



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024

La respectividad mística

Mystical respectivity

JUAN PATRICIO CORNEJO OJEDA¹

Institut de formation théologique de Montréal (Canada)

ID ORCID 0000-0002-8986-9612

Recibido: 30/12/2023 | Revisado: 30/03/2024
Aceptado: 15/04/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.447>

RESUMEN: El artículo muestra que, a partir de la clave filosófica de la respectividad, cierto evento que acontece en un místico, y que, converge, razonablemente, con otro evento relatado por otro místico, se podría examinar en el amplio sentido de la apertura religiosa, concretamente, en la respectividad mística, que es lo que este trabajo postula. Para ello, se abordan tres aspectos: 1. El “sentir espiritual”. 2. La apertura religiosa. 3. La respectividad mística.

¹ (dr.juan.cornejo@gmail.com) Juan Patricio Cornejo Ojeda es profesor de filosofía. Ha obtenido el grado de licenciado y de doctor en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Ha sido asesor del Comité de Bioética en la Clínica Psiquiátrica Oriente en Antofagasta-Chile. Asimismo, ha sido profesor en diversas universidades estatales y privadas en Chile (2000-2011), y en Canadá (2013-2015; 2020; 2022). Es fundador del SIFCH. Publicaciones recientes: (2023). Martin Heidegger y Xavier Zubiri a la luz de Jorge Eduardo Rivera, *Revista Xipe Totex*, n. 119. (2022). De lo invisible y lo inasible. *Cuadernos de Teología*. (2021). Sequedad “y” sentir intelectual. *Post-filosofie* (14), 140-172.

PALABRAS CLAVE: san Juan de la Cruz, santa Teresa de Ávila, respectividad mística, Xavier Zubiri.

ABSTRACT: The article shows that, based on the philosophical key of respectivity, a certain event that occurs in a mystic, and that reasonably converges with another event reported by another mystic, could be examined in the broad sense of the religated openness, specifically, in the mystical respectivity, which is what this work postulates. To do this, three aspects are addressed: 1. “spiritual feeling”. 2. The religated opening. 3. Mystical respectivity.

KEYWORDS: Saint John of the Cross, Saint Teresa of Avila, mystical respectivity, Xavier Zubiri.

1. INTRODUCCIÓN

La lectura de autores cristianos presenta una cantidad nada despreciable de relatos que contienen hermosas, fuertes y transformadoras experiencias personales. Con el transcurrir del tiempo, estos relatos, que contienen aspectos difíciles de asimilar e integrar en un amplio campo de comprensión racional, se los ha llamado también experiencias místicas. Obras tales como las *Confessionum* de San Agustín (1961), el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura (1945), el *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Ávila (1976) o *La Noche oscura de la Subida al Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz (1994) son un buen ejemplo de ello.

La lista de autores cristianos es abundante. Todos esos relatos, presentan al hombre, a la mujer, teniendo, en tiempos y en lugares distintos, una experiencia de Dios, una experiencia mística (Bover y O’Callaghan, 1994: 1 *Cor* 2, 14-15)². La experiencia de Dios, sobre todo, en el caso de la mística cristiana levanta una nube de densos problemas para la filosofía que no puedo tratar *hic et nunc* dado su vasto contenido y complejo engranaje. No obstante, si se

² San Pablo está afirmando que el hombre, el que está en el nivel psíquico, no coge, no acepta las cosas del Espíritu de Dios; pues, son necedad, tonterías, para él; ni es capaz de entenderlas, pues, —estas cosas espirituales— sólo “espiritualmente se disciplinan”, πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Habría un hombre espiritual, ἄνθρωπος πνευματικός, en oposición al hombre psíquico, ἄνθρωπος ψυχικός.

toma en un sentido amplio algunas claves filosóficas de Zubiri éstas me pueden permitir articular la experiencia mística en su *apertura respectiva*, concretamente en su *apertura religada* (1998, p. 120; 2012, p. 200)³ o lo que he llamado en este artículo *La respectividad mística*⁴.

Dicho lo anterior, hay ciertos aspectos en este trabajo que debemos observar. En primer lugar, como lo he adelantado, me he servido de ciertas claves filosóficas de Zubiri; pero, no entraré a examinar los múltiples aspectos de su rica filosofía, pues, ciertamente, desbordarían este artículo. En segundo lugar, lo que he llamado la respectividad mística hay que concebirla no desde la psicología, ni desde la teología, sino, más bien, desde la filosofía. En la meditación filosófica. Ella busca una convergencia razonable –entendiendo lo razonable como un modo de lo racional– en la experiencia de ciertos místicos cristianos⁵. En tercer lugar, aquí la experiencia mística está inscrita en la tradición cristiana, es decir, la respectividad mística hay que entenderla en el orden de la gracia. Recordando que para Santo Tomás de Aquino, *quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem*, por la gracia adquirimos un conocimiento de Dios más perfecto que por la razón natural (2023, p. 320: *S.Th.* 1 q.12 a.13 corp).⁶ No obstante, debo decir, que no abordaré la relación entre la experiencia mística y la gracia. Aspectos que también desbordan el espacio y tiempo de esta investigación.

Es oportuno advertir, y no pasar por alto, que cuando hablemos de experiencia mística no se trata por ningún motivo de una experiencia sensible y subjetiva de parte del hombre, sino una experiencia metafísica (Zubiri, 2012, p. 112). En fin, la noción de respectividad encuentra un eco en la experiencia mística y cobra relevancia al escribir Zubiri: Dios ha creado el mundo en cuan-

³ Se ha de advertir que no se seguirá un examen riguroso y cronológico de las obras de Zubiri.

⁴ Hay ciertas ideas preliminares –que hemos avanzado–. Ver: Cornejo, J., y Lambert, C. (2023, julio-diciembre) Notas sobre la “respectividad mística”. *Devenires*, Año XXIV. Núm. (48), 201-212.

⁵ La experiencia mística, dicho sea de paso, no hay que confundirla con lo que se ha llamado el “fenómeno místico” (Villar y otros, 1980, p. 1893).

⁶ Santo Tomás de Aquino nos dice que fue necesario (*necessarium fuit*) para la salvación de la humanidad que, aparte de las disciplinas filosóficas –campo de investigación de la razón humana–, hubiese una doctrina fundada en la revelación divina (2023, p. 59: *S. Th.* 1 q.1 a.1.).

to tal: la respectividad estructural de las cosas. Cada una de ellas ha estado primariamente constituida en respectividad respecto de las demás (2022, p. 335).

Así pues, para abordar la compleja idea de la respectividad mística, emprendo una navegación, en tres momentos, que constituyen las tres partes de esta investigación filosófica:

1. El “sentir espiritual”.
2. La apertura religada.
3. La respectividad mística.

2. EL “SENTIR ESPIRITUAL”

¿Qué es eso de un “sentir espiritual”? La idea de un “sentir espiritual”, de una Θεῖα αἴσθησις, sentir divino, mediante el cual el hombre –una vez elevado por la gracia–, queda capacitado –abierto– para experimentar las cosas de Dios, se remonta a Orígenes (Rahner, 1932, pp. 113-145; Canévet, 1993, pp. 598-599; Rivera, 2016, pp. 185-208). En otras palabras, del mismo modo que el hombre posee órganos sensoriales para captar el mundo, del mismo modo, poseería cierto sentido divino o sentidos espirituales para acceder a las cosas divinas.

