

LA EXPERIENCIA MÍSTICA ENTRE LA DUALIDAD Y LA NO-DUALIDAD

Carlos Domínguez Morano sj

Sumario: Gana terreno en el campo de la espiritualidad la concepción oriental de la no-dualidad. Es decir, de una relación con la realidad última con la que se pretende una fusión, identidad y disolución del yo. Esta comprensión, sin embargo, choca con los planteamientos de la tradición religiosa occidental en la que el concepto de persona ha marcado de modo nuclear la concepción del ser humano y de Dios. Se plantea, pues, la cuestión de hasta qué punto la nueva propuesta de no-dualidad debería imponerse en la relación con Dios o si los planteamientos duales y no duales estarían ambos llamados a ser relativizados, favoreciendo así un diálogo que evitara todo tipo de imperialismo ideológico impuesto por las modas dominantes.

Palabras clave: espiritualidad, mística, no-dualidad, yo, fusión, persona, Dios.

Summary: It's winning ground, in the field of spirituality, the Eastern concept of non-dualism. That is: of a relation with the ultimate reality through which, a fusion, an identity and a dissolution of the ego is sought for. This understanding, however, clashes with the approach of the Western religious tradition, in which the concept of person has, in a nuclear way, marked the concept of the human being and of God. Then, the issue is raised of, up to what point, the new proposal of non-duality should impose itself in the relation with God, or whether the dualist and non-dualist approaches, should both of them be called to be played down, fostering so a dialogue which would avoid all kinds of ideological imperialism imposed by the dominant trends.

Key words: spirituality, mysticism, non-duality, the ego, fusion, person, God.

Fecha de recepción: 17 junio de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 10 julio de 2015

1. Introducción

Los planteamientos sobre la no-dualidad que, en la actualidad, despiertan gran interés, fascinación incluso, no dejan de suscitar serias interrogaciones a los paradigmas del pensamiento occidental, tanto en el terreno de la filosofía y la psicología, como en los de la teología y la espiritualidad. Toda una ardua tarea se impone, pues, para revisar nuestros propios esquemas, confrontarlos con esos otros de raigambre oriental y analizar hasta qué punto se hacen compatibles con lo que en nuestra cultura de occidente se puede seguir considerando como válido y defendible. En ocasiones (y esta puede ser una de ellas) las modas y las fascinaciones con lo que llega de otro lado pueden obnubilar y acelerar conclusiones que no vengan sino a generar confusiones, a veces, peligrosas.

Habida cuenta, además, de las diferencias tan radicales existentes entre los paradigmas de oriente y occidente cabe siempre la interrogación sobre hasta qué punto en muchos occidentales se ha dado adecuada comprensión de aquello que se pretende asimilar de la sabiduría oriental y hasta qué punto, por tanto, puedan ser válidas las conclusiones que se extraen en los replanteamientos que se hacen de los propios esquemas. Y como bien afirma R. Otto, si existe un lugar en el que con mayor intensidad se pueden mostrar las diferencias radicales y los aspectos más incommunicables entre oriente y occidente es precisamente en el campo de la experiencia y la especulación mística¹.

En el presente trabajo se parte de las dificultades que la no-dualidad puede plantear a los planteamientos de la psicología occidental, particularmente, del psicoanálisis. Desde ahí revisará la comprensión de la experiencia mística y la diversa interpretación que se podrá hacer de ella como experiencia relacional, dual, o como experiencia de identificación y fusión en la que la dualidad se disuelve y desaparece. Sin duda, el acercamiento y confrontación entre estos dos modos de vivenciarse e interpretarse la experiencia mística puede contribuir de modo muy beneficioso a la mejor comprensión de ella, sea cual sea la modalidad en la que se exprese.

2. Constitución del sujeto y separatividad

De entrada, tendremos que convenir que en la constitución del sujeto humano partimos de una no-dualidad inicial que, a través de largos y complejos procesos, va dando pie a la conquista de una dualidad. Tan solo así se hace posible salir del magma del narcisismo original para abrirse a la realidad de lo otro y los otros en una relación dual que ha de ser mantenida además como condición inexcusable para el establecimiento de una identidad propia y, desde ella, para el establecimiento de una comunicación y encuentro con los demás. *Cada uno de nosotros*—afirma el psicoanalista hindú Sudhir Kakar— *empieza la vida como un místico, inundado de un sentimiento de unidad omnipresente donde no hay distancia entre uno mismo y el mundo exterior*. El proceso de separar “Yo” del “no-Yo” es, continua Kakar, *una de las principales tareas de nuestros primeros años, reconocer que “soy algo separado de todo lo que no es yo, que mi “Yo” no está fusionado sino desligado del “Otro”*².

Somos, en ese sentido “seres separados”, aunque no siempre lo fuimos. Todo se inicia, en efecto, en un momento bien determinado: aquel en el que cortan el cordón umbilical que nos separa de la matriz materna. Inicio éste de lo que será un largo proceso de separatividad que nos perseguirá hasta el final de la existencia y que contará con momentos particularmente decisivos a lo largo, sobre todo, de la primera infancia, en los que no nos podemos ahora detener. Lo que en el momento del parto fue una separación biológica tendrá que ir convirtiéndose progresiva y también dolorosamente en una separación asumida en el nivel de lo psíquico. Solo así adquirimos la conciencia de individuo, es decir, de un ente organizado que no puede ser dividido.

¹ R. OTTO, *Mística de Oriente y Occidente*. Śankara y Eckhart, Trotta, Madrid 2014, 19,

² S. KAKAR- K. KAKAR, *La India. Retrato de una sociedad*, Kairós, Barcelona 2012.

“Separados”, pues, desde una inevitable violencia y abiertos a enfrentar una realidad con la que ya será imposible mantener la relación fusional de la que todos partimos. Tan sólo podrá ser “alucinada”, como la alucina el bebé en su incapacidad inicial para diferenciar el pecho del que se alimenta de la boca que se amamanta. Una “no-dualidad” perdida, que se convierte por ello en dinamismo de encuentro y unión a través del deseo y la palabra. Un dinamismo de unión que, recordando de nuevo al analista indio Sudhir Kakar, se va a organizar de modos muy diversos dependiendo de los esquemas socio-culturales en lo que el sujeto se desarrolla. En India, insiste Kakar, da lugar a un énfasis en la conexión con la naturaleza, lo divino y todos los seres vivos como experiencia de unión entre la persona y la comunidad. En sus expresiones religiosas el hindú lleva a cabo una auténtica negación de la separación, con una paralela celebración de la conexión. Todo acaece de un modo muy diferente a lo que será en la cultura de Occidente³.

*El ombligo y la voz*⁴, tal es el sugerente título del libro de Denis Vasse, jesuita y psicoanalista francés, con el que quiere poner de relieve esa marca en nuestro cuerpo que es el ombligo, como cierre de nuestra individualidad corporal tras la separación del cuerpo materno. Y la “voz”, como apertura en el cuerpo y puente para salvar la distancia y la separación través del lenguaje y la palabra.

Pero ya será imposible *entrar de nuevo en el vientre de nuestra madre*, tal como se planteaba Nicodemo. La separatividad inicial tendrá que ser asumida como condición de posibilidad para constituirnos como sujeto parlantes, para transitar del régimen de lo imaginario a lo simbólico, de la naturaleza a la cultura.

Permanecerá por siempre la nostalgia de la “no-dualidad”, de la fusión primordial, de la totalidad indiferenciada. Esa es precisamente la aspiración más radical del deseo, la de eliminar toda distancia y toda diferencia que dificulte o imposibilite la unión perfecta, añorada y perdida. Pero tal como atinadamente lo formuló Jaques Lacan, “es imposible el objeto del deseo”. El agua calma la sed y el alimento sacia el hambre. Pero no existe un objeto que pueda venir a colmar y calmar plenamente la distancia que nos separa y el dolor de la una ya imposible no-dualidad. Esa carencia, esa hendidura irrestañable en lo más profundo de nuestro ser, se convertirá, por otra parte, en el dinamismo fundamental de nuestras inquietudes. Ella es la fuente y el motor mismo del deseo, como la expresión más clara y directa de nuestra separación y como dinamismo que nos mueve en una búsqueda permanente.

