

## PRESENTACIÓN

Déjame solo aquel poco de mí  
con que pueda llamarte mi todo.  
Déjame solo aquel poco de mi voluntad  
con que pueda seguirte en todo lugar,  
llegar a ti en cada cosa y ofrecerte  
mi amor a cada segundo.  
Déjame solo aquel poco de mis cadenas  
que me sujeten a tu voluntad para que en mi vida  
pueda llevar a cabo tus deseos, y que es  
la cadena de tu amor.

*Rabindranath Tagore*

Una primera aproximación al esclarecimiento de aquello que nombran los términos *religión* y *mística* exige la presentación de sus significados etimológicos. Cicerón deriva el primer término de *relegere*, que, a su vez, alude a la acción de releer. En el mundo histórico-cultural del orador latino se consideran religiosos a quienes releen o examinan lo referente al culto divino.<sup>1</sup> En suma, se entiende por religión una reflexión sobre lo relevante y el cumplimiento de los deberes para con los dioses. Lactancio asegura que “religión” procede

---

<sup>1</sup> Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II 71-72.

de *religare*,<sup>2</sup> palabra que se utiliza para indicar la necesidad humana de establecer un vínculo piadoso con lo divino. Esta última acepción es la que ha prevalecido en la historia de Occidente; tan es así que san Agustín sostiene que “se llama religión lo que se religa”.<sup>3</sup>

A mi entender, la religión es:

Un modo de existencia, adoptado de manera libre y consciente, que surge como respuesta existencial positiva, de absoluta disponibilidad, a la manifestación del misterio salvífico/liberador. Más que una experiencia aislada [ordinaria o extraordinaria], la religión es un proceso de transformación vital, originado, sostenido y consumado por la manifestación elusiva de la divinidad [es decir, de la esencia no manifiesta de Dios y de los dioses]. Éste puede asumir la forma de unión [con] o fusión [en] la divinidad, según tenga por propósito la salvación o la liberación.<sup>4</sup>

La palabra mística “no aparece en el Nuevo Testamento ni en los Padres apostólicos, y se introduce en el vocabulario cristiano a partir del siglo III”.<sup>5</sup> Más tarde, el término se aplicará al sentido alegórico de las Sagradas Escrituras, a los elementos del ritual cristiano y a la divinidad.

El sustantivo *mística* aparece en la primera mitad del siglo XVII para designar una experiencia y un discurso que tienen por causa un conocimiento engendrado por el encuentro vital con lo divino. A partir de esa época el vocablo se emplea para hacer referencia a testimonios escritos en los que se declara la experiencia de Dios. *Mística* designa “una experiencia, una modalidad del conocimiento y un discurso específicos”.<sup>6</sup>

En torno a la polémica de si entre religión y mística hay puntos de contacto o, por el contrario, se trata de posibilidades existenciales distintas, coincido con Gómez Caffarena en que “la diferencia entre el místico y el creyente no místico será más gradual que esencial”.<sup>7</sup>

Desde mi punto de vista, la mística es la expresión radical de la religión. El fenómeno místico se desarrolla en el seno del fenómeno religioso. De

<sup>2</sup> Lactancio, *Instituciones divinas*, IV 28.

<sup>3</sup> San Agustín, *Retractaciones*, I 13.

<sup>4</sup> Lucero González Suárez, *La mística cristiana en el tiempo de la secularización, el nihilismo y los nuevos movimientos religiosos*, Bogotá-México, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana, 2020, p. 53.

<sup>5</sup> Juan de Dios Martín Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999, p. 20.

<sup>6</sup> Michel de Certeau, *La fábula mística: siglos XVI y XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 27.

<sup>7</sup> José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007, p. 217.

hecho, “es prácticamente unánime el reconocimiento de la estrecha relación entre mística y religión y la afirmación de la presencia de la mística en todas las religiones”.<sup>8</sup>

A cada expresión religiosa subyace una experiencia mística. Los rasgos esenciales que la experiencia de la divinidad asume en cada contexto religioso, así como el conjunto de mediaciones “en que dicha experiencia se inscribe, determinará[n] formas muy diferentes de mística a las que sólo analógicamente puede aplicarse el mismo nombre”.<sup>9</sup>

La mística constituye el principio y el fin de la religión. El hombre deviene místico cuando supera la representación tradicional de Dios y de los dioses en favor del encuentro personal con la divinidad.

La experiencia místico-religiosa puede transformarse, volverse problemática, decaer o incluso persistir únicamente como el recuerdo de la huida de los dioses, pero no desaparecer. En las más diversas circunstancias es patente que el anhelo de entrar en contacto con Dios y con los dioses ha estado, está y estará presente en el hombre. No ha habido ni habrá una comunidad donde la búsqueda de la salvación o de la liberación esté ausente del todo.

