

**Mirostław Kiwka**

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland  
mkiwka@pwt.wroc.pl  
ORCID: 0000-0002-3036-5129

## Algunas indicaciones metodológicas para la comprensión de la mística

Some Methodological Indications for the Comprehension of Mysticism

Rozumienie mistyki w świetle wybranych wskazań metodologicznych

**ABSTRACT:** “Mysticism” and “mystical experience” are terms so ambiguous that they require not only scrupulous precision in defining, but above all the development of a whole theory explaining their extensive denotation. The article aims to offer methodological guidelines for the development of the theory of mysticism, and at the same time draws attention to the aspects that should be thoroughly considered in order for the discourse on mysticism to be adequately treated. The content of this article is largely based on the thoughts of Bernard McGinn, a renowned American theologian and mystic theorist, who is undoubtedly considered one of the greatest experts on this subject. In his numerous publications, he focuses on a number of important aspects in mysticism, especially its religious context and processual character. Putting this issue in a broad perspective, the essence of mysticism is a direct experience of the Presence of God, which manifests itself in the language of a given culture. Thus, the traditionally recognized category of “mystical experience” turns out to be insufficient and obviously demands to be replaced with a more appropriate category of “mystical consciousness” or even “transpersonal meta-consciousness.”

**KEYWORDS:** mysticism, mystical experience, mystic way, mystical consciousness, methodology of mysticism, Bernard McGinn, Joseph Maréchal, William James, Bernard Lonergan, Mieczysław Gogacz, Leszek Kołakowski, Jan Andrzej Kłoczowski, Piotr Moskal

**ABSTRAKT:** „Mistyka” i „doświadczenie mistyczne” są terminami tak wieloznacznymi, że domagają się nie tylko precyzacji, ale wręcz zbudowania całej teorii wyjaśniającej ich znaczeniową wielowarstwowość. Niniejszy artykuł, oferując swego rodzaju wskazania metodologiczne do budowania teorii mistyki, jednocześnie zwraca uwagę na aspekty, które trzeba koniecznie uwzględnić, aby mówienie o mistyce było adekwatne. Treść

niniejszego przedłożenia opiera się w dużej mierze na przemyśleniach amerykańskiego teologa i teoretyka mistyki Bernarda McGinna. W swoich publikacjach zwraca on uwagę na szereg ważnych aspektów mistyki, do których należą szczególnie jej kontekst religijny i charakter procesualny. W tej perspektywie istota mistyki jawi się jako bezpośrednie przeżywanie Obecności Bożej i nie mniej istotne jej wyrażenie w języku danej kultury. W związku z tym tradycyjna kategoria „doświadczenia mistycznego” okazuje się niewystarczająca i domaga się zastąpienia przez bardziej adekwatną kategorię „świadomości mistycznej” czy też „transpersonalnej meta-świadomości”.

SŁOWA KLUCZOWE: mistyka, doświadczenie mistyczne, proces mistyczny, świadomość mistyczna, metodologia mistycyzmu, Bernard McGinn, Joseph Maréchal, William James, Bernard Lonergan, Mieczysław Gogacz, Leszek Kołakowski, Jan Andrzej Kłoczowski, Piotr Moskal

«**E**xperiencia mística» y «mística» son hoy términos tan ambiguos que es imposible no estar de acuerdo con la opinión de Louis Dupré, conocido filósofo de la religión, quien, en la *Encyclopedia of Religion*, bajo el lema de *mysticism*, observó entre otras cosas: «No existe definición tan elocuente y llena de significado y, al mismo tiempo, tan vasta que abarque todas las experiencias que, desde uno y otro punto de vista, serían descritas como místicas»<sup>1</sup>.

En el campo del pensamiento filosófico polaco, entre las publicaciones en las últimas décadas que tocaban en base filosófica la cuestión de la naturaleza de la mística, del misticismo y de la experiencia mística, merecen ser destacados sobre todo los cuatro autores: Mieczysław Gogacz, Jan Andrzej Kłoczowski, Leszek Kołakowski y Piotr Moskal. Como introducción al presente artículo, vale la pena dedicar un poco de tiempo y atención a resumir, por lo menos sintéticamente, las opiniones de los filósofos mencionados más arriba acerca de la esencia del fenómeno de la vida mística del hombre. Esta será una especie de *status quaestionis* de las investigaciones llevadas a cabo acerca de este aspecto de mucha importancia en la existencia humana.

## Introducción – *status quaestionis*

El primero de los mencionados, Mieczysław Gogacz, en sus publicaciones<sup>2</sup> ve la esencia de la experiencia mística como una percepción repentina, pasiva (no

<sup>1</sup> Louis Dupré, “Mysticism,” in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, vol. 10 (New York: Macmillan, 1987), 245.

<sup>2</sup> Mieczysław Gogacz, “Mistyka a poznanie Boga,” *Znak* 59 (1959), 588–60; Gogacz, Mieczysław. “Czym jest doświadczenie mistyczne.” *W Drodze* 4, no. 2 (1976): 48–57; Gogacz, Mieczysław. “Zrozumieć doświadczenie mistyczne.” *Życie i Myśl* 29, no. 2 (1979): 23–34;

causada por el hombre), interior (perceptible para las capacidades cognoscitivas espirituales), consciente y directa (sin concurrencia de las creaciones imaginativas y razonamientos) de la presencia de Dios, cuya existencia es objeto de fe<sup>3</sup>. Como tal, ella ocurre en la vida de las personas profundamente religiosas, cuyo testimonio-relación-descripción causa que, de manera intermediaria, se hace accesible cognoscitivamente para cada hombre. La literatura mística es apenas fuente de la ciencia y una ventana específica que permite interiorizarse en los más importantes misterios de la vida espiritual del hombre. En esta experiencia, el místico no adquiere un nuevo conocimiento, nuevas nociones sobre Dios, sino más bien -y de manera directa- percibe su presencia amante. En opinión de Gogacz, estas diferencias y hasta dificultades interpretativas vienen de haber aislado experiencias místicas de la totalidad de las vivencias humanas, de la cultura en la que se expresa estas vivencias, de su interpretación filosófica y teológica que les dan *ex post* los mismos místicos. Careciente de su contexto natural en el que tiene lugar, la experiencia mística se hace ilegible y extremadamente difícil para ser entendida. No se la puede dejar comprobar ni verificar críticamente, sino solamente afirmando o negando de forma irracional. Para evitar tal dificultad, pues, Gogacz coloca la experiencia mística en la categoría de la relación entre hombre y Dios<sup>4</sup>. Como consecuencia de tal perspectiva, la comprensión de las vivencias místicas se hace depender de cada concepción concreta de Dios y de cada concepción concreta del hombre. Los místicos, pues, describen sus vivencias, evocando una concepción determinada de Dios y la concepción determinada del hombre. Por consiguiente, la teoría de Dios y la antropología, aportan a la mística categorías interpretativas tanto a nivel de la experiencia de los místicos como a nivel de las de sus investigadores. Las diferencias en las teorías de Dios y teorías del hombre son una base seria de las más profundas discrepancias en entender la misma experiencia mística tanto en los mismos místicos como en los teóricos de la misma. Tal perspectiva -de acuerdo con Gogacz- permite corregir o anular muchas opiniones sobre la mística y muchas teorías sobre la experiencia mística. Permite también distinguir la experiencia mística de todos otros lazos que unen al hombre con Dios.

---

Mieczysław Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki: Materiały do filozofii mistyki* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985); Mieczysław Gogacz, "Doświadczenie mistyczne na tle odmian widzenia Boga w związku z *Das Sehen Gottes* Mikołaja z Kuzy," *Studia Philosophiae Christianae* 24, no. 2 (1988), 191-94.

<sup>3</sup> Cfr. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, 7-15.

<sup>4</sup> Cfr. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, 17-29.