De continuo el ser humano ilusionará ese objeto del deseo en un lugar y otro. Pero el crecimiento y la maduración pasarán necesariamente por la adquisición de una capacidad para elaborar duelos que nos ajusten a nuestra condición de seres inevitablemente

³ *Ib.* 244-250. Insiste S. Dakar que tampoco pretende proponer una dicotomía simplificada entre la imagen cultural occidental de una persona, de un Yo autónomo y un Yo transpersonal de la sociedad india. *Estos son prototipos que no existen en su forma pura en ninguna sociedad. Ib.* 249.

⁴ D. VASSE, *Amorrotu*, Buenos Aires, 1974.

carentes y separados y por la aceptación de que no somos todo para nadie y de que nadie será todo para nosotros. Dios aquí tampoco. Y esa será una de las grandes y mejores lecciones de los místicos, precisamente los grandes “profesionales” de la experiencia de Dios⁵.

Quizás no existan dos situaciones humanas que mejor revelen lo que es la aspiración última del deseo y, al mismo tiempo, lo que es su imposibilidad, como son las de la relación sexual y la de la experiencia mística. Ambas, además, en su profunda analogía, se han convertido en metáforas mutuas de lo que son y experimentan. Porque en ambas el deseo impulsa a una unión vivenciada como disolución de los límites, éxtasis, salida de sí, y ambas, al mismo tiempo, están marcadas por la transitoriedad y tendrán que asumir que, consumada la experiencia, fatalmente se vuelve a imponer la distancia y la diferencia, la separación y la ineludible dualidad.

3. Mística y separatividad

Desde la vertiente psicodinámica la asunción de la separatividad es, como ya he señalado, la condición de posibilidad para establecer cualquier modalidad de encuentro con la alteridad. La palabra tan solo se hace posible en el espacio que nos separa del otro. De cualquier otro.

Esa obligada separación para el desarrollo y maduración del sujeto necesita la intervención del símbolo paterno. Tan sólo “el nombre del padre” (según la terminología de Lacan) garantiza, en efecto, ese segundo nacimiento, más allá del biológico, que abre al mundo del símbolo, de la palabra, de la inter-subjetividad. Sin esa marca de lo paterno como ley separadora y como proyecto de encuentro con la historia y los otros no es posible la constitución del sujeto humano. Es ese símbolo paterno, como lo formuló Louis Althusser, el que genera la aventura por la que *un animalito engendrado por un hombre y una mujer se transforma en una criatura humana*⁶.

El modo en el que se haya podido llevar a cabo la incorporación del símbolo paterno, la capacidad, por tanto, que se haya ido abriendo paso en la aceptación de la distancia y de la diferencia, marcarán indefectiblemente la cualidad de todo encuentro y de toda comunicación posterior. También con Dios. Y a propósito de la experiencia mística, como vinculación amorosa y gozosa con lo que se considera el origen de la vida, habría que acordar que sólo cuando esa vinculación se presenta como una superación de una mera búsqueda fusional con lo materno, podrá convertirse en una vía de acceso a la alteridad.

Un acceso al Otro, en cuya comunión el sujeto ni se pierde ni se disuelve, sino que, por el contrario, se dinamiza en la búsqueda y encuentro de todos los otros con

⁵ En este sentido resulta muy sugerente el estudio de G. MAITÉ HERNÁNDEZ, “La morada espiritual del amor en separación en el *Cántico espiritual* y el *Rāsa Lilā*”, en L. LÓPEZ-BARALT (Ed.), *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*, Trotta, Madrid 2013, 379-398.

⁶ L. ALTHUSSER, *Freud y Lacan*, Cuadernos Anagrama, Barcelona 1970, 24.

los que le ha tocado vivir. Mística, por tanto, de “ojos abiertos”, como muy bien se ha dicho, que desde el compromiso y la compasión, se abre a la historia y al mundo concreto en el que le ha tocado vivir. De ahí que, como ya he señalado en otro lugar, la experiencia mística madura muestre siempre de un modo u otro una relación íntima con la profecía⁷.

Como señala Javier Melloni, la autenticidad de las experiencias místicas se acreditará tan sólo por los efectos transformadores que dejan. Lo transformativo está en la capacidad para abrir a más realidad, posibilitando una integración mayor de los dos polos que la constituyen: lo absoluto y lo relativo, lo intangible y lo tangible, lo trascendente y lo inmanente. *Cuanto más se ensancha el espacio interior para percibir y entregarse al Misterio, más crece también la exquisitez y la ternura hacia todos los seres. Cuando no se produce esta integración sino una escisión que lleva a rechazar uno de los dos polos, no estamos ante un fenómeno místico sino ante una regresión del psiquismo hacia estadios primitivos*. Tal es la atinada conclusión de Javier Melloni⁸.

Desde el respeto a la distancia y a la diferencia, desde la asunción de nuestro carácter de “seres separados” a través del reconocimiento del “nombre del padre”, la unión con Dios que tenga lugar en la experiencia mística podrá expresar un dinamismo psíquico madurativo. Sin ningún tipo de confusión psicótica se podrá acceder a un apogeo amoroso, a una especie de “orgasmo mental” —como afirma Jordi Font⁹— que se produce cuando se ama como adulto. Un amor que no genera confusión entre el sí mismo y el otro y que posee la capacidad de transformar y hacer crecer a la persona que lo experimenta.

Una experiencia amorosa que manifiesta un desnudamiento del narcisismo y de los propios intereses, y que en el encuentro unitivo con el Otro no pierde su propia identidad ni se confunde con lo que encuentra. Porque sólo a través de un intenso y laborioso trabajo de desposesión y vaciamiento personal, de hondo sentir depresivo, de noche oscura, de cuestionamiento radical de su Yo en cuanto opuesto al otro, de sospecha y duda permanente sobre sus propios sentimientos, de aniquilación de su imaginario narcisista, de desapego absoluto de toda realidad que arriesgue su libertad, se hace posible esa radical salida de sí (el éxtasis, entendido más allá de una espectacular situación de rapto) que hace posible el encuentro con el Otro, la unión plena, el gozo cumplido.

Esta experiencia mística puede poseer caracteres bien diversos dependiendo de las diferentes configuraciones personales y los diversos esquemas socio-culturales en las que se incardinan y a lo que luego vendremos más detenidamente: Mística de la esencia en la que la unión se conciba como experiencia de unidad de la criatura y del creador o como participando de la unidad divina; mística nupcial desde la metáfora amorosa de

⁷ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Místicos y profetas: dos identidades religiosas”, en *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2005, 169-199.

⁸ J. MELLONI, *Voces de la mística*. II, Herder, Barcelona 2009, 149.

⁹ J. FONT, *Religión, Psicopatología y salud mental*, Paidós, Barcelona, 1999, 72.

pareja; o, incluso una mística de la ausencia que participa en el dolor y la oscuridad de la comunión-separación de Cristo con el Padre en su *¿por qué me has abandonado?*¹⁰ Pero siempre mostrará esa marca del símbolo paterno, de la separación asumida, que abre a la alteridad, por más que esa alteridad sea reconocida al mismo tiempo como la fuente misma y el fundamento de la propia realidad.

4. La “experiencia suprema” y su interpretación

La experiencia mística se interpreta, en efecto, en términos muy diversos. De ahí que habría que referirse a “las místicas” siempre en plural, pues si bien las “teorías esencialistas” consideran que todas ellas poseen unos elementos de fondo que son comunes, habría que acordar con las llamadas “teorías constructivistas”, que no se puede obviar la determinación del contexto, de la cultura y, sobre todo, de la interpretación que se hace de la experiencia.

