

Revisión de 'Mística y Psicoanálisis' de Carlos Domínguez Morano

La locura sagrada: mística, psique y el lugar del *Otro*

Andrés Yañez

La experiencia mística, esa vivencia de comunión plena con un Absoluto, ha fascinado y desconcertado a la humanidad desde tiempos inmemoriales. Se trata de un fenómeno universal, presente en todas las tradiciones religiosas, e incluso reclamado hoy fuera del marco de las religiones organizadas como una posible “mística profana”. En todos los casos, las descripciones apuntan a lo mismo: una sensación de comunión y plenitud con lo sagrado. Conviene precisar, además, que la mística *no es un estado continuo, sino una experiencia puntual y transformadora*. Esos breves éxtasis de unión con “el Absoluto” han provocado, sin embargo, interpretaciones encontradas. Durante siglos, *dos órdenes* de explicación –el natural y el sobrenatural, lo científico y lo religioso– han pugnado por comprender dichas experiencias. ¿Son la expresión de una conexión real con la Divinidad, o más bien el producto de procesos psicológicos extremos, quizá patológicos? La irrupción de intensas vivencias afectivas, a veces acompañadas de visiones y revelaciones, hizo pensar a muchos psicólogos y psiquiatras que *dinámicas inconscientes reprimidas* encontraban en este tipo de vivencia una oportunidad única de expresión y reconocimiento. A la vez, el carácter regresivo e insano o, por el contrario, propulsor y benéfico de la experiencia mística fue y sigue siendo objeto de encendida controversia. En suma, nos preguntamos: ¿es la experiencia del místico una forma de locura o de santidad? ¿Estamos ante la manifestación de lo patológico o de lo sagrado?

Frente a estas disyuntivas, la existencia misma de un diálogo entre mística y psicoanálisis nos previene contra las respuestas simplistas. Como bien señala Carlos Domínguez Morano, *es necio pretender resolver la cuestión planteándola como una dicotomía* excluyente. En otras palabras, reducir la mística o bien a “Dios” o bien al “Inconsciente” sería un falso dilema. Por eso su propuesta –explícita ya en el y que une los términos *Mística y psicoanálisis*– es sostener la conjunción incómoda pero fértil que integra ambas dimensiones. Siguiendo esa senda integradora, en el presente ensayo exploraremos a fondo los temas centrales que emergen en la intersección entre la experiencia mística y el psicoanálisis, inspirándonos en la obra *Mística y psicoanálisis*. Desgranaremos las intuiciones de dicho estudio y las expresaremos con nuestra impronta personal. Examinaremos qué se entiende por experiencia mística y cómo distinguir sus rasgos esenciales (y sus posibles confusiones con la locura); integraremos conceptos de Freud, Lacan, Winnicott y Bion desde una perspectiva relacional-intersubjetiva para iluminar la dinámica psíquica implicada; dialogaremos con la mística occidental clásica (Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola, Margarita Porete, entre otros), haciendo resonar sus testimonios con categorías del inconsciente; reflexionaremos sobre la noción del *Otro* –ese Tú absoluto al que el místico se entrega– y su lugar tanto en la estructura de la psique como en la realidad trascendente. Finalmente, nos asomaremos a la comparación entre Oriente y Occidente, entre la dualidad y la no-dualidad, vislumbrando la sabiduría perenne implícita en cada vía, para concluir con un epílogo meditativo que sintetice las enseñanzas de este diálogo profundo.

La experiencia mística: unión intensa y efímera con lo Absoluto

¿Qué es, en sí, una experiencia mística? Ante todo, es encuentro vivo y radical con “el Absoluto” –llámese Dios, Uno, Realidad Última– que se caracteriza por su intensidad, brevedad e impronta transformadora. A diferencia de la locura, que suele extraviar y fragmentar a la persona, la auténtica vivencia mística tiende a otorgar una sensación de armonía, sentido y paz interior. William James, pionero en el estudio psicológico de la religión, describió cuatro rasgos clásicos de estas experiencias: su *inefabilidad* (el místico señala que lo vivido trasciende el lenguaje ordinario), su *calidad noética* (aporta una convicción de conocimiento profundo o revelación de verdad), su *transitoriedad* (duran poco tiempo, quizás minutos u horas, nunca de forma continua) y su *pasividad* (el sujeto siente que algo le acontece, que es tomado por una fuerza mayor). En efecto, la mística no es permanente ni a voluntad: irrumpe *como un acontecimiento* que sobrecoge al sujeto y luego cede, dejando huellas imborrables. “*No es un estado, sino una experiencia*”, enfatiza Domínguez, por definición inefable y única para quien la vive.

Los místicos intentan describir ese contacto con lo divino mediante metáforas audaces, paradojas y poesía, conscientes de que el lenguaje habitual resulta insuficiente. Hablan de *luz deslumbrante*, de *fuego que consume sin quemar*, de *silencio lleno de sentido*, de *éxtasis nupcial* o *embriaguez de amor*. Todas estas expresiones son intentos de nombrar lo innombrable. Sorprende, por ejemplo, el esfuerzo de Santa Teresa de Ávila por traducir en imágenes accesibles sus arrobamientos: nos dice sentir cómo un ángel atraviesa su corazón con un dardo encendido del amor divino, causándole al mismo tiempo dolor y dulzura inefables. San Juan de la Cruz, por su parte, recurre a la poesía para comunicar la oscura plenitud de la unión mística, cantando: “*Entréme donde no supe, y quedéme no sabiendo, toda ciencia trascendiendo*”. Ese “no saber” rebosante de sabiduría apunta a la experiencia de un Misterio que rebasa los conceptos.

Aunque el contenido subjetivo de las visiones o revelaciones varíe según la cultura (un cristiano puede ver a Cristo o a la Virgen; un sufi, sentir la presencia de Allah; un hindú, la fusión con Brahman; un místico laico hablará quizá de unidad cósmica), en el *núcleo emotivo* parece haber un terreno común: la sensación de unión con algo inmenso y sagrado, acompañada de un profundo sentimiento de *paz, amor y certeza*. Importa destacar este efecto benéfico: el místico genuino suele emerger de su trance fortalecido en su ética y su alegría de vivir, con un sentido renovado de propósito. En cambio, una experiencia psicótica típica –por ejemplo, un brote esquizofrénico con alucinaciones– tiende a dejar a la persona desorientada, atemorizada o desintegrada. “*¿En qué se diferencia la experiencia mística de la psicótica?*”, se pregunta Domínguez Morano, y responde: en que el psicótico queda perturbado por largo tiempo, sumido en el caos y sentimientos negativos, mientras que el místico atraviesa una experiencia transitoria y breve que le brinda paz y armonía interior. Además –añade– la vivencia mística auténtica suele acarrear “*cierto grado de profecía, de acción transformadora y sanadora en el entorno*”, es decir, impulsa al sujeto hacia obras creativas, compasivas o inspiradoras para otros. Esta cualidad *no sólo interior sino también relacional* de la mística nos señala que no se trata de un mero fenómeno patológico privado, sino de algo que *trasciende al individuo* y puede enriquecer a la comunidad.

Resumiendo, la experiencia mística es un encuentro cumbre con una Otredad numinosa que desborda al yo habitual. En términos psicológicos contemporáneos, podríamos verla como un estado modificado de conciencia, excepcionalmente intenso, en el que afloran contenidos inconscientes profundos bajo una forma simbólica elevada, produciendo en el sujeto una reorganización benéfica de su personalidad. Pero describirla solo así sería empobrecer lo que el místico vive como *encuentro real con lo Divino*. Para honrar su complejidad, debemos acercarnos con una doble mirada, tal como propone Domínguez: *científica y reverente*, psicológica y espiritual a un tiempo. Esto nos lleva a explorar cómo ha sido entendida la mística desde la psicología y el psicoanálisis, y cómo estas disciplinas han dialogado (o no) con la visión espiritual tradicional.

La mirada de la psicología y el psicoanálisis sobre lo místico

El interés por comprender la mística desde una perspectiva científica arrancó, en buena medida, con el desarrollo de la psicología y la psiquiatría en los siglos XIX y XX. Previamente, durante siglos, las únicas interpretaciones formales provenían de la teología (que evaluaba las visiones y éxtasis según criterios de ortodoxia y santidad) o de la demonología (pues muchos fenómenos místicos se atribuían a veces a influencias demoníacas si se los consideraba engañosos). Con el avance de las ciencias de la mente, los investigadores empezaron a estudiar las experiencias religiosas de manera más sistemática. Domínguez Morano repasa eficazmente las principales corrientes históricas en este cruce entre misticismo y ciencia psicológica, desde los pioneros que buscaron explicar la mística en términos psiquiátricos hasta las aportaciones específicas del psicoanálisis clásico y contemporáneo.

Un nombre ineludible es el ya citado William James, quien en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) dedicó atención especial a los testimonios místicos. James, con una actitud abierta, no reducía la mística a patología; reconocía en ella experiencias humanas significativas, dignas de estudio filosófico y psicológico. Señaló, como vimos, características comunes en los relatos místicos (inefabilidad, noeticidad, transitoriedad, pasividad) y sostuvo que, aun siendo subjetivas, *podían contener “estadios de conciencia” valiosos* que escapan a nuestra visión ordinaria. Al mismo tiempo, otros investigadores de corte más médico veían las visiones extáticas como posibles síntomas de epilepsia del lóbulo temporal, histeria o esquizofrenia. Se buscaron diagnósticos retrospectivos para santos y visionarios: por ejemplo, hubo psiquiatras que interpretaron las visiones de Santa Teresa como crisis epilépticas parciales, o las voces de Juana de Arco como alucinaciones esquizofrénicas. Estos enfoques puramente clínicos tendían a patologizar la mística, inscribiéndola dentro de manuales de psicopatología. Sin embargo, tales reduccionismos pronto fueron contrastados por la evidencia de que muchos místicos no mostraban deterioro mental fuera de sus trances, sino al contrario, poseían personalidades funcionales e incluso carismáticas.

