

LA MÍSTICA DEL AMOR  
*Una mirada desde la filosofía y la fenomenología  
de la religión*  
*título en inglés*  
*??????*

RECIBIDO, 00.00.2022. ACEPTADO, 00.00.2022

FR. LUIS JAVIER GARCÍA-LOMAS GAGO  
*Abadía Benedictina de santo Domingo de Silos*

## RESUMEN

El presente artículo pretende estudiar las condiciones de posibilidad de la experiencia mística en tanto que esta se expresa mediante la terminología de una relación amorosa. Lo que se ha llamado “mística del amor” no es una manifestación exclusiva del cristianismo, por lo que, aplicando el método de la fenomenología de la religión (propugnado especialmente en nuestro país por Juan Martín Velasco), se propone un estudio comparado de las diversas tradiciones religiosas y sus tradiciones místicas. A partir de este estudio se procede a un análisis y reconstrucción filosóficos de la naturaleza del fenómeno amoroso y su capacidad para ser expresión de una experiencia mística.

## PALABRAS CLAVE

Mística, fenomenología, amor, relación, donación.

## ABSTRACT

This paper aims to study the conditions of possibility of a mystical experience when it expresses itself throughout a love-related terminology. The idea of a mystic of love is not exclusive of Chris-

tianism, and because of that, we employ a comparative analysis, following the footsteps of Juan Martín Velasco. While studying the different religious traditions, we seek to analyze in a more philosophical way the content and nature of love and its ability of convey a mystical experience.

#### KEY WORDS

Mysticism, phenomenology, love, relationship, donation.

#### 1. INTRODUCCIÓN: PROPÓSITO Y METODOLOGÍA

*¡Un rumor...! ¡Mi amado! | Vedlo, aquí llega, |  
saltando por los montes, brincando por las colinas.  
Es mi amado un gamo, | parece un cervatillo. |  
Vedlo parado tras la cerca, | mirando por la ventana, | atisbando por la celosía.  
Habla mi amado y me dice: |  
«Levántate, amada mía, | hermosa mía y vente».  
Mira, el invierno ya ha pasado, | las lluvias cesaron, se han ido.  
Brotan las flores en el campo, | llega la estación de la poda, | el arrullo de la  
tórtola | se oye en nuestra tierra  
En la higuera despuntan las yemas, | las viñas en flor exhalan su perfume. |  
«Levántate, amada mía, | hermosa mía, y vente».  
Cantar los Cantares, 2, 8-13.*

El propósito de este estudio es abordar el fenómeno místico desde la perspectiva del amor con el objetivo no solo de entender mejor el conjunto de experiencias místicas que se han descrito en las diversas tradiciones religiosas, sino también como herramienta para entender desde un punto de vista filosófico algo tan complejo como el amor en sus diversas instancias.

Para hacerlo pretendemos emplear el método de la fenomenología de la religión. Éste se fundamenta en el estudio de un fenómeno (en este caso, lo que vamos a llamar «mística del amor») a través de sus manifestaciones<sup>1</sup> en las diversas tradiciones religiosas. Siguien-

---

(1) Cf. M. CABRERA, *Fenomenología y religión*, en F. DIEZ DE VELASCO y F. GARCÍA BAZÁN, *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid 2002, 335.

do la sistemática de J. Martín Velasco<sup>2</sup>, a la hora de estudiar desde la fenomenología de la religión un fenómeno, es necesario partir de un hecho que se acepta (en nuestro caso, la existencia de manifestaciones de la mística del amor). De ese hecho se elabora una definición aproximativa o definición de trabajo, y a partir de ella se impone un trabajo de estudio de las distintas tradiciones religiosas y de las manifestaciones de la mística del amor que históricamente se han dado en ellas. Una vez que esto se ha llevado a cabo, es el momento de una reconstrucción sistemática del fenómeno para conocer su estructura fundamental. Es el momento filosófico de nuestro análisis

De esta forma, en la primera parte del estudio intentaremos dar una definición aproximativa de «mística del amor» para, a partir de ahí, explorar en la segunda parte las tradiciones religiosas en busca de manifestaciones de esta para poder, en la tercera, poder ofrecer una síntesis constructiva del fenómeno, abriéndonos a una reflexión filosófica sobre la naturaleza del fenómeno amoroso.

Para ello nos vamos a centrar, aunque sin atenernos a ella exclusivamente, a la obra de J. Martín Velasco *El fenómeno místico: estudio comparado*<sup>3</sup>. El valor de la obra, su capacidad para recoger los testimonios de las distintas religiones y su capacidad analítica son, a nuestro juicio, insuperables. En un campo tan complejo y polivalente como la mística, estimamos que es el camino más seguro para alcanzar conclusiones ciertas sobre qué sea eso de la mística del amor con el objetivo de abrir un campo filosófico poco transitado como es el de pensar el amor.

Antes de comenzar nuestro recorrido por las grandes tradiciones religiosas en busca de manifestaciones de la «mística del amor», se hace necesario un breve apunte metodológico. ¿Qué es lo que legitima el hecho de comparar diferentes tradiciones y experiencias en busca de algo común? Sin entrar en los debates clásicos sobre si existe o no un fondo o una tipología comunes a toda experiencia mística, adoptamos la postura de Martín Velasco que, negando la existencia de una «esencia última» de toda mística, reconoce que en todas las tradiciones religiosas hay experiencias análogas que pueden ser estudiadas de forma sinóptica para un mejor entendimiento. Es lo que Martín Velasco, siguiendo a Panikkar, llama «equivalentes

---

(2) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2017, 57-62.

(3) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 2003<sup>2</sup>.

homeomórficos»<sup>4</sup> que, desde la postura del autor, permiten acercarse a otras tradiciones para conocer y comparar experiencias similares.

## 2. MÍSTICA Y AMOR. DEFINICIONES PREVIAS

### a. *Hacia una definición de mística y sus tipologías*

Como hemos dicho antes, en este primer epígrafe vamos a adoptar una definición de trabajo o aproximativa a los términos «mística» y «amor» que esperamos poder perfilar de forma más clara tras nuestro recorrido por las diversas tradiciones religiosas. En el caso de la mística, el prof. Martín Velasco dedica el primer capítulo de la obra que ya hemos mencionado antes como fundamento de nuestro estudio a dar una definición de trabajo del fenómeno místico<sup>5</sup>. En lo que sigue, resumiremos sus conclusiones para partir de ese concepto de experiencia mística en nuestras investigaciones.

El prof. Martín Velasco comienza notando lo impreciso y polivalente del término mística, que no solo se emplea ya en relación con lo religioso, sino que su aplicación se ha ampliado a otros ámbitos (hay una «mística del deporte», por ejemplo). Esta extensión se ha producido al tomar del término religioso aquello que hace referencia a entrega total a una causa, movimiento o concepto.

Ciñéndonos a lo religioso, la complejidad del fenómeno místico y la variedad de sus manifestaciones ponen de manifiesto lo difícil que resulta proporcionar una definición. Por eso Martín Velasco acude a una historia del término para intentar explicar su significado, siquiera de forma aproximada<sup>6</sup>. Citando a Michel de Certeau, Martín Velasco afirma que es en el siglo XVII cuando empieza a hablarse de mística como algo específico, una experiencia concreta dentro de amplio mundo de la religión.