La unión constituye el objetivo último y el núcleo de toda experiencia mística. Pero esa unión se describe de hecho de muchas maneras y con imágenes, símbolos y metáforas muy diferentes, siempre en íntima conexión con los esquemas socio-culturales y sistemas religiosos propios de la cultura en la que acaecen esas experiencias. Como afirma A. M. Rizzuto, los místicos islámicos tienen experiencias místicas islámicas, los hebreos, hebreas y los cristianos, cristianas. La religión y la cultura *condicionan* la posibilidad de la experiencia mística y de sus expresiones concretas¹¹. A todo ello habría que añadir las diferencias relativas a las peculiares dinámicas de personalidad, así como a los diversos modos de representarse la realidad¹².

No obstante, dentro de los numerosos tipos de experiencias místicas que se podrán describir, los fenomenólogos de la religión suelen distinguir entre dos modos fundamentales de experimentarse o, más bien, de interpretarse esa unión vivenciada. De una parte, en las espiritualidades de corte monistas o panteístas, esa unión se interpreta como una especie de disolución del Yo, en una plena identidad con el Todo. La unión, por tanto, adquiriría un carácter más fusional, no-dual. En la espiritualidad más teísta, la unión se interpreta más bien en clave de comunión, en la que los límites del propio Yo no se diluyen ni desaparecen. En los términos de Jordi Font, se entendería como una máxima unión con una máxima diferenciación¹³.

Estos dos modos de interpretarse la experiencia mística responden a dos áreas culturales y religiosas bien diferentes. Occidente ha tendido a privilegiar el entendi-

¹⁰ J. ARÈNES, *Croire au temps du Dieu fragile. Psychanalyse du deuil de Dieu*, Cerf, Paris 2012, 206-209.

¹¹ La experiencia mística, además, insiste Rizzuto requiere el consenso tácito y explícito de la comunidad, de modo que aquellas experiencias que se sitúan al margen de ella se hacen sospechosos de patología o de autoengaño. Cf. A. M. RIZZUTO, “*Dichoso el corazón enamorado. Reflexiones psicoanalítica acerca del amor místico*”, en L. LÓPEZ-BARALT (Ed.), *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*, Trotta, Madrid 2013, 347.

¹² Cf. R. OTTO, *Ib.* 19-21; J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, 386-399.

¹³ J. FONT, *Ib.* 67.

miento de esa unión en clave de comunión que no diluye la diferencia y Oriente ha generado una modalidad en la que han predominado esos modos unitivos de carácter más monistas o panteístas. En los términos de J. Melloni, Dios concebido como Tú o como Todo¹⁴. Esta adscripción, sin embargo, no debe olvidar sus excepciones, pues tanto en Occidente como en Oriente se pueden detectar corrientes en las que la unión mística se vive y se expresa indistintamente como fusión o comunión. Más adelante volveremos a ello.

R. Pannikar, en su hermosa descripción de lo que él denomina la *experiencia suprema*, lleva a cabo un clarificador análisis diferencial sobre los modos diversos en los que esa experiencia de “ser arrastrado fuera” puede ser interpretada¹⁵. La experiencia siempre será la de un sentirse *transportado más allá*, por una realidad que, más allá de los propios sentidos o la propia mente, sobrepasa y supera. Algo, por tanto, que no permite afirmar que la experiencia sea en alguna manera propia. Y experiencia que transforma la existencia cuando se regresa a la vida ordinaria. “Es la experiencia del *tú*, la realización de mí mismo como un *tú*: *tat tvam asi* (eso eres tú), o *filius meus es tu*, o *ecce ego qui vocasti me* o *esthe sy* (tú eres), por usar el lenguaje de cuatro tradiciones, al cual podría añadir la experiencia que está en la base de los *nairatmyavada*”¹⁶. Es decir, una experiencia que puede ser y será interpretada de modos diferentes en Oriente u Occidente, en esos mundos que, como bien afirma Panikkar, han permanecido separados durante tanto tiempo, viviendo en una incomprensión mutua y distantes años luz el uno del otro.

La tipología que ofrece Panikkar en las interpretaciones de la experiencia mística (la llamada por él “experiencia suprema”) respondería a cuatro arquetipos antropológicos de la realidad última.

De entrada, diferencia dos tendencias bien definidas: la que subraya la trascendencia (primordialmente en las grandes religiones abrahámicas: judaísmo, cristianismo e islam) y la que subraya la inmanencia, representada por las tradiciones religiosas que circulan bajo el nombre de hinduismo. Dentro de esta última, se podría todavía diferenciar la que subraya el carácter trascendente de la inmanencia, el budismo, y la que pone el acento en el aspecto inmanente de la inmanencia, es decir, la tradición religiosa china o, lo que no deja de sorprender al autor, el espíritu laico moderno.

El primer arquetipo antropológico de la realidad última sería el de la “trascendencia trascendente”. En este caso –señala Panikkar– la actitud es marcadamente masculina. Se trate de Yahvé, del *Theos* cristiano o de Alá, este Dios es sobre todo Padre y, por tanto, crea, tutela, juzga al mundo sin mezclarse con él. La experiencia suprema radicará esencialmente en ver esa luz cegadora cara a cara. Es el Santo: y eso significa separación, segregación. Trascendencia total y libertad soberana para tratar

¹⁴ J. MELLONI, *Ib.* 311-341.

¹⁵ R. PANNIKAR, “La experiencia suprema: Las vías de Oriente y de Occidente” en *Obras Completas*, I, 1, *Mística y espiritualidad*, I, 1, Herder 2015, 419-448.

¹⁶ *Ib.*, 437.

con los hombres. Sólo podemos estar unidos mediante el amor o el conocimiento en una experiencia concreta, personal, que salvaguarda nuestras peculiaridades. Nos libera de nuestros límites, pero la distinción entre los dos es escrupulosamente preservada. Panikkar reconoce que dentro de este esquema hay que considerar lo que llama “el hecho mitigante” de la Encarnación cristiana, o los tonos más delicados de la Cábala, del sufismo o la espiritualidad hasídica.

El segundo arquetipo es el de la “trascendencia inmanente”. Aquí, la actitud es manifiestamente femenina. También el *brahman* es trascendente, aunque no por distante, por diferente, ni porque esté por encima. Al contrario, está debajo, es común, base de toda la existencia. Es trascendente por su inmanencia, tan inmanente que no tiene consistencia alguna en sí mismo. Ni siquiera sabe que es *brahman*. Es la *matriz*, semejante a una madre que alimenta desde abajo. La experiencia suprema consiste en estar inmersos en esa realidad primordial. No tanto convertirse en *brahman*, sino más bien descubrir el *brahman* que hay en mí, que yo soy. La experiencia no es tanto permanecer dentro de la condición humana, adhiriéndose a un nombre y una forma que son transitorios y provisionales, como experimentar la totalidad, ser la totalidad. Es un sendero negativo que niega toda individualidad y toda diferencia. Un criterio para verificar la autenticidad de la experiencia consiste en comprobar que el candidato ha perdido el miedo a desaparecer, a perderse, o si, por el contrario, está enganchado todavía a su pequeño *ego*.

El tercer arquetipo antropológico es el de la “inmanencia trascendente”. No es masculino ni femenino. Más bien neutro y, sin embargo, de alguna manera, personal, en sentido no antropomórfico. Pero su inmanencia es tan radical que tan sólo trascendiendo cualquier cosa construida puede alcanzarse en su realidad última. Toda idea debe desaparecer para que la pura nada pueda emerger como la no-emergencia de cosa alguna. El *nirvana* es la experiencia suprema. No es experiencia de Otro. Se trata de extinguir el deseo de trascender la condición humana. No se trata de ver a Dios en todas las cosas (caso primero), ni viendo todas las cosas en Dios (segundo), sino de negarse a divinizar cualquier cosa que entre en el ámbito de la experiencia. La “experiencia suprema” reside en el hecho de que no hay experiencia suprema alguna. Darse cuenta de ello conduce a la verdadera liberación.