La llegada del psicoanálisis, con Sigmund *Freud* a la cabeza, aportó un nuevo repertorio de interpretaciones. Freud era profundamente escéptico respecto de la religión institucional –la llamó “neurosis obsesiva universal de la humanidad”– y consideró las creencias religiosas

como ilusiones derivadas de deseos infantiles (la necesidad de protección paterna, fundamentalmente). En cuanto a la experiencia mística, Freud dialogó con el concepto de “*sentimiento oceánico*” que le propuso el escritor Romain Rolland: esa sensación de unidad sin límites con el todo, que sería la esencia subjetiva de lo místico. Freud sugirió que dicho sentimiento era en realidad un remanente de la conciencia infantil temprana, previa a la diferenciación del yo: el bebé, en brazos de su madre, no se siente separado del mundo; más tarde, al formarse el yo, aquella huella de fusión perdura en el inconsciente, y podría aflorar en ciertas condiciones (por ejemplo, en la mística) como anhelo de retorno a la unidad primordial. Así, Freud interpretaba la unión mística como una regresión a ese estado infantil indiferenciado –algo que, desde su óptica, no revelaba ninguna realidad divina, sino la persistencia de un recuerdo arcaico del psiquismo. De igual modo, otras manifestaciones místicas (visiones, voces) le parecían expresiones disfrazadas de deseos inconscientes o de conflictos psíquicos: por ejemplo, la visión de la Virgen María podría encubrir la imagen añorada de la madre; las locuciones y mandatos divinos podrían ser la propia voz superyoica (la conciencia moral) proyectada afuera. En suma, el freudismo tendió inicialmente a desacralizar la mística, entendiéndola como un fenómeno intrapsíquico, reminiscente de etapas infantiles o dinámicas neuróticas.

No todos los discípulos de Freud compartieron esa visión reductora. Muy pronto, figuras como Carl Gustav Jung se apartaron del dogma freudiano para valorar la dimensión espiritual de la psique. Jung, observando paralelos entre las imágenes de los sueños de sus pacientes y los símbolos de las religiones y mitologías, desarrolló su teoría del inconsciente colectivo: un estrato profundo de la psique común a toda la humanidad, del cual emergen los grandes símbolos universales (*arquetipos*). Desde esta perspectiva, las visiones místicas no serían simples fantasías individuales, sino manifestaciones de esos arquetipos universales (el *Dios*, la *Madre divina*, la *Luz trascendente*, etc.) que guían el crecimiento de la psique hacia su plenitud, a lo que Jung llamó el proceso de individuación. Por ejemplo, la imagen de la *unión con Dios* podría reflejar el arquetipo del *Sí-mismo* (el arquetipo de la totalidad psíquica) integrándose en la consciencia del sujeto. Así, Jung veía en la mística un proceso positivo de armonización de la psique con su núcleo más profundo, en contraste con Freud, que lo veía más como una fuga regresiva.

Paralelamente, otros desarrollos psicoanalíticos posfreudianos aportaron matices. La escuela de la *psicología de los objetos* (o relaciones objetales), con autores como Melanie Klein o D. W. Winnicott, enfatizó el papel de las primeras relaciones emocionales (madre-bebé) en la conformación del mundo interno. Winnicott postuló la existencia de un “*espacio transicional*”, una zona intermedia entre lo interno y lo externo donde el niño juega y crea símbolos (como su manta de apego o su osito de peluche) que no son ni meramente imaginarios ni completamente “reales”, pero cumplen una función vital al brindar consuelo y conexión. Él sugirió que la religión y la vida espiritual habitan también en ese espacio transicional: son fenómenos culturales compartidos que operan en la frontera entre la realidad subjetiva y la realidad objetiva. Así, *creer en Dios* podría entenderse análogamente a cómo el niño “cree” en su objeto transicional –sin que importe la verificación empírica, pero influyendo real y positivamente en su psiquismo. Esta visión winnicottiana revaloriza la dimensión imaginativa de la fe: la ilusión religiosa no necesariamente es patológica, puede ser una ilusión vital y creativa que ayuda a la persona a encontrar sentido y a regular sus emociones. Desde esta óptica, las experiencias místicas podrían verse como momentos

cúspide de uso de ese espacio transicional: el místico juega en la frontera de su interioridad y la siente colmada por una presencia significativa (un “Tú” divino) que, aunque no pueda objetivarse, actúa como real en su vida.

Otro aporte vino de la mano de Jacques Lacan, el heterodoxo psicoanalista francés. Lacan reinterpretó gran parte de la teoría freudiana en términos lingüísticos y filosóficos, introduciendo la noción del *Gran Otro* (el *Autre*), que representa el orden simbólico, el lenguaje y la cultura en cuyo seno se forma el sujeto. Para Lacan, Dios puede entenderse como un nombre del gran Otro, la encarnación suprema del ámbito simbólico desde el cual el sujeto busca aprobación y sentido. Sin embargo, Lacan también hizo observaciones sugerentes sobre la mística: llegó a decir que “*los místicos aportan testimonio de la existencia de una jouissance (goce) que está más allá del orden fálico*”. Aludía en particular a los éxtasis de la mística Santa Teresa de Ávila, cuyo famoso arrobamiento esculpido por Bernini –con su rostro de gozo indescifrable– le servía a Lacan de ejemplo de un *goce “Otro”*, distinto del placer sexual ordinario y no regulado por las normas del lenguaje. En su Seminario *Encore* (1972), Lacan sugiere que la mística (especialmente la femenina) explora un territorio de experiencia donde el sujeto goza de la unión con lo Absoluto de una forma que excede los límites de la ley y el lenguaje. Esta consideración, lejos de ver al místico como enfermo, le reconoce como pionero en los límites de lo decible. Irónicamente, un psicoanalista ateo como Lacan terminó mostrando un cierto respeto fascinante por la capacidad de los místicos de “decir lo indecible” y de disfrutar un tipo de experiencia que escapa a las categorías convencionales.

Finalmente, autores dentro del psicoanálisis más reciente, como Wilfred Bion, han tendido puentes explícitos con la mística. Bion, interesado por los procesos de pensamiento y verdad última, introdujo el término “*O*” para referirse a la *realidad última incognoscible* (the *ultimate reality*), aquello que es absoluto y que la mente busca aprehender sin jamás lograrlo completamente. Este “*O*” puede ser equiparado con la idea de Dios o lo trascendente, pero Bion lo maneja en un contexto secular: es el núcleo de la verdad al que apunta tanto el analista en su escucha como el místico en su contemplación. Curiosamente, Bion aludió a la necesidad de una actitud de *fe* (en sentido no religioso sino similar a la “fe” del científico o el analista en que emerja un significado) para acercarse a *O*. Dicha *fe* recuerda mucho a la confianza radical del místico que avanza en la oscuridad hacia Dios. Se aprecia aquí cómo las metáforas espirituales encuentran eco en la teoría psicoanalítica: Bion prácticamente dotó al psicoanálisis de un trasfondo místico, hablando de la inmensidad incognoscible que subyace bajo las experiencias y de la importancia de la negativa a saturar con prejuicios la mente (lo que él llamó la “capacidad negativa”) para que la verdad emergente pueda manifestarse. Esta idea resuena con la *vía negativa* de los místicos, que abogan por vaciar la mente y desapegarse de imágenes para que la realidad divina (inefable) se revele.

En suma, el recorrido histórico de la psicología y el psicoanálisis respecto a la mística muestra un espectro amplio: desde posturas reductoras que veían en los místicos poco más que enfermos o regresivos, hasta posturas abiertas que los consideran exploradores legítimos de las profundidades de la psique y la condición humana. La obra de Domínguez Morano integra esta rica gama de enfoques, presentando el “mapa completo” de la discusión antes de aventurar su propio planteamiento. Nos hallamos así con que *mística y psicoanálisis* no tienen por qué ser enemigos irreconciliables; pueden, más bien, ser interlocutores

complementarios. La mística aporta al psicoanálisis vivencias y testimonios extremos sobre las capacidades y anhelos del alma humana; el psicoanálisis aporta a la mística un lenguaje para entender los *procesos psíquicos* involucrados y distinguir lo auténtico de las trampas del autoengaño. Al dialogar, ambas disciplinas se enriquecen mutuamente. Habiendo trazado este panorama, podemos entrar de lleno en algunos *núcleos temáticos profundos* que Domínguez aborda: en particular, el concepto del *Otro* en la experiencia mística, la diferencia entre la mística sana y la patológica, la figura del místico como poeta y profeta, y un caso ejemplar –Ignacio de Loyola– que servirá de hilo conductor para sintetizar la propuesta de integración entre lo divino y lo inconsciente.

El lugar del Otro: Dios como espejo y misterio del inconsciente

En el centro de la experiencia mística occidental se halla casi siempre un encuentro con un “*Otro*” con mayúscula: Dios, el Amado, el Señor, la Presencia, el Tú eterno. La mística es, ante todo, relacional: *alguien* (el místico) se relaciona con *Alguien* (el Otro divino). Incluso cuando el fin último proclamado es la unión o la “unificación” con Dios, el lenguaje de los místicos suele mantener la dualidad yo-Tú, al menos mientras intentan describir la travesía. Teresa de Ávila, por ejemplo, dirige sus exclamaciones a un “Señor” al que tutea y del que se siente amada; San Juan de la Cruz poetiza la noche oscura como la búsqueda del *Amado* por parte de la *amada alma*; Ignacio de Loyola, en sus *Ejercicios Espirituales*, propone al orante entablar un coloquio “como un amigo habla a otro amigo” con Cristo. Esta insistencia en un *Dios personal*, en un Otro dialogante, es característica de la mística occidental cristiana. A diferencia de ciertos senderos orientales donde la meta es disolver toda otredad en un Uno impersonal, la vía mística cristiana ha sido predominantemente un camino de amor recíproco: “*Yo soy de mi Amado y mi Amado es mío*”, clama el *Cantar de los Cantares* retomado por tantos místicos.

Ahora bien, ¿qué es o quién es ese *Otro* con el que el místico se vincula en amor y gozo? Desde la perspectiva de Domínguez Morano, responder a esta pregunta implica moverse en dos niveles: uno psicológico y otro metafísico, manteniendo ambos sin reducir uno al otro. Por una parte, ese Otro puede provenir del “*más acá*” de la conciencia –es decir, puede entenderse como una emanación del mundo inconsciente del propio sujeto. Pero, paralelamente, el místico experimenta a ese Otro como viniendo de un “*más allá*” de la conciencia –una realidad trascendente, sagrada (sea Dios u otro Absoluto) con la que siente estar en relación. En términos de la obra de Domínguez, el *lugar de ese Otro en los místicos de Occidente* es un desafío apasionante precisamente porque se sitúa en la frontera entre la psique y lo trascendente, entre lo intrapsíquico y lo posiblemente *real a nivel espiritual*. ¿Es Dios únicamente una construcción psicológica, un “objeto interno” idealizado nacido de nuestras necesidades? ¿O es una realidad que existe independientemente de nosotros y que, en la experiencia mística, toca efectivamente al alma? Domínguez nos invita a no dicotomizar estas opciones, sino a considerar que podrían ambas ser ciertas de modos complementarios.