Tomemos, por ejemplo, tres pasajes de las *Sagradas Escrituras*. En el primer pasaje leemos: Περωτισμένους τοῦ ὀφθαλμοῦ τῆς καρδίας ὑμῶν, *illuminatos oculos cordis vestri*, iluminados los ojos de vuestro corazón (Bover y O’Callaghan, 1994: *Ef* 1, 28). En un segundo pasaje se dice: ὅτι Χριστοῦ εὐὸδία ἐσμὲν τῷ Θεῷ, *quia Christi bonus odor sumus Deo*, porque somos buen olor de Cristo para Dios (2 Cor 2,15). En el tercero se lee: ζητεῖν τον Θεῷ, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειν αὐτὸν καὶ εὐροιεν, *quarere Deum in forte attrectent eum et inveniant*, con el fin que busquen a Dios –si es que por ventura le buscaban a tientas y le encontraban– (*Hch* 17, 27).⁷

Aquí, no entraremos a examinar la riqueza de estos pasajes bíblicos, ni tampoco pretendo ver todo el desarrollo histórico de los “sentidos espiritua-

⁷ Decía Zubiri: “El hombre se dispone, pues, o tiene que disponerse, a encontrar en qué consiste esta ultimidad: procede a moverse en este enigma a tanteos (ψηλαφῶ decía san Pablo) a tientas, como a ciegos cautelosamente para no tropezar demasiado” (2010, p. 209).

les”, tarea que por lo demás Rahner (1933), Pinilla (1998) y Rivera (2016) lo han realizado con notable acierto. Quiero aquí solamente llamar la atención al carácter puntual que tendrían ciertos sentidos a la hora de hablar de la experiencia mística. Los textos de las *Sagradas Escrituras* arriba presentados mencionan tres sentidos –visión, olfato, tacto–. Si nos focalizamos en el tacto, éste en la tradición mística se lo conoce con la expresión: el “toque de Dios”. Esto se aprecia con notoriedad en la obra *La Noche Oscura de la Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz (1984).

Me detengo muy brevemente en este “sentir espiritual” en la obra del poeta místico. Se podrían agrupar los investigadores que se han ocupado de la obra de San Juan de la Cruz en tres fases. Ciertamente, es una clasificación parcial, menor; pero, posibilita, desde cierta perspectiva, desde cierta línea de lectura, una introducción a la hora de examinar su obra. En la primera fase que llamaremos *clásica*, nos encontramos con abundante “documentación hagiográfica”. Aquí dos autores son remarcables Bruno (1929) y Crisógono (1953). La segunda fase sería más *descriptiva*, aquí resalta con preeminencia la voluminosa obra de Baruzi (1999) *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, este texto es un referente importante a la hora de entrar a un examen más filosófico de la obra del poeta místico, lo mismo se puede sostener sobre los estudios de Maritain (1947), Sanson (1953), Longchamp (1945), Morel (1960-1961), Orcibal (1964) Pinilla (1994), entre otros.

Generalmente en estas obras, hay referencias al “toque de Dios” en un sentido metafórico. Esto levanta una serie de problemas para la filosofía; sobre todo, en la comprensión teórica de la inteligencia humana al trasladar la experiencia mística al sentido puramente *méthaphorique* como lo advierte Garrigou-Lagrange (1948, p. 7). Incluso, el mismo Zubiri no se escapa por completo de esta visión, es decir, de concebir, en cierto modo, la metáfora táctil, al decir: Algunas veces, los místicos han apelado a un tipo de intelección que no es visual, pero han caído en la intelección táctil. Por ejemplo, cuando Juan de Santo Tomás describe la presencia de Dios en el alma del místico, acude a la metáfora táctil al decirnos: alguien llama a la puerta, pero no se hace presente (1994, p. 66).⁸

⁸ Ahora bien, de ahí se origina el afecto y la fruición de Dios, por medio de la cual alma tiene otra experiencia de Dios afectiva, casi a la manera del tacto, con el cual el alma es tocada en

No obstante, Zubiri con los años toma una vía más fecunda y honda, sobre todo, con su aporte de la intelección audio-táctil-direccional a la altura de la obra *El hombre y Dios*, allí expresa: Si el modo propio de manifestación de la transcendencia personal meramente fontanal es “noticia”, el modo propio de manifestación de la transcendencia interpersonal, en tensión, es “tanteo” (2012, p, 207).

En virtud de lo anterior, a esta nueva fase la llamaremos *noológica-reli-gante* donde Zubiri (2003) es su único representante, aquí el “toque de Dios” sufre un giro notable al ser referido con más precisión al sentir intelectual. Expresa el filósofo español: Ya San Juan de la Cruz decía que Dios está presente al alma en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo; es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia *de realidad* se trata de un sentir intelectual (p. 340).

En efecto, el mismo Zubiri en *El hombre y Dios*, en su redacción final, va a decir: este modo táctil es, en el sentir intelectual, propio, por ejemplo, de la presencia de Dios en un místico (2012, p. 108). Consignemos –dicho sea de paso– dando grandes pasos, por un lado, la dificultad y gravedad de comprender este sentir intelectual y este “sentir espiritual” en la experiencia mística y, por otro lado, las consecuencias de llevar el análisis a estas posteriores intelecciones.

La experiencia mística presenta problemas casi insolubles cuando se quiere comprender dicha experiencia solamente desde una inteligencia puramente teórica, desde la pura razón. En el caso de la mística cristiana, la realidad humana entera está presente en el trato con Dios. No se trata de que el hombre tenga una suerte de relación con Dios, pues, la relación presume los relatos, y

la potencia interior de la voluntad gozado de la misma presencia del Espíritu y de la plenitud de la divinidad que toca e inflama a la voluntad como se dice en el Cantar de los cantares: mi amado metió su mano por el agujero y mi vientre se estremeció a su tacto, mi alma se hizo líquida, cuando tú hablaste. *Exinde vero originatur affectus, et fructio Dei, qua anima habet aliam experientiam de Deo affectivam quasi per modum tactus, quo tangitur anima in interiori potentia voluntatis, fruendo ipsa praesentia Spiritus, et plenitudine divinitatis tangens, et inflammantis voluntatem, sicut dicitur Cantic. V: Dilectus meus misit manum suam per foramen, et venter meus intremuit ad tactum ejus; anima mea liquefacta est tu locutus est.* San Juan De Santo Tomás, *Cursus Theologicus in Summam theologicam D. Thomae*, Paris, 1886, t. VI, q. LXX, núm LXXXIII, p.632.

Dios no es término de ningún relato, pues, Dios no es un objeto más del universo, como la luna, el sol, las estrellas, etc., sino, antes bien, el hombre está en una suerte de “intimidad vital” en Dios –permítaseme la expresión–. Es lo que San Agustín escribía: *Ubi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus. ¿Dónde te he encontrado, para conocerte, sino en ti, por encima de mí? Entre tú y nosotros, no hay espacio* (1961, p. 268: *Confessionum. Liber decimus, XXVI. 37*).

Que Dios o las cosas divinas sean no sólo conocibles en alguna forma, sino estrictamente experimentables por el hombre no es en absoluto *obvio*; entendiendo que lo *obvio* es lo que uno se encuentra al paso, en el camino, cuando va hacia algo. Se podría pensar, pues, que a Dios no se lo encuentra, por ejemplo, caminando en la cotidianidad de la vida, ni subiendo una montaña, ni menos aún, contemplando una puesta de sol. Sin embargo, en el relato popular del cristianismo y, sobre todo, en las fuentes cristianas de los grandes místicos la experiencia de Dios –su conocimiento– toma un giro distinto de lo *obvio*.

