mediado la expresión de la experiencia mística.

Como es evidente, los testimonios de iluminación salvaje laica que presenta Hulin en su libro pertenecen en su mayor parte al Occidente de los siglos XIX y XX, pues es aquí donde han concurrido con más fuerza las condiciones sociohistóricas, diríamos, de “secularización” que permiten que este fenómeno tenga lugar con las características subjetivas e interpretativas que se acaban de señalar. Estos testimonios son alrededor de veinte a lo largo de todo el libro, se trata de casos muy diversos en todo sentido, pero que coinciden en poner de manifiesto aquellas indicaciones dadas antes para una comprensión intuitiva de qué quiere decir “mística”, así como el carácter salvajemente espontáneo con la experiencia que se hace presente.

Para entender lo que aquí está en juego, será necesario mostrar algunos de los testimonios proporcionados por Hulin; a continuación presentaré resumidamente (a pesar de su extensión aparente) dos casos en los que se revela de manera más palpable que en otros aquella “ingenuidad aconfesional” que le interesa captar a Hulin—casos que, además, tienen en común haber sido recogidos anteriormente por importantes estudiosos del fenómeno religioso. Al respecto, cabría insistir en que, como se verá, las citas de estos

testimonios no pueden ser más breves, pues de lo contrario importantes elementos propios del fenómeno en cuestión quedarían fuera.

El primero de ellos, recogido por William James en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902/2002), es el testimonio del psiquiatra canadiense Richard Maurice Bucke:

De golpe, sin ningún signo de advertencia, me encontré envuelto en una nube del color de una llama. Por un instante pensé en un fuego, en un inmenso incendio que asolaba el interior de esta gran ciudad [...] Un instante después, comprendí que el incendio estaba en mí. A continuación, me vi sumido en un sentimiento de exultación, una alegría inmensa acompañada o seguida inmediatamente por una iluminación intelectual imposible de describir. Entre otras cosas, tuve ocasión no ya de creer, sino de ver, que el universo, lejos de estar hecho de materia inerte, es, al contrario, una Presencia viva. Tomé conciencia de la vida eterna en mí mismo. No era la convicción de que la poseería un día, sino más bien de que la poseía ya. Vi que todos los hombres son inmortales, que el orden cósmico está dispuesto de este modo, que todas las cosas actúan conjuntamente para el bien de cada uno y de todos. Vi que el principio fundador del mundo, de todos los mundos, es lo que nosotros llamamos amor y que la felicidad de todos y de cada uno es, a largo plazo, absolutamente segura. La visión no duró más que algunos segundos, pero su recuerdo, unido a la noción de la realidad de su contenido, se ha mantenido a través del cuarto de siglo que ha pasado desde entonces (Hulin, 2007, 38-9).

Antes de decir algo sobre este testimonio, quisiera presentar el segundo que he seleccionado para poder comentarlos juntos. Se trata de un caso recogido por el estudioso de las religiones Robert Charles Zaehner (1965), y pertenece a una mujer llamada Dorothea Spinney:

Me senté en la cama para mirar a través de la gran ventana, justo frente a mí, y contemplé desde allí las luces que se reflejaban en las estrechas calles [...], cuando de repente una bruma de un color blanco azulado, translúcido, brillante, sustrajo de mis ojos este mundo y toda experiencia de estar allí que yo tenía. Con la bruma me llegó una paz y una alegría inefables [...]. Apenas se puede describir una experiencia en la que se es arrebatada en... en ¿qué? Algo sobre lo que nunca había leído, sobre lo que jamás había meditado, cuya existencia jamás había conocido, del mismo modo que un niño, antes de nacer, no puede comprender una descripción

de este mundo. La bruma se hizo más densa, y a medida que se volvía más profunda, el conocimiento, el consuelo, el resplandor, la paz, en una palabra, el éxtasis, se ahondaron igualmente, hasta que “Yo” parecí ser “Eso” y “Eso” pareció ser “Yo”. Estábamos confundidos, mezclados, fusionados... Toda yo era conciencia, despertar, y sin embargo, cuando volví en mí, no había nada que contar. Cuando estaba sumergida, estaba en todo lo que ha sido, fue y será [...] De repente, la bruma, la luz, desaparecieron igual que habían surgido. Seguía sentada en mi cama, agarrando la sábana, con los ojos muy abiertos, mirando las luces de la calle. Mi primer pensamiento fue: ‘¡Bien! Debajo de todo existe esta calma, esta alegría, esta seguridad...’. Luego me sucedió algo curioso. Miré el mundo exterior por la ventana, palpé los muebles de mi habitación y me dije: ‘Qué extraño, este mundo es una sombra. He tocado lo Real y lo que siempre está ahí; todo este mundo que conocí será en adelante irreal’ (Hulin, 2007, 39).