Desde la psicología profunda, entendemos que nuestra *capacidad de concebir y relacionarnos con un Otro invisible* se forma en primera instancia en nuestra infancia. La

matriz de toda relación con la alteridad está en los primeros vínculos: inicialmente, la madre (u otra figura cuidadora) es ese “otro” que el bebé experimenta como omnipresente y del cual depende absolutamente para satisfacer sus necesidades. Más tarde, el padre u otras figuras amplían ese campo de los otros significativos. Es en esos años tempranos que la psique traza los *modelos internos* de relación: modelos de amor, confianza, temor, entrega, etc., que luego aplicará a diferentes ámbitos –incluido el ámbito religioso. Domínguez Morano subraya que “*todo viene de la infancia, de ese principio de relación con nuestra madre; de ahí viene nuestra relación con Dios*”. Esta afirmación recoge hallazgos de la psicología de la religión: la imagen de Dios en una persona suele guardar correspondencias con las experiencias tenidas con sus padres u otras figuras de apego. Un niño que creció sintiéndose amado incondicionalmente, con seguridad básica, probablemente tenderá a imaginar a Dios como benévolo y cercano; por el contrario, un niño criado con rigidez punitiva o abandono tal vez conciba a Dios como juez severo o como ausencia indiferente. Por supuesto, estas no son ecuaciones fijas –entra en juego también la enseñanza cultural–, pero hay una lógica relacional: *Dios suele ocupar en el psiquismo el lugar de un “Gran Otro” que re-edita, a nivel trascendente, aquel lugar que ocuparon los grandes otros de nuestra niñez.*

Freud, en su obra *El porvenir de una ilusión*, sostenía que Dios es básicamente la exaltación de la imagen paterna: un Padre todopoderoso y protector que inventamos para sentirnos a salvo en un mundo peligroso. Domínguez, sin negar esa interpretación freudiana, añade que antes de ese padre internalizado ya hubo una madre y un entorno primario que imprimió su huella. Podemos decir que la *capacidad de fe* o de entrega confiada a un Ser superior está psicológicamente ligada a la *confianza primordial* desarrollada en brazos maternos. De hecho, autores como Erik Erikson hablaron de una “confianza básica” (basic trust) como la primera tarea psicosocial del bebé; cuando se cumple adecuadamente, la persona crece con un sentimiento de que el mundo (y por extensión Dios) es fiable. De no lograrse, arraiga en el inconsciente una inseguridad básica. Así pues, *lo psicológico penetra hasta la raíz misma de lo espiritual*: incluso la forma en que uno imagina y siente a Dios está condicionada por experiencias tempranas.

Ahora bien, desde una mirada creyente o metafísica, podría replicarse que Dios trasciende por completo nuestras proyecciones psicológicas; que Él (o Ella, o Eso) nos puede sorprender quebrando cualquier imagen previa. Un genuino encuentro místico con el Otro divino implicaría, entonces, no una proyección de mis figuras internas hacia el cielo, sino al revés: una irrupción de *lo absolutamente Otro* en mi interior. ¿Cómo conciliar esta trascendencia con lo que sabemos de la mente? Quizá la respuesta esté en concebir la experiencia mística como un punto de conjunción entre ambos polos: *lo interno y lo externo, lo humano y lo divino*. En la profundidad de la psique, en sus estratos inconscientes, residen tanto las huellas de nuestros antepasados primordiales como –podría decirse– las antenas hacia lo universal. Cuando el místico va hacia adentro (meditando, orando en silencio, purificando sus deseos), emprende un viaje que, paradójicamente, lo lleva más allá de sí mismo. Al *bucear en las aguas más profundas de su alma* puede descubrir allí una Presencia que lo trasciende. Esas son las aguas donde “lo otro” (lo que es humano en nosotros, lo que es *no-Yo*) *se encuentra con el “Otro” absoluto*. En términos poéticos, *Dios mora en el fondo del alma*, y el alma a su vez está en Dios. La mística occidental ha expresado esta paradoja de diversas formas: San Agustín exclamaba dirigiéndose a Dios: “*Tú estabas dentro de mí más íntimamente que mi propia intimidad, y más elevado que lo más alto de mí mismo*”; Meister Eckhart decía que

hay un fondo del alma (la *Funklein*, chispa divina) donde “*el alma y Dios son uno*”; la beguina Margarita Porete hablaba de aniquilar el alma en Dios hasta volverse “*una sola cosa*”. Todos apuntan a ese misterio de un Otro que está a la vez *más allá* (como término de adoración) y *más acá* (como fundamento de nuestro ser).

El psicoanálisis relacional moderno podría reinterpretar la experiencia mística como una forma de intersubjetividad extrema: una relación en la que el *Otro* no es un humano visible sino una presencia invisible que es sentida con tal intensidad que configura un auténtico *campo relacional*. El místico dialoga, ama, escucha y se entrega; su psiquismo entra en un juego de espejos con lo Divino. Algunos teólogos contemporáneos, como Martin Buber, han descrito la experiencia religiosa genuina como un encuentro *Yo-Tú* (en contraposición a la actitud Yo-Ello de tratar a Dios como objeto). En esa línea, podríamos decir que el místico establece un vínculo Yo-Tú con el fondo mismo de la realidad. Psicológicamente, ese *Tú* puede ser comprendido como la más perfecta imagen del objeto que la psique puede concebir –una figura ideal que concentra el anhelo de amor, de justicia, de verdad absoluta–, imagen que sin duda se nutre de nuestros primeros amores y decepciones, pero que también se depura a lo largo de la vida espiritual hasta rebasar lo meramente personal. Espiritualmente, ese *Tú* es *Alguien real* que nos habla en el silencio, cuyo Ser excede cualquier imagen o concepto que tengamos de Él.

Domínguez Morano propone, en definitiva, que escuchemos en estéreo: con un oído en la psicología y otro en la mística. Desde la psicología, identificaremos en la figura del *Otro divino* componentes provenientes del inconsciente del sujeto –deseos profundos, necesidades infantiles, arquetipos colectivos–; desde la mística, reconoceremos que el sujeto vive una apertura a una alteridad trascendente que no puede ser explicada sólo por su historia personal. Ambas miradas sumadas nos dan una comprensión más rica. Lejos de invalidarse, se complementan. Así, cuando Teresa de Ávila relata cómo escuchó a Cristo diciéndole “ya soy tuyo, y tú eres mía”, un psicólogo podría señalar que tal *locución interior* proviene de lo que Teresa desesperadamente anhelaba o necesitaba escuchar en lo más hondo de su psique (quizá un mensaje de aceptación total que su propia historia emocional le había negado en algún momento); pero para Teresa, y para millones que se inspiran en su testimonio, esas palabras son la verdad última viniendo del *Otro divino*. ¿Por qué no podrían ser ambas cosas a la vez? Desde la perspectiva aquí adoptada, no hay contradicción necesaria: es en *lo más hondo de la psique* donde *lo humano y lo divino pueden encontrarse*. Determinar el significado de ese encuentro con el Otro –qué dimensiones del psiquismo involucra y qué sentido tienen en la dinámica global de la personalidad– es un objetivo central del estudio de Domínguez. Y, simultáneamente, cabe preguntarse si en ese encuentro el ser humano no estará tocando también un *fondo de realidad* que lo trasciende. El hecho es que los místicos, tras sus experiencias, a veces *irradian un cambio* que sugiere haber contactado una fuente de sentido más profunda que su yo previo. En palabras de Ignacio de Loyola tras una de sus iluminaciones: “*no es mucho saber lo que satisface al alma, sino sentir y gustar internamente*” la verdad. Algo “interno” se vivencia como “Otro” que habla, y con ello reordena internamente al sujeto. He ahí el enigma y la grandeza de la mística.

Para el psicoanálisis, especialmente el de orientación relacional, el *Otro interior* no es algo extraño. Nuestra mente está poblada de objetos internos, que son huellas de nuestras relaciones significativas pasadas, verdaderos “otros” psicológicos con los que conversamos

internamente toda la vida. La novedad en la mística es que uno de esos objetos internos –el más excelso, quizá nacido de la combinación de ideales de amor, imágenes parentales idealizadas, arquetipos culturales de perfección– cobra una vida tan vívida que la persona lo percibe no como una parte de sí, sino como un Tú enteramente real y otro. Y quizá –si existiera realmente lo trascendente–, ese objeto interno idealizado actúa en la mística como una *especie de puente* que permite el acceso a una Presencia que efectivamente responde desde “el otro lado”. Esta especulación supera el alcance de la psicología académica, pero vale la pena mencionarla: podría ser que la *estructura psíquica* (con sus imágenes parentales internalizadas y sus capacidades de apego) sea el receptáculo preparado para que, llegado el caso, lo divino se revele en él. Al igual que para soñar necesitamos del material psíquico de nuestro inconsciente, tal vez para “encontrar a Dios” necesitamos una psiquis configurada con cierta sensibilidad relacional. Un famoso adagio espiritual dice que “la voz de Dios resuena en el lenguaje de cada uno”. Podríamos traducir: cuando lo trascendente nos habla (si nos habla), lo hace con los *símbolos, rostros y voces* que nuestro propio inconsciente le facilita. *El Inconsciente –dijo alguna vez Lacan– es el discurso del Otro*. Quizá en la experiencia mística, podríamos añadir, el Inconsciente deviene el discurso del Otro divino: nuestras profundidades hablan con una voz que reconocemos como la de Dios.