Consignemos por lo pronto el siguiente pasaje de las *Sagradas Escrituras*: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, *qui solus habet immortalitatem, lucem habitans inaccessibilem*, el único que posee inmortalidad, que mora en luz inaccesible (Bover y O’Callaghan, 1994: 1 *Tim* 6, 16). Dios por su naturaleza misma, queda allende toda posibilidad de acceso de la criatura.

Sin embargo, es en las mismas *Sagradas Escrituras* donde se habla de un conocimiento de Dios que tiene sus raíces en lo profundo del corazón humano, en el núcleo más íntimo de su ser. Este “conocimiento experimental” es atribuido a la experiencia mística y que guarda cierta relación con el “*sentir espiritual*” o los “*sentidos espirituales*”; temática que examinó minuciosamente Rahner (1932; 1933) y que posteriormente Rivera (2006; 2016) retomará con un giro distinto, esto es, a la luz de la *inteligencia sentiente* de Zubiri y que –en este trabajo– nos permite subir un peldaño más en la comprensión de tal experiencia.

En este sentido, Unamuno tenía la convicción que la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos (2020, pp. 356-357). Aquí, el pensador, aparte de estar expresando una particular visión del

espíritu español, está apuntando a un aspecto digno de análisis, que se vislumbra, en cierto modo, en el texto póstumo de Zubiri *El hombre y Dios* (2012).

Rivera (2016) haciendo una lectura crítica de la experiencia mística, se pregunta: ¿Por qué se habla de “sentidos espirituales”? ¿No es una *contradic-tio in adiecto* esto de un sentir espiritual? (p. 188). El filósofo chileno piensa que no son una contradicción; pero, siempre y cuando se cumplan dos exigencias fundamentales: que se conciba el sentir humano como un sentir diferente del sentir animal y, que se eleven los momentos esenciales del sentir humano, esto es, que se formalice aquello que hace del sentir humano algo precisamente humano, a diferencia del “puro” sentir animal.

Hay que decir que estas ideas se encuentran en el artículo *Los sentidos espirituales y la mística medieval* (2016, pp. 185-208), el cual tuvo una acogida favorable y entusiasta por el mismo Zubiri –palabras de Rivera–. Cuando el filósofo español (2012) en el texto *El hombre y Dios*, nos dice: Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas. Las cosas reales son la *presencia personal* de Dios (p. 203). Posiblemente el filósofo español esté pensando en San Pablo (*Hch* 17, 24) y en el poeta místico, al referirse tanto al “tácto” como al “tanteo”⁹.

Zubiri, ciertamente, no realiza un examen completo de la obra de San Juan de la Cruz; pero, positivamente se sirve de ella –extrae su valiosa savia– para mostrar la presencia de Dios. Nos dice: en el tácto tenemos más que noticia, pero menos que la presentación formal de la cosa: es una “nuda presencia” en que se aprehende en “tanteo” la realidad misma sin ser vista. Es la aprehensión de la nuda presencia en tanteo. Es como si Dios, en su tensión dinámica, estuviera no dejándose ver, pero sí haciéndose sentir inmediatamente en su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre (p. 207).

⁹ Ver: 2S. 24,4: “suavísimos toques y juntas” 2S. 26,5: “Es tan subido y alto toque de noticia y sabor”; 2S. 26,6: “Hay algunas noticias y toques éstos que hace Dios en la sustancia del alma”; 2S.26,7: “Son al alma tan sabrosas y de tan íntimo deleite estos toques”; 2S. 26,8: “suele Dios dar al alma estos divinos toques”; 2S.26,9: “vale más uno destes recuerdos y toques de Dios al alma”; 2S. 26,110: “Y me manifestaré a mí mismo a él” (san Juan 14, 21). “En lo cual se incluyen las noticias y toques”; 2S. 32,2: “para que Dios dé los toques donde el alma tiene los dichos sentimientos” (Ruano de la Iglesia, 1994, pp. 377, 382, 383, 400: *San Juan de la Cruz*. OC).

Dado lo anterior, preguntémosnos, pues: ¿Por qué este “sentir espiritual” es un problema para la inteligencia humana? Ante todo, es oportuno recordar aquí, que un problema que tiene que abordar la filosofía, está en saber cómo se “juntan” el sentir con el inteligir en el hombre. Al respecto –y dicho sea de paso para Balthasar (1955, p 23)– toda la filosofía de Occidente nace de este esquema, esto es, el esquema del sentir y del inteligir, *eo ipso*, no es fortuito, pues, que, en uno de los momentos más elevado del pensamiento teológico y filosófico de la Edad Media, Santo Tomás de Aquino dedicará parte de sus exposiciones filosóficas a dilucidar este problema del conocimiento humano, en lo que se ha llamado “*conversio ad phantasmata*”¹⁰, y que, siglos después, fuese retomado, por Rahner (1963) en su obra *Geist in Welt, Espíritu en el Mundo* (1963) y, que advirtiera en parte Rivera (1967) en su investigación doctoral.

La cuestión de la “*conversio ad phantasma*” presenta innegablemente problemas –muchos de ellos muy complejos– y que levantan una polvareda de complejos análisis en torno al sentir y la inteligencia. Aquí se abre otro interesante estudio.

En el caso particular del llamado “toque de Dios”, éste podría ser mejor entendido –y actualizada su lectura desde la reflexión que presenta Zubiri–, es decir, no desde un “puro” sentir animal, cosa que es muy distinto del sentir humano. Eso ya lo había advertido el mismo Santo Tomás de Aquino en el desarrollo de la misma doctrina de la “*conversio ad phantasmata*”. En este punto, Santo Tomás de Aquino no está alejado de la realidad, al decirnos que es el hombre, el hombre total es el que conoce.¹¹

En el caso de Zubiri somos siempre una unidad psicoorgánica (2012, p. 51). A pesar de que, en cierta lectura que ofrece San Juan de la Cruz pareciera ser que, a la hora de examinar las experiencias místicas estas se deslizan, en algunos puntos; sea, en un horizonte “puramente” espiritual; sea, en un hori-

¹⁰ *S. Th.* 1 q. 14 a.11 corp; 1 q. 86 a.3 corp; *S.Th.* II-II q.8 a.1; *S.Th.* 1 q.14 a. 11 ad 1; *S.Th.* 1 q.86 a.1 corp; *S.Th.* 1 q. 84 a.7 ad 2; *De Mem. et Reminisc.*, 1, n.4; *III Sent. Ds* 14 q.1 a.3 ad 3; *De veritate.*, q.10 a.5 corp. Santo Tomás de Aquino (1980; 2023).

¹¹ Escribe Santo Tomás: [...] *non enim proprie lo quendo, sensus aut intellectum cognoscunt, sed homo per utrumque* [...]. (Aquinas, 1980: *De veritate.* 2,6 ad 2.

zonte “puramente” sensible; pero, esas lecturas son insuficientes (Maritain, 1947; Longchamp, 1945, entre otros).

El “puro” sentir atribuible al animal no es el lugar apropiado para arrancar la reflexión del “toque de Dios”, sino que el sentir, en el caso de una experiencia humana, es siempre un sentir humano donde la unidad psicoorgánica no puede ser escindida. Desgajar la sensibilidad de la inteligencia, significaría innegablemente desgarrar la unidad del hombre. En otras palabras, dada la inteligencia sentiente ella “participaría” –permítaseme la expresión– en la experiencia mística. Como hemos indicado más arriba.