Por su parte, Jan Andrzej Kłoczowski<sup>5</sup> opta por un modo de investigar la esencia de la experiencia mística que consiste en determinar unas de sus peculiaridades diagnósticas, cuya existencia –en su opinión– «permitirá reconocer un fenómeno dado como síntoma de la mística»<sup>6</sup>. Por consiguiente, distingue los siguientes rasgos: la experiencia de una pasividad radical, la idea de Totalidad, los llamados momentos fuertes y una transformación entera del ente<sup>7</sup>. El primero de ellos –la experiencia de una pasividad radical– consiste, entre otros, en que el místico se da cuenta de que «lo importante de realiza fuera de él e independientemente de él». La pasividad es «un elemento [muy] importante que permite diferenciar la mística de un sinfín de formas de la consciencia mágica». Kłoczowski subraya también una especificidad paradójica de la pasividad, la cual, siendo «una nueva actividad, animada por la luz divina», se establece en su ser como algo extremadamente activo. La «idea de la Totalidad», por lo tanto –como el siguiente rasgo de la experiencia mística– y dependiendo del contexto religioso, puede significar que el hombre sea parte de la totalidad cósmica. En este punto de vista, la mística sería una consciencia ampliada, a través de la que un «yo» se une con una suerte de consciencia universal. En el contexto teísta, el místico experimentando a Dios vive una accidentalidad penosa del mundo en el que le tocó vivir, junto con su sentir intuitivo de la totalidad de la realidad circundante. Por otra parte, los llamados «momentos fuertes», en los cuales Dios alcanza la más profunda intimidad del alma, se expresan en las vivencias que sobrepasan los límites de la vida cotidiana y son de doble tipo: los puramente interiores (espirituales) y los exteriores (psicosomáticos). Al no tener un acceso directo a los primeros (adquirimos el conocimiento a partir de los escritos de los místicos), los fenómenos psicosomáticos entonces (éxtasis, levitaciones, estigmas) son verificables a través de la observación y pueden ser materia de investigaciones de psicólogos, quienes, por su parte, suelen percibir la esencia de la mística en «diferentes estados de la consciencia». El último rasgo diagnóstico de la experiencia mística es «una transformación entera del ser». La mística, pues, se expresa no solo en la transformación gradual de la consciencia, sino también en la transformación radical de la vida, que adquiere un carácter procesual de la «vía mística». Justamente esta novedad de la vida del místico, relacionada con la transformación mística de su existencia, se convierte en un comprobante verídico de la autenticidad de su experiencia de Dios.

<sup>5</sup> Jan Andrzej Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001); Jan Andrzej Kłoczowski, “Mistyka,” in *Religia: Encyklopedia PWN*, ed. Tadeusz Gładysz and Bogusław Milerski, vol. 7 (Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003), 83–89.

<sup>6</sup> Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, 22.

<sup>7</sup> Cfr. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, 22–26.

Las aseveraciones de Leszek Kołakowski<sup>8</sup> sobre la naturaleza de las experiencias místicas caben, entre otros, en las distinciones terminológicas efectuadas por él. Tratando la experiencia mística, distingue dos de sus principales sentidos: el amplio y el estrecho<sup>9</sup>. En el sentido amplio la concibe como «la experiencia entera que, según el razonamiento que experimenta, le introduce al hombre en un contacto directo con la realidad extrahumana espiritual, pero no necesariamente eso se una con la fe en la presencia de Dios». El alcance de la existencia de este tipo de experiencias es –según Kołakowski– «sorprendentemente amplio» y abarca «personas de distintos oficios y creencias, de distinto nivel de ilustración». Sin embargo, como experiencia mística en el sentido estrecho, el autor entiende la situación cuando la persona que la vive, siente que «se encuentra en el contacto directo con Dios (pero sin importar si se experimente clara y expresamente a Dios como una presencia personal o más bien como base más imprecisa, espiritual de todo el ser). Normalmente, este contacto –por lo menos en los místicos del cristianismo y del islam– es empapado por un sentimiento de amor extremadamente intenso y se entrelaza o con un deseo fuerte de alcanzar una unión perfecta con Dios, con diluir su propia personalidad en un océano ilimitado de la divinidad, o con la percepción de que esta unidad quedó, aunque sea por un instante, lograda». Kołakowski amplía el sentido de la experiencia entendida de tal modo no solo al hecho de su aparición en la vida del místico, sino también a sus «verbalizaciones literarias o, simplemente, a doctrinas que reconocen tales experiencias como posibles y auténticas no solo en el sentido psicológico, sino también en que tal experiencia realmente es lo que pretende ser». En su otra obra<sup>10</sup> hace una precisa distinción entre mística y misticismo. Mística es una vivencia concreta que consiste en fenómenos psíquicos, prácticas y la vivencia de místicos. Y el misticismo son todas las «doctrinas teológicas que interpretan la experiencia mística», cierto tipo de teoría, en el punto de vista de la cual se entiende una vivencia dada que adquiere el nombre de «mística». Se expone allá también una definición completa de misticismo:

La doctrina, según la cual es posible, en ciertas condiciones, que el alma humana, siendo una realidad distinta del cuerpo humano, se comunique a través de la experiencia (extrasensible, pero a través de su carácter directo, analógico

<sup>8</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...: O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii* (Kraków: Znak, 1988); Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna: Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, 2nd ed. (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997).

<sup>9</sup> Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, 103–4.

<sup>10</sup> Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, 22.

a la que tiene lugar en el contacto de los sentidos humanos con sus objetos) con esta realidad espiritual que mantiene la primitividad (en el tiempo, en crear o en condicionar) frente a toda otra realidad; se acepta al mismo tiempo que tal comunicación, unida a un intenso afecto de amor, al mismo tiempo libre de la concurrencia de poderes físicos del hombre, se constituya en un bien sumamente deseado y ella es, por lo menos en sus formas intensísimas, un bien supremo que el hombre puede realizar en su vida mundana<sup>11</sup>.

En el concepto del misticismo tal definido, caben excesivas cuestiones y Kołakowski se permite descollar distintos variantes de la experiencia mística a partir de varias religiones, doctrinas filosóficas, opiniones acerca de la naturaleza del alma humana, la naturaleza de Dios, y la posibilidad de su unión recíproca<sup>12</sup>.

Otro investigador, Piotr Moskal,<sup>13</sup> está posicionando el conocimiento perteneciente a la naturaleza de la experiencia mística en el contexto del conocimiento afectivo a Dios, que se define en el horizonte de la multiseccular tradición cristiana como la percepción por la connaturalidad, la percepción por la inclinación, la percepción por el amor, la percepción por la unificación, la percepción experimental o la percepción gracias a probar cosas divinas<sup>14</sup>. El autor concibe la naturaleza del conocimiento afectivo de Dios tras las divagaciones del Santo Tomás de Aquino, en cuyas concepciones la experiencia mística queda definida como consecuencia de ser parecido a Dios a través del amor. Moskal considera la mística auténticamente cristiana la que abarca «lo que por su esencia es más misterioso, íntimo y lo que sirve de lazo amoroso entre el hombre y Dios»<sup>15</sup>. En este contexto, la mística queda percibida como una religión *per excellentiam* – un ente relacional, personal-personal, la relación dinámica entre hombre y Dios<sup>16</sup>. La postura de Moskal frente a la cuestión del objeto de la experiencia mística es bastante original. Sostiene que

<sup>11</sup> Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, 25–26.

<sup>12</sup> Cfr. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, 27.

<sup>13</sup> Piotr Moskal, “Mistyka,” in *Powszechna encyklopedia filozofii*, ed. Andrzej Maryniarczyk, vol. 7 (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006), 276–79; Piotr Moskal, “Istota mistyki,” in *Afektywne poznanie Boga*, ed. Piotr Moskal, Religia i Mistyka 4 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006), 129–35; Piotr Moskal, “Problem afektywnego poznania Boga,” in *Afektywne poznanie Boga*, ed. Piotr Moskal, Religia i Mistyka 4 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006), 39–51; Piotr Moskal, “Doświadczenie Boga?,” *Roczniki Filozoficzne* 47, no. 2 (1999) 215–27.

<sup>14</sup> Cfr. Moskal, “Problem afektywnego poznania Boga,” 39.

<sup>15</sup> Moskal, “Istota mistyki,” 133.

<sup>16</sup> Cfr. Moskal, “Istota mistyki,” 133.

su objeto no es ni Dios, ni gracia, ni unión con Dios. El objeto de tal experiencia puede ser el mismo sujeto que percibe por experiencia a sí mismo en forma de Dios cognoscitivo y amante, la certeza para con la unión con Dios o con la presencia divina, como el Dios como el correlato de los actos intencionales del hombre, de los propios movimientos interiores del objeto, interpretados como pruebas de la actuación divina<sup>17</sup>.

Como es de notar, las opiniones de cada uno de los autores presentados más arriba acerca de la naturaleza de la mística coinciden mucho y hasta se podría decir, se complementan. La cuestión consiste, sin embargo, en que ninguno de los autores referidos saca conclusiones de orden metodológico de sus reflexiones acerca del fenómeno de la mística o, por lo menos, las formula de modo muy incidental. Una determinada metodología de las investigaciones sobre la mística parece muy necesaria en la situación de confundirse nociones y significados, de tildar por poco de experiencia mística cada vivencia un poco más profunda desde el punto de vista psicológico. De ahí que viene hoy la urgencia, incluso desesperante, de concebir una suerte de clave interpretativa que trazaría unas condiciones válidas para entender adecuadamente la mística y las vivencias relacionadas con ella.