Sea cual sea la interpretación que prefiramos, lo cierto es que el místico vive su relación con el Otro con plena realidad. Esa relación puede tomar formas diversas: a veces es de corte nupcial (el alma-esposa y Cristo-esposo, por ejemplo, en la mística carmelita), otras es más paternal-filial (Dios como Padre/Madre y uno como hijo en brazos de Él/Ella, como en muchos místicos medievales de espiritualidad infantilizante), otras de amistad (el diálogo cercano con Jesús amigo que proponía Ignacio), otras de fusión ontológica (sentirse “uno con Dios” más allá de toda dualidad, como en Eckhart o Porete). Pero incluso en este último caso –la fusión–, suele haber primero un camino relacional de dos. La “noche oscura del alma” de Juan de la Cruz es cantada como la noche en que la amada se encuentra secretamente con el Amado; solo al final de ese camino de amorosa búsqueda, en lo más hondo de la noche, la amada se calla en el silencio unitivo. Así, la dialéctica *Yo-Tú* es central en Occidente. Domínguez Morano insiste en que el análisis de la mística occidental implica determinar el *significado de ese Otro con el que el místico se vincula en amor y gozo*, lo cual es fundamental para comprender tanto la estructura de la experiencia como su posible sentido en la personalidad del místico.

Llegados a este punto, podemos apreciar la audacia de la propuesta integradora: *Dios y el Inconsciente* no se presentan aquí como explicaciones rivales, sino como dos caras de la misma moneda experiencial. En la vivencia mística, la persona *siente* a Dios presente; el observador psicológico *detecta* procesos inconscientes aflorando. Ambos hechos ocurren simultáneamente. El “lugar” de Dios (el Otro) en la economía psíquica del místico bien puede solaparse con el lugar de sus dinámicas más profundas. Esto, lejos de desacralizar la mística, le añade una capa de profundidad: sugiere que lo sagrado habita en lo más hondo de lo psíquico. La Interioridad humana tiene, por así decir, una oquedad tallada para lo Divino. Los místicos de Occidente, en su lenguaje simbólico, siempre intuyeron algo así –de ahí proviene la imagería del “*castillo interior*” (Teresa), del “*fondo del alma*” (Eckhart), del “*espacio vasto de la memoria donde Dios mora*” (Agustín). En términos psicoanalíticos, podríamos aventurar que el *Inconsciente no es solo el escondite de nuestros impulsos reprimidos, sino también el receptáculo de nuestras aperturas a lo universal*. Quizá

Inconsciente y Espíritu no sean dos “lugares” separados, sino que el Espíritu se manifiesta a través del Inconsciente (y viceversa, el trabajo con el Inconsciente en terapia puede abrirnos a dimensiones espirituales insospechadas). Estas conjeturas se afirman en casos concretos, y de uno de ellos hablaremos más adelante: Ignacio de Loyola, cuyo itinerario permite ilustrar cómo *Dios y psiquismo inconsciente* pueden articularse en una biografía mística.

Antes de ello, sin embargo, conviene abordar un tema crucial que ya hemos mencionado: ¿dónde trazamos la línea entre la auténtica mística y la patología mental? Si el territorio es tan resbaladizo –poblado de visiones, voces, trances y éxtasis–, ¿cómo distinguir al santo del loco? Históricamente esta distinción ha sido problemática, y aún hoy plantea desafíos.

Lo patológico y lo sagrado: distinguiendo la mística de la locura

La pregunta de si la experiencia mística es “locura o inspiración divina” ha recorrido la historia desde la antigüedad. En la antigua Grecia, Platón hablaba de la *manía* divina –una suerte de locura sagrada que inspiraba a profetas y poetas– diferenciándola de la locura enfermiza. En la tradición judeocristiana, los profetas bíblicos realizaban actos extravagantes y oían voces de Dios, pero eran considerados portavoces legítimos de la voluntad divina, mientras que otros individuos con experiencias similares podían ser tachados de falsos profetas o endemoniados. En tiempos modernos, con el advenimiento de la psiquiatría, muchos fenómenos antes tenidos por espirituales se recatalogaron como *síndromes clínicos*. A la luz de la psicopatología, un caso como el de Juana de Arco –que a los 13 años comenzó a oír voces de santos y ángeles ordenándole salvar a Francia– puede parecer un cuadro de alucinaciones auditivas comandatorias propio de una esquizofrenia; sin embargo, Juana lideró un ejército con notable lucidez estratégica y su convicción inspiró a toda una nación. Entonces, ¿cómo clasificar su experiencia? ¿Visión auténtica o psicosis? No es de extrañar que esta discusión siga abierta y apasionada. Domínguez Morano recoge este debate y expone los criterios que diversos autores (tanto clínicos como místicos) han propuesto para diferenciar la *mística sana* de la *patológica*.

Un primer criterio es el que ya mencionamos: los frutos y efectos en la persona. Si tras la experiencia extraordinaria el individuo queda desorganizado, incapaz de integrarla en su vida, con deterioro en su funcionamiento social o autocuidado, y emociones predominantemente negativas (angustia, pánico, hostilidad), estaremos más cerca de considerar aquello como un episodio patológico. Por el contrario, si la persona parece *transformada positivamente* –más serena, más coherente, con mayor compasión hacia otros, con sentido renovado– podemos inclinarnos a pensar que vivió una experiencia mística genuina. Domínguez apunta precisamente que, a diferencia de la experiencia psicótica que “perturba la vida [...] por un tiempo considerable, dejando sentimientos negativos”, la experiencia mística típica es “transitoria y breve, dándole *paz y armonía interior*” al sujeto. Además, ese punto es importante: la mística genuina suele conllevar “*cierto grado de profecía*”, es decir, una acción transformadora y benéfica en el entorno. El místico no queda encerrado en sí mismo delirando incoherencias; por el contrario, muchas veces *comparte* lo vivido de forma que inspira o sana a otros (ya sea mediante sus escritos, su ejemplo de vida

o iniciativas concretas de amor activo). Esta fecundidad relacional es un indicador de salud, difícilmente presente en una psicosis crónica, que tiende más bien a aislar al individuo.

Un segundo criterio es la coherencia y integración de la personalidad. Muchos místicos muestran, pese a sus episodios extáticos, una personalidad básica integrada, sin signos de psicosis fuera de los momentos de éxtasis. Santa Teresa, por ejemplo, fue una reformadora eficaz, organizadora de conventos y escritora brillante –difícilmente alguien con esquizofrenia no tratada podría sostener tal nivel de funcionamiento. San Ignacio, tras sus primeras crisis de escrúpulos, desarrolló una capacidad estratégica e intelectual (fundó un orden religiosa, diseñó sistemas de formación, negoció con papas y reyes) incompatible con un trastorno mental grave. En términos clínicos actuales, diríamos que el místico sano conserva un *yo fuerte*, capaz de reflexionar sobre su propia experiencia, de dudar de ella en algún momento, de someterla a discernimiento. De hecho, los propios místicos a menudo han sido sus primeros críticos: *Teresa de Ávila* buscaba consejo de teólogos para validar si sus visiones venían de Dios o del diablo, y llegó a decir que preferiría descartar cualquier revelación antes que dejarse engañar. Esta actitud *crítica* brilla por su ausencia en la psicosis, donde el individuo suele carecer de *insight* (no cuestiona la realidad literal de sus alucinaciones ni las interpreta simbólicamente, sino que las sufre o actúa sin distancia). Así, la capacidad de análisis y discernimiento dentro de la misma experiencia religiosa es un signo de cordura. Cuando un sujeto examina sus visiones a la luz de criterios éticos y observa si le hacen humilde y caritativo (versus vanidoso o temeroso), está mostrando un funcionamiento psíquico de alto nivel.

También cuenta la permanencia del sentido de identidad. En la mística sana, el yo puede “diluirse” momentáneamente en el éxtasis, pero después retorna y *integra* lo vivido en su autobiografía. El místico recuerda su trance como una gracia que él –fulano de tal– recibió. En cambio, en ciertas patologías psicóticas, el yo puede fragmentarse: la persona puede creer que se ha transformado literalmente en otro ser (por ejemplo, en Jesús, en un profeta reencarnado) de modo permanente, perdiendo la noción de sí mismo. Los grandes místicos jamás afirmaron ser literalmente Dios ni Cristo, por el contrario, mantenían una gran humildad personal después de sus uniones sublimes. Teresa seguía firmando sus cartas “Teresa de Jesús, indigna sierva de Dios”; Juan de la Cruz se llamó a sí mismo “frailecillo pecador”; el anónimo autor de *La nube del no-saber* insistía en que era un hombre común enseñando a otro joven. Esta modestia y continuidad del yo personal es un buen indicio: implica que la experiencia no devoró la identidad, sino que la enriqueció. En las psicosis místicas, por el contrario, es frecuente el delirio megalomaniaco: el sujeto dice “*Yo soy Dios*” o “*soy el Mesías*” y actúa con arrogancia o derechos especiales. Cuando aparece esa actitud grandiosa sin autocrítica, es más probable que estemos ante un trastorno.

Otro aspecto diferenciador es la capacidad de amor y empatía. La verdadera vida mística redundaba en amor al prójimo –los místicos suelen volcar luego su pasión en servicio, en comprensión profunda de las necesidades ajenas, en perdón, etc. Pensemos en San Francisco de Asís, cuyo arrobamiento al contemplar a Dios derivó en un amor desbordante hacia todas las criaturas (el hermano sol, la hermana luna, incluso el lobo feroz). O en Santa Teresa de Calcuta en tiempos modernos, impulsada por una unión íntima con Cristo que la llevó a servir a los más pobres. En contraste, ciertas formas de delirio místico-patológico pueden llevar a conductas agresivas o egocéntricas, porque en realidad son expresión de conflictos internos

no resueltos. Por ejemplo, un individuo con paranoia mística podría creer que es el enviado de Dios para castigar a los “impuros” y actuar violentamente, lo cual evidentemente carece de la cualidad amorosa de la mística genuina. No se ha sabido de ningún gran místico canonizado que instigue odio o violencia por sus visiones (si acaso, sufrieron incompreensión, pero no incitaron al mal). La famosa frase evangélica “*por sus frutos los conoceréis*” aplica bien aquí: si la supuesta revelación divina incita al sujeto a la soberbia, la crueldad o la desesperación, difícilmente sea auténtica según los propios estándares espirituales.