Pues bien, Zubiri examina la inteligencia humana en varias de sus obras, fundamentalmente lo lleva a cabo en su artículo *Notas sobre la inteligencia humana* (1976, pp. 341-353) y, sobre todo, en su trilogía: *Inteligencia Sentiente* (1980; 1982; 1983). Este libro consta de tres tomos. En breves palabras, en la aprehensión primordial (Tomo I), yo veo, por ejemplo, un color como real, y en el *logos* (Tomo II) lo afirmo como verde, y la razón (Tomo III) lo explica como onda electromagnética o fotón. No podemos entrar aquí en detalles. Pasemos revista a algunas breves notas orientadoras.

Por un lado, es sabido por muchos que entre 1928 y 1930 Zubiri residió en Friburgo de Brisgovia y que asistió a los cursos de Heidegger. El filósofo español partió de la situación abierta por el pensador alemán y fue más allá de él. Escribe: Es de Heidegger la tesis de que *das Dasein*, la existencia humana tiene una *Erschlossenheit*, está abierta a sí misma y a las cosas por algo que es *Seinsverständnis*, la comprensión del ser [cf. *SuT* §18 y §31] [...]. Pero no es ese el acto elemental y radical de la inteligencia, que primariamente no aprehende la realidad por vía de comprensión sino en un sentir del que la inteligencia es intelección intrínseca y que la convierte, por consiguiente, en inteligencia sentiente (2018, p.195).

Por otro lado, Zubiri (1980/1998) muestra que la filosofía clásica ha distinguido siempre, desde sus orígenes griegos, la actividad del sentir y la del inteligir (p, 12; 19; 80). El filósofo español esto lo había ya advertido en varios de sus cursos orales (2015). Esta distinción entre sentir e inteligir se inicia con Parménides (Diels, 1974, p. 231; Laks y Most, 2016, p. 548; Kirk, Raven y Schofiel, 1981, p. 377; Rivera, 1985, p. 38: *Poema*, DK., fr. 3, v.1) y, en forma expresa en Platón (Chambry, 1975, pp. 145-151: *Rep.* 514a 517a).

Esta distinción es esencial para comprender lo que Zubiri va a desarrollar en su examen en torno a la inteligencia humana, porque efectivamente, el sentir y el inteligir pueden ser cosas muy diferentes, por ejemplo, si se contrasta el animal con el hombre. El animal siente y no inteligir; en cambio, los hombres sienten e inteligir. El filósofo español en el artículo *El origen del hombre* (1964, pp. 146-173), en el cual examina un punto en torno a la paleontología humana y la historia, allí presenta su análisis sobre la inteligencia humana desde el sentir. En esta línea de análisis nos dice que, el animal con su mera sensibilidad reacciona ante estímulos, podrán ser estímulos muy complejos; pero, siempre se tratará de meros estímulos. En cambio, el hombre con su inteligencia responde a realidades.

Más tarde Zubiri (1998) sostendrá que el sentir no se opone al inteligir, sino que ambos pueden formar en el hombre un acto único que llama *inteligencia sentiente* (p. 12). En rigor, habría, pues, dos formas fundamentales del sentir: el sentir estrictamente animal, el “*puro sentir*”, y el sentir intelectual del hombre. En el primero, las cosas quedan ante el animal como “meros estímulos”, como puras y simples “llamadas” a responder de una manera determinada.

En cambio, para el hombre, las cosas quedan como estímulos reales. El animal, por ejemplo, *aprehende* el calor sólo como signo térmico de respuesta, hay un “*puro sentir*”. El hombre, en cambio, siente ese calor como algo “en propio”, como algo “de suyo”. En el caso del hombre el calor es calor real. Por ello, para Zubiri: el momento de impresión está estructuralmente “en” el momento de realidad. En el ejemplo, *aprehendemos* lo real como siendo caliente. El sentir está así en el inteligir. En su virtud, esta intelección es *intelección sentiente* (p. 83).

Teniendo a la mano lo recogido, sigamos avanzando. No sabemos con precisión cuándo, ni cómo, ni en qué condiciones objetivas de posibilidad un ser humano –asumiendo la gracia– adviene a ser un místico; es decir, no sabemos cuál “evento” preciso desencadena toda una futura serie de inefables e inaprensibles experiencias de lo divino; más aún, teniendo presente que la palabra griega *μύσθης*, evocaría lo misterioso, lo secreto (Tanquerey, 1924, p. 7).

Pues bien, si pensamos que un místico tiene una experiencia de Dios y otro místico también la tiene –la literatura en esto es inundatoria–, sería algo

así como una especie de “evento místico primordial”. Existiría un punto común de origen, *ab initio*, el cual ocurriría, se revelaría como tal, porque hay previamente una línea común convergente. Si los seres humanos compartimos muchas cosas diariamente de nuestra vida humana dada la naturaleza común de nuestros sentidos humanos. Sentimos la fragancia de las flores, por ejemplo, somos atraídos naturalmente por el perfume del jazmín; en cambio, rechazamos de modo inmediato el vapor del azufre incandescente. Es razonable pensar que la experiencia mística hay una convergencia.

Si no existiera esta línea común convergente una experiencia mística, tal o cual, de un místico no podría diferir completamente de otra experiencia mística, de otro místico. Es decir, si la realidad ofrecida diariamente a cada ser humano es *simpliciter* distinta, esto sería innegablemente la perfecta posibilidad de la esquizofrenia humana. Eso es absurdo. Lo que sí es palmario, es que si un místico tiene una experiencia tal o cual; y, otro místico también tiene otra experiencia tal o cual, es porque hay una especie de línea común convergente donde la naturaleza de los sentidos humanos es “suscitada” –permítaseme servirme de esta noción zubiriana– por lo divino –entiéndase “suscitada” en el “sentir espiritual”–.

Dicho lo anterior no es suficiente, porque la cuestión se hace insoluble cuando Panikkar, nos dice que: sólo un místico puede enseñar una doctrina mística, y su enseñanza es una comunicación vital, *communication vitale* (p. 2012, 188). El lector se dará cuenta, que la experiencia mística para la reflexión filosófica es más compleja que lo que se piensa. Sigamos navegando.

3. LA APERTURA RELIGADA

Es sabido, en primer lugar, que la rica experiencia religiosa y, luego su posterior tematización que han tenido algunos místicos cristianos, a la hora de verter el contenido formal de su propia experiencia de Dios en un texto, ofrece reales dificultades de comprensión (Boulnois, 2022, p. 356).

Algunos de ellos, dada su particular formación, y, orientación metafísica, han dado una preeminencia narrativa al aspecto afectivo de la realidad humana en contraste con el aspecto teórico de ésta; como es el caso paradigmático

de San Buenaventura al decir en el *Itinerarium* que es más importante el ejercicio del afecto que la instrucción del intelecto; *magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus* (Amoros, 1945, p. 560: *Itinerarium, prologus, 5*). Aquí, se aprecia, la fuerza gravitacional –permítase la expresión– que cobra la afectividad, el *exercitatio affectus*, en comparación al intelecto teórico, *eruditio intellectus*, en el camino de la *mente hacia Dios*.

