

Mística y ética: desafíos para nuestro tiempo. De la experiencia mística a la acción moral

Mysticism and Ethics: Challenges for our Time. From mystique Experience to Moral Actio

JULIA YÚFERA

Universidad de Barcelona

RESUMEN. Después del proceso de secularización propio de la modernidad, podemos sospechar que, quizás, estemos asistiendo a una época de post-secularización debido al creciente interés por la espiritualidad y por la mística. En este contexto, el presente estudio sobre lo místico y su vinculación con la ética tiene por objetivo fundamental conocer qué aportaciones al ámbito de la acción moral pueden surgir del estudio de la experiencia mística. Para ello, profundizaremos en el conocimiento del propio ser humano desde una perspectiva que contemple su dimensión trascendente y espiritual, a fin de valorar la contribución que puede suponer el estudio de la mística al ámbito de la educación en valores, en pos de un nuevo paradigma antropológico, social y cultural que responda a las eternas inquietudes del ser humano.

Palabras clave: mística, ética, espiritualidad, secularización, educación en valores.

ABSTRACT. After the secularisation process of modernity, we can suspect that, perhaps, we are witnessing an era of post-secularisation due to the growing interest for spirituality and mysticism. In this context, the present study on mystic and its entailment with ethics aims to know which contributions to the scope of moral action may arise from the study of mystical experience. Therefore, we will fathom in the knowledge of the human being from a point of view that consider its transcendent and spiritual aspect, in order to assess the contribution that may suppose the mysticism study in the scope of the values education, in pursuit of a new social cultural anthropological paradigm that responds to the eternal inquisitiveness of the human being.

Key words: mysticism, ethics, spirituality, secularisation, the values education.

«De esto sirve este matrimonio espiritual:
de que nazcan siempre obras, obras».
(Santa Teresa, 2009, *Moradas*, 851)

1. *Mística y ética en tiempos de se- cularización*

A pesar del proceso de secularización y de laicidad que trajo consigo la modernidad y, más aún, su deslegitimación posterior, acontecida sobre todo en los países occidentales; a pesar de que, en la era de la técnica, lo *sagrado* ya no parece ser lo trascendente, sino la tecnología, y que el sentido de la existencia parece no buscarse en el *más allá* ni dentro del corazón humano, sino en los instrumentos que el hombre ha fabricado y que apenas controla (Jonas, 2001); a pesar de que parece que quien decide qué se ha de hacer, qué es lo correcto y lo justo, ya no es ni la religión, ni el hombre (Alcoberro, 2003), sino la sofisticación de una maquinaria tecnológica que parece configurararnos y al mismo tiempo desconfigurarnos, haciéndonos vulnerables por la potencia de su propia autonomía; a pesar de todo ello, el siglo XX y nuestro siglo son, paradójicamente, los que más atención han prestado a la experiencia mística.

Cuando Hans Blumenberg analizaba la modernidad y su inherente creencia en el progreso constataba cómo, con el eclipse de Dios, la fe y la esperanza, más que desaparecer, se habían secularizado, y, cómo la ética había conseguido su autonomía desvinculándose de la religión, a costa de perder la solidez que le proporcionaba esta dependencia. Dicha pérdida se veía compensada por la constatación de la rigidez y

la falsa fortaleza que se escondían tras tales vínculos. Pero este autor, a diferencia de Karl Löwith, Carl Schmitt o el mismo Max Weber, que postulaban el *teorema de la secularización* según el cual una teoría moderna no sería más que teología secularizada a modo de transferencia o desplazamiento, apostaba por una legitimación de la modernidad que, más allá del mero proceso de secularización, venía a fundamentarse en la auto-afirmación del ser humano y en el giro copernicano.

Para Blumenberg, por *modernidad* debería de entenderse, más que el producto de una secularización, el resultado de una reocupación de posiciones que, si antes estaban ocupadas por conceptos religiosos y trascendentes, en el cambio de época de la Edad Media a la Edad Moderna las ocuparían ideas immanentes y mundanas (Blumenberg, 2008). Respuestas nuevas a viejas inquietudes y funciones. Así, por ejemplo, de la idea de *redención* se pasó a la de *emancipación* generando tendencias y movimientos políticos de inspiración utópica. Si nos incorporamos modestamente a este debate sobre el fenómeno de la secularización, convendremos con Adela Cortina que, en cualquier caso, la secularización ha constituido el desenmascaramiento de las ideologías y, aún más, una herramienta crítica que permite rescatar hermenéuticamente el *aparecer* de la verdad (Cortina, 1986).

Si bien Theodor Adorno y Max Horkheimer consideraban que este anhelo secular y moderno había desembocado no en la emancipación del ser humano, sino en la barbarie, no por ello estos autores y muchos otros renunciaron ni renuncian a la idea de esperanza o de progreso (Horkheimer, 2000). Walter Benjamin afirmaba que sólo

por amor a los desesperados se conservaba todavía la esperanza. El mismo Sigmund Freud que, en el *Porvenir de una Ilusión*, confiaba sustituir la antigua fundamentación religiosa de la moral por otra basada en la necesidad social y guiada por la luz del *logos* y de la ciencia, expresó su decepción posterior al considerar, en *El Malestar en la Cultura*, que los progresos científicos, con independencia del valor irrenunciable que comportaban, adolecían de muchas limitaciones y carencias respecto de las verdaderas necesidades de la humanidad (Freud, 1972). Su decepción, sin embargo, no acabó en la desesperanza, pero su invocación final no fue depositada en el *logos* sino en el *eros* (Gómez, 2002). Así, la pulsión estructural intrapsíquica e intersubjetiva del *eros*, que aquí queremos rescatar por el protagonismo incuestionable que tiene en el lenguaje de la mística y, también y, en consecuencia, en el lenguaje de la ética, puede vencer a la pulsión *thanática* de destrucción individual y colectiva.

Esta es nuestra hipótesis fundamental que pone en marcha el desarrollo del presente estudio y que pretende ser un avance de un proyecto de investigación mayor que apuntaría a la necesidad de reivindicar la dimensión trascendente y espiritual del ser humano, que no está ligada necesariamente a una confesionalidad u otra, sino que puede ser vivible en el marco de la laicidad y que es capaz, asimismo, de constituir un fundamento más, quizás uno verdaderamente sólido, en tiempos de tanta liquidez, que sirva de pilar estructural en la construcción de un edificio consistente para una educación en valores.