El presente artículo pretende trazar cierto marco metodológico o aportar principios interpretativos que necesariamente permitirían ayudar a poner cierto orden en las ideas sobre la vida mística del hombre. Evidentemente, pues, asumiendo una tarea tan extremadamente difícil como es la de trazar un cierto marco metodológico para la comprensión de la mística, estamos condenados a movernos entre la Escila de una ambigüedad demasiado amplia y la Caribdis de una inequividad demasiado estrecha. Para llevar a cabo esta tarea, nos serviremos de las reflexiones de Bernard McGinn, relacionado con la Chicago University, investigador mundialmente conocido de la mística del Occidente cristiano, cuya obra monumental *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, con seguridad pertenece al canon de los estudios contemporáneos no sólo dentro del campo de la Historia sino también del campo de la Teoría de la mística<sup>18</sup>. Aunque Bernard McGinn es conocido por

<sup>17</sup> Moskal, "Istota mistyki," 133-34.

<sup>18</sup> Bernard McGinn (n. 1937) es profesor de teología, jubilado en la Universidad de Chicago (EE.UU.). Se especializó en la Historia de la Teología y en la Historia del Cristianismo y Espiritualidad. De entre los muchos trabajos del Prof. McGinn, merece una atención especial la monografía de varios volúmenes *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York: Crossroad). Forman parte de ella los siguientes tomos: *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, vol. 1 (1991); *The Growth of Mysticism:*

los trabajos que abarcan la problemática de la mística cristiana, muchas de sus acertadas observaciones elucubradas a partir de ella se pueden interpretar desde una perspectiva más general y considerarlas como universales.

En el punto de partida de nuestra propuesta, primero queremos enfocarnos en una cuestión sumamente esencial de la problemática que es la noción de «experiencia mística» para a continuación, a partir de su crítica, ir proponiendo algunas observaciones que, si previamente no se tomaran en consideración, harían muy difícil poder hablar de la construcción de una teoría de la mística adecuada a su objeto. Finalmente, siguiendo las reflexiones del Prof. McGinn, propondremos, en vez de la noción de «experiencia mística», su equivalente más apropiado, a nuestro modo de ver, para servir de punto de partida para una reflexión madura acerca de la mística y su existencia en sus diversos ámbitos.

---

*Gregory the Great through the Twelfth Century*, vol. 2 (1994); *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism 1200–1350*, vol. 3 (1998); *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, vol. 4 (2005); *The Varieties of Vernacular Mysticism 1350–1550*, vol. 5 (2013); *Mysticism in the Reformation 1500–1650*, vol. 6.1 (2016); *Mysticism in the Golden Age of Spain 1500–1650*, vol. 6.2 (2017); *The Persistence of Mysticism in Catholic Europe: France, Italy, and Germany 1500–1675*, vol. 6.3 (2020); *The Crisis of Mysticism: Quietism in Seventeenth-Century, Spain, Italy, and France*, vol. 7 (2021). La continuidad ideológica de la obra *The Presence of God*, son los libros: Bernard McGinn and Patricia Ferris McGinn, *Early Christian Mystics: The Divine Vision of the Spiritual Masters* (New York: Crossroad, 2003) y Bernard McGinn, *The Doctors of the Church: Thirty-Three Men and Women Who Shaped Christianity* (New York: Crossroad, 1999). Merecen atención también los sobresalientes estudios dedicados al Maestro Eckhart (Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing* [New York: Crossroad, 2001]) y a la apocalíptica: Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1998) también Bernard McGinn, *Apocalypticism in the Western Tradition* (Aldershot, UK: Variorum, 1994). Como otros logros dignos de mención de B. McGinn se pueden añadir también las publicaciones que se refieren al estado actual de la investigación sobre la mística, que suponen una especie de guía por las corrientes actuales, los problemas más importantes y las polémicas más candentes efectuadas sobre la problemática mística. Una de las redacciones más valiosas en este sentido es el *Apéndice* de la parte final del vol. 1 de la obra *The Presence of God*, en el cual B. McGinn explica las investigaciones contemporáneas sobre la mística, situándolas en los tres planos: teológico, filosófico y comparativo-psicológico. En la misma perspectiva se colocan también otros artículos: Bernard McGinn, “*Quo vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism*,” *Christian Spirituality Bulletin* 6, no. 1 (1998), 13–21; Bernard McGinn, “The Venture of Mysticism in the New Millennium,” *New Theology Review* 21, no. 2 (2008), 70–79 y también Bernard McGinn, “The Role of Mysticism in Modern Theology,” *Annali di scienze religiose* NS 7 (2014), 373–400, <https://doi.org/10.1484/J.ASR.5.107506>.



## Lo problemático de la categoría de la «experiencia mística»

El término «experiencia mística» (ing. *mystical experience*) ha logrado desde hace poco una extensión universal en el ámbito de discusión actual respecto a la mística. Con su uso se solía denominar el objeto básico de la reflexión científica respecto a la mística. Ya la misma noción de «experiencia», aunque parezca obvio, es, no obstante, contraria a las consideraciones demasiado complejas, sobre todo cuando se ven las cosas a través del prisma de distintas concepciones epistemológicas. La cosa se complica aún más en el caso de la experiencia mística. Esta, generalmente, está supeditada a la noción misma de mística, de ahí que en las diferentes concepciones de la mística la experiencia mística misma sea entendida de modo diferente y, *vice versa*, una comprensión determinada de la experiencia mística no deja de influir en la percepción de la propia mística. No existe, por tanto, un acuerdo universal respecto a su contenido tanto del lado del objeto como del sujeto.

Lo problemático de la categoría de «experiencia», aplicada a las consideraciones sobre la mística, consiste en que muchos investigadores la utilizan como equivalente de un tipo especial de vivencia emocional o también de una forma peculiar de percibir. Esas emociones tratan esa percepción como una realidad común para todas las religiones e independiente de las construcciones teológicas, con ayuda de las cuales los místicos tratan de describir y explicar sus vivencias espirituales. Este modo de ver el problema tiene su precursor moderno en la persona de William James, quien en su obra de 1902 titulada *Variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*<sup>19</sup>, ha considerado los sentimientos como el agente que expresa de forma más plena lo esencial de la experiencia religiosa y distinguió claramente la misma experiencia religiosa de su interpretación teológica, tratando la experiencia como un fenómeno primitivo y la interpretación como una realidad secundaria<sup>20</sup>. En una perspectiva parecida

<sup>19</sup> McGinn alude en este lugar al fragmento que contiene las conclusiones de la obra de W. James. Cfr. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 501-4.

<sup>20</sup> McGinn aduce su parecer alegando las siguientes citas de la obra de W. James, mencionada más arriba: «I do believe, that feeling is the deeper source of religion, and that philosophical and theological formulas are secondary products, like translations into another tongue» (James, *The Varieties of Religious Experience*, 431). «[...] intellectual operations, whether they be constructive or comparative, or critical, presuppose immediate experience as their subject-matter. They are interpretive and inductive operations, operations after the fact, consequent upon religious feeling, not coordinate with it, not independent of what it ascertains», (James, *The Varieties of Religious Experience*, 433, cit. de: Bernard McGinn,

se sitúan también las opiniones de otro investigador de la religión, que durante cuatro semestres (1915–1917) fue el profesor encargado de la teología protestante en la Universidad de Breslau. Se trata, obviamente, de Rudolf Otto, el cual, a punto de terminar su aventura breslava, en 1917, fue allí precisamente donde publicó su obra más famosa, *Das Heilige*<sup>21</sup>.

Las ideas de W. James y de los continuadores de su teoría se topan hoy en día con diversos críticos. Las dudas especiales las suscita la separación de la experiencia religiosa de su interpretación. Este juicio es muy controvertido frente al material histórico acumulado, porque los místicos no se consideraban a sí mismos, ni sus experiencias y formas de percepción relacionadas con ellas, como algo más substancial, sino que en sus narraciones las presentaban siempre en el contexto amplio de la fe religiosa. Describiendo sus vivencias, buscaban sobre todo la corroboración para presentar como auténticas las verdades de la fe, expresadas en la forma de las tesis elaboradas teológicamente. En sus relatos, la experiencia y su interpretación formaban una unidad integral. Desde el punto de vista filosófico, pues, el reconocimiento de la existencia de algo así como el sentimiento puro o también la experiencia pura, independiente de la totalidad de la dinámica intencional cognoscitiva y propia de la subjetividad humana, implica crear algo así como una ilusión, en lo cual se habían fijado ya algunos investigadores<sup>22</sup>. Separar el hecho de su interpretación a partir de la mística da como fruto la diferenciación del contenido vivencial y de la así llamada teología mística, entendida como teoría de la misma experiencia. Esta diferenciación se considera una simplificación sin justificación alguna, cuya consecuencia sería limitar las fuentes de la historia de la mística solamente a los relatos autobiográficos, lo que –como observa B. McGinn– en el primer siglo de la cristiandad era una rareza excepcional<sup>23</sup>. En este contexto la esencia

---

“Mystical Consciousness: A Modest Proposal,” *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 8, no. 1 (2008), 46, <https://doi.org/10.1353/scs.0.0012>.