Este “estado afectivo”, por el cual el hombre va “hacia” Dios se lo podría pensar de modo parcial –salvando las diferencias metafísicas– desde aquello que inicialmente Heidegger escribiera: *Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit* (2006, p. 136). La disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado (Rivera, 1999, trad. p. 160). Pues bien, esta *Befindlichkeit* es la condición según la cual el *Dasein* siempre se encuentra en algún “estado afectivo”. Es decir, el *Dasein* se encuentra, se siente consigo mismo en sus estados de ánimo. El ser humano está dispuesto en sus estados de ánimo.

Así pues, sin entrar en mayores análisis y consideraciones, se puede apreciar un cierto paralelismo entre la *exercitatio affectus* del italiano y la *Befindlichkeit* del germano, aquí hay que entender cierto paralelismo, en el sentido que hay un temple de ánimo o disposición afectiva que abre el conocimiento humano. No estoy comparando a Heidegger con San Buenaventura, simplemente estoy indicando una línea de lectura que echa sus raíces más allá de Heidegger.

Por ello, no es de extrañar que Aranguren (1994a, p. 217-235; 1994b, p. 621-634) –un conocedor de Heidegger y, sobre todo, de Zubiri– nos señala que el hombre, cada hombre concreto, se encuentra siempre en un estado de ánimo, y este estado de ánimo en que nos encontramos condiciona y colorea de algún modo nuestro mundo cuando lo percibimos, pensamos y sentimos. Esto nos quiere indicar que el sentimiento, el estado de ánimo o talante sería una disposición espontánea, pre-racional, un encontrarse, sin saber por qué, triste o alegre, confiado o desesperanzado, angustiado o tranquilo en medio del mundo. Y en este sentido, estos estados de ánimo, cada estado de ánimo nos descubriría una cara de la realidad, por ejemplo, la escolástica católica, según Aranguren, no podría ser rectamente comprendida sino dentro de un mundo espiritual en que además y por encima, hay religión, ascética y mística.

Volviendo a Heidegger leemos: Was wir ontologisch mit dem Titel *Be-findlichkeit* anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichs-te: die Stimmung, das Gestimmtsein (2006, p. 134). Lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple de ánimo (Rivera, 1999, trad. p. 158).

En otras palabras, esta “disposición afectiva” (*Be-findlichkeit*), hay que entenderla como la condición según la cual el *Dasein* siempre se encuentra en un estado afectivo. Aquí la crítica de Aranguren no se deja esperar y es oportuna a la hora de entrar en las cuestiones de la mística, pues, nos advierte que hay un entronque luterano del “talante” desde el que está escrito *Sein und Zeit, Ser y tiempo*, y por lo mismo, sugiere como antídoto los Ejercicios espirituales contra todo exceso de existencialismo, y, sobre todo, en la “situación original” del hombre según la filosofía heideggeriana, en la *Geworfenheit* (1994, p. 283). ¿Por qué se mencionan estos estados afectivos?

Porque justamente estos estados afectivos están presentes siempre en el ser humano antes de toda reflexión temática, por lo mismo, estos estados afectivos, abren una interesante aproximación para comprender la experiencia mística. Esto se refleja, por un lado, por ejemplo, en un interesante pasaje de la mística española Santa Teresa de Ávila que, con profunda claridad, observándose ella misma escribe: en esta vida no podríamos estar siempre en un ser, que unas veces tenía hervor y otras estaría sin él, unas veces con desasosiegos y otras con quietud y tentaciones, más que esperase en El y no temiese (1976, p.187: *Libro de la Vida*, cap. 40, 18).

Recordemos, por otro lado, que los estados de la vida afectiva fueron examinados inicialmente por Scheler (2014), hay un pasaje interesante al respecto, se lee: *Ein Mensch kann selig sein und gleichzeitig einen körperlichen Schmerz erleiden; ja, es kann z. B. für den echten Märtyrer seiner Glaubensüberzeugung dieses Erleiden des Schmerzes selbst ein seliges Erleiden sein* (p. 410). Un hombre puede ser dichoso y sufrir a la vez un dolor corporal: incluso ese sufrir el dolor puede ser un sufrimiento dichoso –tal, por ejemplo, en los auténticos mártires de sus convicciones religiosas– (Rodríguez, 2002, trad. p. 447).

En esta línea que funda Scheler –dicho sea de paso– se inspira Hildebrand para dar cuenta de lo crucial que es el sufrimiento de los mártires cristianos y

el alma humana (2016, pp.19-20). Esto queda mencionado para otra posible investigación, de preferencia con Santa Thérèse de Lisieux donde el sufrimiento y el dolor abren camino de esperanza.

En segundo lugar, Zubiri en el artículo *Introducción al problema de Dios*, recopilado en la obra *Naturaleza, Historia, Dios*, arranca su reflexión filosófica del análisis de la existencia humana (1987, p. 410). El filósofo español, en la época en la cual escribió esta obra, está empapado con ideas heideggerianas que, poco a poco, se irá desprendiendo de ellas, al desarrollar su propia y original andadura filosófica.

El filósofo español recoge ideas de Heidegger; pero, no se queda con ellas reposando, sino, más bien, las recoge, las examina en profundidad –y con ellas– avanza en su propio y original pensamiento. Esto llevó a Zubiri a radicalizar su filosofía, pues, abre un camino nuevo, principalmente, en torno a la idea de la *facticidad*, esto se aprecia en un pasaje de la obra *El hombre y Dios*, al decirnos que: el hombre está *implantado* en la divinidad, metafísicamente inmerso en ella, precisamente porque cualquier acción suya es la configuración de su absoluto ser sustantivo (2012, p. 180).

Sobre este punto en particular, destaca Rivera que Heidegger no explota plenamente este aspecto positivo de la *facticidad*. En cambio, sí lo hubiese hecho el filósofo español, para quien en la estructura del “tener que” se manifiesta una ligazón al ser (o a la realidad) que Zubiri llama “religación” y que es el fundamento que nos lanza a la búsqueda de esa realidad enigmática que llamamos Dios (2001, pp. 33-47). Por lo pronto, y sin entrar en mayores desarrollos podríamos pensar que no podría ser fecunda una reflexión sobre la mística, si ésta no se la viera a la luz de la religación y el sentir intelectual.

En tercer lugar, Zubiri (1998; 2012) ha logrado fijar la vista en una dimensión de la realidad que se nos oculta, está presente, pero a la vez está inadvertida, soslayada. Sin entrar en mayores consideraciones filosóficas y, para poder acercarnos a la experiencia mística particularmente a su núcleo central: la respectividad mística. Se ha de partir de las cosas reales en cuanto son respectivas, pues, siempre hay algo “más”. El mismo Zubiri dice: ser real es “más” que ser este vaso de agua, este par de gafas, etc. (2012, p. 159). ¿Qué es eso de “más”?

Supongamos: se intelige “esta lámpara”, para inteligirla se tiene que ver, tocar, ahí se intelige “esta lampara”. Al inteligir la cosa real, se intelige “esta

lámpara”, como “siendo real”. En eso consiste la intelección. En eso consiste al acto intelectual en que eso real no se agota en ser lámpara. Porque también es real el pájaro, es real el árbol, es real la montaña, etc., o sea, la realidad no se agota en ser lámpara, la lámpara es real. Y, precisamente por ser real entra en un ámbito que es mucho más que “esta lámpara”, ese es el “más”.