Una aproximación sociológica de nuestro tiempo nos permite afirmar, no sin pru-

dencia, que la intensidad del proceso de secularización no ha producido ni la desaparición del sentimiento religioso ni su total reclusión en la privacidad. Sin embargo, podemos constatar la existencia de una considerable disminución de la práctica externa de las confesiones, el cuestionamiento de las instituciones que las representan y la aparición de un nuevo perfil del sujeto de creencias, incluida la creencia del ateísmo, que las vive sin necesidad ni de pertenencias colectivas, ni de dogmas, ni de devociones, y con un sincretismo que, aunque de entrada pueda parecer positivo y sintomático de una tolerancia respecto de la diversidad, bien pudiera ponerse en cuestión por múltiples aspectos¹.

Si este es el escenario que podemos constatar sobre todo en la Europa Occidental, no es menos cierto que, en otros escenarios, se nos presentan otros fenómenos como la proliferación de nuevos movimientos religiosos o pseudoreligiosos, de grupos sectarios, o la radicalización fundamentalista de las grandes religiones. Tales escenas, unas y otras, podrían legitimar que la Filosofía, especialmente la Filosofía Práctica, en su implicación por la reflexión sobre la Ética, retomara su interés por el problema religioso o, sin querer problematizarlo, por la cuestión religiosa en su sentido etimológico más preciso y, por lo tanto, más amplio, es decir, por la cuestión sobre la espiritualidad como aquello que nos *relliga*² con una dimensión trascendente del ser humano que puede ser vivida y, que, a nuestro entender, debiera de ser vivida en la más presente inmanencia.

Weber afirmaba que, en nuestro mundo desmitificado, los valores últimos

y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí (Weber, 1998). En esta época y en este contexto ciertamente discutible, podríamos sospechar, retomando la herencia del talante suspicaz y crítico de los grandes filósofos de la sospecha, si no estaremos viviendo una época de post-secularización, sin entender con ello un retorno a los yugos de algunos dogmas teológicos que violentaban la vida pública y social, sino un avance hacia nuevas libertades que vayan emancipándonos de otros dogmas y prejuicios, y, así, poder pensar una laicidad que no esté reñida con la espiritualidad.

Podríamos considerar que, a lo mejor, estemos iniciando un tránsito de una ética sin religión (en el sentido tradicional del término) a un escenario donde sea posible una ética *de* la mística (o *por*, o *con* la mística) y que, por lo tanto, no deberíamos desatender la pregunta por la espiritualidad y, más concretamente, por la mística, sobre todo en base a una perspectiva enmarcada en una posmodernidad o en una continuidad discontinua de la modernidad que ya ha puesto suficientemente en cuestión todo dogmatismo, incluido el propio de una confianza extrema en la razón, y, en una contemporaneidad que no puede abstenerse ni de reconocer la riqueza del pluralismo existente, ni de velar por una apuesta decidida por la interculturalidad.

Recordemos, sin embargo, que lo religioso puede ser concebido, no tanto como un conjunto de creencias o de confesiones diversas, sino como una manifestación más que el hombre hace sobre sí mismo, que

atiende a una dimensión espiritual y a una experiencia de fe de un orden u otro. Desde esta perspectiva, la fe es una experiencia vital mientras que la creencia es interpretación o, lo que es lo mismo, una creación humana posterior y, por tanto, secundaria. Precisamente, el Racionalismo de René Descartes, que abrió la modernidad, nació de la confusión entre fe y creencia. No pudiendo fiarse de las verdades de la fe, entendidas como creencias, depositó toda su confianza en la razón perpetuando un conflicto en Occidente entre razón y fe. Otras culturas lo han resuelto pacíficamente porque no han partido de esta suposición dualista (Panikkar, 1998, 24).

Para Denys Teundroup³, la creencia puede ser utilizada como un trampolín pero, efectuado ya el salto, aquello que tiene de más profundo la experiencia espiritual y mística exige desprenderse de ella. Para realizar el absoluto hemos de abandonar la creencia. En uno de sus sermones, el Maestro Eckhart pedía a Dios en sus oraciones que le librara del mismo Dios (Eckhart, 1983). Revolucionaria petición en un contexto teísta. En nuestros tiempos, esta es la razón por la que el Dalai Lama nos exhorta a una espiritualidad laica que nos concierne a todos, donde lo que importa no es ser o no creyente, sino ser bueno (Dalai-Lama, 1999).

Desde aquí, construimos nuestro análisis que tiene por objetivos conocer qué aportaciones al ámbito de la acción moral pueden surgir del estudio de la experiencia mística; averiguar cuáles son las claves de la transformación subjetiva que lleva al sujeto místico a la acción en el mundo, y, en concreto a la acción moral; analizar cuáles son los rasgos comunes caracterís-

ticos del sujeto místico en la diversidad de sus manifestaciones; y, finalmente, valorar la contribución que puede suponer el estudio de la experiencia mística al ámbito de la educación en valores.

Valiéndonos de una metodología cualitativa de interpretación hermenéutica, miraremos de aproximarnos al estudio de la experiencia mística, empezando por delimitar qué entendemos por *sujeto*, para adentrarnos inmediatamente después en qué entendemos por *mística*, atendiendo especialmente a una mística no escapista y abierta a la alteridad y al compromiso con el mundo, una mística de ojos abiertos ante la injusticia y el sufrimiento.

Una vez delimitados tales extremos, los contenidos que se incluirán contextualizarán dicha experiencia en un escenario actual de individualismos que, aunque lo parezcan, no suponen la imprescindible construcción de individualidades auténticas y firmes; de relativismos que, aunque crean ser manifestación de tolerancia, no son más que un indiferentismo tan o más peligroso que los absolutismos que pretenden combatir; de conformidades con una ética de mínimos que, aunque velen por unos acuerdos incuestionables que conforman una ética de la justicia universalizable (Cortina, 1986), pueden quedarse cortas para otras ambiciones igualmente legítimas que aspiren a la felicidad, al ejercicio de la virtud, o al encuentro amoroso con el otro; de vínculos líquidos que ponen en entredicho la rigidez de lo estático y del inmovilismo pero que pueden perderse en la inconsistencia (Bauman, 2009); y, de un pensamiento débil que huye del absolutismo de los grandes dogmas pero que no acaba de ofrecer suficientes protecciones frente a la

inseguridad y la incertidumbre (Vattimo, 1988, 75). En este contexto y con la intención, entre otras, de recuperar la *experiencia* como categoría esencial que fundamenta la ética, queremos presentar una experiencia peculiar que, lejos de prescindir de la racionalidad, va de la mano de otra racionalidad mucho más amplia.