Estos dos testimonios representan casos que caben en la categoría de *mística salvaje* tal y como ha sido preliminarmente delimitada en la primera sección de este artículo; se busca aquí con ellos que seamos capaces de captar una cierta tipología de las experiencias de iluminación espontánea en contextos objetiva y subjetivamente secularizados—vale decir, en una época que es la nuestra y que nos muestra, por tanto, un fenómeno contemporáneo que debería interesar a los estudiosos del hecho religioso. Por supuesto que mientras más testimonios de esta clase se puedan reunir en un trabajo, mayor será la impresión de realidad de esta experiencia y mayor la comprensión de su tipología con sus variados matices, pero valgan aquí como una mínima y necesaria muestra para proseguir con el análisis de la cuestión de la mística salvaje.

Hulin, por su parte, sobre la base de la presentación de estos casos y muchos más, intenta derivar algunas “características esenciales de la experiencia mística espontánea” (2007, p. 41-43), que se ampliarán en la sección siguiente. Estas características se reducen a dos: primero, el carácter súbito y absolutamente inesperado de la experiencia que marca una ruptura radical con el estado psíquico inmediatamente anterior; y segundo, una sensación de integración ilimitada con el entorno que se manifiesta emocionalmente como una efusión de felicidad desbordante carente de objeto, acompañada de la certeza de que todo está bien y en orden, en definitiva, de que todo cuanto hay y sucede existe para bien, o de que todo está a salvo en un sentido profundamente soteriológico. A estas caracterís-

ticas se pueden agregar otras, como que, al igual que en la mística religiosa, en estos testimonios se insiste en la inefabilidad de la experiencia, y aun así, al igual que en la mística religiosa, los sujetos se esfuerzan por comunicar esta experiencia, exhibiendo, muchas veces, una notable capacidad creativa y expresiva. Otra cosa digna de destacar es que cuando se trata de la primera experiencia de este tipo en la vida de una persona suele representar un parteaguas existencial semejante al de una conversión religiosa—al menos en los dos casos citados fue así.

Teniendo esto en cuenta y para comprender mejor el significado y alcance de este tipo de testimonios de experiencia mística salvaje, quisiera profundizar en una cuestión sugerida por Hulin pero no desarrollada, que es la siguiente: tal vez quien mejor expresó lo que pueda significar este tipo de experiencia fue Romain Rolland en su correspondencia con Freud, en especial en su carta del 05 de diciembre de 1927 donde plantea el concepto de “sentimiento oceánico” antes referido, y que tiene todo el valor de un testimonio como los anteriormente citados. Al respecto, Hulin dice que lo que él trata con el nombre de “mística salvaje” “se habría podido designar también, y sin duda más poéticamente con el nombre de ‘sentimiento oceánico’” (2007, 21). Hulin, como experto en la filosofía y religiones de la India, explica que muy probablemente la aplicación del término “oceánico” al ámbito psicológico proviene de la intensa lectura por parte de Rolland de los escritos indios dedicados a Ramakrishna—de quien escribió su biografía (1929)—, añadiendo que en la filosofía vedántica es común identificar la relación entre conciencia personal y conciencia suprapersonal con la relación entre la ola y el océano: la iluminación consistiría en darnos cuenta de que no hay diferencia ni frontera entre la ola que somos y el océano que nos sostiene, envuelve y constituye (*cfr.*, 2007, 24-25).

Entrando en el detalle de la mencionada carta, Rolland dice allí a Freud que su análisis de las religiones en *El porvenir de una ilusión* (1927/1992) “es justo”, pero incompleto—sugiere—, porque en su explicación del fenómeno religioso Freud no considera lo que Rolland refiere como *sensación religiosa espontánea*, y que explica en los siguientes términos:

El sentimiento religioso espontáneo o, más exactamente, la sensación religiosa, que es completamente diferente de las religiones propiamente dichas, y mucho más duradero. Con esto quiero decir—independientemente de cualquier dogma, de cualquier Credo, de cualquier organización eclesiástica, de cualquier Libro Sagrado,

de cualquier esperanza de supervivencia personal, etc.—el hecho simple y directo de la sensación de lo “eterno” (que muy bien puede no ser eterno, sino simplemente sin límites perceptibles, y como oceánico) [...] Yo mismo estoy familiarizado con esta sensación. A lo largo de mi vida, ella nunca ha estado ausente; y siempre he encontrado allí una fuente de renovación vital. En este sentido, puedo decir que soy profundamente “religioso” (Rolland, 2019, 21-22).