El “más” es, en cierto modo, la transcendentalidad de las cosas reales. En otras palabras, toda cosa es real. El hombre, por ejemplo, “siente” que la lámpara, por decirlo de algún modo, en su realidad es “más” que su “lamparidad” –permítase la expresión–. Hay algo en ella que desborda a la “lamparidad” y que la comunica con todo lo demás. En cambio, la “lamparidad” la separa, por ejemplo, la separa del libro.

En cambio, la “transcendentalidad” la une al libro. También el libro es real. Es real la lámpara, etc. Se “juntan”, hay algo “más”. Zubiri está desplegando intelectualmente algo que cuesta mucho ver. Es una cosa que está tan metida, por decirlo así, en la vida humana, que no se advierte, se pasa de largo. Escribe Zubiri: transcendentalidad no significa ser transcendental “a” la realidad, sino ser transcendental “en” las realidades (1998, p.118), en este sentido este transcendental no hay que concebirlo como aquello “hacia” lo cual se trasciende, sino, más bien, “desde” aquello que se extiende desde sí misma. El filósofo español utiliza la imagen de una “gota de aceite”, ella se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo.

Advierte que cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma. Es lo que constituye el primer momento de la transcendentalidad: la *apertura* (p. 119). Zubiri en su obra *El hombre y Dios* se pregunta: ¿En qué consiste acceder a Dios? Nos dice: (a) el hombre por ser una realidad sustantiva dotada de inteligencia es constitutivamente una esencia formalmente abierta a su propio carácter de realidad; (b) la estructura de esta apertura tiene, en orden a este acto radical de la esencia, una estructura precisa: la esencia abierta está formalmente religada. Su apertura es, por tanto, una *apertura religada* (2012, pp. 199-200).

Es oportuno traer aquí otro texto de Santa Teresa de Ávila la mística parte de un “fundamento” perfectamente razonable, como ella misma lo llama, tomando, la imagen del alma como un castillo, se lee: porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como

parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro (1976, p. 366: *Primeras moradas*. C.1,5).

Este texto es muy importante para poder mostrar esta idea de la respectividad mística, desde la *apertura*. En el sentido que, el hombre al concebirse como una esencia abierta implica abrirse desde su propia realidad a la experiencia de Dios. Es como si la mística española advirtiera –siglos antes que la filosofía contemporánea¹² que su ser personal es una “intimidad abierta”.

Volviendo a Zubiri. Se pregunta el filósofo español ¿a qué está abierta? La respuesta ahora es mucho más honda, la esencia está abierta a la fundamentalidad de la vida, al poder de lo real como último, posibilitante, impelente. En esta dimensión de apertura religada, el hombre está lanzado del poder de lo real “hacia” aquello en que éste se funda, hacia Dios (2012, p. 200; 2020, p. 515).

A *limine*, el problema de la realidad de Dios para Zubiri no es en rigor un problema teórico, sino personal. El hombre es una realidad personal cuya vida –asumiendo las preocupaciones que ella tiene, *sollicitudo saeculi*– consiste en hacer su personalidad, esto es, su ser sustantivo, su Yo. Zubiri nos dice: Esta vida se realiza por estar la persona, en cuanto persona, religada al poder de lo real como fundamento que la hace ser (p. 133).

Aquí, es oportuno recordar que Ellacuría al problema de Dios lo presenta con una magnífica expresión: el problema de la ultimidad religante (1964, p.118). Ajustemos más nuestro catalejo. El hombre al ser dotado de inteligencia sentiente es ella una esencia abierta. En este sentido, el hombre al ser una esencia abierta se comprende lo que, por su parte, San Juan de la Cruz escribió: la causa de todas las imperfecciones y desordenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu (1984, p. 525: *L.2. Noche pasiva del espíritu*. C.3, 1).

Se podría indicar aquí, que el ser humano al estar abierto y, dado el esfuerzo ascético –ascética viene del griego *ἀσκησις* (Tanquerey, 1924, p. 4)–, ella evocaría todo ejercicio laborioso que envuelve la educación física y moral del hombre, entonces, ésta ascética, permitiría la “integración” entre el espíritu y la sensibilidad, donde las imperfecciones humanas se revelarían, más allá de

¹² Para Hildebrand, dicho sea de paso: *il n'y a aucune philosophie contemporaine* (2012, p. 23).

la pura sensibilidad humana, esto es, en su raíz espiritual posibilitante –seguir ahondando aquí sería entrar en una especie de “voráGINE mística” que no es mi propósito y además nos llevarían demasiado lejos–.

Ciertamente, hay muchas cosas humanas que el hombre no ve, como se aprecia en el *Mito de la caverna* de Platón (1975, pp. 145-151: *Rep.* 514a 517a). Hay cosas que están tan presentes y, a la vez, inadvertidas, por ejemplo, la *libertad*. Esta se nos escapa todo el tiempo, y justamente, estamos creando nuestro ser libremente en cada momento, en todo tiempo, y no la advertimos. Se podría pensar que, tal vez, en su radicalidad la libertad humana está forjada en esta apertura. Esta idea habría que examinarla con más detenimiento en otra investigación.

Ganado lo anterior, hemos llegado al corazón del corazón de nuestra investigación. Traigamos, pues, un pasaje que es capital aquí es de Santa Teresa de Ávila –texto por lo demás bastante conocido– en que se aprecia que las cosas simples de la vida están en respectividad con Dios. Escribe la mística: hijas mías, no haya desconsuelo; cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores, entended que, si es en la cocina, entre pucheros anda el Señor, ayudándoos en lo interior y exterior (1976, p. 532: *Fundaciones.* 3, 8) –esto para Zubiri, no es una metáfora es un misterio tremendo (2017, p. 51)–.

Aquí, se injerta la enseñanza que ofrece Santa Teresa de Ávila a sus novicias. La vida religiosa no es una vida puramente espiritual, como, tal vez, podría erróneamente pensarse, esto es, un estar volcada *simpliciter* a Dios, sino, más bien, es un trato abierto con Dios en todo tiempo y lugar, *hic et nunc*, con las cosas reales de la vida. Es decir, la “ayuda” proviene de Dios no sólo es desde el “interior”, desde el fondo de cada ser humano, sino que está “ayuda” divina está “vehiculada” por las cosas reales –Zubiri posiblemente se ha inspirado en este pasaje, en Bergson (2018, p. 240) y muchos otros. Con lo ganado, emprendamos nuestra última navegación.

4. LA RESPECTIVIDAD MÍSTICA

Cuando Zubiri (1979; 2010; 2012; 2020; 2022) pone su atenta mirada en el mundo para mostrar la noción de respectividad, lo primero que enfatiza es,

que el mundo podría ser concebido no como una “totalidad aditiva”, como si alguien sumara piezas después de otras como en un juego de dominó –o tal vez– como un turista que suma pequeñas banderas de los países visitados añadiendo a su maleta o mochila de viaje, pensando que con eso es ya un “hombre de mundo”.

Algo semejante podría ocurrir al concebir el funcionamiento de las piezas de un reloj; es decir, no se lo puede comprender como una simple suma de cosas. En rigor, no es que las piezas estén vinculadas físicamente en el funcionamiento unitario del reloj, sino, más bien, que están hechas las unas en vista de las otras, a eso Zubiri llama respectividad (2010, p. 20).