Nuestra pregunta por la espiritualidad y, más concretamente, por la mística que se da en su seno es el resultado de una inquietud y un anhelo humano intrínseco en todo ser que desea vivir en plenitud y que busca referentes o ejemplos testimoniales para realizarla. Dado que la conducta es básicamente el resultado de un aprendizaje en el que el modelaje es fundamental (Bandura, 1980), no estaría de más que los sujetos místicos que se han dado a lo largo de la historia y que, aún hoy, tienen plena vigencia, o bien, que los sujetos místicos contemporáneos que pueden tener la misma o mayor validez y autoridad pudieran proponerse como modelos en nuestros propios horizontes.

Para responder a esta cuestión hemos de partir, primeramente, por la concepción que tenemos del *ser humano*, especialmente en su condición de *sujeto moral*, porque de ello dependerá también nuestra predisposición ante tales conceptos. Así, desde un Humanismo que dé la consideración que merece a la persona (Mounier, 1974), siendo ésta una realidad que va más allá del mero individuo, 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 extiende a una realidad más amplia y trascendente. Trascendencia que, no por ello, puede no darse en

la misma inmanencia. Esa es la suprema cualidad del hombre singular y concreto que no está reñido con la universalidad de una *naturaleza humana* que permite la actuación de dichas potencialidades.

Desde esta perspectiva, el hombre es, pues, un ser trascendente en tanto que se realiza, fundamentalmente, en la medida en que se trasciende, ya sea en el mundo de lo ético, de lo inter-relacional, de lo interior, y/o de lo contemplativo y estético (Sancho, 2009, 5). Diferentes *mundos de la vida*⁴, cercanos a los que reivindica Jürgen Habermas siguiendo a Edmund Husserl que, quizás, en este contexto, la vida mística sí que puede ultrapasar (Habermas, 1985).

Nos adherimos a la propuesta de Raimon Panikkar respecto del conocimiento del *ser humano* como *antropofanía*, como algo más que una pura antropología: como el estudio de las manifestaciones del hombre sobre sí mismo bajo los parámetros de una escucha como actitud existencial de simpatía, conocimiento y amor respecto al otro, en base a la fenomenología que intenta describir lo que aparece (*to phainomenon*). El presente estudio sobre lo místico, la espiritualidad y su vinculación con la ética nos llevará, pues, a profundizar en el conocimiento del propio ser humano.

2. Sobre lo místico, una *confusión infinita*

Estudiar la experiencia o el hecho místico requiere de unos presupuestos previos. Deberíamos, como mínimo, intentar esclarecer qué entendemos por *mística*. De hecho, uno de los rasgos del actual escenario sobre lo espiritual es que se han

multiplicado las formas de espiritualidad, situadas, incluso, al margen de las religiones (Comte-Sponville, 2006, 145), con la reivindicación, por parte de algunas de ellas, de su condición de místicas. Este fenómeno ha agravado la falta de claridad ya existente respecto de la palabra *mística* por la complejidad inherente del propio término, originando una notable confusión en su utilización, situación que se ha llegado a calificar de *confusión infinita* (Scholem, 1996, 25).

Si reparamos en la polisemia del término *mística*, entenderemos la complejidad derivada de su ambigüedad. Así, por ejemplo, se dice que es *místico* quien refina o sutaliza una determinada cuestión o asunto; quien se dedica al mundo divino o espiritual; o bien, se dice de las formas exageradamente religiosas; o del ámbito de la realidad inaccesible al conocimiento y de lo que es preciso callarse (Wittgenstein, 2003); o al compromiso total al servicio de algo; o lo referente a los misterios y a las realidades secretas u ocultas, siguiendo la etimología del término griego *myo-* cerrar boca y ojos (Martín Velasco, 2009, 19). Pero *mística* puede ser también, de manera mucho más sintética, toda experiencia de plenitud de vida (Panikkar, 2009, 22).

Con respecto al concepto *experiencia mística*, si bien es cierto que tales experiencias se caracterizan por ser especialmente interiores, inmediatas y frutivas, y por darse en un nivel de conciencia que va más allá de lo ordinario y objetivo, la experiencia mística es, ante todo, *experiencia*, y, por tanto, la reivindicación de la misma como un fundamento esencial de la dimensión espiritual y ética del ser hu-

mano está justificada (Merton, 2004). A tal efecto, veremos, más adelante, nuestras apelaciones a autores como Norbert Bilbeny o Emmanuel Lévinas.

Si nos remitimos a las diferentes tradiciones religiosas que han sido expresión de la espiritualidad, veremos que cada tradición ha puesto el énfasis en una u otra experiencia humana fundamental, enfocando la *religatio* del hombre con la trascendencia desde una perspectiva concreta. Dicha concreción no tiene porqué significar la exclusión de otras experiencias, sino simplemente la expresión de su acento. Así, por ejemplo, la experiencia cristiana se centra en la experiencia del amor como relación personal con el misterio y con el prójimo. Sin embargo, según Young Chan Ro⁵, la experiencia confuciana revela el misterio en la constatación de que lo extraordinario está inmerso en lo cotidiano y lo ordinario, de que no existe dicotomía entre lo sagrado y lo secular, entre el hombre y el cielo, entre la colectividad y el individuo. Esta visión experiencial no dualista abre la puerta a un pensamiento místico que cambia la perspectiva de las dinámicas relacionales dado que el ser individual es intrínsecamente social y cósmico (Torradeplot, 2007).

Asimismo, deberíamos de distinguir *experiencia mística* de *experiencia cumbre*. Es cierto que éstas últimas también afectan íntegramente al sujeto y de manera radical, y, además, que les acompañan sentimientos sublimes sobrecogedores y de fascinación con fuertes repercusiones afectivas. También es cierto que de ellas se extraen nuevos lenguajes simbólicos con que poder expresar los estados alterados de consciencia, los éxtasis, u otros fenó-

menos extraordinarios que acompañan a estas experiencias cumbre o de trascendencia. Sin embargo, no deberíamos precipitarnos a la hora de equipararlas o identificarlas con las experiencias místicas aunque éstas vengan también, en ocasiones, acompañadas de fenómenos similares (Martín Velasco, 2009, 320-356). La diferencia entre la experiencia mística y la experiencia cumbre radica en a qué realidad se remiten, es decir, si, por ejemplo, se remiten a una realidad estética de belleza o a una realidad de categoría ontológica mayor.