<sup>21</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt et Garnier, 1917) (versión española: *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trans. Fernando Vela [Madrid: Alianza, 2005]).

<sup>22</sup> Cfr. Louis Roy, *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique* (Toronto: University of Toronto Press, 2001); también: Louis Roy, *Mystical Consciousness: Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers* (Albany, NY: State University of New York Press, 2003).

<sup>23</sup> Cfr. Bernard McGinn, ed., *The Essential Writings of Christian Mysticism*, Modern Library Classics (New York: Modern Library, 2006), XV–XVI. En este contexto McGinn evoca el fragmento del *Libro de la vida* de Santa Teresa de Ávila, en el que la mística carmelitana identifica la teología mística con la misma vivencia: «Tenía yo algunas veces [...]: acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y aun

misma de la mística se habría visto reducida sobre todo a las vivencias emocionales y sensuales prodigiosas (visiones, locuciones, éxtasis, etc.)<sup>24</sup>, tratadas, para colmo de males, como extirpadas completamente de las actividades superiores de la mente (razonamiento, juicio, actos de la voluntad). Es verdad que aquellos diferentes estados de la consciencia jugaron un papel importante en la mística, pero también es un hecho innegable que, en opinión de muchos místicos, dichos estados no forman parte de la esencia del encuentro con Dios (p. ej. Orígenes, Maestro Eckhart, Juan de la Cruz)<sup>25</sup>.

Además, resulta que la «experiencia mística» se convierte en una categoría bastante defectiva cuando nos damos cuenta de que, en realidad, no se la puede hacer objeto directo de investigaciones, dado que la experiencia mística no es ofrecida directamente a sus investigadores, sino proporcionada de manera intermediaria. Los místicos nos muestran sus experiencias en forma de testimonio, lo que significa una narración en la que sus vivencias espirituales quedan relatadas con ayuda de las palabras y nociones creadas para describir la realidad circundante del ser humano. La experiencia desde la mística nos es entonces transmitida de forma intermediaria, con un lenguaje determinado que opera con las palabras y nociones labradas en las condiciones de una experiencia cotidiana de este mundo, común y corriente, accesible a cada hombre, o sea, de la realidad enteramente no mística.

Estamos aquí frente a la imposibilidad de expresar en un lenguaje comprensible lo que se aleja de una experiencia normal. De ahí que los místicos, en principio estando de acuerdo en que sus experiencias, parcial o totalmente, se basan en una conceptualización y, en consecuencia, en la verbalización, normalmente como recurso adoptan alguna estrategia lingüística (paradoja, metaforismos sorprendidos y otros medios de expresión poética), cuya capacidad semántica y carácter equívoco sirven mejor para expresar lo inaudito. Pero, por otro lado, este procedimiento, causado, por lo demás, por la naturaleza de la cosa misma, todavía aleja más al investigador de la experiencia primitiva, extendiendo sobre

---

algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística teología» (Santa Teresa de Jesús, “Libro de la Vida de Santa Teresa de Ávila,” *Portal Carmelitano*, accessed April 5, 2023, <https://www.portalcarmelitano.org/articulos/santos-carmelitas/teresa-de-jesus/65teresa-de-jesus-obras-completas/817-libro-de-la-vida-de-santa-teresa-de-avila.html>).

<sup>24</sup> En efecto, como nota P. Moskal, tal comprensión de la mística como «un estado de ánimo peculiar, forma de la consciencia que trasciende las experiencias normales, domina hasta hoy» (Moskal, “Mistyka,” 276).

<sup>25</sup> Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, XV–XVI.

él cierto tipo de velo lingüístico. Inclusive, si estuviéramos ante un testimonio proveniente directamente del hombre que hubiera experimentado la realidad mística, sería ésta un relato *ex post*, cargando sobre sus hombros el sello de la verdad sobre sí misma, su sensibilidad y el modo de interpretar las vivencias espirituales propio de este tiempo.

Este hecho de no poco peso tiene consecuencias de largo alcance, porque hay que analizar la descripción de la experiencia accesible a los investigadores de modo que tenga en cuenta no solo la crítica literaria del texto, que define el género literario, la estructura, el objetivo y el grupo de receptores, sino que también, e incluso sobre todo, hay que llevar a cabo una singular reconstrucción filosófico-teológica y desde ahí encauzar el camino hacia el mundo de las ideas del místico, teniendo en cuenta el amplio contexto histórico en el cual estas ideas adquirirían sus formas. De ahí que cada una de las teorías actuales de la mística, que pretende considerarse adecuada, no puede partir de las consideraciones abstractas sobre el tema de las propiedades esenciales de la experiencia mística como tal, sino más bien del intento de trazar una interpretación coherente de su contexto histórico<sup>26</sup>. La presentación histórica de la mística es, por tanto, una condición indispensable para entender plena y adecuadamente su esencia y la reconstrucción llevada a cabo correctamente; eso es algo más que una simple descripción, siempre dirigida y argumentada por una perspectiva constructiva que la explique por lo menos indirectamente<sup>27</sup>. Esta maniobra abre una posibilidad de llegar hacia las mismas raíces de la intermediariedad lingüística del testimonio místico.

La mística, por tanto, no puede ser debidamente entendida separada de su contexto. Existe –si bien complicada, muy conmensurable– la interdependencia de la existencia y de su interpretación. La teoría mística no es solamente una añadidura a la vivencia mística, sino que, en la mayoría de los casos, más bien la antecede y marca la dirección para todas las facetas de la vida del místico; no se trata de una *capa* cuya eliminación condicione la llegada hasta la esencia de la cosa<sup>28</sup>. La concentración exclusiva en la categoría altamente ambigua de la «experiencia mística» lleva a menospreciar los consagrados modos místicos de interpretar una tradición concreta. Como ya se ha dicho, el objeto básico de las investigaciones no es la experiencia mística sino el texto místico y su lugar

<sup>26</sup> McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XII.

<sup>27</sup> Cfr. McGinn, XII. «It is also important, as far as possible, to try to see mysticism against the broader historical development of the Christian religion. In the history of Christian mysticism one neglects the wider context only at the cost of missing important elements of the significance of the phenomenon» (McGinn, XV).

<sup>28</sup> Cfr. McGinn, XIV.

en una tradición determinada<sup>29</sup>. Mientras el escrutinio de un texto es algo obvio, el estudio de una narración mística singular en el contexto de alguna multiseccular tradición es algo que, para los investigadores contemporáneos de la mística, supone un reto preeminente.

La experiencia mística, y junto con ella toda la mística, si quiere ser comprendida correctamente, debe ser contextual, o sea, debe ser percibida como un elemento de una totalidad mayor. Normalmente, el contexto natural de la mística y su experiencia es una religión determinada.

### La mística como elemento de la religión: la contextualidad como exigencia metodológica

La mística, junto con sus experiencias, no viene de la nada sino que surge de un clima espiritual concreto de una religión determinada, es su elemento integral. Por tanto, la mística hay que percibirla en un contexto religioso determinado. Eso es preciso tenerlo en cuenta en tanto que, en la actualidad, se sigue con demasiada frecuencia la tendencia de emancipar la mística de su ámbito natural, haciendo de ella cierto tipo de realidad autónoma. Es difícil no estar de acuerdo con la opinión de B. McGinn, cuando en una de sus entrevistas este investigador expresa de modo explícito su convicción:

No estoy de acuerdo con la noción de la mística como una suerte de verdadera religiosidad y la únicamente valiosa o tampoco con la concepción de la mística como una esencia oculta de una religión auténtica, mientras que a sus instituciones y su magisterio se las aleja a ciertas periferias. Estimo que, para una mirada más apropiada, es mucho mejor percibir la religión como un sistema de creencias y prácticas, entre las cuales la mística juega un papel importante. La mística nunca se ha desarrollado como algo liberado de la religión; la única excepción son los últimos cien años, cuando el descontento con la instituciones religiosas ha causado que algunos empezaran a entender la mística como un tipo de la religión privada. La percepción de la mística como algo totalmente liberado e independiente de la tradición es algo, contra lo cual el cristianismo, el judaísmo, el islam y otras religiones siempre estarán en desacuerdo, porque su enseñanza mística es y siempre ha sido parte de ser cristiano, judío,