Para Rolland, la explicación freudiana del fenómeno religioso sólo valdría para su dimensión institucional, dogmática y sociopsicológica—explicación crítica con la cual Rolland se manifiesta de acuerdo—, pero no para aquella otra dimensión del fenómeno, simple, directa pero profundamente personal y reveladora, que es la sensación religiosa espontánea, que *se siente* como una expansión ilimitada y una fuente de renovación vital, es decir, es mística y salvaje a la vez, y no conlleva efectos regresivos de tipo neurótico o psicótico dañinos para la salud mental del sujeto. Y destaco el “se siente” anterior porque Rolland insiste en su carta en algo que es muy importante, a saber, que la experiencia que intenta dar a entender con la metáfora del sentimiento “oceánico” no es una peculiaridad exclusivamente suya o de unos pocos que comparten cierto tipo de creencias cuasi religiosas, sino un hecho de alcance general, del cual una explicación cabal del fenómeno religioso debería hacerse cargo. En este sentido dice Rolland a Freud:

Esta sensación es, en efecto, de carácter subjetivo. Pero como, con miles (millones) de matices individuales, es común a miles (millones) de hombres actualmente existentes, es posible someterlo a análisis, con una exactitud aproximada (2019, 21).

Por tanto, más allá de la discusión con Freud—muy interesante en sí misma y sin duda relevante para los estudios de mística—, en este verdadero documento filosófico que es esta carta tenemos por un lado, una cierta descripción, muy expresiva y pregnante, de la experiencia de iluminación espontánea que es concordante con los testimonios antes citados aquí, así como con los más abundantes que cita el mismo Hulin en su libro; y por otro lado, el reconocimiento de que estaríamos ante un fenómeno de orden natural, vale decir, un tipo de hecho que se puede dar en cualquier lugar y momento con una identidad reconocible y que en cuanto tal puede ser objeto de estudio de la psicología; aun cuando, por supuesto, se apresura a decir Rolland, “con una exactitud aproximada”, porque este hecho no deja de ser subjetivo, lo cual es efectivamente así, pero de una

manera especial que yo denominaría *objetivamente subjetiva*. Esta es, evidentemente, la base epistemológica desde la que arranca el estudio de Hulin sobre el fenómeno de la experiencia mística salvaje, y a cuyo esfuerzo busca sumarse el presente artículo.

2.2 METODOLOGÍA Y COMPRENSIÓN DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

En la sección anterior, se dijo que, según Hulin, tomar como objeto de estudio acotado los testimonios de experiencia mística salvaje laica proporciona al estudioso de la mística la ventaja de observar de forma más directa—casi que “en bruto”—lo que se da en la experiencia mística, pues estos testimonios están al margen del lenguaje más elaborado de las grandes religiones que tradicionalmente ha mediado la expresión de dicha experiencia. El supuesto de Hulin aquí es que los testimonios de mística salvaje laica nos darían una información sobre la experiencia que los testimonios de mística religiosa no nos darían, o que costaría mucho obtener de ellos de manera directa; habría una mayor ingenuidad y sencillez en la expresión de los primeros en comparación con los segundos, una cierta falta de elaboración y aislamiento interpretativo que permitiría una manifestación más clara de la dimensión afectiva y existencial de la experiencia mística.

Por ello, el objetivo de Hulin no es sólo delimitar un objeto de estudio diferente del de la mística religiosa en esta área de investigación (esto es, testimonios de experiencia mística salvaje laica), sino también evitar interpretar este objeto de estudio según los esquemas teológico-interpretativos de las grandes religiones, porque, si se hace esto, la interpretación se limita “a deslizarse por la superficie del fenómeno [...] en la medida en que el corazón mismo de la experiencia no es objeto de ningún cuestionamiento radical” (2007, 138). Aquí Hulin se refiere a la dimensión afectiva de la experiencia mística, en particular a aquel testimonio de una felicidad desbordante e inefable, común, por lo demás, a la mística salvaje y religiosa, pero que se mostraría de una manera especial en la primera que hay que observar en y por sí mismo antes de interpretarlo a la luz de determinado esquema teológico que no dejaría apreciar aquellos rasgos especiales.

Cabe señalar, sin embargo, que, para Hulin, esta “opción metodológica no encierra ningún desprecio [...] de los códigos teológicos de las grandes religiones” (2007, 139), a los cuales invita a volver en una etapa posterior, una vez obtenida una respuesta de lo que

aportan específicamente los casos de mística salvaje laica en cuanto conocimiento del fenómeno místico, y añade que sólo tras este “rodeo previo” se podrá apreciar el inmenso valor de los esquemas interpretativos de la mística propios de las grandes religiones (2007, 139).