Toda experiencia espiritual y mística remite a una *realidad última*, una realidad trascendente (aún en la inmanencia) que, a veces, es percibida como *Presencia*⁶. Las diferentes tradiciones místicas, en su multiplicidad de expresiones de la experiencia radical de la *realidad última*, la revelan, a su vez, como una Realidad también diversa, lo que la hace aún más misteriosa. La escuela *Advaita Vedanta* de la filosofía india reivindica que el conocimiento de esta realidad es inmediato y posible a través de la intuición, de cierta intuición. Arvin Sharma⁷ considera que ninguna formulación de la *realidad última* puede ser adecuada dado que es, por definición, inabarcable desde el campo conceptual (Torradeplot, 2007). Esta realidad a la que remite la experiencia mística es el Misterio. Este término, emparentado con la etimología de la palabra *mística*, no debe entenderse como una realidad que va más allá de lo mundano, que también, sino como algo que trasciende toda realidad conocida, algo de lo que sólo se puede dar noticia a través del lenguaje simbólico frecuentemente poético, con privilegiadas

licencias en el uso de paradojas audaces como simple y modesta aproximación a eso *Otro* que no soy yo, sino que es totalmente *Otro*, es decir, que no es nada de todo lo que es.

Para que pueda darse esta experiencia mística; para que el misterio pueda aparecerse y desvelarse en cierto grado; para que en el nóumeno (en términos kantianos) pueda vislumbrarse algún fenómeno, es necesaria una actitud peculiar, una predisposición para el encuentro: el sujeto debe descentrarse, salir de su centro egoico (Martín Velasco, 2009, 321). Dicho sea de paso, no deberíamos confundir tampoco las experiencias místicas con fenómenos intrapsíquicos patológicos. Entendemos que el terreno es resbaladizo y que el umbral de la locura puede ser traspasado con cierta facilidad. Cuando los místicos se autoproclaman locos de amor no están desacreditándose sino que, a nuestro juicio, muy al contrario, están acreditando su plenitud de vida.

Cuando Freud, en su psicoanálisis aplicado, o, en palabras de Jean Laplanche, en su *psicoanálisis extramuros*, se dispuso a llevar a cabo la crítica de la cultura, a desenmascarar las fuentes de sus estructuras y, más concretamente, a deslegitimar el fundamento religioso de la ética, mostró un claro desinterés por la mística y/o por las formas más profundas del sentido religioso y de la espiritualidad. En esta desatención, no se percató de que, a diferencia de la histeria o del delirio, el místico, con o sin fenómenos extraordinarios, ni se aleja de la realidad, ni la niega, ni se recluye en un lenguaje privado sólo inteligible para él, sino que su expresión da muestras con mucha frecuencia

de una comunicación afortunadamente pública por ser extremadamente lúcida y poética (Gómez, 1998).

Por su parte, Erich Fromm, en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, afirmaba que una persona mentalmente sana, además de ser alguien con una capacidad productiva no enajenada, es aquella que es capaz de relacionarse amorosamente con el mundo, que se siente a sí misma como una entidad individual única, y, al mismo tiempo, se siente identificada con su prójimo (Fromm, 1971). Este podría ser otro criterio de discernimiento sobre la salud mental del místico. Más adelante veremos cómo discernir su autenticidad.

Para proseguir nuestro estudio y establecer el punto de partida de cualquier fenomenología de la mística, hemos de remitirnos a lo que ella deja percibir de sí misma, lo que podríamos llamar su *cuerpo expresivo*, a saber: el lenguaje místico, la propia experiencia y las formas de vida resultante. Raimon Panikkar adopta como perspectiva de estudio la fenomenología *epifánica* que, a diferencia de la fenomenología husserliana clásica y noética, parte del hecho de que lo que aparece al hombre no es tan sólo lo que se muestra en su *nous* (intelecto) como único órgano de conocimiento. No contemplar otras vías de conocimiento (los sentidos y la fe) sería quedarnos en un reduccionismo de un *logos* empequeñezido. Para ello, nos centraremos en la experiencia y las formas de vida de los místicos, ya que tales manifestaciones son las que más pueden ayudarnos a esclarecer los objetivos iniciales de nuestro análisis.

El primer rasgo característico de la experiencia mística es su condición holística

o totalizadora que afecta de manera integral a todo el sujeto. El segundo es su radical pasividad que podríamos emparentar con la idea taoísta del *wu-wei*⁸, como pasividad activa o activa pasividad, que no consiste en una negación de la acción, sino en una acción que permite el surgir espontáneo de la acción más genuina y auténtica. El tercero, su inefabilidad, a pesar de que al místico le asalte una inenviable necesidad de comunicarla forzando el lenguaje a ultrapasar sus propias fronteras. En definitiva, se trataría de una experiencia inmediata que, sea por contacto amoroso con la realidad experienciada o por *penetración intuitiva*, permite, a quien la vive, penetrar más allá de las apariencias de las cosas hasta sus dimensiones más profundas (Martín Velasco, 2009, 320). De ahí parte la certeza subjetiva que acompaña los estados místicos, que no tiene traducción al lenguaje cartesiano en términos de claridad y distinción ya que va acompañada, paradójicamente, de oscuridad, a causa de la perplejidad que produce por la naturaleza de la realidad a la que remite y por la incógnita respecto de los cauces que la permiten.

Para Denys Teundroup, entre la claridad y la oscuridad, entre el razonamiento deductivo y la experiencia de inmediatez absoluta, existe un camino medio: el *Madhyamika*, al que apeló el filósofo Nagarjuna en el s.II d.C. Transitar por esta vía permite superar el enfoque agnóstico, adogmático y relativo a que se ve abocado el pensamiento discursivo para, en su suspensión, abrirnos a la inmediatez de la experiencia aconceptual. En un nivel último, la inteligencia, más que comprender alguna cosa, es capaz de comprender en sí

misma la naturaleza de aquello que vive, el estado de presencia no dual (Torrade-flot, 2007).

Finalmente, la experiencia mística se da en lo más íntimo del ser, en el “más profundo centro del alma”, en el fondo mismo o el “hondón” de la persona. Dichas expresiones nos remiten a los *mistici maiori* de la espiritualidad carmelitana, a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa de Jesús (Martín Velasco, 2009, 363). Sin embargo, los místicos de distintas tradiciones y épocas coinciden de tal manera que resulta obvio que todos ellos han estado en el mismo “país”, que han experimentado el mismo estado espiritual (Underhill, 2006).

Respecto a las formas de vida consecuentes, las nuevas maneras de vivir son el resultado de esa experiencia espiritual transformante e integral. Se dice del *espíritu* que es aquello que rompe la cadena determinista de causas y efectos, y es capaz de generar el *novum*. En formas y grados distintos, en el caso de místicas de talante religioso (en el sentido más convencional del término), la vida mística comienza cuando el sujeto personaliza su actitud religiosa fundamental: la *actitud teologal* en el caso del cristiano, que podría estar representada por la tres virtudes sanjuanistas (fe, esperanza y caridad) y que el místico las encarnará en el ejercicio de todas sus facultades (San Juan de la Cruz, 2009, *Subida del Monte Carmelo*, 230).