---

<sup>29</sup> Cfr. McGinn, XVI.

musulmán y siempre coexistía con las prácticas religiosas, verdades de la fe, instituciones, etc.<sup>30</sup>

El énfasis puesto constantemente en la experiencia subjetiva del ser humano, que está en los cimientos de razonamiento y la utilización de la categoría de la «experiencia mística», coloca a los místicos en oposición o, incluso, frente a la situación de un inevitable conflicto con la religión institucional. La historia de la mística cristiana testifica, por otra parte, acerca de una peculiar dialéctica de la relación entre el elemento místico y el institucional de la religión. Los místicos intentan transmitir a sus contemporáneos el rico contenido de su vida espiritual y con este fin apelan a un lenguaje específico que no siempre es apto para transmitir fielmente sus experiencias. De ahí que traten de ir ampliando, transformando y profundizando los tradicionales puntos de vista, lo que a menudo puede causar tensiones con los representantes oficiales de la religión<sup>31</sup>. Sin embargo, a pesar de estas tensiones, todos ellos estuvieron abiertos al magisterio oficial y reconocían la pertinencia de la dirección espiritual en el marco de alguna tradición y alguna comunidad<sup>32</sup>. Ningún místico creyó en la «mística» ni la practicaba. Ellos profesaban y practicaban el cristianismo o también el judaísmo, el islam o el hinduismo, es decir, religiones tales que, como fenómenos históricos más amplios, contenían en sí mismas también los elementos místicos. Si, por tanto, es viable el pensamiento, por ejemplo, sobre la historia del aspecto místico del cristianismo, tiene que ser contextual, es decir, arraigado en la totalidad de la forma de vida de la Iglesia y los condicionamientos históricos de aquellas personas que conformaban esta vida y sacaban inspiraciones de ella<sup>33</sup>. Curiosamente, por el elemento místico del cristianismo y, al mismo tiempo, por su contexto natural, pasa no tanto una acumulación de las así llamadas experiencias, vivencias o sentimientos místicos, sino que este elemento es más bien parte de sus creencias y prácticas en lo que se refiere a los preparativos y luego a las vivencias de la presencia directa de Dios y a las

<sup>30</sup> Sara Miller, “Lost in God: What Can We Learn from the Mystics?,” *Christian Century* 120 (2003), 26. «[...] mysticism, at least until about a century and a half ago when unchurched mysticism first appeared, was always part of concrete historical religions, such as Judaism, Christianity, and Islam – not a religion in itself, nor the inner common denominator of all religions. This is why mysticism is best understood in the light of its interaction with the other aspects of the whole religious complex in which it comes to expression» (McGinn, *The Essential Writings*, XIV).

<sup>31</sup> Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, 481–82.

<sup>32</sup> Cfr. Miller, “Lost in God,” 23.

<sup>33</sup> Cfr. McGinn, “*Quo vadis?*” 17.

consecuencias, que son una sucesión de esta experiencia<sup>34</sup>. La mística entendida de este modo es percibida siempre como una parte integral de la espiritualidad. En la espiritualidad, pues, la mística se constituye como la realización interna de su dimensión más profunda. En otras palabras, la mística se convierte en el fin de la espiritualidad cristiana. De ahí que ella no sea y no pueda ser solamente algo individual, pues está siempre arraigada, igual que la propia espiritualidad, en la vida de la comunidad de la Iglesia<sup>35</sup>. Es preciso soslayar en este lugar la contextualidad de la mística, mencionada más arriba, entendida en el sentido constructivista, como si el contexto de las vivencias místicas fuera algo esencial y constitutivo de la misma esencia del fenómeno de la vida mística<sup>36</sup>. Como se ha dicho más arriba, mejor es señalar que se trata de tomar en consideración aquel arraigo histórico de la mística en la totalidad de la vida comunitaria, como *conditio sine qua non* de un entendimiento íntegro de su naturaleza.

Como acabamos de hacer notar, seguramente el contexto religioso de la mística causa que, dentro de su marco, esta se convierta en cierto tipo de proceso que abarca la preparación, el cumplimiento místico y sus consecuencias. El carácter del proceso lo posee tanto cada espiritualidad seria (que conduce a alguna parte, se fija y realiza algunos objetivos), como todo lo «procesual»,

<sup>34</sup> Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVIII.

<sup>35</sup> Cfr. McGinn, "Mystical Consciousness," 44. Es preciso por este motivo notar que el propio término «mística» nació y cobró su forma final en el contexto de la religión cristiana. Como demostró Michel de Certeau, a cuyas investigaciones alude a menudo McGinn, el sustantivo *la mystique* es una creación de fecha relativamente reciente. Surgió en la Francia del siglo XVII para describir revelaciones privadas y sensaciones psicósomáticas extraordinarias (cfr. Michel de Certeau, "'Mystique' au XVIIe siècle: Le problème du langage mystique," in *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, vol. 2 [Paris: Aubier, 1964], 267–91). Empero, el adjetivo «místico», proviene del griego *mystikos*. Entre los antiguos griegos y romanos la palabra *mystikos* se refería originalmente cualquier cosa oculta. A veces se la usaba en el sentido religioso, refiriéndose a las celebraciones de misterios. Este término, si bien que no aparece en el Nuevo Testamento, su comprensión en la literatura paleocristiana está relacionado con el término neotestamentario *mysterion* (misterio). Se designaba con él tanto la realidad oculta, o sea, la dimensión interior de la fe y las prácticas que de ella derivan («sacramentos místicos», «contemplación mística»), como también «comprensión mística» de las Escrituras, es decir, un mensaje oculto que contienen las letras del texto sagrado. Alrededor del año 500, debido a Pseudo-Dionisio, se acuñó la noción «teología mística», como sinónimo del conocimiento directo a Dios, como efecto de una gracia especial. Louis Bouyer, "Mysticism: An Essay on the History of the Word," in *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods (Garden City, NY: Image Books, 1980), 42–55.

<sup>36</sup> Véanse más detalles sobre el contextualismo constructivista: Mirosław Kiwka, "Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza," *Roczniki Filozoficzne* 55, no. 1 (2007), 159–88.

que es una de esas categorías antropológicas que mejor caracterizan la existencia humana. De ahí que no sea casualidad el hecho de que uno de los términos con el que ya desde el principio se denominaba el cristianismo, fuera «camino». De esta manera, de la contextualidad pasamos a la siguiente exigencia de la comprensión integral de la mística, que es la procesualidad.

## La mística como modo de vivir: procesualidad como exigencia metodológica

La mística es, en su esencia, una realidad *in statu fieri*, un dinamismo espiritual cuyas etapas fundamentales se pueden distinguir y describir. Una adecuada concepción de la mística exige no percibirla tan solo como un conjunto de experiencias puntuales, fugaces, no relacionadas entre ellas, como lo parece sugerir la comúnmente empleada categoría de la «experiencia mística». No es tanto una apariencia fugaz y puntual la característica de los principios de la mística, cuanto que justamente hay que verla como un proceso de crecimiento arduo y de larga duración, como un modo determinado de vivir, como, en última instancia, un *itinerarium mentis in Deum* específico.

Como ya se ha señalado más arriba, el elemento místico del cristianismo es esa parte de sus creencias y prácticas que se refiere a la preparación y, más adelante, a las vivencias de la presencia directa de Dios y las consecuencias que se derivan de esta experiencia. No será entonces exagerado afirmar que el elemento místico de cada religión es esa parte de doctrina y prácticas espirituales que abarca tanto la preparación y la vivencia misma directa de la presencia de la Transcendencia, como también las consecuencias que se derivan de esta vivencia. De ahí que la aprehensión correcta de lo esencial de la mística exija observar los caminos a través de los cuales los místicos se preparaban para la Divina visitación y los efectos que esta actuación divina había dejado detrás de ellos, tanto en ellos mismos como en las vidas de aquellos a quienes ellos habían transmitido el mensaje recibido<sup>37</sup>. Si el fin del proceso místico es cierta especie específica de contacto entre Dios-Espíritu infinito y el espíritu humano limitado,

todo lo que conduce a este contacto o lo evoca, y todo lo que fluye de él [...], es también místico para el individuo en la comunidad de creyentes, incluso si está entendido en el sentido secundario de esta palabra. De ahí que la separación

<sup>37</sup> Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XIV-XV.



del objetivo del proceso y sus efectos lleve a una incompreensión absoluta de la naturaleza de la mística y de su rol como elemento de una religión dada<sup>38</sup>.