Un factor interesante que menciona Domínguez Morano es que el fenómeno místico “poco tiene que ver con la constitución [innata]” de la persona, y aunque solo lo experimente el místico, repercute en lo colectivo como palabra poética o canto. Esto sugiere dos cosas: primero, que cualquiera en principio podría tener una experiencia mística (no es exclusivo de un tipo constitucional “enfermo” ni de una personalidad con predisposición patológica específica; de hecho, personas muy “normales” han tenido éxtasis místicos en algún momento, así como personas con trastornos mentales pueden no tener ninguno); y segundo, que la experiencia del místico genuino beneficia al colectivo, actuando casi como el poema de un poeta –es decir, aporta nueva *significación compartible*. Un brote psicótico típico, por contraste, suele ser incomunicable o carecer de significado para otros (salvo quizá para el terapeuta que trata de entenderlo). Los místicos, en cambio, “*han creado el idioma*”, decía Miguel de Unamuno, en el sentido de que han expandido los límites del lenguaje para expresar realidades espirituales, influyendo incluso en el habla común (pensemos en términos como *éxtasis, arrobamiento, iluminarse, purgación, noche oscura* –todos provenientes de su legado). Este impacto cultural y lingüístico es un fruto objetivo. A ningún delirio esquizofrénico se le acredita haber enriquecido el idioma o la cultura; a las obras místicas sí. Podemos recordar cómo Teresa de Ávila introdujo metáforas memorables (el castillo interior con siete moradas, las distintas etapas de la oración comparadas con modos de regar un huerto), o cómo San Juan de la Cruz legó poesía mística de altísima calidad literaria, o cómo Santa Hildegarda de Bingen (Doctora de la Iglesia) compuso música celestial inspirada en sus visiones. Todo esto indica una creatividad estructurada, no un simple caos. Incluso cuando las experiencias místicas son estremecedoras, la persona halla modo de integrarlas y expresarlas para bien de otros.

Con todo, no queremos idealizar: es cierto que en la historia de la mística ha habido casos problemáticos, fronterizos, donde resulta difícil decir si algo fue “patológico” o “sobrenatural” o tal vez ambas cosas entremezcladas. Muchos místicos atravesaron crisis psicológicas agudas en paralelo a sus iluminaciones. Por ejemplo, Santa Teresa sufrió desmayos y espasmos nerviosos (que hoy quizás diagnosticaríamos como ataques psicógenos) en los albores de sus visiones, y pasó por años de aridez y depresión espiritual (la “noche oscura” pasiva). San Ignacio de Loyola padeció escrúpulos obsesivos y tentaciones de suicidio en su periodo de asceta extremo en Manresa. Simone Weil, mística del siglo XX, lidiaba con anorexia y alucinaciones táctiles. Estos ejemplos muestran que la línea divisoria no siempre es nítida: la mística profunda a veces coquetea con el abismo de la desintegración, para luego rescatar un sentido más pleno. De hecho, hay una suerte de estructura iniciática en muchas vocaciones místicas: primero un periodo de confusión, crisis o “muerte psicológica” (que puede recordar a la locura), luego una resurrección transformada gracias a la experiencia de lo sagrado. Esto recuerda al patrón del chamán tradicional, que a menudo comienza su andadura con una grave enfermedad o locura temporal, de la cual

emerge curado y convertido en sanador. Carl Jung señalaba ese paralelismo: el chamán y el neurótico navegan las mismas aguas, pero el chamán las domina y regresa con un tesoro, mientras el neurótico se hunde o queda preso en ellas. Similarmente, el místico es como un *viajero del inconsciente* que logra volver con un significado, a diferencia del enfermo mental que puede quedar extraviado en ese mar interno.

Desde una óptica psicodinámica, podríamos plantear que la experiencia mística implica una regresión temporal, una inmersión en niveles arcaicos de la psique (niveles preverbales, emociones primarias, símbolos básicos), pero seguida de una *reintegración* (“regresión en servicio del yo”, la llamaría quizá Heinz Hartmann). En cambio, la psicosis sería una regresión más prolongada o definitiva, donde el yo no logra reasumir el control ni elaborar lo vivido. En la mística hay un después fructífero; en la psicosis, el después suele ser la cronicidad o el deterioro (salvo intervención terapéutica). Por supuesto, estamos simplificando, y existen psicosis breves de las que se sale, así como “seudos” místicos que no llevan a nada. Pero este esquema arroja luz: lo que marca la diferencia es la *integración*.

En resumen, al distinguir mística y locura debemos considerar: duración (transitoria vs. persistente), efectos emocionales (armonía/paz vs. ansiedad/caos), impacto funcional (mejora e inspiración vs. deterioro e incapacidad), actitud del sujeto (humildad y reflexión vs. megalomanía acrítica) y frutos para otros (creatividad, amor, sentido vs. incomunicación, agresividad, sin sentido). Aplicando estos criterios, Domínguez Morano en su libro identifica ejemplos de mística “sana” frente a casos donde subyace un probable trastorno. En el capítulo titulado “*El ‘más allá’ de la experiencia mística*” precisamente aborda “*los casos en que este tipo de experiencia está teñido de componentes que invitan a presumirle un carácter patológico*”, complementando el capítulo anterior donde había analizado ejemplos considerados sanos. La existencia de estos casos mixtos confirma que no todo lo que brilla es oro místico: a veces hay *iluminaciones falsas*, autoengaños devotos o directamente delirios religiosos. Un ejemplo histórico de pseudo-mística fue el de ciertas visionarias medievales cuyas “revelaciones” servían más a su vanidad o acababan en estafas espirituales; o movimientos sectarios modernos donde líderes carismáticos alegan experiencias con Dios pero conducen a sus seguidores a dinámicas destructivas. Identificar lo patológico allí es más fácil precisamente porque los frutos son nocivos. En cambio, cuando la mística es genuina, brilla una *cordura profunda* bajo la apariencia de locura. Como decía el poeta místico sufí Jalaluddin Rumi: “*Cierra los ojos para ver con el otro ojo*”. El místico cierra los ojos de la razón convencional y ve con el ojo del corazón; ese ojo puede ver cosas que parecen locura a quienes permanecen con los ojos físicos abiertos únicamente.

Al final, desde la perspectiva integradora que manejamos, se podría decir que la verdadera mística es en cierto modo *la sanación de la locura*. Donde la mente podría romperse por la inmensidad de lo inconsciente, la irrupción de lo sagrado otorga un nuevo orden, un significado unificador (el amor de Dios, la unidad de todo) que recompone lo que amenazaba fragmentarse. Así, la “locura divina” del éxtasis resulta ser *lúcidamente transformadora*, en contraste con la locura clínica que permanece estéril y disgregadora. No es casual que en muchas tradiciones se hable de “*la loca de la casa*” refiriéndose a la imaginación (caprichosa, caótica), mientras que al Espíritu de Dios se le atribuye “*cordura perfecta*”. La *locura sagrada* del místico, podríamos decir, en realidad es cordura suprema a los ojos de Dios –aunque luzca insensata para el mundo. En cambio, la locura profana (la patología)

carece de ese logos espiritual. Domínguez Morano resume esta tensión mostrando cómo *mística y psicosis* han sido vistas ora como polos opuestos, ora como cercanos. Su conclusión es que, bien analizadas las condiciones, es posible trazar diferencias nítidas, pues “*no es lo mismo ascender a los cielos por amor, que perderse en la confusión por enfermedad*”. Esta clarificación abre paso a revalorizar la mística como un fenómeno humano legítimo, sin negar los riesgos de confusión con la patología.

Místicos y profetas: la palabra poética y la transformación del mundo

Un rasgo notable de las experiencias místicas auténticas es que *no se quedan encerradas en la intimidad del místico*, sino que tienden a *reverberar* hacia afuera en forma de enseñanzas, obras o renovaciones dentro de la tradición. El místico, en cierto sentido, deviene también un profeta: alguien que, tras “oír” la voz de lo trascendente, la transmite a su comunidad, a veces sacudiendo las estructuras establecidas. Domínguez Morano titula significativamente uno de sus capítulos “*Místicos y profetas*”, indicando que explora “*las tipologías místicas más importantes de la tradición judía y cristiana*” y cómo en ellas se manifiestan los elementos psico-espirituales previamente analizados. La elección de las palabras *místicos* y *profetas* sugiere una distinción clásica: típicamente llamamos *místico* al que busca la unión interior con lo divino, y *profeta* al que afirma recibir mensajes o inspiraciones de lo divino para el pueblo, con una misión más exterior. Sin embargo, Domínguez –y muchos autores contemporáneos– reconocen que en la práctica ambos perfiles se entrelazan. Los grandes místicos acaban siendo proféticos en mayor o menor medida, pues su experiencia de Dios conlleva con frecuencia una llamada ética o una visión renovadora para su entorno; y muchos profetas (piénsese en Isaías, en Ezequiel, en Mahoma incluso) vivieron experiencias extáticas o visiones que los colocan también en la línea de la mística.

En la tradición bíblica judía, la figura del profeta se caracterizaba por ser un portavoz de Dios que a menudo experimentaba visiones sobre la situación colectiva –denunciaba injusticias, anunciaba castigos o consuelos divinos–. Algunos de ellos, como Ezequiel, relatan experiencias que hoy podríamos calificar de místicas: Ezequiel vio la “Gloria de Yahvé” en un carro con querubines, cayó rostro en tierra, escuchó al Espíritu, etc. También Isaías narró una visión en el Templo donde contempló a Dios entronizado y serafines cantando “Santo, santo, santo”, tras lo cual recibió su misión profética. Estas experiencias transformadoras no eran buscadas deliberadamente por ellos mediante ascética, sino que les *sucedieron* sorpresivamente. En ese sentido se asemejan a la mística de la gracia inesperada. Sin embargo, el acento en su caso recae en el *mensaje* concreto que deben dar a la comunidad. En la mística cristiana medieval, en cambio, encontramos buscadores más deliberados de Dios en la soledad (monjes, monjas, eremitas) cuyo fin principal es la unión amorosa personal, pero a través de sus escritos y su ejemplo terminan impactando en la comunidad de fe. Santa Hildegarda de Bingen, por ejemplo, fue una mística benedictina que tuvo visiones de tipo luminoso y auditivo; ella las plasmó por obediencia en escritos teológicos, y además compuso música e incluso asesoró a príncipes –a todas luces, ejerció un rol profético en la Iglesia de su tiempo, siendo escuchada por su reputación de santidad y sabiduría, aunque inicialmente dudaron de ella por ser mujer. Otro ejemplo es Santa Catalina de Siena, una

mística del siglo XIV cuyas visiones de Cristo la llevaron no solo a una vida de contemplación sino a intervenir políticamente, escribiendo cartas al Papa y viajando a negociaciones de paz entre ciudades-estado. Catalina sintió que Jesús le comunicaba urgencias para la Iglesia (como volver de Aviñón a Roma) y, armada con esa convicción, desafió a autoridades siendo apenas una laica joven. Es un caso evidente de mística convertida en profeta reformadora.