En términos propositivos, Hulin apela a captar una cierta autocomprensión inmanente de la mística salvaje (*cf.*, 2007, 29-30), esto es, se trata de realizar “un análisis metodológico que se esfuerce en recuperar en el estado naciente el sentido vivido, inmanente de la alegría mística” (2007, 139). Precisamente, como se sugirió antes, para Hulin la característica esencial más importante que se evidencia en los testimonios de experiencia mística salvaje es de orden afectivo, en particular la de una felicidad desbordante, que cualifica como “una alegría sin medida, gratuita y portadora al mismo tiempo de la misteriosa certeza de que ‘todo está bien’” (2007, 133). Esta característica afectiva fundamental, en verdad, de *toda* experiencia mística—que se revela más allá de toda causa, así como carente de objeto—“constituye un verdadero desafío para la razón” (p. 138), que denomina “el enigma de la beatitud” (p. 133). Hulin quiere responder a la pregunta ¿de dónde viene esta felicidad, y qué es esta felicidad tomada en sí misma? (*cf.* 138); para ello—tal y como ha quedado establecido su enfoque metodológico—no debemos perder la oportunidad de buscar una respuesta en los testimonios de mística salvaje tal y como ellos se nos presentan.

Pues bien, ¿qué enseñan los casos de mística salvaje laica acerca de esta felicidad, corazón mismo de la experiencia mística que debe ser objeto de investigación en y por sí misma? Tras un laborioso preámbulo teórico (*cf.* cap. 4 de la III parte: “Afectividad y absoluto”) y tomando en cuenta que previamente ha presentado una cantidad no menor de testimonios, Hulin dice que se puede dar cuenta de su contenido señalando tres propiedades: el alivio, el maravillamiento y el desvelamiento. Por un lado, esta alegría comporta la sensación de un profundo alivio ligado a abandonar la carga del funcionamiento psíquico “normal” que nos viene dado por defecto, de detener el vaivén incesante entre dos polos contrapuestos (bueno/malo, agradable/desagradable, etc.) en diferentes planos psíquicos: juicios, emociones, deseos, sensaciones físicas; se trata de resolver la estructura tensional y dicotómica del psiquismo humano en una suerte de disolvente universal de inconmensurabilidad oceánica, superando con ello toda forma de sufrimiento. Por otro lado, esta alegría mística comporta la emoción del maravillamiento ante la absoluta gratuidad y generosidad de esa alegría literalmente *in-*

merecida, pues, al sobrevenir espontáneamente, se hace evidente para el sujeto que no se da como recompensa a ningún particular mérito moral, cualidad personal, esfuerzo físico, ni aplicación de la inteligencia, ni tampoco por alguna circunstancia específica en la que el sujeto se haya puesto justo antes de su acaecimiento. Finalmente, esta alegría mística comporta para el sujeto un desvelamiento de su verdadera esencia o del fondo de su ser, que es “una paz ya establecida en nosotros bajo el tumulto de nuestras pasiones” (2007, 179)—o más precisamente oculta bajo *el ruido y la furia* de la actividad psíquica antes referido—y que invita a un asentamiento definitivo en ella.

Llegados hasta aquí, supongamos de momento que Hulin tiene razón y que estas propiedades de la alegría mística se hacen constar de manera más patente en los testimonios de experiencia mística salvaje laica que en los testimonios de mística religiosa, mostrándose también, quizás, desde un nuevo ángulo que aporta algo específico al estudio del fenómeno religioso en general, y místico en particular; todavía, con todo, cabría preguntarnos sobre el carácter, digamos, de esta “información”. Al respecto, habría que insistir en que, desde una perspectiva metodológica, esta información se obtiene atendiendo a un conjunto de testimonios disponibles de mística salvaje laica, esto es, atendiendo a la interpretación que ha hecho determinado sujeto de su experiencia mística, y no a su experiencia misma, a la cual no tenemos acceso en términos epistemológicos estrictos. De modo que las tres propiedades señaladas sobre la alegría mística, pareciendo en principio adecuadas, pueden ser ampliadas, modificadas, discutidas o confirmadas en la medida en que tanto se revisen como se añadan testimonios de experiencia mística salvaje laica. Todo esto es bastante obvio, lo que no lo es tanto es el hecho de que Hulin reitera a lo largo de su libro el propósito de captar en su *statu nascendi* el sentido inmanente de la alegría mística vivida por los sujetos en estos casos, pues, si únicamente somos capaces de acceder a interpretaciones de la experiencia mística, no sería posible “recuperar en el estado naciente el sentido vivido, inmanente de la alegría mística” (2007, 139). La razón de ello es que el *statu nascendi* de la alegría mística está propiamente confinado en la experiencia misma (está, por qué no decirlo con una palabra de Santa Teresa de Ávila, “engolfado” en ella), y lo que tenemos disponible sobre esa alegría son más bien los testimonios, una elaboración intelectual *a posteriori* en la que los sujetos utilizan típicamente una amplia gama de recursos expresivos. Hulin, por tanto,

no capta aquellas propiedades de la alegría mística en lo primero, sino sólo en lo segundo.