Aunque es cierto que resulta muy complejo dar una definición de mística que pueda ser aplicable a la inmensa diversidad de experiencias que calificaríamos como místicas, Martín Velasco, a partir de la historia de las religiones se atreve a enumerar unos rasgos que pueden ayudar a una primera aproximación al fenómeno místico:

(4) J. MARTÍN VELASCO, J. *Íbid.*, 48.

(5) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 17-24.

(6) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 19-21.

Así pues, con la palabra mística nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión –cualquiera que sea la forma en que se la viva– del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu.<sup>7</sup>

Con esta definición trabajaremos en nuestro estudio. Ahora bien, consideramos que es necesario añadir una precisión necesaria: en los estudios sobre la mística se han ido elaborando diversas clasificaciones según diversos criterios en función de rasgos comunes a experiencias místicas. Antes de abordar lo que vamos a llamar «mística del amor» conviene que ubiquemos esta clase de fenómenos místicos en el seno de esas clasificaciones.

Acierta Martín Velasco a reconocer que el problema de las clasificaciones en la mística es muchas veces el criterio empleado, muchas veces etnocéntrico o conteniendo elementos a priori que parten de la religión del autor<sup>8</sup>. Por eso, y aunque este autor clasifica los fenómenos místicos en su obra de acuerdo con ciertos criterios, nos resulta más clara la adoptada por J. Ruiz Calderón. Este autor, manteniendo una definición sencilla de mística («experiencia de unión con lo divino»<sup>9</sup>) clasifica las experiencias místicas de la siguiente forma<sup>10</sup>:

- I. Mística teísta: la relación del sujeto con lo divino, entendido este como algo o alguien diferente del sujeto, es de tal forma que la comunión no anula la alteridad.
- II. Mística panenteísta, que entiende que lo divino es lo único existente. Esta se subdivide a su vez en dos tipos:
  - a. Aquella en la que la experiencia mística consiste en una toma de conciencia de lo divino como el Todo y del sujeto formando parte de ese Todo.
  - b. Aquella en la que el sujeto, su individualidad, se disuelve en el Todo divino.
- III. Mística panteísta: el universo es visto como divino, y la experiencia mística es la toma de conciencia de la unidad cósmica de todo.

(7) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 23.

(8) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 86.

(9) J. RUIZ CALDERÓN, *La entrega a lo divino. Esbozo de una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 2019, 105.

(10) Cf. J. RUIZ CALDERÓN, *Íbid.*, 105-107.

- IV. Mística del «apagamiento»: consiste en la toma de conciencia de lo insustancial del sujeto, de su formar parte del devenir de las cosas.
- V. Mística de la separación: la experiencia mística se basa en la toma de conciencia de la diferenciación entre lo espiritual del sujeto y su cuerpo material.
- VI. Mística de la conciencia pura: la conciencia no tiene contenido específico, sino que queda la mera experiencia indiferenciada.

Contando ya con una definición de trabajo de mística y una clasificación de experiencias místicas, es tiempo de pasar a intentar definir, aunque sea por aproximación, la experiencia amorosa.

b. *La experiencia amorosa, una aproximación*

Si resulta complejo abordar una definición inicial de mística antes de pasar a estudiar sus manifestaciones, aún más complejo resulta aproximarse al fenómeno amoroso. Bajo la palabra amor se esconde una amplia diversidad de fenómenos, relaciones y sentimientos que no estaremos en condición de definir (al menos en lo que toca a la mística) hasta el final del este estudio. Nos conformamos ahora con una aproximación nocional.

En su obra *Le phénomène erotique*, dedicada al amor, el pensador Jean-Luc Marion afirma que no existe un concepto de amor, al menos en la tradición filosófica occidental<sup>11</sup>. La ausencia del concepto es, entre otras cosas, lo que ha determinado que haya quedado impensado en su esencia. Dice Marion que, si no sabemos de qué estamos hablando, no podemos decir nada cierto acerca del amor. Sin un concepto de amor no podemos reconocer cuándo estamos ante él y cuando ante otros fenómenos similares. Este olvido se ha dado, en opinión del pensador francés, por el olvido de la primacía del amor, de su unidad y de su racionalidad<sup>12</sup>. No podemos seguir al filósofo francés en sus indagaciones sobre el fenómeno amoroso, dado el objetivo de nuestro estudio, pero su constatación inicial nos parece interesante antes de presentar algunas aproximaciones definitivas del amor. En la misma línea se pronuncia la pensadora y psicóloga Julia Kristeva cuando afirma que «el riesgo de un discurso de amor,

(11) J. L. MARION, *Le phénomène erotique*, Bernard Grasset, París 2003, 12.

(12) J. L. MARION, *Ibid.*, 14.

de un discurso amoroso, proviene sin duda sobre todo de la incertidumbre de su objeto»<sup>13</sup>.

En su célebre diccionario de filosofía, J. Ferrater Mora da inicio a la entrada *Amor* con la siguiente afirmación sobre la pluralidad del fenómeno amoroso:

Se usa el término 'amor' para designar actividades, o el efecto de actividades, muy diversas; el amor es visto, según los casos, como una inclinación, como un afecto, un apetito, una pasión, una aspiración, etc. Es visto también como una cualidad, una propiedad, una relación. Se habla de muy diversas formas del amor: amor físico, o sexual; amor maternal, amor como amistad; amor al mundo; amor a Dios, etc.<sup>14</sup>

En consecuencia, resulta compleja una aproximación unitaria e inicial al fenómeno amoroso. Ferrater Mora centra su tratamiento del amor, además de un recorrido histórico por diversas posturas filosóficas sobre el mismo, en la distinción entre dos formas de entender el amor, la griega y la cristiana: *ἔρως* y *ἀγάπη*. De acuerdo con E. Stauffer, existe una gran diferencia entre ambas formas de concebir el amor<sup>15</sup>. *ἔρως* es el amor pasional, el impulso ascensional irresistible, asimilado por Platón a la locura en diálogos como *Banquete* y *Fedro*. El *ἀγάπη*, en el escaso uso que de esta palabra hacen los autores anteriores al cristianismo, significa simplemente *estar contento con alguien, ver con buenos ojos, preferir*. Por ello suele calificarse como amor de predilección.

De esta forma, entre los lexicógrafos parece haber consenso en que *ἀγάπη* comporta siempre un elemento racional<sup>16</sup> que implica elección y distinción del objeto amado. Si el *ἔρως* es atracción hacia un objeto, el *ἀγάπη* «parte del sujeto y es fruto de la libertad»<sup>17</sup>, es decir, se trata de un amor que discierne, escoge y diferencia. La teología cristiana desarrollará con gran profusión este concepto, y lo veremos más adelante. No pudiendo entrar en más detalles aquí por la naturaleza aproximativa de este epígrafe, solo nos quedaría mencionar la existencia de una posible articulación entre ambas formas

(13) J. KRISTEVA, *Historias de amor*, Siglo XXI, Madrid 1987, 2. La autora, un poco antes, se ha referido al «crisol de contradicciones y equívocos que es el amor».

(14) J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, vol. 1, Sudamericana, Buenos Aires 1964, 86.

(15) E. STAUFFER, *Agapao*, en G. KITTEL (coord.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, 93-94.

(16) C. SPICQ., *Note di lessicografia neotestamentaria*, Paideia, Brescia 2000, 52.

(17) E. STAUFFER, *Íbid.* 98.

de amor. Así, mientras que el ἐρως implica deseo, anhelo de posesión, o incluso locura, éxtasis ascensional, el ἀγάπη es benevolencia, don de sí, mutua inhabitación, respuesta a un don previo.