En el caso de las formas de vida que no se adhieren a una religiosidad concreta sino a una fe de otro orden, podríamos remarcar que la consecuencia vital que se deriva es la atención constante a una dimensión de trascendencia que ya forma

parte de su ser y que les impulsa a vivir en conformidad con ella (Roy, 2006).

3. *Mística y formas de vida ética*

En unos casos u otros, hay algo previo a la vida mística: la vida ascética. A pesar de que la segunda no es garantía de la primera, sí que amplifica sus posibilidades. A su vez, el ascetismo, entendido en sus justos términos y no como una mortificación extrema de lo mundano, no sólo se sitúa en el a priori, sino también en el desarrollo posterior de la nueva forma o estilo de vida del sujeto. Ascetismo que, entendido como moderación y austeridad contrarias al exceso y al hedonismo, facilita y fomenta el compromiso⁹ solidario y desinteresado del ser humano.

Mística y ascesis han ido de la mano en incontables místicos. Como lo han ido vida mística y vida ética, y, aunque a primera vista no lo parezca, vida activa y vida contemplativa. No en vano, cuando Teresa de Ávila alcanzaba la cumbre de su camino espiritual en la séptima morada del *castillo interior*, exhortaba a la acción en el mundo, una acción que venía nutrida por la experiencia de unión mística (Santa Teresa, 2009, *Moradas*, 853). Este es el criterio básico de discernimiento sobre la autenticidad del verdadero místico: su acción ética y comprometida con el mundo.

Si en el proceso de purificación espiritual que acompaña la vida mística es necesaria la superación del egoísmo en el silenciamiento de las exigencias del ego, esta actitud ha de tener una repercusión social. Así, entre incontables ejemplos, Swami Amarananda¹⁰ recordaba el caso de Swami Vivekananda¹¹ quien conjugó

vida mística con responsabilidad social en su compromiso con el sufrimiento de los ciudadanos de la India (Torradeñot, 2007).

Para Teundroup, mientras el ser humano poseído por las pasiones del yo está dividido y vive en un dualismo destructivo de sí mismo y de las relaciones armónicas con los otros, aquel que toma un rumbo distinto y se determina en el conocimiento de sí mismo puede experimentar la unidad, el *inter-ser*, la interdependencia global de los seres. 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 y al desenvolvimiento del amor compasivo, la empatía, la no-violencia y la inteligencia inmediata de “aquello que soy y vivo” en un nivel último. Esta experiencia es el origen de todos los valores humanos fundamentales con independencia de cualquier confesión religiosa o ideología. Más aún, para este autor, la vida ética que se deriva de esta experiencia fundamental es una vida y una ética saludable. Los comportamientos egoicos devienen patógenos. De la misma manera que se apela a la salud alimentaria o a las normas de higiene, existen recomendaciones favorables para la salud espiritual, psicológica y social.

No podemos ser felices en detrimento de la felicidad ajena. Comprenderlo o, mejor, tener la experiencia de unidad con el otro hace florecer el altruismo y la voluntad de obedecer una regla de oro: “no hagas al otro lo que no quisieras para ti mismo”. Este es el principio ético, a modo de imperativo categórico, que subyace en todos los preceptos que enseñan las tradiciones auténticas, aquellas que fomentan

la paz y la armonía (Torradejot, 2007). En consecuencia, las formas de vida que se derivan de una verdadera experiencia mística se caracterizan por ser más libres y más humanas. Teresa de Ávila descartaba toda presunta experiencia mística si ésta no derivaba en mayor humildad (Santa Teresa, 2009, *Camino de Perfección*, 492). Todo místico, si es auténtico, experimenta una conversión, una verdadera transformación que, dicho sea de paso, no sólo pone en entredicho sus propias estructuras intrapsíquicas, sino también las sociales, educacionales, morales y religiosas. No olvidemos que muchos de ellos fueron perseguidos por el peligro que suponía su carácter subversivo hasta el punto que algunos llegaron a pagar con la muerte su nueva forma de vida.

4. *Mística para una nueva cultura y una nueva educación*

Ante el panorama actual de crisis múltiple y poliédrica, donde el paradigma ético posmoderno parece venir representado por la figura del vagabundo y su desilusión, o, en el mejor de los casos, por el hedonismo y la superficialidad del turista (Bauman, 2009, 250), y, donde la llamada posmodernidad no parece tener más salidas que la resignación nihilista, la reafirmación de la modernidad o la vuelta a la pre-modernidad (Lyon, 1996), la mística puede ser un anclaje sólido donde agarrarse, en contrapartida a la corriente de lo líquido o a las consecuencias de un pensamiento débil, aunque sólo en apariencia, y a las limitaciones no aparentes de su ética interpretativa consecuente (Vattimo, 1988, 167), o, todavía más, como alternativa a

un pensamiento debilitado, no sólo en apariencia, por seguir apegado a sus únicas instancias analíticas y conceptuales (Panikkar, 1998, 76). Para ello, debería existir un cambio de paradigma y una radical transformación y renovación de las viejas estructuras tanto internas como externas, subjetivas y objetivas, individuales y colectivas. Tal vez la actual situación de evidente crisis del sujeto y los peligros que comporta explique la aparición de estudios que destacan la relación entre mística y humanismo (Sancho, 2009, 6) por la inestimable aportación que podría suponer la vida mística a la causa de lo humano y de lo no humano¹².

Hasta ahora hemos vivido en una *cultura de la guerra* de la que se desprende el imperativo de la competitividad. La exigencia de nuestra época consiste en transitar hacia una cultura de la paz. La *meta-noia*, la transformación de la cultura de la guerra a la cultura de la paz no es fácil. Es necesaria una conversión, un cambio de la mente y del corazón (Panikkar, 1998, 7). En este tránsito, en esta revolución espiritual y ética ha de contemplarse lo femenino con una especial consideración que compense el lastre histórico de la desatención que ha sufrido (Gilligand, 1985). Es obvio que el estereotipo del guerrero es un arquetipo patriarcal. Aunque haya sido por el encorsetamiento de los estereotipos de género, las mujeres han desarrollado más la empatía en el ejercicio social del cuidado¹³ del prójimo.