Además, el uso que hace del término “inmanente” en la definición de su enfoque metodológico es equívoco, puesto que “inmanente” en el contexto del estudio de las religiones se refiere, habitualmente, a cuestiones diferentes de lo que él quiere designar con ese término y que se entienden siempre, además, implícita o explícitamente, en relación a un cierto uso del concepto de trascendencia; por ende, Hulin debería haber explicado y justificado el sentido particular con que usa el término. Cuando dice que su objeto de estudio es el sentido “inmanente” de la alegría mística, está usando este término con el significado de *aquellas formas de interpretación laicas de la experiencia mística salvaje que están al margen—o “más acá”—de los esquemas teológicos de las grandes religiones*, con lo cual, precisamente, esto último designaría la contraparte “trascendente” de su uso del término “inmanente”. Sin embargo, todo esto resulta confuso, tal vez una utilización más adecuada del par conceptual inmanente/trascendente en los estudios de mística sea sostener—como se sugirió en la introducción—que la experiencia mística misma es, en última instancia, absolutamente trascendente a cualquier forma de expresión, verbal, visual, etc.; y que en realidad lo que nos ofrecen los testimonios de experiencia mística salvaje laica es una forma más de expresión inmanente de la experiencia mística que se sitúa junto a otras formas *también* inmanentes típicamente religiosas, vale decir, de cierta manera toda forma de expresión de la experiencia mística—sea religiosa o laica, y sea buscada o salvaje, es decir, más allá de estos clivajes teóricos—es inmanente en el sentido de que está situada “más acá” de la radical inefabilidad de la experiencia mística, en el polo del lenguaje, la expresión, la comunicación con los otros, la cultura y la historia. De aquí que podamos afirmar que la mística salvaje laica representa una codificación cultural más de la experiencia mística que, como defiende correctamente Hulin, tiene unas características especiales y un valor propio que deben ser tomados en seria consideración en esta área de estudios, si verdaderamente nos interesa comprender el fenómeno místico en toda su amplitud y complejidad.

3. CONCLUSIONES: LO SALVAJE EN LA MÍSTICA

Antes de entrar en detalle en las conclusiones de este trabajo, quisiera señalar que las contribuciones de Hulin en su libro—obra de referencia fundamental sobre el tema—no se limitan únicamente

a dar a conocer y ofrecer una explicación o conceptualización del fenómeno de la mística salvaje, sino que, debido a su forma de tratar la cuestión, se extienden también a otras áreas y problemas presentes en los estudios de mística. Así, Hulin ofrece contribuciones a la discusión entre mística y psicoanálisis (freudiano, específicamente), y a la discusión entre mística y psicopatología (*cf.* Hulin, 2007, en específico todos los capítulos de la primera y segunda parte). Igualmente, hace valiosas observaciones sobre el problema relativo al enfoque metodológico en los estudios de mística; y aborda de una forma muy esclarecedora la cuestión metafísica de la relación entre la experiencia mística y la interpretación que hace de ella el sujeto que la ha tenido (*cf.* Hulin, 2007, especialmente la conclusión, 195-208). Tratar cada uno de estos asuntos adecuadamente daría lugar, como mínimo, a otro artículo de la misma extensión que este; en cambio, he preferido concentrarme en algo más básico pero al mismo tiempo más prioritario, esto es, la clarificación del concepto de mística salvaje más allá de sus importantes conexiones teóricas con otros problemas en el ámbito de los estudios de mística—aun cuando, por supuesto, es el mismo trabajo teórico de Hulin en relación a todos estos problemas el que permite ir deslindando el concepto de mística salvaje.

Pues bien, ¿qué podemos concluir en base al trabajo de las secciones anteriores sobre el fenómeno de la mística salvaje? La diferencia específica de la mística salvaje respecto a otras formas de mística—cristiana, por ejemplo—es el hecho de que la experiencia mística sobreviene al sujeto de forma espontánea; este hecho es el que se califica metafóricamente como “salvaje”, pues ni es “cultivado” ni está de ninguna manera “domesticado” bajo la previsión y el control del sujeto, la experiencia no es buscada ni deseada como en muchas versiones de la mística religiosa. De este modo, el trabajo de Hulin pone sobre la mesa un *nuevo* clivaje teórico que debe ser considerado en los estudios de mística, esto es, la dicotomía entre una mística espontánea y una mística buscada deliberadamente. Por su parte, en cuanto a la dimensión afectiva y existencial del fenómeno—aun cuando no hay espacio aquí para demostrarlo—yo diría que la mística salvaje no se diferencia sustancialmente de la mística religiosa; sí, por supuesto, en lo referente a las formas de interpretación y expresión de la experiencia, pero esto no es lo que hace “salvaje” a la mística salvaje, por tanto, no radica aquí su diferencia específica.