La cuestión sobre la articulación entre estas dos formas de entender el amor no puede tratarse sin hacer referencia a la obra seminal de A. Nygren *Agape & Eros*<sup>18</sup>, publicada en los años 30 del siglo XX. En ella, el teólogo luterano y posterior obispo de Lund investiga ambas categorías desde una perspectiva teológica y llega a la conclusión de se trata de forma opuestas e incompatibles de amar, al menos desde un punto de vista cristiano. Mientras que ἐρως es anábasis, ascensión, es una categoría antropocéntrica, ἀγάπη es una categoría teocéntrica que implica descenso, katábasis, don de sí. Aunque el análisis de Nygren ha tenido una gran repercusión, tiene muchos detractores, sobre todo en lo que respecta a las consecuencias que extrae en relación con la tradición cristiana. Una sutil respuesta a las hipótesis de Nygren se halla en los números 4 a 6 de *Deus caritas est* de Benedicto XVI, donde el papa rechaza una separación total entre ambas formas de entender el amor.

Sin embargo, no nos corresponde aquí entrar en semejante polémica. El amor aparece de todas formas como vínculo de unión, de relación, entre dos términos, sea cual sea su funcionamiento y estructura. A nuestro juicio, conviene mantener esto en mente a la hora de estudiar los diversos fenómenos místicos, para poder entender más adelante el desarrollo y caracteres de una mística del amor.

Una vez definidos de forma preliminar los términos «mística» y «amor», podemos establecer un concepto aproximativo de mística del amor. Se tratará de *aquellas experiencias de comunión con lo divino o lo absoluto que se expresan en términos que son reconocidos en las diversas tradiciones como pertenecientes al campo del amor*. La mística del amor es, por tanto, no solo (como veremos) una forma de entender la relación del sujeto y lo divino, sino también un medio de expresar la esta relación. Tendremos que abordar, en su momento, la cuestión del lenguaje de la mística. De momento con la definición cerramos esta primera parte para, en la segunda, recorrer las tradiciones religiosas en busca de las manifestaciones de la mística del amor.

---

(18) A. NYGREN., *Agape & Eros*, Westminster Press, Philadelphia 1953.



### 3. GRANDES MANIFESTACIONES DE LA MÍSTICA DEL AMOR

#### c. *Hinduismo y ¿budismo?*

La experiencia mística permea la tradición hindú de una forma única. En su multiplicidad de escuelas y doctrinas, es muy frecuente que se produzcan para el ojo occidental confusiones y malinterpretaciones de la mística hinduista<sup>19</sup>. La mística hindú tiene como base, nos cuenta Martín Velasco, un camino de iluminación y comunión con el principio último de la realidad, el *Brahman-Atman*<sup>20</sup>. La comunión con esa realidad llega en la experiencia mística, tal y como nos la transmiten los textos, a la identificación («Yo soy *Brahman*»), o como dice Martín Velasco, a la «equivalencia de la mismidad (*Atman*) y la quintaesencia sagrada del ser (*Brahman*)»<sup>21</sup>.

¿Hay lugar aquí para la experiencia amorosa, para la relación de amor entre el sujeto y lo divino? La respuesta que demos a esta pregunta dependerá, a nuestro juicio, de la concepción que se tenga de lo divino, de *Brahman*. Aquí el hinduismo y sus textos no son uniformes, dando lugar a múltiples interpretaciones que han determinado la aparición de diversas escuelas. En lo que a nosotros respecta, nos interesan sobre todo aquellas escuelas que son teístas, es decir, que «defienden una concepción personal y soberana de lo divino»<sup>22</sup>. En estas escuelas va a tener lugar un florecimiento de textos, de experiencia religiosas y de visiones de la relación entre el hombre y lo divino que se van a expresar por medio del amor. En ellas nos vamos a centrar.

De acuerdo con esta visión, es posible una relación personal con lo divino. Aunque ya aparece en algunos textos tardíos de las *Upanishads*, es sobre todo en la experiencia de lo divino contenida en la *Bhagavad Gita*<sup>23</sup> donde la mística del amor va a encontrar su desa-

(19) J. RUIZ CALDERÓN, *Escuelas teístas del Vedanta*, en VVAA, *Veda dárshana 2. La visión védica. Unidad en la diversidad*, Federación Hindú de España, Madrid 2019, 118.

(20) J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico...*, 134.

(21) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 137.

(22) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 118.

(23) «*Bhāgavata* significa literalmente relacionado con o devoto del *bhagavant*, es decir del «bendito» o «bienaventurado», título que se aplica a múltiples dioses y personajes religiosos, entre ellos a Viṣṇu. El *bhāgavatismo* no ha sido nunca una secta cerrada sino una corriente más o menos informal, cuyo rasgo más característico es una relación personal directa entre el devoto y el *bhagavant*, que actúa sobre el mundo

rollo más profundo<sup>24</sup>. Este texto se plantea la vivencia de la relación con lo divino en medio de las ocupaciones de la vida diaria. Como afirma S.N. Dasgupta:

Si podemos hacer crecer nuestra fe en Dios y nuestro afecto por Dios de tal forma que nuestro amor por Él nos libere de toda atadura, aunque sigamos llevando a cabo los deberes normales de nuestra vida, estas acciones no rebajan nuestras aspiraciones. Una vida dedicada a Dios, vivida por amor a Él, es una vida ennoblecida en su más alto grado.<sup>25</sup>

De esta forma, la entrega a lo divino, la devoción amorosa, se convierte en un camino de comunión, en una senda practicable por cualquier fiel. No se va a tratar ya, como en las *Upanishads*, de un mero conocimiento transformador, sino de una toma de conciencia que se torna real por medio de obras y sentimientos, integrando así diversas instancias antropológicas. Este camino, el camino de la devoción (*bhakti*), dice Martín Velasco, no solo es más accesible al común de los fieles, sino también más meritorio<sup>26</sup>.

La actitud de devoción, de entrega, implica para Martín Velasco «una figura personal, dotada de un nombre y una figura precisa, que toma la iniciativa de comunicarse»<sup>27</sup>. En suma, existe una relación, en la plenitud de significado de este término, entre dos términos, el sujeto y lo divino. En palabras de J. Ruiz Calderón:

La devoción es el recuerdo continuo y amoroso de Viṣṇu, que cuando es suficientemente intenso se convierte en *prapatti*: el completo abandono confiado en manos del Dios, la gozosa identificación con la voluntad divina. Entonces el recuerdo del Amado se convierte en visión inmediata en la que el individuo no desaparece sino solo su soberbia y su voluntad personal.<sup>28</sup>

Ahora bien, en este camino de la devoción, ¿cómo se produce la experiencia mística? Por medio de la entrega, de purificación del de-

---

directamente, no a través de mediaciones como sucede en las corrientes más tántricas del hinduismo» Cf. J. RUIZ CALDERÓN, *Íbid.*, 120.

(24) J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico...*, 147.

(25) «But if we can augment our faith in and our affection for God. to such an extent that in our love for Him we free ourselves from all other attachments while yet we continue to perform the allotted and normal duties, the actions can in no wise bind us to a lower goal. A life dedicated to God, and lived for and in love of Him, is a life which is inevitably ennobled to the highest degree». Cf. S.N. DASGUPTA., *Hindu mysticism*, Frederick Ungar Publishing, New York 1959, 117. Las traducciones son nuestras.