Si retomamos el cuidado del otro desde la libertad de lo íntimo y no desde las exigencias del rol social; si hombres y mujeres se incorporan masivamente a esta ética del cuidado, a la sensibilidad por el

otro, a la empatía y a la compasión¹⁴ y si, por supuesto, sumamos a todo ello la experiencia fundamental y transformante que ha sido objeto del presente estudio, nos atreveremos a afirmar que existirán expectativas suficientemente fundadas para poder confiar en el progreso de la humanidad, o, mejor, como pensaba Lévinas, en la realización de la verdadera humanidad que, aún hoy, está sólo esbozada como proyecto. Impulsados por la fuerza activa de este nuevo giro copernicano, traspasaríamos el umbral hacia una nueva época legitimada, volviendo a Blumenberg, por el despliegue de una nueva auto-afirmación del ser humano sustentado, según Bergson, en una religación dinámica y en una moral abierta donde la mística, como manifestación humana de vida ejemplar, sería el signo definitivo de la evolución hacia una nueva especie que superase los límites conocidos de la, hasta ahora, especie humana (Bergson, 1996).

No hay nada más humano en el ser humano que traspasar lo que es, en su deseo de superación y esperanza (Bloch, 2007). Más exigente que Ernst Bloch en su *principio de esperanza*, Hans Jonas considera que el sacrificio, la austeridad y la responsabilidad han de primar en la conducta. No basta la mera compasión ni una utopía ingenua. Exigente por un lado, pero menos reclamante por otro, Jonas se detiene en el *principio de modestia*, no permitiéndose ambicionar el *Summum Bonum*¹⁵. La propuesta de Lévinas es mucho más ambiciosa al reclamar una responsabilidad que atienda hasta aquello o aquellos que no nos conciernen. La diferencia entre Jonas y Lévinas sería, quizás, que, mientras Jonas sigue esperando, aunque

sea modestamente, en la razón humana como fundamento de la ética, coloreada también por los afectos, Lévinas apunta a una experiencia que, aunque no sea partidario de calificarla de mística, tiene mucho de ella (Jonas, 1995). Para Lévinas, la relación con el otro es más que una experiencia, es un *acontecimiento*, pues se trata de un descubrimiento, de una relación con un misterio. Lo humano del hombre consiste en un estar permanentemente abocado al *afuera* desde el interior de sí mismo que, paradójicamente, es una ausencia de todo *sí mismo*, un *sin-sí-mismo*, un vaciamiento del sujeto sin que, por ello, éste pierda su identidad. Como vemos, la perspectiva levinasiana bien pudiera recordar el camino sanjuanista de las *nadas*. Vivir humanamente es un *desvivirse* por el otro. El rostro significa infinito. Desde el otro, a través del otro, se nos revela la presencia del Otro (Lévinas, 2000).

La remisión al otro y al compromiso ante él, nos obliga a mencionar a Simone Weil (a quien han venido a llamar la *filósofa del Absoluto*, o a quien Ferrater Mora calificó de mística), y, especialmente, un concepto clave de su pensamiento: el concepto de la *gracia*. Necesidad y gracia son, para ella, las únicas fuerzas que inspiran al ser humano sus acciones. La acción inspirada en la gracia es un acto de generosidad para con el mundo. Dicha acción requiere de una nueva orientación de la mirada que rompe la cadena de la violencia, de las ansias de poder y de la necesidad, fuerzas que operan como la fuerza de gravedad de la naturaleza. La gracia impulsa al ser humano a elevarse hacia la “luz”. Quien actúa motivado por

la gracia percibe en el otro un ser digno de respeto y de atención. Weil define la *gracia* como un ejercicio de extrema atención hacia el otro, como un amor sobrenatural gracias al cual sabemos contemplar a Dios, lo divino, en cada ser humano. Pero la gracia sólo puede llegar allí donde se ha creado un vacío previo, por lo que el yo debe despojarse de todo aquello que le lastra (Weil, 1994).

La *conversio cordis*, raíz substancial de la experiencia mística, exige y, a su vez, posibilita la *conversio morum*. Si no se da conversión moral, la experiencia mística, sea del tipo que sea, religiosa o profana, no es auténtica. El camino de la conversión es bidireccional: un hacia dentro de sí, y una vuelta hacia afuera. Si el camino hacia el interior puede ser doloroso, la vuelta al mundo es exigencia de coherencia, es militancia. Vuelta, ya antigua: Platón, en la *República*, describía al filósofo como aquel sabio que, una vez había alcanzado la luz, debía volver a la caverna de las sombras para llevarla a los demás hombres. Este movimiento de vuelta será calificado por Simone Weil como la *educación en la gracia*, una educación en la “extrema atención al otro” que deberíamos poner en práctica.

Educados en la gracia, en esta actitud de máxima atención al prójimo, ¿cómo podré entender al otro si sólo puedo entender desde mis categorías? Quizás no pueda entender al otro, pero sí puedo amarle, y amándole empezaré a conocerle, ampliando así mi campo de consciencia. Ser consciente que no entiendo al otro es abrirse a una nueva consciencia que incluye la simpatía y el amor. Ni puedo conocer sin amar, ni puedo amar sin conocer.

No hablamos de dos facultades, sino del ser humano que ama conociendo y conoce amando, sin dicotomías artificiales. No se trata de una síntesis entre amor y conocimiento. Se trata de ir a las raíces: antes de que el divorcio entre ellos se consumara (Panikkar, 1998).

Pero el amor, como principio independiente de toda creencia y como actitud básica de orientación moral, no puede realizarse por mandato. Eso no priva que la ética del deber sea también legítima al obligarnos a conductas que aún no amamos. El amor es y nace de una experiencia, como ocurre con el perdón. Amor y perdón, no exigibles en términos jonasiánicos, son, en algunos casos, heroicidades que constituyen el único antídoto contra la irreversibilidad de la historia (Arendt, 1993) y que nos remiten al misterio, en el sentido fenomenológico del término, es decir, a ese aspecto de la realidad que, más que ir a buscar, deberíamos evitar no sofocar su aparecerse.

El reto de nuestra era digital es el encuentro con el otro cuando las relaciones interpersonales se hacen cada vez menos propicias. En este contexto parece difícil proponer una ética que recupere la sensibilidad, y más particularmente el tacto y la mirada. Un tacto ciego y una mirada fría, aquella que, como decía Lévinas, se detiene en los detalles superficiales del rostro cosificando al otro y que no contempla su misterio inherente, son grandes obstáculos para el encuentro con el otro (Bilbeny, 1997). Si cada hombre es un misterio y, por tanto, algo místico, para descubrirlo se le tiene que amar. Un diálogo que no incluya el corazón no es un verdadero diálogo. Trascender el propio

punto de vista es imposible si se parte exclusivamente de la razón.

De la misma manera que Jonas afirmaba que dado que podemos ser responsables, debemos serlo (Jonas, 2001), nosotros nos atrevemos a afirmar que, dado que podemos ser místicos, quizás, deberíamos serlo. En esta línea, la idiosincrasia de nuestro tiempo nos obliga a plantearnos qué tipo de vivencia o de experiencia mística sería la más adecuada y cómo podríamos fomentarla.