¿Por qué ocurre esto? Podríamos decir que la experiencia de Dios conlleva dinamismo. Quien “saborea” la unión con el Amor absoluto recibe también una especie de *misión de amor*. Teresa de Ávila describía que tras las más altas moradas de oración, el alma siente vehementemente el deseo de “*servir a Su Majestad*” en algo, de hacer obras o al menos de que otros conozcan la bondad de Dios. De ahí brota la acción, la enseñanza, la reforma. En términos psicológicos, la energía psíquica liberada en la experiencia mística –esa avalancha de gozo y de sentido– busca un cauce en la realidad concreta. Si el místico tiene un contexto receptivo, canalizará esa energía en construir algo (una comunidad, una obra de caridad, un poema, una predicación); si no lo tiene, a veces simplemente su persona irradia una influencia moral o inspira a quienes lo conocen. Domínguez señala, citando al autor Juan Martín Velasco, que el místico genuino se distingue porque su relación con lo divino “*no es estéril, sino que deviene fecunda en la historia*”.

Un aspecto especialmente fascinante es cómo los místicos a menudo crean un lenguaje nuevo para compartir lo inexpresable. Hemos mencionado la cita de Unamuno: “*los místicos han creado el idioma*”. Esto se ve claramente en la lengua castellana, donde Santa Teresa y San Juan de la Cruz son considerados no solo santos, sino grandes *escritores* que renovaron el español del Siglo de Oro. Para tratar de comunicar su vivencia, forjaron metáforas, oxímoron, términos paradójicos. Teresa introduce expresiones como “*morir de no morir*”, “*derrítete mi alma*”, describe a Dios como un “rey entrado en el castillo del alma” y el tránsito místico como diversas “moradas” interiores; Juan habla de la “*llama de amor viva*” que hiere suavemente el alma, de la “*noche oscura*” purificadora, del “*cántico espiritual*” entre el alma y Cristo. Ninguno de esos giros existía antes tal cual; ellos adaptaron el lenguaje amoroso, el lenguaje bíblico y hasta vocablos de uso común para acuñar un léxico místico nuevo. Más tarde místicos posteriores beberían de esas palabras. Es decir, se generó una tradición literaria mística, muy evidente en el occidente cristiano (similares fenómenos ocurrieron en el sufismo con la poesía de Rumi, Hafez, etc., o en el hinduismo devocional con los cantos bhakti de Mirabai, Tukaram y otros). Esta producción literaria y artística sugiere que la mística, lejos de ser asocial, “*actúa en el colectivo como palabra poética, como canto*”. El místico siente la necesidad y la capacidad de compartir lo que experimenta, *como los artistas y los poetas*. En lugar de predicar fríamente una doctrina, comunica mediante símbolos vividos. Ese es su modo profético: no tanto proclamar leyes o reformas (aunque a veces también), sino *enriquecer el imaginario colectivo* con testimonios de lo sagrado.

Es interesante que Domínguez Morano menciona en su obra la influencia de Miguel de Unamuno y Michel de Certeau en la interpretación del fenómeno místico. Unamuno, literato español, admiraba a los místicos por su aporte al idioma y por su autenticidad desgarrada en la búsqueda de Dios. Certeau, historiador y teólogo francés, estudió cómo los místicos de los siglos XVI-XVII (en plena Contrarreforma) fueron voces a menudo marginales que

desafiaban la institucionalidad e introducían nuevos modos de decir lo divino —él llegó a llamarlos “especialistas de lo imposible” y destacó su carácter subversivo. En línea con esto, podemos observar un patrón: el místico a veces choca con las estructuras religiosas oficiales. No pocos enfrentaron sospechas o incluso condenas de la Inquisición u otros organismos: Fray Juan de la Cruz fue encarcelado por sus propios superiores, Margarita Porete fue quemada en la hoguera, Madame Guyon (mística francesa) fue encarcelada por promover una oración contemplativa “demasiado” interior (quietismo). Este choque se debe a que el místico suele afirmar una relación directa con Dios no mediada por la jerarquía ni sujeta del todo a la normatividad doctrinal. Esto podría verse en términos psico-sociológicos como un conflicto entre el “*Gran Otro*” institucional (*Iglesia, Ley religiosa*) y el “*Otro íntimo*” del místico. La Iglesia —o cualquier estructura religiosa oficial— funge como garante de la ortodoxia, como representante de Dios en la tierra (en lenguaje lacaniano, como el Gran Otro que dice la “verdad” autorizada). Cuando un místico afirma haber *escuchado a Dios en su interior*, en cierto modo *elude la mediación* de ese Gran Otro institucional. Dependiendo de qué mensaje traiga, puede ser visto como confirmatorio (si su experiencia refuerza la doctrina y la disciplina establecida) o como perturbador (si cuestiona, innova o atrae más la atención hacia la vivencia personal que hacia los ritos colectivos). Por eso muchos místicos caminaron por la cuerda floja de la heterodoxia. Sin embargo, a la larga, las instituciones religiosas también se han nutrido de la savia mística: tras las controversias iniciales, terminaron canonizando a Teresa, Juan, Hildegarda, etc., y aprovechando su legado espiritual para revitalizar la fe de las siguientes generaciones. Esto ilustra que la función profética de la mística tiene un ciclo: primero sacude y puede ser resistida, luego —si es genuina y valiosa— es reconocida y asimilada (aunque quizá *domesticada* en parte).

Desde la perspectiva psicológica, podríamos decir que la mística ofrece a la religión la *renovación simbólica* que esta necesita periódicamente para no fosilizarse. Los místicos traen *nuevos símbolos, nuevas expresiones, nuevas formas de relación con lo sagrado*, que luego se vuelven patrimonio común. Por ejemplo, la devoción al “Niño Jesús” en el cristianismo fue impulsada en gran medida por visiones místicas (como las de Santa Teresa de Lisieux en el XIX); la imagen de la Iglesia como “cuerpo místico de Cristo” cobró vida con las visiones de una santa medieval (Ángela de Foligno, si bien la idea es paulina ella la vivenció físicamente); la espiritualidad del “matrimonio místico” —el alma esposada con Dios— se normalizó tras las experiencias de Santa Catalina de Siena y otras. Así pues, muchas ideas teológicas o devocionales pasaron de ser vivencias individuales arriesgadas a riquezas aceptadas. En términos psicoanalíticos sociales, es como si el *inconsciente colectivo* de la religión hablara a través de los místicos, y luego la conciencia colectiva lo digiriera y lo hiciera doctrina o práctica. Este proceso no está exento de tensiones (como todo lo inconsciente irrumpiendo en lo consciente), pero es fecundo.

Domínguez Morano distingue, no obstante, entre los ejemplos de mística “sana” (que en su libro ejemplifica con las grandes tradiciones judía y cristiana) y los casos patológicos (que ya vimos). Los primeros —digamos, un San Juan de la Cruz, una Teresa, un Maestro Eckhart— muestran esa conjunción de profundidad interior y capacidad de comunicar que venimos describiendo. Un John of Ruusbroec (místico flamenco) contemplaba en el bosque y luego escribía tratados teológicos luminosos, influyendo en la espiritualidad de su región. Un Moisés Cordovero (místico judío de la cábala) meditaba en las sefirot y producía textos simbólicos densos que renovaron el judaísmo en Safed. En todos estos, el patrón es similar:

soledad habitada por el Otro, que luego deviene palabra compartida. En contraste, los falsos místicos o desviaciones se caracterizan porque su experiencia o no es tal (fraude consciente) o es más auto-referencial que teofánica (por ejemplo, Magdalena de la Cruz, monja española del XVI, fingió visiones y estigmas por notoriedad; terminó confesando el fraude). El análisis de Domínguez con seguridad subraya la importancia de la *humildad y la ortopraxis* (vida virtuosa) para autenticar al místico. Los “sanos” suelen pasar por la prueba del discernimiento moral: sus vidas reflejan coherencia y servicio, mientras que los otros tarde o temprano caen en contradicciones éticas.

En nuestro contexto actual, podría preguntarse: ¿existen “místicos y profetas” más allá del ámbito religioso formal? Algunos hablan de una *mística laica*, de experiencias de unidad cósmica en la naturaleza, de estados alterados de conciencia vía psicodélicos que transforman la perspectiva de vida de la persona y la llevan a comprometerse con causas (ecología, paz, etc.). Estos podrían verse como análogos contemporáneos de la figura profética-mística. Sin embargo, Domínguez limita su estudio a la mística occidental tradicional. Aun así, sus criterios iluminan fenómenos recientes: un activista profundamente inspirado por una vivencia transpersonal podría equipararse a un profeta secular, y su autenticidad también se medirá en la integración psíquica y los frutos de su labor.

En definitiva, *místicos y profetas* representan las dos caras de la manifestación de lo numinoso: la interior (la unión transformadora en el alma) y la exterior (la misión transformadora en el mundo). Cuando ambas se unen en una persona, tenemos a alguien que revoluciona su entorno con la fuerza de lo sagrado interiorizado. No es extraño que Domínguez cite el caso paradigmático de Ignacio de Loyola como culmen de su análisis, pues Ignacio encarna de forma notable esa conjunción de místico y líder activo, de alma contemplativa y estrategia práctico. A él dedicaremos la sección siguiente, antes de pasar a las consideraciones finales sobre Oriente y Occidente.

Ignacio de Loyola: Dios y el inconsciente en un caso paradigmático

La figura de San Ignacio de Loyola (1491–1556) es especialmente interesante para un estudio psicoanalítico de la mística, y Domínguez Morano la aprovecha como *caso ejemplar* en su último tramo teórico. Ignacio, fundador de la Compañía de Jesús, dejó *autobiografía* y *diarios espirituales* donde narra sus experiencias místicas y procesos interiores con bastante detalle, ofreciendo así un “material clínico” valioso para el analista moderno. Domínguez dedica el capítulo 7 (“*Un caso particular: Dios y el inconsciente en la experiencia de Ignacio de Loyola*”) a analizar la vida y experiencia de Ignacio, encontrando en ella un terreno fértil para probar la validez de la conjunción *mística y psicoanálisis*. Veamos los hitos principales de la trayectoria de Ignacio a la luz de esta lectura.