(26) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 148.

(27) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 149.

(28) J., RUIZ CALDERÓN, *Íbid.*, 125.

seo<sup>29</sup> que manifiesta la actitud de devoción, que de esta forma no se queda en algo teórico, sino que permite que el fiel centre todo su ser en la divinidad, abriéndose al amor. La *Bhagavad Gita* va describiendo un *iter amoris* del fiel en el que el deseo se purifica y se aumenta, de tal forma que la forma suprema de la experiencia mística no es concebida tanto como visión de lo divino o de la divinidad, como en otras tradiciones, sino como contemplación amorosa. El canto XI de la *Bhagavad Gita*, citado por Martín Velasco<sup>30</sup>, dice:

Solo por la contemplación amorosa es posible conocerme, verme en realidad y unirse a mí [...]. Aquel que obra por mí, porque para él soy la meta suprema, el que me ama con devoción, el que está despegado y no rechaza ningún ser, en verdad llega a mí.

No podemos extendernos más en la mística devocional hindú, pero conviene destacar algunos datos que esta forma de mística amorosa posee y que nos ayudarán a dibujar en la tercera parte del estudio la reflexión filosófica sobre la mística amorosa:

- El carácter personal, o al menos «personalizado» de lo divino.
- La categoría esencial de relación.
- La actitud del fiel que no es meramente intelectual, sino que le implica por completo y que se manifiesta en las obras y en la vida.
- La fruición de lo divino expresada en términos amorosos.

Otro factor igualmente destacable de esta forma de mística del amor es, a nuestro juicio, su popularidad. Mientras que una mística basada en un conocimiento transformador como el de las *Upnishads* es un camino para élites intelectuales, el camino de la *bhakti* se halla abierto para todos los fieles<sup>31</sup>. Por ello la producción humana (artística y literaria) relacionada con esta corriente mística es amplia, al apelar al hombre completo, cuerpo, mente y sentimientos. La fecundidad religiosa de la mística amorosa es algo que vamos a comprobar también en otras tradiciones.

---

(29) «Tan grande es su pasión por Dios que consume todas sus pasiones terrenas. Es tan grande que es su propia satisfacción. No busca nada más allá de eso. Permanece en sí misma. Como si fuera un enorme manantial de Felicidad, es definitivo y completo» [So great is his passion for God that it consumes all his earthly passions. It is so great that it is its own satisfaction; it seeks nothing beyond itself. It stands by itself. As a great spring of happiness, it is ultimate and self-complete]. Cf. S.N., DASGUPTA, *Ibid.*, 126.

(30) J. MARTÍN VELASCO, *Ibid.*, 153.

(31) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Ibid.*, 157.

En relación con el budismo, consideramos que hay que situar su presencia en este estudio entre signos de interrogación. ¿Hay una mística del amor en el budismo? Resulta complejo dar una respuesta, pero el tratamiento que vamos a hacer del caso nos ayudará, estimamos, a dar un retrato, aunque sea negativo, de la experiencia amorosa.

El budismo se presenta fundamentalmente como una experiencia de liberación del dolor que implica al mismo tiempo un silencio sobre lo divino y un camino de eliminación del sujeto<sup>32</sup>. Si esto es así, ¿cabe la relación amorosa? Tal y como la hemos visto en el hinduismo, la relación de amor supone dos términos: amante y amado, fiel y divinidad o lo divino. En el budismo ambas orillas de la relación aparecen difuminadas si no extintas. Por eso dice Martín Velasco que en el budismo «no puede tratarse, sin duda, de experiencia de un Dios, sobre el que Buddha guarda el más respetuoso y consecuente silencio. Tampoco de la experiencia de un yo, del que la experiencia trata justamente de liberar»<sup>33</sup>.

De esta forma, si las *cuatro nobles verdades* del budismo se centran en la desaparición del dolor por medio de la extinción del deseo, cabe preguntarnos, ¿hay lugar para el amor tal y como lo hemos descrito en nuestra definición aproximativa? En la descripción que hemos hecho de la mística devocional india, el deseo humano juega un papel fundamental en el camino místico<sup>34</sup>. Por ello, el mensaje de Buda, estimamos, no da lugar al amor como camino hacia Dios, como fundamento y expresión de la experiencia mística. La mística budista es una mística de la simplificación radical y la extinción del deseo. Sin deseo no puede haber amor.

De la misma manera, la experiencia a la que el fiel está llamado es una experiencia de desaparición del yo, cuya pretensión de sustancialidad es lo que determina el origen del dolor que se debe abolir. La salvación no es así unión con nada, sino liberación de uno mismo.

Con todo, no puede decirse que el amor esté completamente ausente del budismo, aunque su presencia es mucho más minoritaria. Como recoge Martín Velasco<sup>35</sup>, en el monacato budista podemos en-

(32) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 159.

(33) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 159.

(34) Cf. S.N. DASGUPTA, *Íbid.*, 113-137. En este capítulo la antropología del deseo como fundamento de la devoción aparece retratado con suma certeza.

(35) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 173.

contrar un camino en el que sí se halla presente el amor. La vida en comunidad permite el desarrollo de la compasión por los demás y por el universo, buscando el bien ajeno (entendido como liberación) tanto como el propio. El tema del amor y de la compasión hacia los demás es una clave de la ética del budismo, afirma P. Harvey, pues “comportarse éticamente reduce el sufrimiento y aumenta la felicidad”<sup>36</sup>. De hecho, el cultivo del amor en la vida cotidiana es visto como un camino hacia la superación del sufrimiento<sup>37</sup>.

Como vemos, es una breve referencia que permite atisbar en la relación fraterna un camino para lo divino. Pero no hallamos en el budismo una expresión amorosa de la experiencia mística, tal y como la hemos definido.

#### d. *Islam: el sufismo*

En el contexto del islam, la manifestación religiosa más importante para nuestro estudio es el sufismo, corriente espiritual inserta en la gran tradición islámica, aunque su inserción en la misma haya sido a veces considerada problemática<sup>38</sup>. Lo que sí parece claro es que el sufismo es una corriente autóctona dentro del islam y que aparece como resultado de una vivencia interior y profunda del Corán que se fundamenta, de acuerdo con la profesora A. Schimmel, en los siguientes pilares: «el reconocimiento del poder absoluto del Dios solo reconocible a través de sus señales, en plena confianza en la revelación del Corán y en la veneración del profeta Muhammad»<sup>39</sup>.

La lectura interior del Corán y su meditación, centrada en sus aspectos más espirituales, en la vida interior y en la comunión con Alá son los aspectos más diferenciales del sufismo frente a otras corrientes del islam<sup>40</sup>. Algunas de las prácticas del sufismo recuerdan a los movimientos monásticos de las distintas tradiciones religiosas: oración, ayuno, desprendimiento...<sup>41</sup>. De la misma manera, el sufismo conoce un camino, un *iter* ascético que tiene como meta alcanzar la comunión con lo divino como una unión amorosa, unión amorosa

(36) P. HARVEY, *El budismo*, Cambridge University Press, Madrid 1998, 228.

(37) P. HARVEY, *Ibid.*, 241-243 passim.

(38) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Ibid.*, 234-236.

(39) A. SCHIMMEL, *Introducción al sufismo*, Kairós, Barcelona 2007, 18.

(40) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Ibid.*, 237.