Sin el concurso de una educación que contemple la dimensión espiritual del ser humano y que proponga como referentes modélicos a testimonios que ejemplifiquen una vida en plenitud, es difícil conseguir un sólido y verdadero cambio de paradigma. Una educación integral debería atender al desarrollo de la apertura a la trascendencia, entendida como aquello que desborda y ensancha los límites de la persona, como la apertura al otro desde lo interior, es decir, desde una experiencia transformante que modifique las relaciones, y no desde el encuentro superficial y reactivo. Sólo desde la desnudez de lo esencial, desde la *cordialidad*, entendida

como relación de corazón a corazón, de un corazón con espacio interior que hace eco en otro corazón interiorizado, podemos establecer vínculos auténticos y sólidos ya que, cuanto más amplio sea el espacio interior, tanto más estrecho será el encuentro con el otro (Watt, 2006).

Nos guste o no, la vida que nos ha sido dada no nos ha sido hecha, por lo que para vivir, para ese quehacer que se impone, no podemos estar *des-moralizados* (Zubiri, 1963). Cuando Panikkar nos invitaba a la sabiduría, nos retaba a vivir en la sencillez y la radicalidad. Se trataba de una invitación no gratuita pues nos obligaba al reconocimiento de la complejidad de la realidad en todas sus manifestaciones, pero también, en muestra de donación, nos alentaba a descubrir que podemos acercarnos y conocerla si no nos olvidamos de nosotros mismos, si no nos desconectamos y si, paradójicamente, somos capaces de un abismal descentramiento y autotranscendimiento. Tras ello, la armonía, la paz y la sabiduría nos conducirán a esa vida de plenitud que no es otra cosa que la verdadera experiencia mística a la que todos, sin excepción, estamos llamados.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcoberro, Ramon (2003), *Ètiques per a un món complex. Un mapa de les tendències morals contemporànies*, Pagès editors, Lleida.
- Arendt, Hannah (1993), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Bandura, Albert (1980), *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*, Alianza, Madrid.
- Bauman, Zygmunt (2009), *Ètica postmoderna*, Siglo XXI, Madrid.
- Bergson, Henri (1996), *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid.
- Bilbeny, Norbert (1997), *La Revolución en la ética: hábitos y creencias en la sociedad digital*, Anagrama, Barcelona.
- Bloch, Ernst (2007), *El principio esperanza*, Trotta, Madrid.

- Blumenberg, Hans (2008), *La legitimación de la edad moderna*, Pre-textos, Valencia.
- Cortina, Adela (1986), *Ética Mínima*, Tecnos, 2004 (9ªed.), Madrid.
- Comte-Sponville, André (2006), *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, Paris.
- Dalai-Lama (1999), *Sagesse ancienne, monde moderne. Étiquette pour le nouveau millénaire*, Fayard, Paris.
- Eckhart (1983), *Tratados y sermones*, Edhasa, Madrid.
- Freud, Sigmund (1972), *Obras completas*, Ed. Luis Ballesteros y Torres, Biblioteca nueva, Madrid.
- Fromm, Erich (1971), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, F.C.E, México.
- Gilligand, Carol (1985), *¿El pensamiento femenino?; La Moral y la Teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México.
- Gómez Sánchez, Carlos (1998), *Freud, crítico de la Ilustración: ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética*, Crítica, Barcelona.
- Gómez Sánchez, Carlos (2002), *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*, Biblioteca nueva, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- Horkheimer, Max (2000), *Anhelo de justicia*, Trotta, Madrid.
- Jonas, Hans (1995), *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona.
- Jonas, Hans (2001), *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Catarata, Madrid.
- Lévinas, Emmanuel (2000), *Ética e infinito*, Visor, Madrid.
- Lyon, David (1996), *Posmodernidad*, Alianza editorial, Madrid.
- Martin Velasco, Juan (2009), *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid.
- Melloni, Javier (2011), *Hacia un tiempo de síntesis*, Fragmenta, Barcelona.
- Merton, Thomas (2004), *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*, Paidós, Barcelona.
- Mounier, Emmanuel (1974), *El Personalismo*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Panikkar, Raimon (1998), *Invitació a la saviesa*, Columna edicions, Barcelona.
- Panikkar, Raimon (2009), *Mística, Plenitud de vida*, Fragmenta editorial, Barcelona.
- Panikkar, Raimon (2010), *Pluralisme i interculturalitat*, Fragmenta editorial, Barcelona.
- Rawls, John (1995), *Teoría de la Justicia*, FCE, Madrid.
- Roy, Louis (2006), *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y Crítica*, Herder, Barcelona.
- San Juan de la Cruz (2009), *Obras completas*, EDE, Madrid.
- Sancho, Francisco Javier (coord.) (2009), *Mística y filosofía*, CITES, Ávila.
- Santa Teresa (2009), *Obras completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos.
- Scholem, Gershom (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Barcelona.
- Singer, Peter (2002), *Una vida ética*. Escritos, Taurus, Madrid.
- Torradeñot, Francesc (2007), *Mística i diàleg interreligiós*, Fragmenta, Barcelona.

- Underhill, Evelyn (2006), *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid.
- Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (eds.) (1988), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid.
- Vattimo, Gianni (1991), *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona.
- Watt, Ninfa (2006), “La fuente de la cordialidad” en AAVV. *Mística y sociedad en diálogo*, Paradigmas, pp. 81-95. Madrid.
- Weber, Max (1998), *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
- Weil, Simone (1994), *La Gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig (2003), *Tractatus lógico-philosophicus*, Tecnos. Madrid.
- Zubiri, Xavier (1963), *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora nacional, Madrid.

NOTAS

¹ Para Javier Melloni, más que por un sincretismo de tradiciones, hemos de apostar por una síntesis. Véase Melloni, Javier (2011), *Hacia un tiempo de síntesis*, Fragmenta, Barcelona. En esta línea, Denys Teundroup también considera que cada tradición tiene su propia lengua y método por lo que, mezclarlos en un sincretismo exterior, neutralizaría las potencialidades propias de cada una y atentaría contra el respeto a las diferencias. Por este motivo, debemos hablar, más que de una ética o de una espiritualidad universal, de una dimensión universal de la ética y de la espiritualidad, ya que ni la una ni la otra existen con independencia de una tradición concreta. Véase Torradeflot, Francesc (2007), *Mística y diálogo interreligioso*, Fragmenta editorial, Barcelona.