Por último, tendríamos el arquetipo de la “inmanencia inmanente”. En este caso, la actitud es radicalmente terrestre. No hay que trascender la inmanencia, ni corregirla. Sencillamente, no hay salida. No existe más mundo que este y no hay que buscar nada más fuera de él. La religión es la suprema indiferencia. La “experiencia suprema” es la del sabio que conoce a fondo los engaños del corazón humano y opta por sumergirse en el mundo sin trascenderlo.

5. Fusión o comunión

Pero, sin duda, el elemento más significativo que marca la diferencia entre estos dos modos de vivenciarse y de interpretarse la unión viene dado por el carácter personal o no personal de la realidad con que el sujeto se experimenta unido. Es el concepto de

persona o individuo, tan querido a la cultura occidental, el que marca la diferencia esencial en el modo de vivirse y traducirse la experiencia unitiva mística. Ese rostro personal o ese carácter impersonal con el que se piensa la realidad última es lo que esencialmente configura que la unión sea vivenciada y entendida en clave de comunión, encuentro, comunicación o, por el contrario, en clave de fusión o disolución en esa realidad última¹⁷.

Cuando la realidad última es impersonal, el ser humano puede vivir su unión con la realidad última en una clave que esencialmente será “no-dual”. Ya sea en el dinamismo para la toma de conciencia de la identidad de la mismidad (*Atman*) del sujeto con el *Brahman* o Absoluto, ya sea como sometimiento al *Tao* en tanto principio que regula interiormente la totalidad de lo real, o sea en la extinción (*nirvana*) de los agregados que componen la existencia mundana para lograr la liberación. Todas estas formas de vivir y representarse la unión se orientan hacia una comprensión del término de la misma como una representación no personal. Y es esa representación del término la que configura la unión como abismamiento, identificación, fusión o disolución en la realidad última¹⁸. En este sentido no deja de tener gran interés la aproximación psicoanalítica realizada por Sudhir Kakar sobre la figura de Ramakrishna¹⁹.

Habría que acordar, sin embargo, que este modo de vivenciarse y entenderse la unión mística no es exclusivo de Oriente. Cabe también en determinadas concepciones de Dios y del ser humano, tal como el pensador japonés Nishitani ha captado en la figura de Maestro Eckhart. Para Nishitani, *la idea del hombre como persona es, sin duda, la concepción más elevada del hombre que haya sido concebida hasta ahora. Lo mismo puede decirse de la idea de Dios como persona*²⁰. Pero, al tiempo, esa idea de persona puede concebirse, tal como Nishitani lo advierte en Maestro Eckhart, en tanto realidad llamada también a disolverse en la “mismidad absoluta”. Así sería en el vaciarse la persona de sí misma como Cristo se vació de su condición de Dios, como nos vaciamos al amar al enemigo de acuerdo con ese “amor indiferenciador” de Dios que hace llover sobre buenos y malos. Desde ahí, se hace posible el nacimiento de Dios en el alma, tal como lo concibe Eckhart. En tal situación, ya no se puede hablar de unión, porque además la cuestión para Eckhart no es estar unido a Dios, sino ser uno con Dios (*unum esse cum Deo*). Muerte absoluta, por tanto, que conduce a una vida absoluta “que brota en su interior”. *El fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios...*²¹.

Sin embargo, es cierto que en la tradición occidental y, en general, en las religiones de raíz abrahámica, ha predominado una representación de Dios como ser personal con el que la unión se vivencia y describe preferentemente en clave de comunión,

¹⁷ K. NISHITANI, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid 2003, particularmente las páginas 120-128 del capítulo 2: “Lo personal y lo impersonal en la religión”.

¹⁸ J. MARTÍN VELASCO, *Ib.* 387-8.

¹⁹ Cf. S. KAKAR, *The Analyst and the Mystic. Psychoanalytic Reflections on Religion and Mysticism*, The University Of Chicago Press, Chicago 1991.

²⁰ K. NISHITANI, *Ib.*, 120.

²¹ MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 1998.

encuentro. Unión “con” y no tanto unión “en”. Más en particular, desde una conceptualización cristiana en la que Dios aparece como la fuente y origen de toda personalización, la relación con él llevará la marca de encuentro y comunión entre dos sujetos, la dualidad. Más allá y más acá de toda formulación dogmática, el creyente cristiano experimenta a Dios como un Tú, al que además, se atreve a denominar Padre. Puede relativizar toda formulación dogmática, podrá ser consciente de que Dios está más allá de todo nombre y de toda denominación, comprenderá que Dios no es Padre ni Madre, ni Amigo, ni Amante, ni Rey; podrá pedirle también con Maestro Eckhart que le vacíe de Dios, podrá incluso comprender que *quien con nada habla de Dios, lo hace correctamente*²², entenderá que Dios no es sino un misterio que trasciende toda denominación y todo lenguaje. Pero ese misterio es para la mayoría de los místicos occidentales un misterio amoroso personalizado que, además, en el cristianismo, se le ha manifestado en la persona de Jesús, en un Tú que habla de un Tú que nos trasciende y nos acoge.

De alguna manera, la concepción cristiana de las relaciones con Dios y la espiritualidad que de ahí deriva porta la marca de la dogmática cristológica de Calcedonia (s.V): el modo en el que en Cristo se une lo divino y lo humano es *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter* (sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación)²³. Relación dual, pues, en la que lo divino y lo humano no se encuentra separados, pero tampoco confundidos. Plena comunión, por tanto, y máxima diferenciación también.

Esto es lo que le lleva a afirmar a Juan Martín Velasco, en su magistral análisis del fenómeno místico, que aun superando los dualismos sujeto-objeto y admitiendo que Dios no es objeto de ninguna facultad humana, existen motivos para resistirse a identificar la relación con el fondo de lo real reconocido como Dios bajo la forma de la identificación, la fusión o el abismamiento. *Ser, pensarse y vivirse como persona, contingente y finita como lo somos los humanos*, —afirma Martín Velasco— *requiere un origen personal y personalizante y reclama una forma de relación con él insuperablemente personal, como la que proponen los sujetos religiosos, los místicos y, de forma especial, los místicos cristianos*²⁴.

En cualquier caso, las fronteras, lo sabemos bien, no serán nunca tan nítidas como desearíamos. Lo hemos visto a propósito de Eckhart, tan cercano a una cosmovisión oriental. Son muchos los místicos cristianos y musulmanes que insistiendo en la intimidad y la radicalidad de la unión, recurren también a símbolos cósmicos como el océano, el abismo, el agua, la luz...tal como ocurre en las corrientes no personalistas. Por eso mismo muchos cayeron bajo la sospecha de las autoridades religiosas como heterodoxos panteizantes. Así ocurrió con Maestro Eckhart, en el que más cercanía se advierte a las tradiciones orientales y, en particular, el budismo²⁵. Tampoco tiene empacho Teresa de Ávila

²² *Ib.* 91.

²³ DS 301-302.

²⁴ J. MARTÍN VELASCO, “El hecho místico. Ensayo de fenomenología”, en M. I., RODRÍGUEZ (DIR), *La experiencia mística*, 251-252.

²⁵ Tampoco las fronteras entre la dualidad y la no-dualidad se dibujan nítidamente en otros representantes de la tradición islámica como Al-Hallaj o Ibn Arabi o en otras corrientes heterodoxas de la mística judía. *En*

para expresar su unión con Dios recurriendo a metáforas que parecen poner de manifiesto una no-dualidad: las del río que desemboca en el mar fundiendo sus aguas o la de la luz de entrando por dos ventanas diferentes se funden en una única luz²⁶. El conjunto de su experiencia se expresa, no obstante, en unos términos de manifiesta dualidad, sobre todo por el peso en su experiencia mística tiene la figura y el cuerpo de Jesús²⁷.