(41) Cf. A. SCHIMMEL, *Ibid.*, 21-22.

que es también gnosis, conocimiento de Dios<sup>42</sup>. Este camino ascético pasa por una purificación del deseo, crecimiento en humildad y entrega a Alá hasta reposar en él<sup>43</sup>. El camino busca la experiencia de comunión con Alá, comunión que es deseada por el sujeto y permitida por la benevolente divinidad.

Por eso, en lo que a nosotros nos interesa, el sufismo es una clara manifestación de una mística que se expresa por medio de conceptos amorosos, pues ve en el amor a Alá (y al Profeta) el centro de la propia vida y la aspiración de todo el que se proponga llevar una vida espiritual<sup>44</sup>.

La profesora Schimmel ha resumido de forma muy clara en qué consiste esta mística del amor propia del sufismo<sup>45</sup>. Los sufíes, a diferencia del común de fieles del islam, ponen el acento en la experiencia amorosa para expresa su relación con Alá, basados en algunos textos del Corán como la sura 5, 59: «Él les ama, y ellos le aman a Él». Se instaura pues, una relación entre dos términos: sujeto amante y divinidad amada. Ahora bien, este estado de amor, culmen del camino ascético antes referido, no es fruto exclusivo del propio esfuerzo, sino que es una acción divina en el alma<sup>46</sup>, por lo que hay (como veremos en otras tradiciones como la cristiana) una donación previa de Alá al sujeto que le va a permitir alcanzar los estadios místicos.

Ahora bien, la culminación del amor en la mística sufí es a veces descrita en términos monistas, de desaparición del sujeto en la divinidad a la que se une. Pero para otra escuela del sufismo, la representada por el místico al-Hallaj (s. X)<sup>47</sup> la unión es siempre personal, es decir, mantiene la personalidad tanto del sujeto como de Alá. El amor no anula ni disuelve ninguna de las dos, sino que los dos términos de la relación se mantienen en su existencia, pero en una comunión de voluntades. Estos datos sobre la relación amorosa como expresión de la cima mística nos resultarán de sumo interés cuando intentemos reconstruir de forma sistemática la mística del amor.

(42) Cf. A. SCHIMMEL, *Íbid.*, 31.

(43) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 247.

(44) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 239.

(45) Cf. A. SCHIMMEL, *Íbid.*, 33 y ss. Resumimos en lo que sigue su exposición, llena de detalles y de textos que por razones de espacio no podemos reproducir.

(46) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 246-247.

(47) Con todo, parece que al-Hallaj, que fue condenado y ajusticiado por herejía, incurrió en un cierto vocabulario cercano al monismo que entiende que en la experiencia mística las fronteras entre amante y amado se disuelven en una nueva totalidad. Pueden verse algunos de estos textos en A. SCHIMMEL, *Íbid.*, 39.

### e. *Cristianismo*

A la hora de hablar de la mística del amor en el cristianismo<sup>48</sup>, tenemos que partir de la diferenciación que al principio hemos hecho entre ἐρως y ἀγάπη de tal forma que podamos conocer la base teológica de la mística amorosa.

Resulta muy llamativo que la Biblia, en su texto griego, no emplee nunca el término ἐρως<sup>49</sup>. De los distintos vocablos utilizados en griego para indicar el amor, cada uno con sus matices, el vocablo principal que se utiliza es ἀγάπη. Por eso tenemos que intentar esclarecer el significado de ἀγάπη en la revelación bíblica, singularmente en el Nuevo Testamento. De los datos ofrecidos por el Nuevo Testamento, podemos ofrecer la siguiente síntesis en lo que respecta a los evangelios sinópticos:

- En primer lugar, la predicación de Jesús pone el acento en el amor a Dios y al prójimo como centro de la nueva ley que Jesús ha venido a predicar: «[Jesús] dijo: amarás [Ἀγαπήσεις] al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente. Este mandamiento es el principal y primero. El segundo es semejante a él: amarás [Ἀγαπήσεις] a tu prójimo como a ti mismo. En estos dos mandamientos se sostienen la ley y los profetas» (Mt 22 37-39).
- En segundo lugar, Jesús pide a sus seguidores extremar el amor, hasta alcanzar a los enemigos: «Habéis oído que se dijo: Amarás [Ἀγαπήσεις] a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad [ἀγαπάτε] a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen» (Mt 5, 43-44).

Sin embargo, estos dos aspectos de la predicación de Jesús no captan la riqueza del ἀγάπη neotestamentario en su plenitud. Otros

---

(48) Aunque no podemos detenernos en ella, en la otra religión abrahámica, el judaísmo, existen corrientes que se asemejan mucho a las descritas en otras religiones. Así, el jasidismo, especialmente en su florecimiento durante la Edad Media, adquirió rasgos y formas de expresión muy similares a las del sufismo o el cristianismo, a pesar de mantener sus notas distintivas. El *hasid*, el piadoso, lleva un ideal de vida que comporta una renuncia ascética que le conduce por las sendas del amor a Dios y al prójimo. Como dice Martín Velasco, «[En el jasidismo medieval] no faltan descripciones del amor de Dios en términos de pasión erótica en los que el amor terreno se utiliza como perfecta alegoría del amor de Dios». Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 197.

(49) C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria...*, 52. En este apartado resumimos los resultados de las notas de Spicq sobre los matices semánticos de ἐρως y ἀγάπη y su presencia en el Nuevo Testamento.

aspectos relacionados (perdón, comprensión, discipulado) no pueden ser recogidos en estas páginas por cuestiones de brevedad. Lo que sí nos interesa destacar es que en un escrito del Nuevo Testamento se lleva a cabo un enriquecimiento teológico del ἀγάπη que tendrá importantes consecuencias en la concepción mística del amor. Se trata del Evangelio según san Juan. En él la reflexión cristiana sobre el ἀγάπη llega a su plenitud.

C. Spicq, en su magna obra sobre el amor en el Nuevo Testamento, recuerda que en los escritos tradicionalmente atribuidos a San Juan la palabra ἀγάπη aparece 30 veces, y el verbo ἀγαπᾶν 72 veces<sup>50</sup>, lo que prueba la importancia conceptual y teológica del término en la reflexión joánica. De forma general, y siguiendo a Stauffer, podemos decir que Juan parte de un nivel ontológico distinto, donde su noción de amor hace referencia en primer lugar la relación existente entre Jesús, el Hijo, y su Padre, tal y como lo expresa Jn 14, 31: *es necesario que el mundo comprenda que yo amo al Padre, y que como el Padre me ha ordenado, así actúo*. Solo a partir de esta relación de comunión íntima se deriva, por mediación de Jesús, el amor de Dios a los creyentes. Así lo vemos en Jn 17, 26: *les he dado a conocer y les daré a conocer tu nombre, para que el amor que tenías esté en ellos, y yo en ellos*. De esta forma, el amor que los discípulos reciben de Jesús tiene como fuente y origen el Padre, y se manifiesta en una doble dimensión: por un lado en el actuar de Jesús, que muere por amor, para salvar al mundo (Jn 3, 14: *tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito[...]*), y por otro lado en la praxis de los discípulos, llamados a amarse como Jesús les amó: *os doy un mandamiento nuevo, que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, amaos también los unos a los otros* (Jn 13, 38). De esta manera, el mandato del amor constituye la base de una mística del amor.