Dicho esto, sin embargo, lo anterior no es tan simple como podría parecer ni es la única conclusión que podemos sacar de lo

tratado en este artículo; es más, el trabajo teórico de Hulin obliga a una reflexión mucho más profunda sobre la cuestión de *lo salvaje* en el ámbito de la mística en un sentido amplio. A este respecto, es el mismo Hulin quien en la conclusión de su obra extiende el concepto de lo salvaje en dos direcciones novedosas. Tal vez la más fácil de reconocer de ellas es la que refiere como el *salvajismo de las interpretaciones*, y tiene que ver con el hecho de que la existencia de múltiples interpretaciones de la experiencia mística—en las que se deben contar no sólo sus diversas versiones religiosas (hoy en día accesibles al estudioso), sino también la explosión de versiones laicas desde el siglo XIX, que acentúan y complejizan esta multiplicidad—configura una situación interpretativa salvaje, que Hulin califica de “verdadero desafío al pensamiento filosófico y teológico” (2007, 207) y que—yo añadiría—es el desafío de nuestra época para las diversas disciplinas que estudian el fenómeno religioso (filosofía, teología, antropología, psicología, etc.). En efecto, dicho metafóricamente, se requiere una gran audacia hermenéutica para adentrarse en esta densa selva de significados en la que se multiplican especies en el actual contexto cultural e histórico de profunda crisis religiosa. En este sentido, como explica Hulin, el fenómeno “místico salvaje” aparece notoriamente en la historia religiosa y cultural una vez que los marcos interpretativos de la experiencia extática propios de las grandes religiones empiezan a perder influencia social y cultural, y junto con ello a perder eficacia para que los sujetos puedan encontrar en ellos unos códigos con los cuales dotar de sentido su experiencia de iluminación espontánea (*cfr.* 2007, 207-8).

La otra dirección en la que Hulin extiende el uso del concepto de lo salvaje en este ámbito de estudios se relaciona con el hecho de que la experiencia mística, cuando se tiene, altera todos los marcos de referencia de un sujeto, no sólo psicológicos (perceptivos, cognitivos, lingüísticos y conductuales), sino también morales (valóricos, sociales y culturales). En palabras de Hulin: la experiencia mística “por su surgimiento inicial que trastoca todos los marcos de la percepción, pone en duda todos nuestros postulados sociales, morales o religiosos y hace crecer en nosotros una marea incontrolable de afectos, el fenómeno místico es puro salvajismo en su misma esencia” (2007, 207), vale decir, la experiencia mística tiene unas consecuencias psicológicas y prácticas que colocan al sujeto en una suerte de estado salvaje y lo fuerzan a echarse a peregrinar, abandonando los antiguos lugares donde tenía su refugio moral y existencial. Estas afirmaciones son, por supuesto, aplicables tanto a la mística laica como a la mística religiosa, porque, tanto si es espontánea

como si es buscada, la experiencia mística constituye un parteaguas existencial en la vida de un individuo, de forma tal que nunca más vuelve a ser el mismo que era antes de la experiencia.

De esta forma, tendríamos tres sentidos de lo salvaje en el campo de estudios del fenómeno místico, dicho resumidamente: primero, en el sentido de que la experiencia mística sobreviene repentina y espontáneamente; segundo, en el sentido de que la multiplicidad y eclosión de formas de expresión de la experiencia mística configura un panorama salvaje para el trabajo interpretativo en el campo de los estudios de mística, especialmente en nuestra época de secularización y debilitamiento de la fe en las grandes confesiones religiosas (lo que es claro, al menos, en Occidente); tercero, en el sentido de que la experiencia mística, cuando se tiene, trastoca todos los marcos de referencia y orientación vital de un individuo, dejándolo existencialmente a la intemperie, aunque *ad portas* de poder construir un nuevo sentido más sólido, pues, a pesar de la crisis inmediata que provoca, esta experiencia no suele representar una regresión negativa en términos psicológicos, morales y existenciales. Para complementar el párrafo anterior, aquí lo salvaje es tanto la destrucción de las viejas estructuras de orientación vital mediante una fuerza de acción salvaje, así como las consecuencias inmediatas que tiene en la vida del individuo al dejarlo con la necesidad de abandonar lo viejo y abrazar lo nuevo que se le revela a través de la experiencia. En síntesis, entonces, estaríamos ante tres utilizaciones interrelacionadas del concepto de *lo salvaje* en Hulin: un sentido psicológico, un sentido hermenéutico y un sentido existencial.