En otras palabras, y en esta línea de lectura que tomamos, desde Zubiri, el mundo tal como hoy lo conocemos, no habría que concebirlo como una totalidad que uno va logrando, añadiendo sistemáticamente cosas, sino que el mundo es una totalidad antecedente a las cosas mismas, a las cosas reales. Es decir, no es la sumatoria temática de cosas, no se trata de ir sumando cosas y cosas, sino de concebir una “conexión primaria” en el mundo, en el sentido que, cada una de las cosas reales es, cada una, precisamente, porque está conectada con las demás. Por ello, es esta noción de respectividad la que permitiría desarrollar una visión más amplia y honda de eso que se ha llamado la experiencia mística.

Entonces, se podría sostener preliminarmente que, así como, el mundo es una totalidad antecedente a las cosas reales, que están en respectividad, cada una con las demás, así también, se podría pensar que la experiencia mística, cada una de ellas, se funda en una suerte de totalidad antecedente cuya “conexión primaria” –inexorablemente– está posibilitada por la *apertura religada*.

En líneas gruesas, pues, en la filosofía zubiriana, lo que es relevante para nuestro estudio, es traer aquí un breve pasaje en su última redacción de *El hombre y Dios*, Zubiri escribe: La respectividad radical es la respectividad no a otras cosas reales, sino a otra realidad cualquiera que ella sea (aunque no existiera) en tanto que real (2012, p.36).

Y es justamente aquí, en esta casi inadvertida idea, a esta altura del texto –en esta respectividad radical– que inscribo *La respectividad mística*. Entonces, lo que podría globalmente llamarse un “evento místico primordial”, sería una vocación de todo cristiano. El “evento” poseía una unidad interna fundada

no en una suerte de conexión primaria relacional, sino, más bien, acontecería en una suerte de respectividad. No hay, pues, una suerte de relación entre el místico y Dios. Porque lo que se ha entendido por relación se funda en lo que ya son los relatos. La relación en cuanto relación tiene relatos, por lo mismo, son las cosas reales aquello entre lo que se da la relación. Por lo tanto, lo que Zubiri entiende por respectividad no hay que concebirla como una relación, sino, más bien, como un momento pre-relacional (2020, p.287).

De no ser así, todo “evento” místico, cualquiera que fuese, se diluiría inevitablemente en la pura y mera subjetividad de cada místico –y se evaporaría en el tiempo–. Tiene que estar fundada la experiencia mística en la respectividad. Porque, precisamente en la lectura detenida de las obras místicas, en sus relatos, se aprecia, en muchos casos, una cierta “convergencia” (razonable) entre la experiencia de un místico y otro, en tiempos y lugares distintos, sin haberse siquiera conocido o tener algún tipo de comunicación entre ellos o haber tenido a mano una línea común de lectura de la tradición mística, como muy bien se advierte, principalmente, en la obra de Santa Teresa de Ávila, pues, gran parte de su experiencia mística es la que ella misma relata y que orientaría en el futuro a sus novicias. Esto se aprecia también, por ejemplo, en un manuscrito autobiográfico de Saint Thérèse de l’Enfant-Jésus, al escribir: *Je comprends et je sais par experience ‘Quele royaume de Dieu est au-dedans de nous [Luc, 17, 21]’ Jésus n’a point besoin de livres ni de docteurs pour instruire les âmes.* (1957, p. 206: *A la Révérende Mère Agnès de Jésus*). Entiendo y sé por experiencia: ‘Que el reino de Dios está dentro de nosotros [...]’ Jesús no tiene necesidad de libros ni doctores para instruir las almas.

Retomando el pasaje de Santa Teresa de Ávila: “entre pucheros anda el Señor” (1976, p. 532: *Fundaciones*. 3, 8); Zubiri, por su parte, dirá el hombre suplica a Dios en las cosas y con las cosas (2012, p. 217). En esta línea de lectura, se podría pensar que cuando Santa Teresa de Ávila escribe “entre pucheros anda el Señor”, al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto reales, está haciendo su yo *en* Dios. Es decir, lo que está en juego, es la realidad humana, su esencia abierta, que siente intelectivamente la “nuda realidad” y, allí *se aloja* la posibilidad de la respectividad mística, como lo hemos visto, indirectamente, en el “toque de Dios” de San Juan de la Cruz.

En otras palabras, hay que tener presente en la filosofía zubiriana que la dificultad de la realidad de cada cosa real no proviene de la precisión y rigor conceptual, sino, más bien, que la dificultad proviene de las cosas mismas, ella es en cierto modo ambivalente, dice Zubiri: por un lado, es “inmersión” en sí misma, y por otro es “expansión” en más que sí misma; es a una y formalmente “su” irreductible realidad y presencia de “la” realidad” (2012, p. 162). El filósofo español es tajante en su afirmación: Jamás ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas (p. 308).

Agreguemos que la experiencia mística se da en el sentir intelectual, porque hay una respectividad mística fundante que está posibilitando toda experiencia de Dios desde las cosas reales mismas. La religación al afectar toda la realidad humana afectaría, en cierto modo, a la persona que está abierta a la experiencia mística. Se comprende, por ello, lo que San Juan de la Cruz escribiera: va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto e interior (1994, p. 343: S2.17, 4).

Zubiri al escribir: La religación, decía, es una experiencia manifestativa del poder de lo real. Y esta experiencia nos lanza experiencialmente hacia su fundamento en las cosas mismas, hacia Dios en ellas. Y lo que este Dios tiene Él de manifestativo es serlo en forma-audio-táctil, esto es, a un tiempo, como noticia y nuda presencia por tanteo (2012, p. 207). Este pasaje muestra, por un lado, la relevancia del sentir intelectual a la hora de acceder a Dios, por otro lado, el papel que juega la religación.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

La experiencia mística, se inscribiría en un primer oleaje –permítaseme la expresión– en lo que Zubiri llama la *apertura respectiva* y, en un segundo oleaje, en una corriente mucho más honda (o elevada), esto es, en la *apertura religada*. Cuyo núcleo central es posibilitado forzosamente por la respectividad radical.

En otras palabras, el hombre, en su realidad sensible e intelectual está religado, es decir, está configurando su ser absoluto en una suerte de implanta-

ción divina, que se ofrece en la *apertura religada*, el hombre al ser una esencia abierta, su sentir intelectual se abre por la respetividad radical que deja abierta la condición de posibilidad de la respetividad mística y, *eo ipso*, acontecería en los místicos tal experiencia relatada en las *Sagradas Escrituras* y en la tradición cristiana.