Pero no sólo en el marco de las religiones abrahámicas se detectan dinanismos místicos en la línea de la absorción y la no-dualidad, también en Oriente se pueden apreciar corrientes místicas que se expresan en términos muy personalizados. Así nos lo señala Martín Velasco al referirse a la Bhagavad Gita, bajo forma de la *bhakti*, es decir, la entrega amorosa a la Divinidad concebida en términos muy personalizados y personalizantes. De ahí, la atinada conclusión de Martín Velasco cuando afirma que estos hechos aconsejan la relativización de las tipologías propuestas, dado el carácter paradójico del lenguaje de los místicos, la naturaleza verdaderamente dialéctica de sus experiencias y la condición de “más allá de la *coincidencia oppositorum*, de la realidad-contenido de las mismas”²⁸.

6. Más allá de la dualidad no-dualidad

Partamos de un dato incuestionable: las experiencias místicas, sean vivenciadas desde la dualidad o la no-dualidad, se caracterizan todas por el hecho de poner de relieve una superación de los modos de relación sujeto-objeto vigente en nuestras experiencias referidas al mundo. Poseen un carácter paradójico, producen o comportan con frecuencia estados modificados de conciencia, van acompañadas de profundas modificaciones afectivas y generan en el sujeto una particular seguridad de estar en contacto con lo “verdaderamente real”.

Por una parte, tenemos que en todas ellas, de un modo u otro, se da una referencia a un término de una realidad que excede a la propia y que puede designarse con las más variadas denominaciones: el Todo, lo Absoluto, lo Divino, el Tao, Brahman, Dios, el Espíritu... Y si bien esa última realidad puede ser entendida de modos muy diferentes, hace siempre relación a una absoluta trascendencia, por más que esa misma trascendencia

aquella gloria no hay yo/ ni nosotros, ni tú/ Yo, nosotros, tú y él/ todo es una y la misma cosa. Así se expresaba Al-Halaj. Cf. J. MELLONI, *Voces de la mística. Invitación a la contemplación*, Herder, 2009, 38-40. Cf. también J. MARTÍN VELASCO, “El fenómeno místico en la historia y la actualidad”, En J. MARTÍN VELASCO (DIR), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid 2004, 39.

²⁶ TERESA DE ÁVILA, *Las moradas*. “Moradas séptima”, Cap. 2. 6 Obras Completas, Sígueme, Salamanca 1997, 716.

²⁷ Así se expresa Teresa en “Las moradas”: *También os parecerá que quien goza de cosas tan altas, no tendrá meditación en los misterios de la Sacratísima Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya toda en amor...*, pero frente a esto que muchos dicen que *pasado de los principios es mejor tratar en cosas de la divinidad y huir de las corpóreas, a mí no me harán confesar que es buen camino* (TERESA DE ÁVILA, *Las moradas*. “Moradas sextas”, Cap. 7. 5 Obras Completas. Sígueme, Salamanca 1997, 686). De semejante modo se había expresado antes en el *Libro de la vida*, *Ib.*, Cap. 22, 1, 161-162).

²⁸ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, *Ib.*, 39.

lata en el fondo de la más profunda inmanencia²⁹. Por otra parte tenemos que esa última realidad radicalmente otra a la que se accede no es una realidad añadida a la de lo mundano, sino que se encuentra en lo más íntimo de ella. La dualidad, entonces, parece también desdibujarse. Una difuminación de los límites que, en la particularidad de ese encuentro, adquiere—tal como ocurre en la donación amorosa de los cuerpos, pero también como en ella con la marca de la transitoriedad— un carácter de fusionalidad.

La trascendencia encontrada o reconocida es paradójicamente el *Totus alius* de Agustín, y, a la vez, es el “*Non aliud*” de Nicolás de Cusa, porque está en la raíz de toda realidad. Por ser *superior summo meo* puede ser al mismo tiempo *interior intimo meo* (Agustín). Como bien concluye Martín Velasco, la experiencia de los místicos remite como a su contenido, su término y su raíz, a la *Presencia originante de la más absoluta trascendencia en lo más íntimo de la realidad y de la propia persona*³⁰.

Ese acceso a la realidad última pasa ineludiblemente por el despojo, la negación y el descentramiento radical de uno mismo. Tan sólo *ligero de equipaje, casi desnudo como los hijos de la mar* o, quizás mejor, en total desnudez respecto a lo que el yo se apega y se pierde, es posible vislumbrar esa realidad otra e íntima a la vez. Todo un proceso de despojo, tal como nos relata toda la literatura ascética, de negación de sí, y por expresarlo en los términos de Ignacio de Loyola, en la superación del *propio querer, amor o interés*, se hace necesario para vislumbrar esa realidad trascendente e inmanente a la vez. Como una vez más nos recuerda Martín Velasco, es necesario *pasar de la condición de centro y de “conciencia intencional” en cuya órbita gira todo, a ser “conciencia convocada” que se realiza en un “hème aquí” que inaugura para él una nueva forma de existencia*³¹.

Hay que separarse de todo, que diría Maestro Eckhart, llegar a convertirse en “ser separado” (en un registro muy diferente del que hablábamos al inicio) *vacío de toda criatura*, para hallarse en una *pura nada*. En una situación en la que no se puede ni rezar, porque el corazón separado no pide absolutamente nada. Pero ese hallarse en la *pura nada* es lo que *obliga a Dios a amarme*³², y así permite la entrada, concepción y nacimiento en el alma del Verbo Divino³³.

Es un perderse, despojarse, negarse incluso, pero en esa desposesión se abre la posibilidad de un encontrarse con lo Otro y, en ese encuentro, dar con lo que es la más acabada y perfecta identidad de sí mismo. En definitiva, considerado desde una perspectiva psicoanalítica, es abrir un proceso de progresiva superación del narcisismo, de desinversión de las catexias en el propio yo, que abre a la posibilidad de vislumbrar una alteridad en la que el vínculo amoroso se abre paso como un Tú y un yo.

²⁹ J. MARTÍN VELASCO, “El hecho místico. Ensayo de fenomenología”, en M. I., RODRÍGUEZ (DIR), *Ib.*, 246-7.

³⁰ *Ib.*, 249.

³¹ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, *Ib.*, 253-4.

³² Cf. MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 1998, “Del ser separado”, 125-136.

³³ *Ib.*, “La virginidad del alma”, 42.

Esta particular vinculación, a la vez dual y no-dual, es la que también expresaba bellamente Teilhard de Chardin en su famosa *Misa sobre el mundo*. Merece la pena recordar el texto en su extensión:

“Lo que yo experimento, delante y en el seno del Mundo asimilado de Tu Carne, convertido en tu Carne, Dios mío, no es ni la absorción del monista, ávido de fundirse en la unidad de las cosas, ni la emoción del pagano prosternado a los pies de una divinidad tangible, ni el abandono pasivo del quietista que se mueve a merced de las energías místicas... la actitud en la que me sitúa tu Presencia universal, es una admirable síntesis en que se mezclan, corrigiéndose, tres de las formidables pasiones que pueden jamás soplar en el sobre un corazón humano. Lo mismo que el monista, me sumerjo en una unidad total, mas la unidad que me recibe es tan perfecta, que sé encontrar en ella, perdiéndome, el perfeccionamiento último de mi individualidad...”³⁴.

7. Lo inefable y su interpretación

Desde la ya clásica aportación de William James sobre la experiencia mística, el carácter inefable se ha considerado siempre como un componente esencial de la misma. El sujeto de esa experiencia, en efecto, choca con una imposibilidad de base al tratar de describir lo que ha sido la vivencia interior a la que se vio sometido. De ese modo se deja ver ya la particular predominancia afectiva que caracteriza a la vivencia mística. Tan sólo quien posee un oído musical –nos dice W. James– puede captar el valor de una sinfonía. Tan sólo quien se haya enamorado alguna vez podrá comprender el estado de ánimo de un amante³⁵. A pesar de todo, como también sabemos, el místico, generalmente, se esfuerza por hacer comunicable lo que inefablemente experimentó, aunque para ello se vea obligado a ejercer una particular violencia sobre el lenguaje. Sólo mediante esa violencia, en efecto, lo indecible se puede hacer presente en lo que se dice. Sólo así, haciendo funcionar al lenguaje de otro modo, puede el místico dar cuenta de ese “exceso” que ha experimentado en su relación con el Otro³⁶. El místico habla. Es más –como afirmaba Unamuno– el místico crea lenguaje. Se esfuerza –esa es la paradoja– por expresar con palabras lo que experimenta como indecible y, a diferencia del psicótico, él muestra su capacidad para entrar en comunicación con la comunidad en la que se inscribe.