Así, si seguimos la exposición de Spicq<sup>51</sup> aunque sistematizándola de una forma más filosófica, podemos decir que en los textos joánicos encontramos una descripción del ἀγάπη como modo específico de amar propio de Dios, una ontología que identifica este ἀγάπη con Dios mismo, y una antropología de cómo han de ser concebidos los creyentes como seres que aman. Al mismo tiempo, en la Primera Carta de Juan asistimos a una profundización ontológica sobre la relación del ἀγάπη con Dios, hasta tal punto de afirmar que Dios es

(50) C. SPICQ, *Agape en el Nuevo Testamento*, Editorial Cares, Madrid 1977, 1263.

(51) C. SPICQ, *Ibid.*, 1263 y ss.



amor (1 Jn 4, 8). Así, afirmar al mismo tiempo que *quien no ama no ha conocido a Dios* y que *Dios es amor* (ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν) coloca al amor en dos planos diferentes pero relacionados: epistemología (amor como forma de conocimiento, lo que va a ser la base de la mística del amor) y ontología (amor como entraña de la realidad).

Estas reflexiones sobre el papel del ἀγάπη en la revelación cristiana ponen de manifiesto que la mística cristiana va a poner el amor en el lugar central de su vivencia. El Dios que se ha definido a si mismo como amor ha de ser conocido por medio del amor. No podemos detenernos en todas las manifestaciones de mística del amor que el cristianismo ha producido, pero una vez que hemos rastreado sus orígenes en la revelación cristiana, nos corresponde ahora tratar el desarrollo de esta revelación en la historia.

De acuerdo con la estudiosa Ysabel de Andia<sup>52</sup>, el origen de la mística del amor en el cristianismo no solo está en la economía salvadora del Dios cristiano, que hemos visto en las últimas páginas, sino también en una tradición exegética que ve en el libro del Cantar de los Cantares el fundamento descriptivo de las relaciones entre el alma y Dios entendidas como una relación amorosa. La amada y el amado del Cantar son vistos como representaciones del alma y de Cristo respectivamente. Por eso el elogio del amor entre el amado y la amada que dibuja el Cantar es, desde el Comentario al Cantar de los Cantares de Orígenes, un campo fecundo para que la experiencia mística pueda expresarse en términos amorosos. En palabras de la profesora de Andia, «lo que retiene nuestra atención no es la belleza del canto nupcial, sino que el Cantar de los Cantares permite decir la experiencia mística con palabras y símbolos de amor»<sup>53</sup>. Este va a ser el núcleo de lo que Martín Velasco llama la «mística afectiva»<sup>54</sup>.

¿Qué es lo que caracteriza a esta mística? Según este autor, el centro de la mística afectiva es la búsqueda de la experiencia de Dios por medio del *affectus*, es decir, del movimiento del sujeto inspirado por el amor hacia el conocimiento de Dios. El amor se convierte así en vía eminente para el conocimiento y la unión con Dios. Por eso

(52) Cf. Y. DE ANDIA, *Mystère du Christ, mystère de Dieu: introduction à la mistagogie et à la mystique*, Lessius, París 2019, 78.

(53) «Mais ce n'est pas la beauté d'un chant nuptial, c'est la possibilité de dire l'expérience mystique elle-même à partir des mots et des symboles de l'amour dans le *Cantique des Cantiques* que retient notre attention». Cf. Y. DE ANDIA., *Ibid.*, 78.

(54) J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico...*, 215.

puede afirmar J. Leclercq, citando a San Bernardo, que «no hay conocimiento de Dios sin amor»<sup>55</sup>.

Esta mística afectiva va a florecer en todas las épocas de la tradición cristiana, desde Orígenes en el siglo III a Edith Stein en nuestros días, siempre con diversos matices. Al ser imposible dar una visión completa de todos los autores, nos vamos a centrar en la que es, a nuestro juicio, la manifestación clásica de la mística amorosa en el cristianismo: los comentarios al Cantar de los Cantares que llevaron a cabo San Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint-Thierry<sup>56</sup>. Esta mística afectiva comparte algunas de las notas básicas que, según Martín Velasco, caracterizan la mística cristiana: predominio de la persona divina en la relación, prioridad de la revelación del Misterio y de la salida de sí del sujeto<sup>57</sup>. A pesar de ello, frente a esta tendencia a resaltar el aspecto objetivo de la mística cristiana, la mística afectiva va a poner un mayor acento en la experiencia, en lo subjetivo. Lo vivido en el contexto de la vida interior, del *affectus* que se experimenta, es el centro de la descripción de la experiencia mística porque es el centro de la confesión de la fe vivida<sup>58</sup>.

Centrándonos ya en los autores que hemos seleccionado, no podemos desarrollar su teología mística con detalle, pero sí ver en ellos algunas características básicas de su experiencia. En el caso de san Bernardo, toda su obra aparece impregnada de una conciencia de que el amor es el camino hacia Dios, pero es en sus sermones comentando el Cantar de los Cantares donde la descripción de la experiencia mística por el amor llega a su cénit<sup>59</sup>. En ella, el alma, movida por el amor, puede llegar a Dios, que es amor. Como dirá en uno de sus sermones más célebres:

Entre todas las mociones, sentimientos y afectos del alma, el amor es lo único con que la criatura puede corresponder a su Creador, aunque en un grado muy inferior, lo único con que puede restituirle algo semejante a lo

(55) J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, Sígueme, Salamanca 2009, 286.

(56) Alguno podría objetar que la manifestación más clásica de la mística del amor es la mística española del siglo XVI. A nuestro juicio la mística de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz, aunque asume muchas de las características de la mística afectiva medieval, integra también otras instancias, como la mística totalizante de los renanos para producir una síntesis propia y original.

(57) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 217.

(58) J. LECLERCQ, *Íbid.*, 274.

(59) Así lo entendió É. Gilson en una obra clásica: É. GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Vrin, Paris 2019 [ed. original de 1934], *passim*.

que él le da. En efecto, cuando Dios ama, lo único que quiere es ser amado: si él ama, es para que nosotros lo amemos a él, sabiendo que el amor mismo hace felices a los que se aman entre sí. El amor del Esposo, mejor dicho, el Esposo que es amor, solo quiere a cambio amor y fidelidad. No se resista, pues, la amada en corresponder a su amor. ¿Puede la esposa dejar de amar, tratándose además de la esposa del Amor en persona? ¿Puede no ser amado el que es el Amor por esencia?<sup>60</sup>

El amor es el *iter ad Deum* por experiencia, y la experiencia mística es descrita en san Bernardo como una fruición que, sin embargo, no anula la diferencia entre amada y amado, entre alma y Dios. En el *sermón 71*, el santo de Claraval recuerda justamente que en la unión mística la diferencia permanece, pues lo que se unen no son los sujetos (el alma y Dios) sino las voluntades<sup>61</sup>.

En el caso de Guillermo de Saint-Thierry, amigo de san Bernardo y uno de los pensadores más originales de su tiempo, la experiencia mística es un amor que provoca una fruición mutua, no solo del alma en Dios, sino también de Dios en el alma<sup>62</sup>. Aunque no nos podemos detener en la profundidad de su pensamiento, É. Gilson ha destacado que el amor como cumbre de la experiencia mística tiene para Guillermo una dimensión cognoscitiva<sup>63</sup> de la que hablaremos más adelante.