La preparación y las consecuencias no son menos importantes que la misma vivencia del cumplimiento místico y no pueden ser omitidas en la comprensión integral de la vida mística. La preparación abarca una serie de prácticas, de las cuales hay que enumerar algunas comúnmente conocidas: ascesis, disciplina interior, el ejercicio en la concentración, soledad y silencio, oración, lectura y meditación de los textos sagrados, participación en las celebraciones (liturgia y sacramentos) o la así llamada dirección espiritual<sup>39</sup>. Es necesario enfatizar decididamente que en el cristianismo la vivencia mística directa de la presencia de Dios es siempre entendida como un don de Dios otorgado en el contexto de la consciencia religiosa, y no es nunca solamente un efecto de las actuaciones, prácticas o esfuerzos humanos. Por supuesto, los místicos enseñan que cada cual puede y debe prepararse para la visitación de Dios, pero, en definitiva, es Dios quien tiene la iniciativa.

De parecido modo a como la preparación es parte de la mística, también pertenecen a ella las consecuencias de la vivencia directa del contacto con Dios. Dios transforma la vida de aquellos a quienes toca. Este cambio de vida y pensamiento de los místicos es parte integral del proceso. El único *test* de autenticidad de la vida mística que conoce el cristianismo, es justamente la reorientación personal de la vida, tanto del mismo místico como de aquellos que se encontraron en el círculo de su influencia<sup>40</sup>. Este criterio queda en concordancia con la indicación evangélica: «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16).

De la formulación más arriba presentada sobre la *procesualidad* de la vida mística resultan dos distintos –en cuanto a escala– modos de concebir la mística: primitivo (estrecho) y secundario (amplio). Dentro del alcance secundario de este entendimiento caben la preparación y los efectos de la vida mística. No obstante, la comprensión primitiva (estrecha) abarca la propia vivencia de la presencia divina, es decir, la consciencia mística *sensu stricto*. Hay que subrayar en este lugar, sin embargo, que ambas están entrelazadas entre sí, formando juntas una unidad del mismo proceso.

<sup>38</sup> McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVI.

<sup>39</sup> Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, 3-4, 47-48, 79-80, 123-24.

<sup>40</sup> Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVII.

De entre los intentos históricos de sistematizar las etapas del proceso místico, se debe mencionar la distinción procedente de la Antigüedad y utilizada hasta hoy, que contiene tres etapas, es decir: purificación, iluminación y unificación<sup>41</sup>.

Independientemente de la división, todo el proceso tiene por objetivo, como ya se ha afirmado, alcanzar un estado directo en la relación con Dios. Dicho estado se ha expresado usando distintas categorías, de las cuales se califican como básicas las siguientes: «la unificación del alma con Dios»<sup>42</sup>, «la contemplación de Dios», «éxtasis»<sup>43</sup>, «deificación (*theopoesis*)»<sup>44</sup>. Todas ellas indican las distintas maneras de expresar la esencia y fin de la vida mística y son, al mismo tiempo, complementarias<sup>45</sup>. Lo digno de destacar es que ya su misma variedad indica que ninguna de ellas agota la realidad que trata de describir y, por tanto, queda abierta a ser complementada por otros nombres.

<sup>41</sup> En los principios de la división tripartita está Orígenes, el cual, desde la exégesis del libro de Proverbios, Eclesiastés y el Cantar de los Cantares definió tres grados de la versión cristiana de la *paideia* griega, es decir: el saber moral, el saber natural y el saber contemplativo. Discípulo y continuador del pensamiento de Orígenes, Evagrio Póntico, adaptó aquella división a la descripción de la vida espiritual de los Padres del Desierto, destacando: *praktike* (vida ascética) – purificación y serenidad de la mente; *physike* (contemplación de la creación) – revelando verdades ocultas en todos los seres; *theologike* (contemplación a Dios) – el abandono de las cosas materiales y la vuelta a su Primera Causa. La formulación clásica de la división tripartita del camino místico salió de la pluma de Pseudo-Dionisio Areopagita alrededor del año 500. En la visión del proceso de la subida (*anagogia*) presentado por él, el camino hacia Dios pasa incesantemente por tres estadios: purificación, iluminación y unificación. La concepción de Dionisio apareció otra vez en el siglo IX en Juan Escoto Eriugena y luego fue difundida ampliamente en los monasterios cistercienses por San Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint Thierry. La formulación probablemente más renombrada apareció en San Buenaventura, estableciendo, aparte de la división ya mencionada más arriba, también el proyecto de tres prácticas: meditación, oración y contemplación. Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, 149–51, 162–63, 172–73, 180.

<sup>42</sup> Véase Bernard McGinn, “Unio Mystica/Mystical Union,” in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. Amy M. Hollywood and Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 200–210. Algunas maneras medievales de comprender la unificación mística B. McGinn las relata en su artículo: Bernard McGinn, “Love, Knowledge and *unio mystica* in the Western Christian Tradition,” in *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, ed. Moshe Idel and Bernard McGinn (New York: Macmillan, 1989), 59–86.

<sup>43</sup> Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, 309–11.

<sup>44</sup> Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, 395–97.

<sup>45</sup> Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVIII–XIX.

## La categoría de la «consciencia mística» como equivalente de la «experiencia mística»

Aparte de las categorías que describen el estado directo en cuanto a la relación con Dios mencionadas más arriba, la nueva denominación propuesta primero por el jesuita belga Joseph Maréchal<sup>46</sup>, y actualmente divulgada por Bernard McGinn, es la categoría de la «presencia». Se la considera la más representativa para expresar diferentes aspectos de este mundo espiritual del que forman parte los místicos<sup>47</sup>. De acuerdo con sus propagadores, esta categoría expresa mejor aquella distancia ontológica y epistemológica que existe entre Dios y el hombre. Lo único que se puede decir, sin sentir una abrumadora desproporción entre la propia vivencia mística y su expresión, se encierra en la afirmación de que «Dios está presente». No obstante Él no se hace presente para el hombre a manera de objeto, igual que las cosas en el orden cognoscitivo de este mundo. La vivencia de la presencia divina es, de alguna manera, parecida al encuentro con otra persona y se pone de manifiesto en categorías como «amistad» o «amor». Tampoco la noción de «persona», que utiliza el hombre, agota cognoscitivamente a la persona de Dios. Por eso, justamente, al referirse a la presencia divina, la paradójica necesidad de hablar, al mismo tiempo, tanto de la presencia como de la ausencia se ha convertido en una de las más importantes estrategias lingüísticas. Aquella dialéctica presencia – ausencia, se trataba de presentar de diferentes modos. Para los místicos que utilizaban el lenguaje catafático, de dicha dialéctica formaba parte sobre todo la experiencia yuxtapuesta, parecida a la de venir e irse del Esposo divino del libro *Cantar de los Cantares*. Seguidamente, para los autores que utilizan el lenguaje apofático, la presencia y la ausencia eran, de manera paradójica, simultáneas<sup>48</sup>. Partiendo de Pseudo-Dionisio, algunos místicos sostuvieron que la consciencia de Dios es como una negación que constituye el núcleo del camino místico<sup>49</sup>. Ilustrando

<sup>46</sup> Cfr. Joseph Maréchal, *Studies in the Psychology of the Mystics* (Albany, NY: Magi Books, 1964) (obra publicada originalmente en los años 1926–1937), y sobre todo el capítulo “On the Feeling of Presence in Mystics and Non-Mystics,” 55–145.

<sup>47</sup> Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVIII.

<sup>48</sup> «If the modern consciousness of God is often of an absent God (absent though not forgotten for the religious person), many mystics seem almost to have been prophets of this in their intense realization that the “real God” becomes a possibility only when the many false gods (even the God of religion) have vanished and the frightening abyss of total nothingness is confronted» (McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVIII).

<sup>49</sup> Véase Bernard McGinn, “Three Forms of Negativity in Christian Mysticism,” in *Knowing the Unknowable: Science and Religions on God and the Universe*, ed. John Bowker (London: I.B. Tauris, 2009), 99–121.

esta convicción, se alude algunas veces al fragmento del diario de Simone Weil, en el cual leemos: «El contacto con los seres humanos nos es dado por medio del sentido de la presencia. El contacto con Dios nos es dado por medio del sentido de la ausencia. Si comparamos aquella presencia con esta ausencia, es la primera la que se hará más ausente que la misma ausencia»<sup>50</sup>.

Una categoría relativa a la de «presencia» es la de «consciencia»<sup>51</sup>. Esta última se debe reconocer como una categoría mucho más precisa y de más posibilidades investigativas que la noción de «experiencia mística»<sup>52</sup>. Su aplicación permite, por tanto, mantener la integridad del hombre como sujeto y la integridad del mismo proceso en el que se desarrolla la intencionalidad humana. Dicha categoría permite también evitar la extracción arbitraria de los «sentimientos puros» y otras experiencias de este tipo y tratarlas de forma autónoma y separadas del resto de los actos cognoscitivos y volitivos<sup>53</sup>.