² Uno de los conceptos fundamentales del pensamiento de Xavier Zubiri es la *religación*. El ser humano está y se siente religado. En la religación no se trata tanto de *ir a* sino que *venimos de*. El estar religado nos descubre que *hay* lo que religa (raíz fundamental de la existencia), de la misma manera que estar abierto a las cosas nos descubre que *hay* cosas. Esa raíz es, en Zubiri, lo que llamamos Dios o deidad. En la religación estamos fundados y la deidad es lo fundante. Dios es, pues, para Zubiri, *ens fundamentale* o fundamentante. Esta religación no se traduce en un encontrarse *con* Dios igual que se encuentra con las cosas, sino más bien *en* Dios. Véase Zubiri, Xavier (1963), *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora nacional, Madrid.

³ Denys Teundroup (París, 1949), rimpoché o lama superior de la congregación budista

Sangha Dachang Rimay. En 1996 fundó la Universidad Budista Europea. Se ha interesado por el diálogo interreligioso e interdisciplinar con el fin de favorecer la cultura de la paz y la no-violencia, motivo por el cual fundó la Iniciativa de las Tradiciones Unidas y la Iniciativa Pax Cultura. Fue también miembro del Comité del Consejo Interreligioso de la UNESCO.

⁴ Derivados del concepto husserliano de *lebenswelt*, los mundos de la vida (objetivo, social y subjetivo), clasificados de este modo por K. Popper en su Teoría de los tres mundos, responderían para Habermas a los conjuntos de actos culturales, sociales e individuales o subjetivos, a los cuales nuestra vida no puede ultrapasarse dado que está encarnada en estas categorías de las que no se puede descontextualizar fuera de las estructuras del propio lenguaje.

⁵ Experto en confucianismo, neoconfucianismo y taoísmo, está trabajando en una nueva traducción del *Dao De Jing*. Ha publicado numerosos artículos sobre estudios confucianos y religión comparada. Ganador del Premio Yulgok Scholarly en el 2004. En Corea, el reconocimiento académico más prestigioso.

⁶ Presencia en mayúsculas para distinguirlo de presencia de cualquier otro sujeto u objeto.

⁷ Nacido en Varanasi, India. Experto en religión comparada, hinduismo y feminismo de la religión. Doctor en Teología por la Universidad de Harvard, ha realizado incontables estudios sobre el Advaita Vedanta, y la hermenéutica y la espiritualidad hindú y budista.

⁸ Para Young Chan Ro, la pasividad activa o actividad pasiva del *wu-wei* taoísta es una manera de vivir extremadamente cuidadosa, receptiva y responsable en la que se hace posible la espontaneidad; una sensibilidad profunda de ver, escuchar y sentir la realidad. Es un proceso activo en tanto que existe la determinación y la voluntad de exponerme al desafío de un modo de vivir que me hace vulnerable. Y, a su vez, es un proceso pasivo en tanto que constituye una apertura radical de absorción y receptividad. Véase Torradeflot, Francesc (2007), *Mística i diàleg interreligiós*, Fragmenta, Barcelona.

⁹ En el budismo, especialmente el mahāyāna, el Bodhisattva es un término compuesto de *bodhi* (“supremo conocimiento”, iluminación) y *sattva* (ser), y que hace alusión a un ser embarcado en el camino del Buda y, por tanto, en la búsqueda de la suprema iluminación, pero, al mismo tiempo, un ser comprometido en reducir el sufrimiento de los otros. El bodhisattva, que reconoce que no podemos esperar a que mejoren las condiciones externas hasta que hayamos transformado las mismas condiciones negativas en nosotros mismos, se convertirá en un ideal de vida heroico al cual todo seguidor budista aspirará.

¹⁰ Pertenece a la Orden Ramakrishna desde 1966 en la que está consagrado a obras de carácter humanitario. Desde 1989 es el presidente del Centro Vedántico en Ginebra. Participó en el Comité de Diálogo Mundial de Religiones para el Desarrollo (1998-2000). Autor de trabajos sobre Vedanta y de piezas teatrales sobre Ramakrishna.

¹¹ Monje hinduista de finales del s.XIX y principios del s.XX. Figura clave por la introducción de las filosofías indias del Vedanta y del Yoga en Occidente. Discípulo de Ramakrishna. Convencido de que la mejor manera de rendir culto a Dios era servir a los hombres, contribuyó activamente a la formación de la conciencia nacional en la India colonial. En 1893 marchó a EEUU como delegado de la India en el *Parlamento Mundial de las Religiones*, donde se estableció como embajador espiritual de su país. Fundador de la Sociedad Vedanta tanto en EEUU como en Europa, también se dedicó a impartir clases sobre Hinduismo.

¹² Hans Jonas y Alfred North Whitehead otorgan atributos de interioridad a todo ser, trascendiendo la dicotomía de la interioridad de lo subjetivo y la exterioridad de la materia. Ambos autores se arriesgan a afirmar que en la primera manifestación orgánica existe ya una primera modalidad de subjetividad, un incipiente actuar desde lo interno dado su constante querer mantenerse en el ser. A partir de estas formas primigenias de subjetividad y sólo gracias a ellas puede darse una evolución que culmina en el ser humano. Esta posición no antropocéntrica encaja especialmente con la visión holística y unitaria que caracteriza la experiencia mística. Véase Singer, Peter (2002), *Una vida ética*. Escritos, Taurus, Madrid.

¹³ Para Carol Gilligand, el cuidado, que recoge la tradición emotivista y ética de las virtudes, tiene una significación moral y psicológica que responde a una forma femenina de pensar la realidad (maternidad, amistad, asistencia sanitaria, etc.) La responsabilidad no es un principio abstracto: para las mujeres, se ha encarnado, por ejemplo, en la maternidad. Véase Gilligand, Carol (1985), *¿El pensamiento femenino?; La Moral y la Teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México.

¹⁴ Precisamente uno de los pilares del budismo es la ética de la compasión. Arthur Shopenhauer se hizo eco de ello sentenciando que una compasión sin límites era la garantía más firme de la moralidad. Para Jonas, sin embargo, la compasión no es suficiente como fundamento de la ética. El pilar fundamental será el principio de responsabilidad, sin el cual, tampoco es legítimo apelar a la esperanza. Véase Jonas, Hans (1995), *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona.

¹⁵ En la aspiración al *Summum Bonum* estarían las éticas de la perfección. Serían aquellas que destacan una cualidad del hombre como representación de la humanidad por excelencia y consideran que la tarea moral consiste en llevarla a su máxima expresión. Aristóteles o Friedrich Nietzsche, a pesar de sus grandes diferencias, compartirían esta aspiración. Véase Rawls, John (1995), *Teoría de la Justicia*, FCE, Madrid.