Ahora bien, sin perjuicio de lo anterior, la reflexión sobre el concepto de lo salvaje en este ámbito de estudios aún se puede, a mi juicio, extender un poco más. Para ello, será conveniente referir con algo más de detalle a la mística religiosa, cristiana en este caso; como dice Hulin todo el trabajo de *La mística salvaje* desemboca necesariamente en una comparación entre la mística salvaje y las místicas religiosas (2007, 196). En primer lugar, quisiera despejar una posible duda, muy razonable, sobre cómo clasificar el tipo de episodios que llevan a la conversión, por ejemplo, de San Pablo y Ramon Llull, comparables en cierto sentido. Por supuesto, me refiero respectivamente al muy conocido pasaje de *Hechos de los apóstoles* (9:1-18), y a lo que narra Lull en su *Vida coetánea* (1311/2012) sobre el episodio—o la serie de ellos: cinco visiones de Cristo crucificado suspendido en el aire—que lo llevó a su conversión. Pues bien, yo diría que estos casos también caben en un concepto amplio de mística.

tica salvaje en el sentido en que estas experiencias acaecen súbita y espontáneamente (no son ni buscadas ni esperadas por los sujetos), y en que alteran los marcos de referencia vital con consecuencias prácticas en el orden de la conducta, el sistema de creencias y la visión de mundo a partir del momento de la experiencia. Este tipo de experiencia salvaje e inicial—por qué no llamarla “iniciática”—representa una forma particularmente dramática de *conversión* en el contexto cristiano; en este sentido, se puede afirmar, la historia del cristianismo no ha estado exenta de experiencias místicas salvajes.

En segundo lugar, habría un sentido más en que se puede usar el concepto de *salvaje* en este campo de estudios y que se relaciona con la dimensión de la gracia en la experiencia mística. Haciendo referencia a la mística religiosa cristiana—en cuya tradición histórica mujeres y hombres han anhelado la presencia de Dios—, se puede afirmar que la experiencia de éxtasis unitivo *siempre* sobreviene por gracia de Dios y tiene, por tanto, una naturaleza espontánea, es decir, no sólo en los casos en que acaece salvajemente—como en los que hemos visto en este artículo—, sino *también* en los casos en que el sujeto la ha buscado y deseado ardentemente. Con esto último quiero decir que, a pesar de la expectativa desiderativa del sujeto que busca unirse con Dios, esta gracia, cuando ocurre, es en último término enteramente salvaje en el sentido de que es pura espontaneidad y acontecimiento: hay un Otro que responde, que acaba por responder sin saber el místico cómo ni cuándo, pues en cierto sentido la Divinidad se hace presente como un *relámpago* (ἄστραπή) como se da entender en Mateo 24:27. En este sentido, la experiencia mística no es el resultado previsible y controlado de una serie de acciones—técnicas ascéticas, de oración, etc., o esfuerzos físicos y mentales de diverso tipo—, nadie puede producirla o fabricarla, no es un artificio ni un artefacto; de aquí la importancia literalmente crucial de la *pobreza espiritual* (Eckhart, 2008, 75-81), o de la desapropiación del alma como dice Teresa de Ávila a lo largo del *Libro de la Vida*—esto es, de un desprendimiento respecto de los objetivos de la búsqueda, pero no un abandono de la búsqueda misma, o del anhelo que moviliza la búsqueda—para que pueda sobrevenir la gracia de Dios, *cuando Dios quiera*, pues la experiencia mística, tanto la que hemos llamado “salvaje” como la deseada y buscada es, en el mejor sentido de la expresión, *un padecimiento radical de la gracia de Dios*.⁵

[5] Sobre el carácter radicalmente *pasivo* de la mística ha insistido Amador Vega, quien afirma: “la pasividad del espíritu contemplativo es fundamental para sentir el vacío y el

El siguiente texto de San Agustín—presente en su *Comentario a la primera carta de San Juan* (2002, tratado 4, nro. 6)—reúne perfectamente todos los elementos explicados en el párrafo anterior:

Dios dilata en la demora los anhelos, y en anhelar dilata el alma, y en el anhelar la hace más ampliamente captable. Así pues, queremos anhelar [...] Queremos dilatarnos hacia Él, que Él colme cuando venga (aquí sigo la traducción presente en Haas, 2009, 81).⁶