¿Cuál es la relación de la filosofía con la experiencia místico-religiosa? La filosofía, como realización máxima del pensar, es una investigación cuyo propósito es hacer comprensibles las experiencias fundamentales, que constituyen el habitar. Por este motivo, el filósofo no puede omitir el análisis en la manera en que la relación con Dios y con los dioses determina la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, del mundo en el que se desarrolla su vida cotidiana, de los otros, de las cosas y de lo totalmente Otro.

En los últimos años se ha dado un auge de los estudios filosóficos sobre los fenómenos religioso y místico. Tan pronto quedó superada la idea errónea de que la actitud religiosa era una consecuencia de la ignorancia y que desaparecería con el progreso del conocimiento científico, se hizo evidente la necesidad de indagar, partiendo del reconocimiento de que la religión es un fenómeno transcultural: ¿por qué el hombre es capaz de lo divino?, ¿qué impacto tiene la manera en la que cada sociedad se representa lo divino en su forma de organización?, ¿cuáles son los rasgos esenciales del fenómeno religioso?, ¿en qué sentido la religión funda el sentido del mundo y de la existencia?

Bajo la conciencia de que, además de hacer frente a las problemáticas específicas de cada época y contexto, la filosofía no puede desatender las preguntas perennes, los artículos que integran la sección monográfica de este número responden a enfoques y referentes filosóficos y teológicos diversos. Sus autores tienen en común el deseo de comprender algún aspecto de la

<sup>8</sup> J. Martín Velasco, *op. cit.*, p. 29.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 23.

experiencia religiosa; pero difieren en sus planteamientos y aportaciones, que van desde la reflexión sobre las repercusiones éticas de la experiencia de Dios, hasta el llamado a asumir con valentía que el Dios-concepto de la metafísica “ha muerto”.

El artículo que inaugura la sección monotemática es “Perfección, virtud y teofanía en el *De vita Moysis* de Gregorio de Nisa”. A lo largo de sus páginas, Jacob Buganza Torio lleva a cabo un agudo análisis cuyo hilo conductor corresponde por completo a su área de especialidad: la filosofía moral. El autor inicia exponiendo cómo se vinculan los conceptos *virtud moral*, *perfección* y *bien*, atendiendo dos perspectivas: la metafísica platónica y la cristiana. Tal ejercicio se relaciona directamente con una de las tareas que desde el nacimiento de la filosofía cristiana ha estado en el centro de la reflexión; a saber, evidenciar tanto la continuidad, como la ruptura entre las visiones del mundo neoplatónica y cristiana. El artículo pone de manifiesto que esta continuidad no es evidente por principio. Para reconocer aquello en lo que confluyen cristianismo y neoplatonismo es indispensable que, a semejanza de Moisés, el individuo se esfuerce por alcanzar la virtud, ya que esta última es condición de posibilidad de la contemplación divina.

El segundo texto, “El Caracol del Corazón: Una propuesta de otra espiritualidad y educación posibles”, es de Santiago María Borda-Malo Echeverri. El estilo del escrito rompe con la manera habitual de hablar respecto de la experiencia religiosa. No se trata de una mera exposición de conceptos e ideas fundamentales en torno al tema. Como él mismo lo aclara, es una meditación que nace de la búsqueda ininterrumpida de la presencia esquiua de Dios en la cotidianidad, que destaca por su belleza formal. Tomando como referente principal las *Moradas del castillo interior*, de santa Teresa de Jesús, Santiago presenta de modo poético el arduo camino espiritual que culmina en la contemplación. La intención del escrito consiste en exhibir las determinaciones de la existencia místico-religiosa, correspondientes a cada una de las siete estancias en las que el autor divide el proceso que culmina en el encuentro con lo divino. Siete son los aposentos espirituales que analiza: sensibilidad, sentimiento, imaginación, voluntad, inteligencia, memoria y espíritu. Al hacerlo, pone de manifiesto que, al detenerse en cada uno de ellos, quien consigue habitar de ese modo experimenta una transformación que, poco a poco, lo va llevando a la plenitud deseada por todo corazón humano. El texto es una invitación a que el lector extraiga sus propias conclusiones en torno a la necesidad de recuperar la “teología del corazón”.

El tercer artículo, escrito por Arturo Rocha Cortés, que lleva por título “Antología mística de san Juan Diego con base en el *Nican Mopohua*”, es una exégesis de la experiencia mística de san Juan Diego Cuauhtlatotzin, quien, como es sabido, fue favorecido con la visión de santa María de Guadalupe en el cerro del Tepeyac. El autor ofrece una interpretación del

*Nican Mopohua* que tiene como eje central el análisis de cuatro símbolos a través de los cuales se hace patente la intuición de lo divino del santo mexicano: las flores, las espinas, el vergel y el desierto. La principal aportación del escrito, que se distingue por su esmerado estilo, consiste en convocar al lector para que se dé cuenta de que, en cada uno de los símbolos antes mencionados, se expresa una intuición de lo divino que actuó como catalizador de la evangelización novohispana indígena. Una experiencia religiosa que, desde la perspectiva de su autor, tiene cierto paralelismo con la mística de san Juan de la Cruz.