Íñigo de Loyola, como se llamaba originalmente, fue el menor de una familia noble vasca. En su juventud fue cortesano y soldado, vanidoso, valiente y ambicioso según sus propios relatos. Buscaba la *gloria mundana*, influido por ideales de caballería. Un evento traumático marcó un giro: en 1521, defendiendo la fortaleza de Pamplona, una bala de cañón le destruyó

la pierna. Durante su larga convalecencia en la casa paterna, Íñigo experimentó algo inesperado: aburrido, pidió lecturas de novelas de caballería, pero solo tenían vidas de santos y la *Vida de Cristo*. A falta de otra cosa, las leyó. Esa lectura, unida al tiempo de introspección forzada por el encierro, produjo en él un despertar espiritual. Notó —él lo cuenta— que cuando fantaseaba con volver a la corte, conquistar damas y fama, sentía luego vacío y desazón; en cambio, al imaginar imitar a los santos en austeridad y servicio a Dios, sentía paz y alegría duraderas. Esta observación sobre sus *distintos movimientos internos* fue el germen de lo que después llamaría “discernimiento de espíritus”. Psicoanalíticamente, podemos ver aquí a un Íñigo cuyos ideales del yo están en plena transformación: de un ideal narcisista (ser un héroe mundano) se desplaza hacia un ideal espiritual (ser santo). ¿Qué desencadenó esto? En parte, la herida física actuó como una herida narcisista profunda: lo dejó cojo de por vida, truncando sus aspiraciones caballerescas y humillando su imagen (él mismo insistió en una dolorosa segunda operación para corregir la fealdad de la pierna torcida, muestra de su vanidad herida). Ese “quiebre” en su yo abrió la puerta a contenidos inconscientes antes soterrados: emergieron en su psiquismo necesidades y deseos más hondos que la mera gloria mundana —deseos de sentido, de pureza, quizás un anhelo místico que estaba latente. La lectura de los santos proveyó *símbolos y narrativas* para canalizar esos anhelos: Íñigo se proyectó en la figura de un San Francisco o un Santo Domingo, y concibió un nuevo proyecto de identidad: ya no caballero de la reina terrenal, sino caballero de la Reina celestial (María) y de Cristo.

Tras recuperarse, a los 30 años, Íñigo deja su casa decidido a hacer penitencia y peregrinar. En Montserrat realiza una especie de ritual caballeresco ante la Virgen (vela armas una noche y deja su espada ante la estatua): un acto simbólico potentísimo de *renuncia y entrega*. Luego se dirige a Manresa, donde vive casi un año de extrema ascética: duerme poco, ayuna hasta el límite, ora largas horas, se flagela. Es aquí donde su psique enfrenta sus sombras: pasa de un entusiasmo inicial a un periodo de profunda desolación y desequilibrio. En sus anotaciones relata terribles escrúpulos (sentimientos obsesivos de culpa, creyendo no haber confesado bien los pecados, etc.) que lo agobiaban; experimentó tentaciones de suicidio —llegó a asomarse a un río pensando arrojarse, pero algo lo detuvo. Hoy podríamos ver en este cuadro una grave depresión con rasgos obsesivos, probablemente potenciada por su debilitamiento físico y la ruptura radical con su vida anterior. Ignacio se había lanzado a un polo opuesto (de sibarita a casi mendigo), y el péndulo quizás osciló demasiado rápido, provocando una crisis psíquica. En términos junguianos, se internó en la “noche oscura” del inconsciente sin suficiente preparación egoica y estuvo a punto de sucumbir. Sin embargo, aquí ocurre el *punto de inflexión místico*: cierto día, a orillas del río Cardoner, Íñigo tuvo una iluminación espiritual repentina. Él cuenta que se le abrieron los ojos del entendimiento, percibiendo —no con visión imaginativa sino con penetración intelectual profunda— muchos misterios de la fe y de la creación. Fue una experiencia breve pero de enorme claridad, que luego diría que no podría explicar totalmente, solo que “*entendió y supo muchas cosas, así espirituales como de fe*”. Tras esta vivencia, su confusión cesó. Recuperó el equilibrio, los escrúpulos desaparecieron y se sintió “otra persona”.

Psicoanalíticamente, podríamos interpretar esta iluminación como un momento de integración psíquica: las fuerzas inconscientes conflictivas (culpas, miedos, deseos) encontraron un nuevo acomodo bajo una comprensión unificadora. Ignacio emergió con una certeza: que Dios era con él y le guiaba. Esta certeza actuó como un nuevo núcleo organizador de su psiquismo, permitiendo que la culpa excesiva (quizá derivada de un superego severo)

se mitigara bajo la convicción de la misericordia divina, y que su energía pulsional encontrara cauce en el amor a Dios y al prójimo. De hecho, tras Manresa Ignacio inicia una etapa mucho más moderada y productiva: viaja, peregrina a Tierra Santa, luego vuelve y –aconsejado por que era un ignorante en teología– comienza a estudiar en universidades (Barcelona, Alcalá, Salamanca, París). Durante esos años mantiene experiencias místicas, pero ya no lo desequilibran; al contrario, las anota metódicamente (es famoso su “Diario espiritual” de años después donde registra consolaciones y mociones interiores junto con visiones de la Trinidad, etc., todo con lenguaje casi técnico). Esto muestra un *yo fortalecido* que puede convivir con lo numinoso sin perder su centro.

Ignacio además compone en este tiempo el borrador de sus Ejercicios Espirituales, un manual para guiar a otras almas en un mes de retiro hacia su propia experiencia de Dios. Los *Ejercicios* son notables desde el punto de vista psicológico: suponen un método de introspección y proyección imaginativa sumamente eficaz. En ellos, Ignacio invita al ejercitante a usar la *imaginación activa* (por ejemplo, componer la escena de la Natividad mentalmente, viendo a María, a José, al niño, etc., y participando afectivamente en la escena) –lo que hoy podríamos relacionar con técnicas de *visualización* o incluso con la experiencia dirigida del inconsciente a través de símbolos. Al mismo tiempo, provee reglas de *discernimiento* para que la persona distinga las diversas mociones interiores (consolación vs desolación, y cómo actuar en cada caso). Se trata, podríamos decir, de un manual de autogestión psico-espiritual que integra elementos que un terapeuta valoraría: introspección guiada, análisis de las emociones, toma de decisiones basada en escucharse internamente pero con dirección. No es casual que algunos comparen los Ejercicios con una suerte de *psicoterapia espiritual*. Desde luego, Ignacio los concibió con fines religiosos (ayudar a “vencer a sí mismo y ordenar su vida sin dejarse determinar por afecciones desordenadas”), pero el mecanismo psicológico que emplea es muy lúcido: consiste en *traer al consciente los contenidos profundos mediante imágenes y meditaciones, evaluarlos en función de un valor superior (el servicio de Dios) y decidir en consecuencia*, todo ello supervisado por un guía que acompaña (como un analista que observa las resistencias y avances del paciente). Visto así, su genialidad queda de manifiesto: logró sistematizar una experiencia interna de transformación que él mismo vivió, para replicarla en otros. Esto ejemplifica a la perfección cómo un proceso que involucró inconsciente y “gracia” se vuelve transmisible.

A nivel de su personalidad, tras años de estudio y maduración, *Ignacio de Loyola* aparece como un hombre con extraordinaria capacidad de adaptación, pragmatismo y liderazgo –muy distinto del asceta atormentado de Manresa. Fundar la Compañía de Jesús requirió negociar aprobaciones, redactar Constituciones, formar colaboradores. Ignacio lo hizo con tacto y firmeza. ¿Cómo encaja su vertiente mística en este perfil tan ejecutivo? Perfectamente, si lo vemos desde la integración: sus *experiencias místicas* (que continuaron toda su vida, aunque en formas más serenas –él hablaba de frecuentes “*ilusiones devotas*”, es decir, ver a Cristo o la Trinidad con los ojos del alma durante la misa, etc.) eran para él fuente de inspiración y confirmación en sus labores. Pero no entorpecían su juicio práctico; más bien, lo agudizaban. Por ejemplo, durante la composición de las reglas de la Compañía, Ignacio oraba intensamente pidiendo luz y a veces tenía lo que hoy llamaríamos “insights” súbitos que luego verificaba con sus compañeros. En su Diario Espiritual consta que ciertas decisiones organizativas las tomaba tras sentir una gran *consolación interior* que interpretaba como aprobación divina. Desde fuera podría objetarse que basaba decisiones en “visiones”, pero

en realidad combinaba su reflexión con esas confirmaciones íntimas. Era plenamente consciente de que debía también pasar el tamiz de la razón y la opinión de los demás (nunca impuso algo diciendo “Dios me dijo”, sino que buscaba consenso). Esto habla de una *psique armonizada*: su inconsciente le enviaba respuestas en forma de simbolizaciones místicas (por ejemplo, veía a Cristo aprobando algo en oración), su consciente las recogía y valoraba sin abdicar de la lógica.

Domínguez Morano, al estudiar este caso, muestra cómo en Ignacio confluyen los elementos claves de su tesis: en su experiencia, Dios y el inconsciente parecieran cooperar. Ignacio mismo escribió que Dios trataba al alma como “maestro de escuela” enseñando al niño –una preciosa metáfora relacional. Y a nivel inconsciente, podríamos decir que Ignacio desarrolló una relación con una *figura interna de Cristo* tan positiva y constante, que actuó como un *Self guía* que organizó su psiquismo hacia la salud. En lenguaje más espiritual: permitió que Cristo viviera y obrara en él. En lenguaje psicoanalítico: internalizó un objeto ideal benévolo tan fuerte que integró sus conflictos y orientó su energía de manera constructiva.