Pero la expresión de lo indecible necesariamente se acomodará también a los moldes socio-culturales propios de la sociedad a la que desea transmitir su experiencia

³⁴ TEILHARD DE CHARDIN, *La Messe sur le Monde*, Ed du Seuil, 1965, 30-33; *La Misa sobre el mundo*, Bubok ediciones, Córdoba 2015, 26-28.

³⁵ W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1994, 285.

³⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, Gallimard, Paris 1982 y J. A. VALENTE, “Ensayo sobre Miguel de Molinos”, en M. De Molinos, *Guía Espiritual*, Barral, Barcelona 1974, 9- 51.

y en la que ella misma se inscribe. Su experiencia solo podrá ser pensada y dicha dentro de los esquemas mentales que le configuran a él y a la sociedad en la que habita. Cada sistema simbólico, pues, acogerá la experiencia del místico en unas estructuras mentales y lingüísticas propias de cada grupo social. Todas ellas incompletas, deformadoras de la experiencia original y, por tanto, todas ellas relativizables en cuanto limitadas para categorizar lo indecible. Las categorías de dualidad y no-dualidad también entre ellas. Tanto más cuanto que en toda experiencia mística se puede vislumbrar siempre una dualidad y una no-dualidad como relación con el *Totus alius* y, a la vez, es el *Non aliud*³⁷.

Cuando R. Pannikar se pregunta si es posible integrar la variedad de expresiones de la “experiencia suprema” responde estar convencido de que la experiencia en un lugar y otro pueden ser la misma aunque las interpretaciones difieran³⁸. Es muy posible incluso que experiencias en las que predomine lo no-dual sean categorizadas en términos duales y que, por el contrario, experiencia vividas como dualidad, se piensen y se digan como no-duales.

A todo ello habría además que añadir que tras las vivencias de no-dualidad, de absorción fusional o las tenidas con un carácter dual, de comunión y encuentro, se pueden advertir estructuras y registros afectivos diferentes. Hay que pensar, en efecto, que en las experiencias místicas de carácter no-dual juegan de modo preponderante las primitivas estructuras fusionales de carácter materno-filial que acaecen en los primeros momentos de la existencia. Así, por ejemplo, en las conocidas bajo los términos de “sentimiento oceánico” propias de la espiritualidad hindú. Por el contrario, las espiritualidades derivadas de las grandes formaciones monoteístas, en las que juegan de modo preferente la simbología paterno-filial, pondrán en juego unos estratos psíquicos en los que la separación se ha hecho efectiva y en los que el símbolo y la palabra juegan como intermediarios del encuentro. Estas experiencias tenderán, sin duda, a expresarse y categorizarse en unos términos de relación preferentemente dual.

8. Potencialidades y riesgos

Habida cuenta del punto de vista evolutivo, se podría pensar que estas últimas vinculaciones que se establecen desde un registro en el que la función paterna ha dejado ya su marca se encontrarían en un nivel más evolucionado y que, por tanto, aquellas otras que se establecen desde su enraizamiento en los primeros estadios fusionales de carácter materno filial tendría que ser consideradas como más problemáticas desde el punto de vista clínico. A esto, sin embargo, habría que responder que no tie-

³⁷ En este sentido, es verdad lo que afirma J. Melloni, que el místico a la hora de expresar su vivencia no le preocupa el aspecto dogmático de preservar la trascendencia de Dios como *unión sin confusión* ni el aspecto psicológico de preservar la identidad individual en una *unión sin extinción*. Habla, por lo general, de un estado de unión donde las distinciones ya no tienen lugar. Cf. J. MELLONI, *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Ib. 319.

³⁸ R. PANIKKAR, *Ib.* 435.

ne porqué ser así y que, junto a estas consideraciones de carácter evolutivo, habría que añadir otras procedentes de los puntos de vista tópicos, económicos y dinámicos³⁹ que necesariamente convierten la evaluación y el diagnóstico en algo más complejo. Las experiencias de carácter más duales, estructuradas desde un momento evolutivo más evolucionado, como de las no-duales, enraizadas en los primeros estadios del desarrollo, pueden implicar, ambas, derivaciones de carácter más o menos sanas o patológicas.

Sin entrar ahora en el análisis detallado de esas posibles derivaciones clínicas, baste señalar que la mera intervención de los estratos más primitivos materno-filiales en las experiencias de no-dualidad no tienen porqué equivaler necesariamente a dinámicas más regresivas o problemáticas que las otras. Todo dependerá de la estructura última en la que esas experiencias se inserten. En efecto, la participación de estructuras primitivas en cualquier modo de relación humana no equivale sin más que debemos considerarlas como una mera regresión, tal como precipitadamente se ha entendido a veces por algunos analistas, sobre todo en sus interpretaciones de las experiencias místicas⁴⁰. De alguna manera esas estructuras primitivas siempre están presentes y laten en cualquier tipo de relación de objeto. El problema entonces no vendrá dado tanto por su presencia, sino por el modo en el que se hacen presente, ya sea como expresión de unas meras fijaciones que se repiten sin remedio o como componentes de una organización adulta en la que juegan como elementos que refuerzan el vínculo, al tiempo que dejan paso a otros registros más evolucionados⁴¹. Así, por ejemplo, tenemos que entender que la activación y participación de componentes orales en una relación afectiva o sexual entre adultos no tiene porqué equivaler simplemente a dinámica de regresión: dependerá también de la estructura madurativa en la que se encuentren o no los sujetos implicados en esa experiencia. Las espiritualidades que muestren la marca de la función paterna, separadora, no por ello tendrán tampoco garantizado su carácter saludable. Desde ellas caben todas las derivaciones patológicas que estén implicadas en el conjunto de la dinámica personal de quien las tiene. No han sido escasas las dinámicas históricas o perversas detectables en muchas experiencias pretendidamente místicas como bien ha mostrado A. Vergote en su obra *Culpa y deseo*⁴².

³⁹ Tales son los puntos de vista de la llamada “metapsicología freudiana” en la que se tienen en consideración los aspectos cuantitativos de la energía psíquica (punto de vista económico), tópicos (relativos a los distintos sistemas de la personalidad: *consciente, preconscious, inconsciente* o *ello, yo y superyó*) y dinámicos (los que guardan relación con el juego, interacción y conflicto de los aspectos anteriores).

⁴⁰ Cf. Por ejemplo las interpretaciones de F. ALEXANDER, *Buddhistic Training as Artificial Catatonia*: *Psychoanalytic Review* 18 (1923) 129-145; B.D. LEWIN, *The psychoanalysis of Elation*, Norton, New York 1950, 189 (*Psicoanálisis de la exaltación*, Ed. Nova, Buenos Aires 1953); H. MOLLER, “Affective Mysticism in Western Civilization”: *Psychoanalytic Review* 52 (1965) 259-274 y “The Social Causation off Affective Mysticism: *Journal of Social History* 4 (1971) 305-338.

⁴¹ Cf. S. FREUD, *La organización genital infantil*, 1923, OC, III, 2698-2700 y A. M. RIZZUTO, *Ib.* 355.

⁴² Cf. A. VERGOTE, *Culpa y deseo. Dos ejes cristianos y la desviación patológica*, Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica, Lima 1998, 175-213. Cf. También A. GODIN, *Psychologie des expériences religieuses*, Le Centurion, Paris 1986, principalmente el cap. 4: “La jubilation fusionnelle comme expérience de l’esprit”, 119- 145 y “Moi perdu ou Moi retrouvé dans l’expérience charismatique: perplexité des psychologues”: *ASSR* 40 (1975) 31-52.