El cuarto artículo lleva por título “La voz de un silencio elocuente de la mano de Elías”. Haciendo gala de su esmerada formación, Carlos Ceballos Blanco ofrece una meditación teológica que gira en torno a las enseñanzas de Elías: profeta y mistagogo a quien resulta provechoso leer para ser instruidos sobre el modo en que, a solas y en silencio, sin importar el escenario histórico cultural donde el azar del nacimiento o la elección lo hayan situado, el hombre de ayer, hoy y siempre puede escuchar la voz de Dios. Utilizando el método elaborado por la teología latinoamericana —cuyas fases son *ver*, *juzgar* y *actuar*—, Carlos lleva a cabo un análisis sociológico del fenómeno religioso en la posmodernidad, destinado a dilucidar los efectos de la secularización. Una vez hecho el diagnóstico religioso de nuestro tiempo, el discurso toma por centro la experiencia del encuentro de Elías con Dios, la cual se distingue de la tradición porque, para describir la presencia salvífico-liberadora de Yhwh, no recurre a imágenes como el fuego, el terremoto o el viento, sino al silencio elocuente. La principal enseñanza de Elías es que, para descubrir la presencia de Dios, es necesario escuchar, esclarecer, ponderar y entender su palabra, lo cual pone de manifiesto que la experiencia mística no radica en fenómenos extraordinarios —por más llamativo que sea su estudio para disciplinas como la psicología de la religión—, sino en un contacto cotidiano con Dios, que abre los ojos del espíritu permitiéndole distinguir lo esencial de lo accidental. Para concluir, el autor presenta algunas consideraciones que pretenden orientar la acción de la Iglesia en el mundo, a fin de que permanezca fiel a su vocación profético-liberadora.

En el quinto artículo, “El cristianismo como modo de existencia. Una meditación fenomenológico-hermenéutica, a partir de la filosofía de Søren Kierkegaard”, partiendo del reconocimiento de que, por diversas razones, la experiencia de Dios no siempre es comprendida correctamente, me he propuesto pensar, bajo la guía de Kierkegaard, sobre las dificultades inherentes al seguimiento de Cristo. Mi aproximación al filósofo danés no pretende sumarse a los escritos eruditos. Jamás me ha interesado contribuir a engrosar las páginas de la historia de la filosofía. Mi interés, de carácter existencial y auténticamente filosófico, consiste en problematizar un hecho generalizado:

con la mayor facilidad, una gran cantidad de personas se consideran cristianas, pero no tienen idea de la exigencia infinita que esa modalidad de la vida fáctica entraña. Mi escrito tiene como propósito distinguir al cristianismo de la cristiandad, mediante la exhibición de aquello que define el modo de existencia originado por el encuentro con el Crucificado, desde una triple perspectiva hermenéutica, fenomenológica y trascendental.

Finalmente, en su escrito “La putrefacción divina en la filosofía de Nietzsche”, Víctor Ignacio Coronel Piña reflexiona sobre el que, de acuerdo con Heidegger, constituye uno de los acontecimientos más importantes de la historia de Occidente. A saber, la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche. Para evitar malentendidos, desde las primeras páginas el autor puntualiza que su deseo no es sólo contribuir a los estudios especializados sobre la obra del filósofo alemán. Ciertamente, el tema ha sido abordado desde diferentes enfoques y campos filosóficos. La literatura es abundante, a tal punto que parecería imposible agregar algo al respecto. No obstante, el artículo va más allá por cuanto invita al lector a pensar sobre las repercusiones existenciales del terrible anuncio que figura en el famosísimo párrafo 125 de *La gaya ciencia*: “¿Adónde ha ido Dios? [...] ¡Yo os lo diré! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!”. Al meditar sobre la muerte de Dios, lo que el autor se propone es hacer ver que la putrefacción divina abre para el hombre occidental una doble posibilidad: tomar distancia de los valores cristianos y adoptar la actitud creativa del niño que, desde la inocencia del devenir, tiene la capacidad de generar una nueva concepción en torno al ejercicio de la libertad. A fin de cumplir con dicho cometido, la primera sección del texto analiza el significado de la “muerte de Dios”. A continuación, se exhibe la oposición radical entre Dionisio y el Crucificado, a la luz de *Ecce homo* y de los *Fragmentos póstumos*. La tesis a demostrar es que Nietzsche es el primer “filósofo del peligro” por atreverse a mirar la imperiosa necesidad de que el ser humano renuncie a la idea de Dios.

Cada uno de los artículos incluidos en esta sección de la revista constituye una invitación a pensar o a problematizar, desde el propio contexto vital, la experiencia místico-religiosa propia del cristianismo, concebida como modalidad de la vida fáctica, única e irreductible. En cada uno de ellos, se encuentra un llamado a dejarse interpelar por el acontecer de lo divino y a preguntarse seriamente quién es Dios, quién es el hombre para él y delante de Él y, más importante aún, qué significa existir en presencia de Dios.

*Lucero González Suárez*