Bajo la noción de «consciencia» se entiende la totalidad de la actividad vital del hombre, que abarca la experiencia de una realidad multidimensional, su comprensión determinada y su valoración<sup>54</sup>. En este sentido la categoría de la «consciencia» permite ver la propia mística no tanto como una acumulación de fenómenos psicológicos extraordinarios sino más bien como las nuevas dimensiones del conocimiento y del amor, vividas a nivel inalcanzable hasta entonces. Esta categoría facilita también la percepción integral de la mística como *sui generis* del proceso existencial y no solo como una secuencia de experiencias puntuales y atomizadas.

Así concebida, la «consciencia», denominada «mística» (ing. *mystical consciousness*), abarca un campo que sobrepasa con mucho los límites de la vida consciente del hombre. El funcionamiento normal de la consciencia adquiere de ordinario dos formas: la consciencia de objeto (persona, cosa) y la consciencia

<sup>50</sup> *The Notebooks of Simone Weil*, trad. A. Willis, London 1976, I, 239–40, cit. de: McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XX.

<sup>51</sup> En esta materia B. McGinn se inspiró en las ideas incluidas en las obras del teólogo canadiense B. Lonergan. Véase: Bernard J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (London: Darton, Longman and Todd, 1957); Bernard J. F. Lonergan, *Method in Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1972); Bernard J. F. Lonergan, *Philosophy of God, and Theology* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1973) y el ensayo: Bernard J. F. Lonergan, “Cognitive Structure,” in *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, ed. Frederick E. Crowe (New York: Herder and Herder, 1967), 221–39.

<sup>52</sup> Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XIX; McGinn, “Mystical Consciousness,” 44.

<sup>53</sup> Cfr. McGinn, “Mystical Consciousness,” 46.

<sup>54</sup> Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVI; McGinn, “*Quo vadis?*” 20, nota 26.

de sujeto (autoconsciencia)<sup>55</sup>. A estos dos alcances básicos de la actividad del hombre, la consciencia mística agrega aún una dimensión más. McGinn la llama «consciencia más allá» (ing. *consciousness* «*beyond*») o, según Thomas Merton<sup>56</sup>, «metaconsciencia» (ing. *meta-consciousness*). Su esencia es la co-presencia (ing. *co-presence*) directa y transformante de Dios en los actos interiores del hombre. La consciencia mística no es de objeto porque la vivencia de la presencia divina que forma su contenido, escapa del conocimiento y la comprensión conceptuales. Dios aparece aquí como co-autor (ing. *co-author*) de los actos humanos de conocer y amar. De este modo, el horizonte infinito se hace real aquí y ahora, en la nueva forma de la existencia consciente del sujeto. A esta nueva forma de consciencia los místicos la solían denominar, de modo figurativo, «fondo», «cumbre» o «centro del alma»<sup>57</sup>. Para subrayar que, aunque tiene lugar en el hombre, proviene, sin embargo, de otra fuente, se la denomina con el término «transpersonal» (ing. *transpersonal*)<sup>58</sup>. Como tal, es una variante de la consciencia religiosa<sup>59</sup>. La consciencia mística en los actos de la consciencia religiosa es vivida como una presencia divina a la que no se la puede definir como objeto, sino que puede ser aprehendida como el dominio mental de uno mismo ante el Misterio divino<sup>60</sup>. De ello se deduce que entre las descripciones que forman parte del contenido de varias obras místicas, es posible distinguir algunas

<sup>55</sup> Cfr. McGinn, "Mystical Consciousness," 47; Bernard McGinn, "Reflections on the Mystical Self," *Cahiers Parisiens/Parisian Notebooks* 3 (2007), 110.

<sup>56</sup> B. McGinn tiene en cuenta en este lugar el libro de Thomas Merton, *Zen and the Birds of Appetite* (New York: New Directions, 1968), 74 (ed. española: Thomas Merton, *El Zen y los pájaros del deseo*, 4th ed. [Barcelona: Kairós, 1994]).

<sup>57</sup> «Meta-consciousness is the co-presence of God in our inner acts, not as an object to be understood or grasped, but as the transforming Other who is, as Augustine put it, «more intimate to us than we are to ourselves». In other words, in mystical consciousness God is present not as an object, but as a goal that is both transcendent and yet immanent. He (She) is active in the human agent as the source, or co-author, of our acts of experiencing (i.e., the reception of inner and outer data), knowing, and loving. The infinite horizon of all knowing and loving somehow becomes really «here» in a new form of awareness in what mystics call the ground, apex, or center of the soul» (McGinn, "Mystical Consciousness," 47).

<sup>58</sup> «This form of consciousness can be called transpersonal in the sense that it happens in us and through us, but it comes from a different source» (McGinn, "Reflections on the Mystical Self," 110).

<sup>59</sup> «Nevertheless, I believe that the implications of Lonergan's analysis of transcendental method support an argument that mystical consciousness is a further differentiation of religious consciousness and not some different thing» (McGinn, "Mystical Consciousness," 49).

<sup>60</sup> «This is another way of saying that in the states described by Christian mystics religious consciousness as proceeding from the acts of a human subject and intending some kind of object is necessarily always intertwined with mystical consciousness, that is, the divine presence in these acts, a presence that cannot be given any content (it is not a thing), but

que son expresión de la autoconsciencia de sujeto del que escribe, y otras que contienen la vivencia de la presencia metaconsciente del conocimiento y amor divinos actuantes en la persona de un místico<sup>61</sup>.

La consciencia mística conlleva consigo la percepción interior de Dios, que difiere en el mayor grado de intensidad e inmediatez de la que ocurre normalmente en los actos religiosos. En las funciones religiosas, pues, Dios se hace presente a través de los signos, ceremonias o sacramentos. Los textos místicos, por su parte, testifican la existencia de la forma de la presencia que, aunque algunas veces puede ser lograda con ayuda de las ceremonias religiosas habituales, de ningún modo debe ser relacionada con ellas. Su vivencia adquiere la forma de una extraordinaria cercanía y naturalidad. Hay que subrayar con eso que las palabras «naturalidad» o «cercanía» se refieren solamente al contacto místico *sensu stricto*, no conciernen a la preparación para dicho contacto ni a su expresión en ninguna forma oral o por escrito.

## Conclusión

De los análisis expuestos más arriba se desprende una concepción de la mística de muchos estratos<sup>62</sup>. De cada uno de sus elementos se derivan ciertos postulados metodológicos que, a su vez, condicionan una reflexión adecuada e integral sobre la misma mística. La mística, pues, vista como elemento de una totalidad mayor, postula la consideración de un posible amplio contexto religioso, en el cual nace y se desarrolla la vida mística tanto en la dimensión individual como en la comunitaria. Incluso si, como sucede a menudo actualmente, el místico no se identifica con ninguna religión concreta, ciertamente su fenómeno se puede investigar en el contexto de alguna tradición espiritual o filosófica que la ha formado de una manera radical. Consecuentemente, de la contextualidad nace el postulado de lo procesual, que lleva a ver en la mística no tanto una acumula-

---

that can be expressed as a state of loving attraction and mental awareness in the face of the divine mystery» (McGinn, «Mystical Consciousness,” 50).

<sup>61</sup> «The evidence of many mystical writings suggests that it may be possible to distinguish between the acts of reflection involved in the production of mystical writings insofar as they proceed from the subject’s own self-awareness and the same acts insofar as they involve the meta-conscious presence of the divine knowing and loving operative in the mystic» (McGinn, «Mystical Consciousness,” 50).

<sup>62</sup> «I prefer to give a sense of how I understand the term by discussing it under three headings: mysticism as a part or element of religion; mysticism as a process or way of life; mysticism as an attempt to express a direct consciousness of the presence of God» (McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XV–XVI).

ción desarreglada de las respectivas experiencias sino una sucesión encaminada de acciones y sucesos, que se divide en etapas que se condicionan mutuamente. En esta perspectiva van ganando consistencia tanto los preparativos como las consecuencias de la vida mística (la mística *sensu lato*) y no solo la vivencia de la presencia directa de Dios (la mística *sensu stricto*). Frente a lo expuesto más arriba, la esencia de la mística se expresa más plenamente en la vivencia de la presencia divina, cara a cara, diríamos, sin ningún obstáculo ni intermediario. No solo este tipo de vivencia, sino también lo esencial de la mística hay que tomarlo en cuenta el expresar esta vivencia en la lengua de una cultura dada y, de este modo, exponer esta dimensión de la vida a otras personas. Esta Presencia específica y no conceptualizada puede aparecer en la consciencia del hombre, cuando ésta se transforme en una meta-consciencia transpersonal y su horizonte quede como si fuera ampliado hasta el infinito, alcanzando por sí mismo los límites del desarrollo del espíritu humano, cuando el hombre se una con el Objeto de sus deseos, convirtiéndose, como Él, en una esfera inefable, cuyo centro está en todas partes y los límites en ninguna de ellas.