Es razonable pensar, pues, que, así como, el mundo es una totalidad antecedente a las cosas reales en respetividad; así también, se podría pensar que la experiencia mística se funda en una suerte de conexión primaria en la respetividad mística. Porque, en el fondo, estamos religados al poder que nos hace ser.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín, S. (1961). *Confessions*. (Tome II, lib. IX-XIII). Les Belles Lettres.
- Aquinatis, T. (1947/2023). *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Tomo I. BAC.
- Aquinatis, T. (1980). *Opera Omnia*. Frommann-Holzboog.
- Amoros, L, O.F.M. (1945). *Obras de San Buenaventura*. Tomo I. Edición Bilingüe. B.A.C.
- Aranguren, J-L. (1994a). *Obras Completas. Volumen 1: Filosofía y religión*. Trotta.
- Aranguren, J-L. (1994b). *Obras Completas. Volumen 2: Ética*. Trotta.
- Baruzi, J. (1999). *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de Jean Baruzi (1924-1931). Introduction d'Émile Poulat, 3^e édition. Éditions Salvator.
- Baltasar, H. U. (1955). *Théologie de l'Histoire*. Librairie Plon.
- Bergson, H. (2018). *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF.
- Bover, J. & O'Callaghan, J. (1994). *Nuevo Testamento Trilingüe*. BAC.
- Boulnois, O. (2022). *Le désir de vérité. Vie et destin de la théologie comme science d'Aristote à Galilée*. PUF.
- Bruno, J. M. (1929). *Saint Jean de la Croix*. Préface de Jacques Maritain. Nouvelle Édition revue et corrige. Librairie Plon.
- Caputo J. D. y Schürmann R. (1995). *Heidegger y la mística*. PAIDEIA.
- Cornejo, J., y Lambert, C. (2023, julio-diciembre). Notas sobre la “respetividad mística”. *Devenires*. Año XXIV. Núm (48) 201-212. <https://doi.org/10.35830/devenires.v24i48>
- Chambry, É. (1975). *Platon. Oeuvres complètes. La République*. (Tome VII, livres IV-VII). Les Belles Lettres.

- Crisógono de J. (1950). *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Diels, H. (1974). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann.
- Efrén, D. y Stegink O. (1976). *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas* (Quinta Edición). B.A.C.
- Ellacuría, I. (1964). *La religación, actitud radical del hombre*. Asclepio, Vol XVI.
- Garrigou-Lagrange, R. (1948). *Traité de Théologie Ascétique et Mystique. Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel*. Éditions du Cerf-Paris/ Lévrier-Canada.
- Heidegger, M. (1999). *Ser y tiempo* (Rivera, trad.) Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1926/2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Hildebrand, V.-D. (2012). *La Vigne ravagée*. (Jaurdain, traduit de l'allemand). Éditions du Cèdre.
- Hildebrand, V.-D. (1973/2016). *Las formas espirituales de la afectividad* (J.-M. Palacios, trad. Título original: *Die geistigen Formen der Affektivität*, en: *Situationsethik und kleinere Schriften. Stuttgart*). Ediciones Encuentro.
- Kirk, C.S. Kirk, Raven, J. E., Schofield, M. (1981). *Los filósofos presocráticos*, (trad. J. García F., Madrid, 3ªra reimp.). Gredos.
- Laks, A y Most, G.W. (2016). *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*. Fayard.
- Huot de Longchamp, M. (1981). *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'Anthropologie Mystique*. Beauchesne.
- Rahner, K. (1932). "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origènes". *Revue d'Ascétique et de Mystique*. pp. 113-145.
- Rahner, K. (1933). "La doctrine des « sens spirituels » au Moyen-âge en particulier chez saint Bonaventure". *Revue d'Ascétique et de Mystique*, pp. 263-299.
- Rahner, K. (1963). *Espiritu en el Mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Herder.
- Rivera, J. E. (1985). *Filosofía griega, de Tales a Sócrates*. Universidad Católica de Valparaíso.
- Rivera, J. E. (1967). *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken*, Freiburg/München.
- Rivera, J. E. (2001). Heidegger y Zubiri. Ediciones Universidad Católica de Chile/ Editorial Universitaria.
- Rivera, J. E. (2006). *Itinerarium cordis. Ensayos filosóficos*. Brickle Ediciones.
- Rivera, J. E. (2016). *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*. Ediciones Universidad Católica de Chile.

- Ruano de la Iglesia, L. (1994). *San Juan de la Cruz. Obras Completas*. (Versión Príncipe:1618). BAC.
- Pinilla, Juan F. (1998). “Los sentidos espirituales en particular: El ‘toque de Dios’ en San Juan de la Cruz, OCD, Doctor de la Iglesia”. *Anales de la Facultad de Teología* Vol. II. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Platon (1975). *Oevres complètes. La République* (Tome VII 1^a partie). Société d’édition «Les Belles Lettres».
- Sanson, H. (1953). *L’Esprit humain selon Saint Jean de la Croix*. PUF.
- Sainte Marie, F. (1957). *Sainte Thérèse de l’Enfant Jésus. Manuscrits autobiographiques*. (Préface de François de Sainte Marie o.c.d.). Office central de Lisieux.
- Scheler, M. (1916/2014). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Philosophische Bibliothek Band 667. Verlag von Max Niemeyer / Felix Meiner Verlag.
- <https://archive.org/details/DerFormalismusInDerEthikUndDieMaterialeWertethik/page/n347/mode/2up>
- Scheler, M. (1913/2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. (Rodríguez trad.). Caparrós Editores.
- Maritain, J. (1963). *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Desclée de Brouwer.
- Morel, G. (1960-1961). *Le sens de l’existence selon Saint Jean de la Croix, Tome. I. Problématique: Tome II Logique. Tome III Symbolique*. Lyon: Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. De Lyon-Fouvière. Éditions Montaigne.
- Orcibal, J. (1964). “La «Montée du Carmel» a-t-elle été interpolée? Le problème de la Première traduction française de saint Jean de la Croix ”, en *Revue de l’Histoire des Religions*. Presse Universitaires de France., pp. 171-213.
- Panikkar, R. (2012). *Mystique et Spiritualité I. Mystique et plénitude de vie*. Éditions du Cerf.
- Tanqueray, A. (1924). *Théologie Ascétique et Mystique*, Société de S. Jean l’Évangéliste, Desclée et Cie.
- Unamuno, M. (2020). *Del sentimiento trágico de la vida de los hombres y en los pueblos*, Alianza.
- Vilnet, J. (1949). *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*. Les Études Carmélitaines chez Desclée de Brouwer.
- Villa, A. (Ed.) (2020). *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. Itaca.
- Villar, F. Cavallera, J. De Guibert, S. J. et al. (Ed.) (1980). «Le phénomène mystique ». *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*. Tome X. Beauchesne.
- Zubiri, X. (1964). “El origen del hombre”. En *Revista de Occidente*, N°17, agosto, pp. 146-173.

- Zubiri, X. (1967). "Notas sobre la inteligencia humana". *Asclepio*, XVIII-XIX. Pp. 341-353. (Recopilado en *Sobre la Realidad*, pp. 243-259).
- Zubiri, X. (1979). Respectividad de lo real. *Realitas III-IV*, vol. 4, [Ser. Trabajos de Seminario Xavier Zubiri], pp. 13-43.
<https://bit.ly/3Gv6K2S>
- Zubiri, X. (1980/1998). *Inteligencia y Realidad*. Alianza.
- Zubiri, X. (1982/2002). *Inteligencia y Logos*. Alianza.
- Zubiri, X. (1983/2001). *Inteligencia y Razón*. Alianza.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia, Dios*. (1ª ed.1944). Alianza.
- Zubiri, X. (1993/1994). *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza.
- Zubiri, X. (2002). *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza.
- Zubiri, X. (1994/2003). *El problema fundamental de la metafísica occidental*. Alianza.
- Zubiri, X. (2010). *Acerca del mundo*, Alianza.
- Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios*. Nueva edición. (1ª ed.1984). Alianza.
- Zubiri, X. (1999/2015). *El hombre y la verdad*. Alianza.
- Zubiri, X. (2017). *Sobre la Religión*. Alianza.
- Zubiri, X. (2001/2018). *Sobre la realidad*. Alianza.
- Zubiri, X. (2020). *Sobre la esencia*. Nueva edición. (1ª ed. 1962 en Sociedad de Estudios y Publicaciones). Alianza.