Al mismo tiempo, Guillermo se revela como un teólogo y pensador de clara influencia agustiniana al intentar sentar las bases antropológicas y teológicas que posibilitan la unión con Dios por el amor. Esta posibilidad se halla en la inhabitación del Espíritu Santo, que según la sistemática trinitaria agustiniana (Padre –amante–, Hijo –amado–) es el mismo Amor<sup>64</sup>. El Espíritu, que es el beso amoroso entre el Padre y el Hijo, se convierte en el beso de amor entre el alma y el Dios-Trinidad porque es él mismo, el Espíritu, el que ama en el alma<sup>65</sup>. Todo el comentario del abad de Saint-Thierry al Can-

(60) *Sermón 83 sobre el libro del Cantar de los Cantares*, en BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras completas, volumen 5: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, BAC, Madrid 2014, 970.

(61) Cf. Y. DE ANDIA., *Íbid.*, 92.

(62) Cf. Y. DE ANDIA., *Íbid.*, 94.

(63) Cf. É. GILSON, *Íbid.*, 226.

(64) Así, afirmaba Agustín: «Mas el amor supone un amante y un objeto que se ama con amor. He aquí, pues, tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor». Cf. *De Trinitate*, VIII, 10, 14, en AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas, volumen 5: Tratado sobre la Santísima Trinidad*, BAC, Madrid, 1948, 535.

(65) Cf. É. GILSON, *Íbid.*, 229, e Y. DE ANDIA., *Íbid.*, 96.

tar de los Cantares incide en la capacidad unitiva del amor, a la que además otorga una especial densidad epistemológica, por cuanto el amor es el medio del verdadero conocimiento de Dios:

Dos son los ojos de la contemplación: la razón y el amor. Uno de ellos investiga las realidades humanas según la ciencia, mientras que el otro escruta las realidades divinas según la sabiduría. Cuando ambos son iluminados por la gracia, se ayudan mucho el uno al otro, porque el amor vivifica la razón y la razón clarifica el amor, y entonces se produce una manera de percibir propia de las palomas, esto es, sencilla para contemplar y prudente para protegerse. A menudo estos dos ojos se convierten en uno solo al cooperar fielmente el uno con el otro: en la contemplación de Dios, obra sobre todo del amor, la razón se transforma en amor y en una inteligencia espiritual o divina, que supera y absorbe toda razón.<sup>66</sup>

Con este repaso a las figuras de san Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry concluimos la segunda parte de nuestro estudio. Esperamos, con los materiales recogidos de las diversas tradiciones religiosas, aportar luz en la tercera parte sobre las características principales que la mística del amor presenta en estas tradiciones.

#### 4. HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA MÍSTICA DEL AMOR

##### a. *Los sujetos de la relación*

Con los datos que hemos expuesto provenientes de distintas tradiciones religiosas, podemos partir de un elemento clave a la hora de reconstruir los caracteres básicos de la mística del amor: su naturaleza relacional. En todas las tradiciones el uso del lenguaje del amor implica tres términos: un amante (el sujeto), un amado (lo divino o absoluto) y un término que los une, que no es sino la relación amorosa. Así, en el hinduismo *bhakti* la devoción amorosa del sujeto viene determinada por una concepción teísta y personal de *Brahman*. De la misma forma, la relación del sufí con Alá y del fiel con el Dios cristiano implica siempre estos tres términos. Conviene por tanto estudiar estos tres términos a la hora de reconstruir el esquema básico de la mística amorosa.

---

(66) *Expositio In Cantica Canticorum*, 88, en GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Exposición sobre el Cantar de los Cantares*, Sígueme, Salamanca 2013, 117.

*El amado-amante: El misterio*

De acuerdo con nuestra sistemática, el término de la relación amorosa es el amado-amante, es decir, aquella realidad que es objeto del amor del sujeto. Le llamamos amado-amante pues es, en primer lugar, objeto de amor, pero al mismo tiempo lo es por ser al mismo tiempo amante del sujeto, que es objeto su benevolencia.

La descripción de la realidad divina que lleva a cabo Juan Martín Velasco en su *Introducción a la fenomenología de la religión*<sup>67</sup> puede servirnos para determinar cuáles sean las características esenciales de esa realidad en cuanto amada-amante. Como es sabido, Martín Velasco denomina «Misterio» a esta realidad, caracterizándola como «la categoría interpretativa con la que designamos lo que tienen de común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa»<sup>68</sup>. Este Misterio es visto como «la Presencia de la Absoluta trascendencia en la más íntima inmanencia de la realidad y la persona»<sup>69</sup>.

De las diferentes notas que Martín Velasco asigna al Misterio, para comprender el misterio como amado nos interesa destacar las siguientes:

- La trascendencia del Misterio, sin la cual la actitud religiosa del hombre no es posible. Pero en algunas religiones, nos dice el autor, este Misterio, a pesar de su trascendencia, aparece *personalizado*<sup>70</sup>. Este carácter personal es fundamental a la hora de entender la mística del amor. Como hemos visto en el caso del hinduismo, la expresión amorosa del fenómeno místico se da en aquellas corrientes teístas que tienden a una concepción personalizada de *Brahman*. De la misma manera, la ausencia de este carácter personal en el budismo imposibilita, como vimos, una relación con el Misterio que pueda expresarse en términos amorosos. Para que haya relación tiene que haber dos términos, y estos dos términos han de ser vistos como realidades personales capaces por tanto de relacionarse<sup>71</sup>.

(67) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología...*, 117-160.

(68) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 125.

(69) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 126.

(70) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 136.

(71) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 149.

- Su ser «plena perfección, total plenitud de ser, Bien sumo, valor supremo y augusta dignidad»<sup>72</sup>.
- El Misterio no solo como persona, sino como Presencia. La vivencia del Misterio como presencia determina justamente la llamada a relacionarse con él, a «existir en reciprocidad», en palabras de Martín Velasco<sup>73</sup>. Se trata de una presencia que este autor califica como activa, es decir, que se da a conocer al hombre para entrar en relación con él, interpeándole para ello.

### *El amante-amado: el sujeto*

El segundo término de la relación amorosa (en orden de prioridad ontológica), es el sujeto, amante que al mismo tiempo es amado. No podemos entrar en todos los detalles que requiere el estudio de la actitud religiosa del sujeto, pero estimamos que hay un supuesto antropológico básico en toda mística del amor: el sujeto como *ser de deseos*.

El deseo ha sido definido por Martín Velasco como «ese más allá de nosotros mismos desde el cual somos»<sup>74</sup>. Algunos autores místicos, como San Agustín, han hecho una auténtica fenomenología del deseo. En sus *Confesiones*, el obispo de Hipona recuerda una juventud llena de inquietudes y deseo, deseo que solo pudo colmar más tarde su encuentro con Dios. Pero sus deseos, incluso mundanos, ya apuntaban hacia esta realidad suprema:

Todavía no amaba. Y amaba amar. Y en virtud de una necesidad muy escondida me odiaba a mí mismo por necesitar menos. Buscaba qué amar, amando amar, y odiaba la seguridad y el camino sin socavones, porque dentro sentía hambre de un alimento interior, de ti, Dios mío. Y no estaba hambriento por esa hambre, sino que no tenía apetencia alguna de alimentos incorruptibles: no porque me hubiese saciado de ellos, sino que cuanto más vacío, más irritado estaba. Y por ese motivo no gozaba mi alma de buena salud y se lanzaba fuera llena de llagas, lamentablemente deseosa de ser sajada al contacto del mundo sensible.<sup>75</sup>

Por eso puede hablarse, como hace Martín Velasco, de un deseo abisal, por debajo de todos los deseos, que le constituye y que le lleva

(72) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 135.