Así, pues, como se ha podido apreciar la contribución de Hulin en torno al concepto y fenómeno de la mística salvaje, además de ofrecer un diagnóstico epocal sobre la situación religiosa de nuestro tiempo, permite una reflexión profunda sobre el fenómeno místico en general, y sobre las diferentes místicas religiosas en particular—reflexión cuyas líneas de desarrollo quedan aquí esbozadas para futuros trabajos. La obra de Hulin sobre la mística salvaje señaló hace exactos treinta años cuál es la mística propia de nuestro tiempo, a la que todo estudioso de lo sagrado debería atender, si es que, además de la perspectiva histórica y erudita sobre el pasado espiritual de la humanidad (muy importante, sin duda), nos interesa también la comprensión de la situación espiritual de nuestra época. Para terminar, quisiera señalar a modo de colofón la que tal vez sea la mejor síntesis de lo tratado a lo largo de este artículo, y que sin duda hubiese sido también un buen epígrafe para el mismo:

El viento [πνεῦμα] sopla donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene, ni a dónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu [οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγενημένος ἐκ τοῦ πνεύματος]” (Evangelio de San Juan 3:8).

silencio del misterio inexpresable” (2022, 17). Aquí el autor insiste en que reconozcamos que la experiencia mística posee una importante dimensión pasiva; se trata de captar que *en último término* la voluntad subjetiva de un buscador de Dios—lo que propongo considerar aquí como la parte y dimensión *activa* del psiquismo humano—debe abandonarse para que pueda ocurrir el advenimiento de la gracia unitiva.

[6] En un capítulo de esta obra (*Viento de lo absoluto*) llamado “Deseo inextinguible”, Haas sienta las bases para el desarrollo sistemático e histórico de lo que llama una “teología del deseo” (p. 78), del deseo de unión con Dios o, dicho de otro modo, del deseo de una relación íntima con Él, cuyo antecedente fundamental, tanto en la tradición judía como cristiana, es el *Cantar de los cantares*. Es precisamente la apertura a una comparación de una mística salvaje con una mística cristiana concebida desde el deseo la que se posibilita gracias a las contribuciones de estos dos importantes estudiosos de la mística (Haas y Hulin). De hecho, lo señalado en el último párrafo del texto principal del presente artículo, incluida la cita de Agustín, puede tomarse como un primer esbozo para el desarrollo de esta comparación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baruzi, J., 1985, *L'intelligence mystique*, Berg, París.
- Baruzi, J., 1999, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Salvator, París.
- Domínguez Morano, C., 2020, *Mística y psicoanálisis. El lugar del Otro en los místicos de Occidente*, Trotta, Madrid.
- Freud, S., 1992, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas*, vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires.
- Haas, A., 2004, *Mystik im Kontext*, Wilhelm Fink, Múnich.
- Haas, A., 2009, *Viento de lo absoluto ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Siruela, Madrid.
- Hulin, M., 2007, *La mística salvaje. En los antípodas del espíritu*, Siruela, Madrid.
- James, W., 2002, *The Varieties of Religious Experience*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Lluch, L., 2005, “Introducción” a su traducción de *El peregrino querúbico* de Angelus Silesius, Siruela, Madrid.
- Llull, R., 2012, *Vida coetánea*, Editorial Fundación Rosacruz, Zaragoza.
- Maestro Eckhart, 2008, *El fruto de la nada* (edición y traducción Amador Vega), Siruela, Madrid.
- Martín Velasco, J., 2009, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid.
- McGinn, B., 1991, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism (vol. 1). The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, New York.
- McGinn, B., 2008, “Mystical Consciousness: A Modest Proposal”, *Spiritus* 8, John Hopkins University Press, p. 44–63.
- Nelstrop, L., Magill K., y Onishi, B., 2009, *Christian Mysticism. An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches*, Ashgate, Inglaterra.
- Rolland, R., 1929, *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante (vol 1. La vie de Ramakrishna)*, Stock, París.
- Rolland, R., 2019, “La sensation océanique. Une lettre à Sigmund Freud”, *Psychanalyse YETU*, nro. 43, p. 21-22.
- San Agustín, 2002, *Comentario a la primera carta de San Juan* (traducción Teodoro H. Martín y José María Hernández), Sígueme, Salamanca.
- San Juan de la Cruz, 2013, *Subida del monte Carmelo*, Ed. San Pablo, Madrid.

Santa Teresa de Ávila, 2006, *Libro de la Vida*, Lumen, Barcelona.

Vega, A., 2022, *Tentativas sobre el vacío. Ensayos de estética y religión*, Fragmenta Editorial, Barcelona.

Vermorel, M., y Vermorel, H., *Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance 1923-1936*, PUF, París.

Zaehner, R., 1965, *Inde, Israël, Islam: religions mystiques et révelations prophétiques*, Desclée de Brouwer, París.