Cada espiritualidad posee sus particulares proclividades para el desarrollo madurativo o para el estancamiento, el conflicto y la patología. Ninguna está al resguardo, sean cuales sean los registros afectivos que pone en juego. Pero hay que afirmar también que esos diversos registros afectivos implicados determinan en un grado importante las predominancias y las proclividades hacia unas dinámicas u otras, con sus particulares riesgos y potencialidades. Cabe así advertir cómo las espiritualidades orientales de carácter no-dual parecieran generar fácilmente dinámicas más pacíficas, pasivas también y, al tiempo, menos culpabilizadoras. Pero también pueden venir a favorecer dinámicas narcisistas en las que el sujeto, identificado con el todo de la divinidad, encuentra un modo de autodivinizarse: un yo gozando de sí mismo, siendo todo, negando la limitación de la diferenciación sexual⁴³. Las espirituales más duales por el contrario parecieran dinamizar al sujeto en unos compromisos de cambio y transformación, al precio también de acentuar aspectos muy problemáticos de culpabilización patológica y violencia⁴⁴.

Cabe incluso aventurar que las sociedades que han desarrollado más las espiritualidades de carácter no dual han mostrado una proclividad al estancamiento de sus estructura sociales y una falta de dinamismo en el desarrollo técnico y científico⁴⁵; y que, por el contrario, las sociedades que han vivido de modo predominante en el área de los grandes monoteísmos hayan dinamizado el progreso científico técnico, el cambio, la revolución, así como también la violencia de conquista e inquisición⁴⁶. La literatura y el debate a este respecto es amplia y compleja y excede con mucho el propósito de esta intervención.

9. Tránsitos entre la dualidad y la no-dualidad

En más de una ocasión los planteamientos de la no dualidad se presentan como un horizonte al que estamos convocados para superar una visión estrecha de la experiencia religiosa en general y mística en particular. Surge así la interrogación sobre si esa apertura a ese nuevo horizonte se hace realmente necesaria para superar esquemas ya inadecuados en el pensar y vivir las relaciones del ser humano y Dios. Algunos autores no dudarían en responder que, efectivamente, así es. Enrique Martínez Lozano, por ejemplo, se manifiesta en este sentido de un modo que no deja lugar a dudas. En su ya citada obra *Recuperar a Jesús. Una mirada transpersonal* expone los pasos de una evolución que está llamada a desembocar necesariamente en una concepción no-dual de las

⁴³ *Ib.* 167-168. “los cristianos podemos considerar a Jesús como la *manifestación de Lo Que Es* y, simultáneamente, *expresión de Lo Que Somos*. ¿Cabe algo más divino?” Propuestas como estas (E. MARTÍNEZ LOZANO, *Ib.*, 118-9) ¿no favorecen (como otras de las teologías más clásicas) peligrosas identificaciones de corte narcisista?

⁴⁴ Cf. Los estudios reunidos en el volumen T. SAUSSURE Y OTROS, *Les miroirs du fanatisme. Intégrisme, narcissisme et alterité*, Labor et Fides, Genève 1996; J. A. ESTRADA, *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid 2003, principalmente los caps. 2 y 3: “Imágenes violentas de Dios” y “Dios o los dioses”, 55-120 y la debatida obra de J. ASSMANN, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Madrid 2006.

⁴⁵ Cf. a este respecto S. KAKAR, *The Inner World; A Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*, Oxford University Press 1981 y S. KAKAR-K. KAKAR, *La India. Retrato de una sociedad*, Kairós, 2012.

⁴⁶ P. CIHOLAS, “Monothéisme et violence”: RSR 69 (1981), 325-54.

relaciones entre los seres humanos con la trascendencia. En efecto, desde una comprensión mítica, propia del *paradigma premoderno*, en el que Dios era entrevisto como un ser separado e intervencionista y un posterior *paradigma moderno* en el que Dios es visto como la dimensión en profundidad de lo real, el que “hace ser”, nos encontraríamos ahora en la emergencia (término querido en este campo de la psicología transpersonal) de una nueva era, un “salto cualitativo” que nos llevaría ineludiblemente a desembocar en el *paradigma de la posmodernidad*. En él se habrá de constatar la *interrelación de todo y la reconstrucción del yo*⁴⁷. Para Martínez Lozano, *la emergencia de lo transpersonal diluye definitivamente la pretendida absolutización del modelo de cognición dualista*. Estamos llamados, pues, a la superación de un modelo mental trasnochado en su consideración del ser humano y de sus relaciones con el mundo y con Dios.

No es momento de entrar ahora con profundidad en el debate que se podría entablar a propósito de estos dos modos de pensar y plantearse las relaciones del sujeto humano con el mundo y con Dios. Cuestiones filosóficas y teológicas de entidad, epistemológicas sobre todo, están implicadas en este debate ahora imposible. Baste apuntar que, como señala Juan A. Estrada en su recensión crítica a la obra de Martínez Lozano, que éste nos ofrece una hermenéutica tan contingente como la que critica. El esquema sujeto-objeto difícilmente podemos superarlo si presuponemos que el ser humano tiene su propia consistencia y no es sólo un momento de la realidad global a la que aspira. Sólo desde un presupuesto monista es posible superar la dualidad de forma radical, aunque el precio a pagar es el de la alteridad ontológica del ser personal, que no desaparece en la búsqueda de la fusión con la divinidad, sino que desde la relación con ella surge transformado. Esto es, al entender de Estrada, lo que diferencia a la mística de tradición cristiana de la concepción no-dual que defiende Martínez Lozano⁴⁸.

La no-dualidad responde a una cosmovisión de raíces culturales orientales (que implican toda una particular epistemología) y que en algunos autores se presenta con la pretensión de cosmovisión universal, en tanto nueva e inevitable etapa de la evolución humana a la que todos estaríamos convocados. Al absolutismo del modo de cognición dualista que rigió en Occidente pareciera imponerse ahora en determinados ámbitos una absolutización del modelo de cognición no-dual. Una pretensión de universalidad, por tanto, que es lo que, bajo mi punto de vista, resulta más cuestionable por el nuevo totalitarismo que vendría a suponer.

Cabe plantearse si no tendríamos, desde una posición más modesta, que abrir un diálogo entre los dos modos tan diferentes de pensar y conocer como son los de

⁴⁷ E. MARTÍNEZ LOZANO, *Recuperar a Jesús. Una mirada transpersonal*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2010. En la misma línea, se expresa en obras como *Otro modo de vivir. Invitación a la no-dualidad*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2014; y quizás con mayor radicalidad se presenta su última obra *Cristianos más allá de la religión. Cristianismo y no-dualidad* (PPC, Madrid 2015) en la que propone una espiritualidad humanizante como alternativa a la religión, un cristianismo no religioso, y una deconstrucción de la religiosidad tradicional desde una perspectiva más cercana a las concepciones integrales de Oriente, como el taoísmo y el budismo que al sujeto personal trascendente propio de los monoteísmos occidentales.

⁴⁸ Recensión de J. A. ESTRADA aparecida en este mismo número, cf. 345-346.

Oriente y Occidente. Un diálogo pausado que asume las diferencias que por el momento se vean insalvables, que sea consciente de las importantes dificultades que hay que enfrentar, que esté dispuesto a un mutuo cuestionamiento y que estuviera también en disposición para abrirse a una complementariedad en todo lo que de un modo y otro de pensar tienen de riqueza y de profundas intuiciones⁴⁹.

Frente a posiciones precipitadas que pretenden sustituir una cosmovisión por otra, perdiendo de este modo todo un legado inconmensurable de sabiduría que en cada una de ellas se ha ido depositando a través de los siglos, habría que destacar posiciones que, desde un esfuerzo ímprobo de estudio y profundización en el otro modo de pensar y vivir, se proponen humildemente como en camino, apuntando tan solo vías de encuentro y complementariedad, a falta de una añorada síntesis que señalara un camino único para transitar en el conocimiento y en la relación con el mundo y con la trascendencia.