(73) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 144.

(74) J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico...*, 257.

(75) *Confesiones*, III, 1, 1, en AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Gredos, Madrid 2010, 181.

a trascenderse. Una huella de lo divino le habita, pues solo puede colmar su deseo con «la donación de aquel a quien su deseo aspira»<sup>76</sup>. El carácter de Presencia del Misterio del que antes hablamos justifica esta reacción del sujeto de deseo. El Misterio presente, donante, suscita el deseo del hombre, abre la herida que le caracteriza y que le lleva a buscar aquello que lo trasciende.

b. *La relación amorosa*

Así comprendidos los términos de la relación, nos queda ahora caracterizar dicha relación. Si espigamos los textos y tradiciones que hemos ido citando aparecen, a nuestro juicio, algunas características especiales de la relación amorosa que podemos tener en cuenta a la hora de comprender la relación de amor:

- El amor se expresa por medio de la totalidad del propio ser. Es la actitud de devoción, de entrega que la tradición *bhakti* representa de forma clara.
- Se trata de una actitud que escapa de dos extremos: por un lado el amor no es meramente intelectual (una simple actitud o sentimiento), ni tampoco consiste en realizaciones concretas pero aisladas. El amor comprende la totalidad de las instancias antropológicas: cuerpo, alma y espíritu. Vivido como respuesta a la existencia del Misterio, el sujeto amante se implica vitalmente en la relación amorosa.
- Esta relación tiene un carácter transformante. El contacto amoroso con el Misterio no deja indiferente, sino que inicia un movimiento de *conversión* por el que el sujeto intenta poner su vida de acuerdo con el Misterio. Esto implica no solo un cambio de actitud vital, sino la puesta en práctica de esta actitud por medio de actos de devoción y de obras de caridad.
- Hay un aspecto de la relación amorosa que nos parece digno de mención: el mantenimiento de la identidad personal de los sujetos de la relación. En una relación de amor los amantes no se fusionan, sus identidades no desaparecen (como vimos que afirmaba san Bernardo). Esto diferencia la mística del amor de otras formas de mística.
- Finalmente, la unión divina es expresada en todos los casos en términos de fruición y de conocimiento. El amor se convierte

---

(76) J. MARTÍN VELASCO, *Íbid.*, 258.

así en una potencia cognoscitiva, un camino en el que el sujeto conoce el Misterio, y desde el Misterio adquiere una nueva comprensión de la realidad. Se trata de una epistemología especial, basada en el conocimiento experiencial del Misterio<sup>77</sup>. La tesis de Guillermo de Saint-Thierry, que recoge una amplia tradición patrística, de que *Amor ipse intellectus est*<sup>78</sup> da a la relación amorosa una significativa densidad. Para este autor

Con estos rasgos, estimamos, queda dibujada la relación amorosa en el seno de la mística de forma elemental. Hay elementos de las tradiciones religiosas que, por ser específicos de cada una, han quedado fuera. Quizás el más significativo sea la divinización del amor mismo que opera el cristianismo en su teología trinitaria, donde el sujeto ama porque el amor se identifica con el Espíritu Santo.

## 5. CONCLUSIÓN

En las páginas precedentes hemos intentado caracterizar algo tan esquivo como la expresión amorosa de la experiencia mística. El estudio de las diversas tradiciones religiosas ha revelado un fondo común de experiencias amorosas que permiten hallar algunas características similares. Al concluir, queremos destacar dos aspectos que creemos son fundamentales.

El primero es que en toda mística del amor hay dos conceptos fundamentales: persona y relación. Los amantes son concebidos en términos personales, aunque no en paralelo. La Persona por excelencia es el Misterio, que ama y llama al sujeto. El sujeto es, en cierto modo, persona en relación con el Misterio, cuya invitación a la relación le personaliza, le da ser, le hace ser persona.

El segundo es el carácter omniabarcador de la experiencia amorosa. Frente a otras corrientes místicas o formas de expresión de la mística, el amor es una potencia que compromete la totalidad del ser del sujeto hacia el Misterio. De esta forma se superan los intelectualismos o los espiritualismos en favor de una visión unitaria del sujeto, que compromete todas sus dimensiones, corporales, anímicas y espirituales. Por ello la mística del amor permite hablar de una epistemología renovada que se acerca a lo divino con todo el ser del hombre.

(77) Cf. Y. DE ANDIA., *Íbid.*, 269.

(78) Cf. É. GILSON, *Íbid.*, 226-227.



Por otro lado, es interesante destacar que la comparación de estas tradiciones religiosas ha desvelado los puntos de coincidencia entre las mismas. Las expresiones amorosas son muy similares en todas las tradiciones, a pesar de las diferencias a priori irreconciliables entre ellas. Esto abre, sin duda, un camino hacia la mutua comprensión, pues pocos fenómenos hay tan universales como el amor. De esta forma, las tradiciones religiosas que hemos estudiado han vivido su acercamiento al Misterio en el amor y por el amor, vía privilegiada de acceso a lo divino. Porque, en palabras de Hans Urs von Balthasar, solo el amor es digno de fe.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas, volumen 5: Tratado sobre la Santísima Trinidad*, BAC, Madrid 1948.
- BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras completas, volumen 5: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, BAC, Madrid 2014<sup>2</sup>.
- DASGUPTA, S.N., *Hindu mysticism*, Frederick Ungar Publishing, New York 1959.
- DE ANDIA, Y., *Mystère du Christ, mystère de Dieu: introduction à la mistagogie et à la mystique*, Lessius, París 2019.
- DIEZ DE VELASCO, F. y GARCÍA BAZÁN, F. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid 2002.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*, vol. 1, Sudamericana, Buenos Aires 1964.
- GILSON, É., *La théologie mystique de Saint Bernard*, Vrin, París 2019 [ed. original de 1934].
- GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Exposición sobre el Cantar de los Cantares*, Sígueme, Salamanca 2013.
- HARVEY, P. *El budismo*, Cambridge University Press, Madrid 1998.
- KITTEL, G. ET AL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965.
- KRISTEVA, J. *Historias de amor*, Siglo XXI, Madrid 1987.
- LECLERCQ, J. *El amor a las letras y el deseo de Dios*, Sígueme, Salamanca 2009.
- MARION, J.-L., *Le phénomène erotique*, Bernard Grasset, París 2003.

- MARTÍN VELASCO, J. *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 2003<sup>2</sup>.
- MARTÍN VELASCO, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2017<sup>7</sup>.
- NYGREN, A., *Agape & Eros*, Westminster Press, Philadelphia 1953.
- RUIZ CALDERÓN, J. *La entrega a lo divino. Esbozo de una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 2019.
- RUIZ CALDERÓN, J., «Escuelas teístas del Vedanta», en VVAA., *Veda dárshana 2. La visión védica. Unidad en la diversidad*, Federación Hindú de España, Madrid 2019.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Gredos, Madrid 2010.
- SCHIMMEL, A., *Introducción al sufismo*, Kairós, Barcelona 2007.
- SPICQ, C., *Agape en el Nuevo Testamento*, Editorial Cares, Madrid 1977.
- SPICQ, C., *Note di lessicografia neotestamentaria*, Paideia, Brescia 2000.