## Bibliografía

- Bouyer, Louis. "Mysticism: An Essay on the History of the Word." In *Understanding Mysticism*, edited by Richard Woods, 42–55. Garden City, NY: Image Books, 1980.
- Bowker, John, ed. *Knowing the Unknowable: Science and Religions on God and the Universe*. London: I.B. Tauris, 2009.
- Certeau, Michel de. "'Mystique' au XVIIe siècle: Le problème du langage mystique." In *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, 2:267–91. Paris: Aubier, 1964.
- Cichoń, Jan. "Bernarda Lonergana rozumienie teologii i jej struktury poznawczej." *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 21 (2001): 7–56.
- Dupré, Louis. "Mysticism." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade, 10:245. New York: Macmillan, 1987.
- Gogacz, Mieczysław. "Czym jest doświadczenie mistyczne." *W Drodze* 4, no. 2 (1976): 48–57.
- Gogacz, Mieczysław. "Doświadczenie mistyczne na tle odmian widzenia Boga w związku z *Das Sehen Gottes* Mikołaja z Kuzy." *Studia Philosophiae Christianae* 24, no. 2 (1988): 191–94.
- Gogacz, Mieczysław. *Filozoficzne aspekty mistyki: Materiały do filozofii mistyki*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985.
- Gogacz, Mieczysław. "Mistyka a poznanie Boga." *Znak* 59 (1959): 588–608.
- Gogacz, Mieczysław. "Zrozumieć doświadczenie mistyczne." *Życie i Myśl* 29, no. 2 (1979): 23–34.
- Hollywood, Amy M., and Patricia Z. Beckman, eds. *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Idel, Moshe, and Bernard McGinn, eds. *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*. New York: Macmillan, 1989.

- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Kiwka, Mirosław. "Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza." *Roczniki Filozoficzne* 55, no. 1 (2007): 159–88.
- Kłoczowski, Jan Andrzej. *Drogi człowieka mistycznego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001.
- Kłoczowski, Jan Andrzej. "Mistyka." In *Religia: Encyklopedia PWN*, edited by Tadeusz Gadacz and Bogusław Milerski, 7:83–89. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Kołąkowski, Leszek. *Jeśli Boga nie ma...: O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Kraków: Znak, 1988.
- Kołąkowski, Leszek. *Świadomość religijna i więź kościelna: Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*. 2nd ed. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.
- Loneragan, Bernard J. F. "Cognitive Structure." In *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, Lonergan, Bernard J. F., edited by Frederick E. Crowe, 221–39. New York: Herder / Herder, 1967.
- Loneragan, Bernard J. F. *Insight: A Study of Human Understanding*. London: Darton, Longman and Todd, 1957.
- Loneragan, Bernard J. F. *Method in Theology*. London: Darton, Longman and Todd, 1972.
- Loneragan, Bernard J. F. *Philosophy of God, and Theology*. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1973.
- Maréchal, Joseph. *Studies in the Psychology of the Mystics*. Albany, NY: Magi Books, 1964.
- McGinn, Bernard. *Apocalypticism in the Western Tradition*. Aldershot, UK: Variorum, 1994.
- McGinn, Bernard. *The Crisis of Mysticism: Quietism in Seventeenth-Century, Spain, Italy, and France*. Vol. 7 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2021.
- McGinn, Bernard. *The Doctors of the Church: Thirty-Three Men and Women Who Shaped Christianity*. New York: Crossroad, 1999.
- McGinn, Bernard, ed. *The Essential Writings of Christian Mysticism*. Modern Library Classics. New York: Modern Library, 2006.
- McGinn, Bernard. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism 1200–1350*. Vol. 3 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1998.
- McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. Vol. 1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1991.
- McGinn, Bernard. *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the Twelfth Century*. Vol. 2 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1994.
- McGinn, Bernard. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*. Vol. 4 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2005.
- McGinn, Bernard. "Love, Knowledge and *unio mystica* in the Western Christian Tradition." In *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, edited by Moshe Idel and Bernard McGinn, 59–86. New York: Macmillan, 1989.
- McGinn, Bernard. "Mystical Consciousness: A Modest Proposal." *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 8, no. 1 (2008): 44–63. <https://doi.org/10.1353/scs.0.0012>.
- McGinn, Bernard. *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York: Crossroad, 2001.



- McGinn, Bernard. *Mysticism in the Golden Age of Spain 1500–1650*. Vol. 6.2 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2017.
- McGinn, Bernard. *Mysticism in the Reformation 1500–1650*. Vol. 6.1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2016.
- McGinn, Bernard. *The Persistence of Mysticism in Catholic Europe: France, Italy, and Germany 1500–1675*. Vol. 6.3 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2020.
- McGinn, Bernard. “*Quo vadis?* Reflections on the Current Study of Mysticism.” *Christian Spirituality Bulletin* 6, no. 1 (1998): 13–21.
- McGinn, Bernard. “Reflections on the Mystical Self.” *Cahiers Parisiens/Parisian Notebooks* 3 (2007): 110–30.
- McGinn, Bernard. “The Role of Mysticism in Modern Theology.” *Annali di scienze religiose* NS 7 (2014): 373–400. <https://doi.org/10.1484/J.ASR.5.107506>.
- McGinn, Bernard. “Three Forms of Negativity in Christian Mysticism.” In *Knowing the Unknowable: Science and Religions on God and the Universe*, edited by John Bowker, 99–121. London: I.B. Tauris, 2009.
- McGinn, Bernard. “Unio Mystica/Mystical Union.” In *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, edited by Amy M. Hollywood and Patricia Z. Beckman, 200–210. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- McGinn, Bernard. *The Varieties of Vernacular Mysticism 1350–1550*. Vol. 5 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2013.
- McGinn, Bernard. “The Venture of Mysticism in the New Millennium.” *New Theology Review* 21, no. 2 (2008): 70–79.
- McGinn, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1998.
- McGinn, Bernard, and Patricia Ferris McGinn. *Early Christian Mystics: The Divine Vision of the Spiritual Masters*. New York: Crossroad, 2003.
- Merton, Thomas. *Zen and the Birds of Appetite*. New York: New Directions, 1968.
- Merton, Thomas. *El Zen y los pájaros del deseo*. 4th ed. Barcelona: Kairós, 1994.
- Miller, Sara. “Lost in God: What Can We Learn from the Mystics?” *Christian Century* 120 (2003): 22–28.
- Moskal, Piotr. “Doświadczenie Boga?” *Roczniki Filozoficzne* 47, no. 2 (1999): 215–27.
- Moskal, Piotr. “Istota mistyki.” In *Afektywne poznanie Boga*, edited by Piotr Moskal, 129–35. Religia i Mistyka 4. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.
- Moskal, Piotr. “Mistyka.” In *Powszechna encyklopedia filozofii*, edited by Andrzej Maryniarczyk, 7:276–79. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006.
- Moskal, Piotr. “Problem afektywnego poznania Boga.” In *Afektywne poznanie Boga*, edited by Piotr Moskal, 39–51. Religia i Mistyka 4. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt et Garnier, 1917. Versión española: Fernando Vela, trans., *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza, 2005).
- Roy, Louis. *Mystical Consciousness: Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers*. Albany, NY: State University of New York Press, 2003.
- Roy, Louis. *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Santa Teresa de Jesús. "Libro de la Vida de Santa Teresa de Ávila." *Portal Carmelitano*. Accessed April 5, 2023. <https://www.portalcarmelitano.org/articulos/santos-carmelitas/teresa-de-jesus/65-teresa-de-jesus-obras-completas/817-libro-de-la-vida-de-santa-teresa-de-avila.html>.  
Weil, Simone. *The Notebooks of Simone Weil*. Translated by Arthur Wills. London: Routledge / Kegan Paul, 1976.

MIROŚLAW KIWKA (REV. PHD) – presbyter, assistant professor in the Department of Systematic Philosophy at the Institute of Christian Philosophy and Social Sciences of the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, author of numerous publications in the field of broadly understood philosophy of religion. He has recently published (with Andrzej Siemieniowski) the following monographs: *Chrześcijańskie ruchy charyzmatyczne. Nowość czy kontynuacja tradycji?* [Christian Charismatic Movements: Novelty or Continuation of Tradition?] (Poznań 2019) and *Christian Charismatic Movements: Threat or Promise?* (Göttingen 2021).