En este sentido se podrían señalar dos figuras señeras que desde Occidente y desde Oriente han realizado ese esfuerzo de acercamiento, descubrimiento y encuentro entre las dos cosmovisiones: Raimon Panikkar desde Occidente y Keiji Nishitani desde Oriente.

Raimon Panikkar (1918-2010), sobresale como una figura que desde su Occidente de origen ejemplifica un pensamiento intercultural nutrido en ambos espacios socioculturales. Panikkar mira y se sumerge en Oriente y, desde ahí, repiensa su propio modo de conocer y sentir. Su vida y su pensamiento mostró así la capacidad para convivir con múltiples polaridades: este y oeste; cristianismo, hinduismo y budismo; el mundo de la ciencia y el dominio de las letras; el ámbito de los estudios y de las vivencias religiosas y el de la perspectiva secular de las culturas. Como ya he señalado, para Panikkar lo que él denominaba la “experiencia suprema” es siempre más rica que cualquier teorización o conceptualización sobre la misma.

Desde Oriente, Keiji Nishitani (1900-1990), figura eminente de la escuela de Kioto, considerado como una cumbre de la filosofía del siglo XX, representa un empeño por adentrarse en el pensamiento occidental para repensar su propia cosmovisión de origen. Discípulo de Kitaro Nishida pero también de Heidegger, conocedor profundo de Maestro Eckhart, interesado siempre en el pensamiento bíblico y judeocristiano, retoma las claves del pensamiento budista, las enriquece creativamente y, al mismo tiempo, mantiene una reflexión crítica frente a los postulados de Oriente y de Occidente. Su obra de madurez anteriormente citada *La religión y la nada* se presenta como un texto clave para superar la separación occidental entre religión y ciencia y para el establecimiento de un puente entre Occidente y Oriente.

⁴⁹ No deja de ser significativo que RUDOLF OTTO en su obra citada *Mística de Oriente y Occidente*, al comparar a Eckhart (el místico más “oriental” de occidente) con el místico hindú Śāṅkara, cambiase en su segunda edición el título de “La igualdad” por el de “Las concordancias”. En la segunda parte “La diferencia”, insistiría en la distancia entre los dos grandes místicos.

Oriente y Occidente, como atinadamente afirma Raimon Panikkar, ya no son tan distinguibles como antes, aunque todavía sigue teniendo sentido hablar de las vías de Oriente y Occidente. Pero, como el mismo Panikkar afirma, en todo ser humano hay un Oriente y un Occidente. Un Oriente “como horizonte que no alcanza jamás, un horizonte más allá y detrás, donde el Sol surge, una dimensión de esperanza, un vago sentido de trascendencia, un conocimiento matutino (*cognitivo matutina...*). Del mismo modo, todo ser humano tiene una dimensión de Occidente, de madurez, donde el Sol se pone, donde se aprecian los valores materiales y la concreción, donde la fe es percibida como una necesidad, donde los contornos y las formas se vuelven importantes y el conocimiento vespertino (*cognitivo vespertina*) descubre la inmanencia en las propias cosas”⁵⁰.

Dualidad y no-dualidad no deberían, por tanto, ser consideradas como correspondiéndose con dos etapas que necesariamente se habrían de suceder para el logro de un mayor desarrollo y plenitud humana. Más razonable sería considerarlas como la expresión de dos arquitecturas mentales, dos disposiciones ante el mundo llamadas a entrar en diálogo y a enriquecerse mutuamente, porque probablemente es mucho y muy saludable lo que mutuamente se pueden ofrecer.

Y mientras tanto, habrá que mostrar el coraje para evitar los tentadores y precipitados concordismos, asumiendo modestamente que, hoy por hoy, estamos llamados a convivir en una síntesis imposible que nos ofreciera la añorada cosmovisión unitaria para pensar y vivir nuestro contacto con la última realidad. Hemos de aprender a vivir en la fértil interrogación que evita los fáciles imperialismos ideológicos que las modas imponen. Dualidad y no-dualidad, tendrán que ser asumidas en una relación dialéctica todavía por definir allí donde el ser humano procure conectarse con el misterio que es y en el que habita.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, F., *Buddhistic Training as Artificial Catatonia: Psychoanalytic Review* 18 (1923) 129-145.
- ARÈNES, J., *Croire au temps du Dieu fragile. Psychanalyse du deuil de Dieu*, Cerf. Paris, 2012.
- ASSMANN, J., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Madrid 2006.
- CERTEAU, M. DE, *La fable mystique*, Gallimard, Paris 1982.
- CHARDIN, T., *La Messe sur le Monde*, Ed. Du Seul, Paris 1965.
- CHIOLAS, P., “Monothéisme et violence”: *RSR* 69 (1981), 325-54.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., *El psicoanálisis freudiano de la religión*, San Pablo, Madrid 1991.
- *Los registros del deseo*, Desclée, Bilbao 2003.
- *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2005.
- ESTRADA, J.A., *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid 2003.

⁵⁰ R. PANIKKAR, “Las vías de Oriente y Occidente” en OC, I, 1, 440.

- FONT, J., Religión, Psicopatología y salud mental, Paidós, Barcelona, 1999.
- FREUD, S., *El malestar en la cultura*, 1930, o.c., III, 3017-3067.
- *La organización genital infantil*, 1923, o.c., III, 2698-2700.
- GODIN, A., Psychologie des expériences religieuses, Le Centurion, Paris 1986.
- “Moi perdu ou Moi retrouvé dans l'expérience charismatique: perplexité des psychologues”: ASSR 40 (1975) 31-52.
- JAMES, W., Las variedades de la experiencia religiosa, Península, Barcelona 1994.
- KAKAR, S., *The Inner World; A Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*, Oxford University Press, Oxford 1981.
- *The Analyst and the Mystic. Psychoanalytic Reflections on Religion and Mysticism*, The University Of Chicago Press, Chicago 1991.
- KAKAR, S.-KAKAR, K., *La India. Retrato de una sociedad*, Kairós, Barcelona 2012.
- MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 1998.
- MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, 386-399.
- “El hecho místico. Ensayo de fenomenología”, en RODRÍGUEZ, M. I. (Dir), *La experiencia mística*, CITES, Burgos 2013.
- “El fenómeno místico en la historia y la actualidad”, en J. MARTÍN VELASCO (Dir), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid 2004.
- MARTÍNEZ LOZANO, E., *Recuperar a Jesús. Una mirada trans personal*, Desclée, Bilbao 2010, 116-118.
- *Cristianos más allá de la religión. Cristianismo y no-dualidad*, PPC, Madrid 2015.
- MELLONI, J., *Voces de la mística*. I y II, Herder, Barcelona 2009-2012.
- NISHITANI, K., *La religión y la nada*, Siruela, Madrid 2003.
- OTTO, R., *Mística de Oriente y Occidente. Sankara y Eckhart*, Trotta, Madrid 2014.
- PANIKKAR, R., I., *Mística y espiritualidad. 1. Mística, plenitud de vida*, Obras Completas I.1, Herder, Barcelona 2015.
- *Mística y espiritualidad. 2. Espiritualidad, el camino de la Vida*, Obras Completas I.2. Herede, Barcelona 2015.
- RATZINGER, J., *Deus Caritas est*, BAC, Madrid 2006.
- RIZZUTO, A. M., “Dichoso el corazón enamorado”. Reflexiones psicoanalítica acerca del amor místico, en L. LÓPEZ-BARALT (Ed.), *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas*, Trotta, Madrid 2013
- SAUSSURE, T. y otros: *Les miroirs du fanatisme. Integrismo, narcissisme et alteriré*, Labor et Fides, Genève 1996.
- TERESA DE ÁVILA, *Libro de la vida*. Obras Completas, Sígueme, Salamanca 1997, 23-310.
- *El Castillo Interior. Las moradas*. Obras Completas, Sígueme, Salamanca 1997, 575-732.
- VERGOTE, A., *Culpa y deseo*, Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica, Lima 1998.