En la obra de Domínguez se destaca que el estudio psicoanalítico de Ignacio permite comprobar la razonabilidad de la postura integradora que se defiende –la famosa conjunción “y” entre mística y psique. Efectivamente, al analizar a Ignacio se puede dar *una lectura exclusivamente psicológica* (hablar de trauma, sublimación, formación reactiva, etc.) y, simultáneamente, *una lectura espiritual* (Dios lo condujo por purificaciones y le concedió gracias místicas) sin que una invalide la otra. Es más, *ambas lecturas juntas dan un retrato más completo*. Desde la psicología entendemos mejor por qué Ignacio actuó de ciertas formas (por ejemplo, su severo período ascético puede verse como expiación autoimpuesta por culpas inconscientes de su vida pasada; su devoción particular a la Virgen probablemente se relaciona con la ausencia de madre en su crianza –pues su madre murió cuando él era niño, criándolo una nodriza–, etc.). Desde la mística entendemos el sentido que el propio Ignacio daba a esas experiencias (la expiación como *compartir los sufrimientos de Cristo*, la devoción mariana como necesidad de la ternura maternal divina, etc.). No hay verdadera contradicción: lo inconsciente encuentra en lo espiritual una forma de expresarse. Ignacio mismo anotó que en una visión se le representó la *Santísima Trinidad* como “*una figura de 3 teclas*” (quizás de un instrumento musical); eso para un analista podría ser un símbolo que su mente usó para captar la idea teológica, fruto de su propio bagaje. Pero para Ignacio fue confirmación de la realidad trinitaria. De nuevo, ambos niveles: psicológico (imagen producida por su mente) y teológico (comunicación divina adaptada a su mente) conviven.

Las *motivaciones inconscientes* de Ignacio –sus deseos de grandeza, su agresividad reconducida, su anhelo de pertenencia, incluso su sexualidad sublimada en amor místico– todo eso “*encontró cabida*” dentro de su experiencia religiosa. Domínguez indica que en Ignacio se puede comprobar cómo “*nuestras relaciones y complejos pueden dar cabida a tener algún tipo de estas experiencias tan personales y únicas*”. Es decir, la estructura psicológica previa de Ignacio (sus conflictos, su carácter apasionado, sus vacíos afectivos) predispusieron y colorearon sus experiencias místicas, dándoles un tinte particular –y, lejos de invalidarlas, las hicieron “*tan personales y únicas*” como son. De hecho, ahí radica la belleza: cada místico aporta *su singularidad* a la forma en que vive lo universal divino. Ignacio, el ex-soldado, vivió la mística bajo metáforas de batalla y disciplina (militia Christi); Francisco de Asís, el joven herido por la decadencia moral de su entorno, la vivió como

pobreza radical y fraternidad con la naturaleza; Teresa, mujer en un mundo cerrado para ella, la vivió como castillo interior donde su alma es soberana con Dios. Cada historia personal es el *molde* en el que Dios (o el inconsciente, o ambos) vierte la experiencia mística. Por eso son tan variadas las formas místicas.

Para Ignacio de Loyola, la cúspide de lo místico es el amor. Al final de sus *Ejercicios Espirituales*, propone una meditación denominada “Contemplación para alcanzar amor”, donde invita a ver cómo Dios está en todas las cosas, dándose a sí mismo en cada elemento de la creación y en cada instante. Culmina pidiendo “*en todo amor amar y servir*”. En una carta famosa Ignacio decía que debemos “buscar y hallar a Dios en todas las cosas”. Esta espiritualidad integradora refleja su logro psicológico: Ignacio alcanzó un estado en el que *lo divino y lo humano no estaban separados*, donde la distinción entre oración y acción se disolvió en una actitud unitaria. “*Lo místico alcanza el amor, que para Ignacio significa alcanzar el corazón del mundo, lo uno y lo más íntimo de uno mismo*”, resume Domínguez Morano. Esta frase –que conjuga *lo uno* (unidad con el Todo) con *lo más íntimo de uno mismo* (la plenitud del sí-mismo individual)– es sumamente reveladora: indica que en la experiencia cumbre de Ignacio, y de muchos místicos, la realización personal y la trascendencia coinciden. Desde el psicoanálisis podríamos decir: el Self (en sentido jungiano o en términos de identidad plena) se alinea con el arquetipo de la totalidad (Dios), de modo que el sujeto se siente uno consigo mismo y con el universo simultáneamente. Es difícil imaginar un estado más “sano” desde cualquier punto de vista: integración intrapsíquica e integración cósmica a la vez.

El caso de Ignacio demuestra entonces que la psicología profunda y la mística no solo pueden analizarse en paralelo, sino que juntas arrojan una comprensión más honda de la trayectoria de una vida. Domínguez Morano afirma que Ignacio *permite poner a prueba y confirmar la razonabilidad de optar por la conjunción “y” (mística y psicoanálisis) en vez de la disyuntiva “o”*. Efectivamente, reducir la historia de Ignacio a “solo dinámica inconsciente” o a “solo acción de la gracia” sería perder la mitad de la riqueza. En su lugar, tomándola con esa doble lente, la vemos en alta resolución: un hombre con heridas psicológicas que son a la vez lugares teológicos de encuentro con Dios; un hombre con aspiraciones espirituales que a la vez satisfacen necesidades psíquicas profundas. Ignacio no está menos santo por reconocer sus componentes humanos; al contrario, comprendemos que su santidad consistió precisamente en la *integración redimida de su humanidad*. Su *Yo ideal* original (el caballero glorioso) fue destruido y reformulado en un *Ideal del Yo* nuevo (el caballero de Cristo) que le permitió reordenar su ello (sus pulsiones) y su superego (sus exigencias morales) de modo funcional y creativo. Así, se convirtió en instrumento eficaz tanto para la sociedad (fundando la Compañía que tanta influencia tendría) como para la Iglesia (renovando la espiritualidad postmedieval) y para las almas individuales (sus Ejercicios han guiado a millones).

Desde luego, cada místico ofrece un matiz diferente, pero al profundizar en uno solo como Ignacio se aprecia cómo el método psicoanalítico aplicado a biografías espirituales puede descifrar simbolismos, motivaciones ocultas, ambivalencias resueltas, etc., aportando un nivel de comprensión que complementa la hagiografía tradicional. Domínguez Morano, al ser él mismo teólogo y psicólogo, transita con comodidad por ambas interpretaciones sin trivializar lo trascendente ni descuidar lo psíquico. Este estudio de caso cierra su argumentación sobre la conjunción *Dios-inconsciente* en la mística occidental. Sin embargo,

no acaba ahí la exploración: finalmente, Domínguez dirige la mirada hacia horizontes más amplios, comparando la herencia mística de Occidente con la de Oriente, abordando el tema de la dualidad y la no-dualidad que hoy día despierta gran interés y que supone un nuevo giro en la cuestión del Otro.

Oriente y Occidente: dualidad, no-dualidad y sabiduría perenne

En las últimas páginas de su travesía, Domínguez Morano amplía el foco para preguntarse cómo encaja todo este análisis de la mística occidental en un contexto contemporáneo globalizado, donde las tradiciones místicas de Oriente han cobrado una fuerte presencia e influencia en Occidente. El capítulo 8 de su obra, titulado “*Entre Oriente y Occidente: dualidad y no-dualidad*”, reconoce que el terreno de discusión se ha desplazado: ya no se trata solo de mística y psicoanálisis, sino también de la comparación entre diferentes concepciones de la mística en sí. Por un lado, en Occidente la experiencia mística –al menos en su expresión clásica cristiana– ha mantenido, como vimos, un esquema relacional dual (el alma y Dios, el yo y el Otro). Por otro lado, las tradiciones orientales (hinduismo, budismo, taoísmo) han desarrollado formas de mística *no-dual*, donde la meta es la disolución de la dualidad sujeto-objeto en una unidad indiferenciada o en el Vacío. Hoy, muchas personas en Occidente exploran prácticas como la meditación zen, el yoga kundalini, el advaita vedanta, etc., buscando una espiritualidad menos teísta y más experiencial, a veces en contraste con su herencia religiosa dualista. Esta situación plantea preguntas: ¿La mística occidental debería “superar” su dualismo e incorporar la no-dualidad oriental? ¿Son compatibles o complementarias estas vías? ¿Qué dice el psicoanálisis ante experiencias místicas orientales (como el satori, la iluminación budista, donde no hay figura de Dios-persona)?

Domínguez Morano asume que tanto Occidente como Oriente han experimentado *desplazamientos en sus paradigmas*. En el lado occidental-científico, ya mencionamos que el concepto de inconsciente (y en general las teorías psicológicas) se fragmentó en múltiples escuelas y visiones –no hay un Freud todopoderoso ahora sino un mosaico de aproximaciones (freudianos, junguianos, conductistas, humanistas, transpersonales, neurocientíficos...). Esto equivale a decir que tampoco hay plena certeza de que el “inconsciente freudiano” pueda erigirse como *el* explicador universal de la mística. En paralelo, en el lado religioso, la tradicional imagen de Dios como el *Otro personal trascendente* se vio socavada en la cultura secular; muchos occidentales modernos niegan a ese Dios-persona el papel de representante de lo espiritual, y en su búsqueda se han volcado a modos alternativos: desde la “espiritualidad sin religión” hasta la adopción de filosofías orientales que prescinden de un Dios personal. Domínguez menciona la “propagación pandémica” de productos derivados de espiritualidades orientales –lo cual podemos constatar en el boom del mindfulness, el yoga comercializado, gurús de moda, literatura new age, etc. Este panorama híbrido puede ser confuso.

Algunos intérpretes contemporáneos han propuesto que la mística oriental no-dual es *superior* o más madura que la occidental dualista. Argumentan que la idea de un Dios separado pertenece a un estadio infantil (un “amigo imaginario” cósmico, diría el ateo),

mientras que la iluminación consistiría en ver que *todo es Uno*, sin necesitar proyectar un Tú divino externo. Desde esta óptica, místicos occidentales como Teresa o Juan de la Cruz habrían alcanzado altos estados pero todavía envueltos en categorías duales, mientras que un maestro zen o un yogui realizado habrían trascendido incluso la figura del Otro, disolviendo el ego en lo Uno. Hay quien sugiere que Occidente debe aprender de Oriente a “vaciar” el concepto de Dios, a ir más allá de la forma personal hacia una experiencia de unidad desnuda (lo que en teología se llama pasar de teísmo a monismo o a teología apofática pura).

Domínguez Morano aborda esta cuestión con apertura pero también con cautela. Según la reseña de su capítulo 8, él *se muestra más deseoso que poseedor de un fruto definitivo*. Es decir, reconoce la importancia del tema, apunta ciertas direcciones, pero no pretende haber llegado ya a conclusiones cerradas. Sabe que estamos quizá en medio de un proceso de encuentro Oriente-Occidente cuyos resultados plenos aún no se ven. Con todo, deja ver algunas posturas: por un lado, *admite que la tradición occidental puede beneficiarse enormemente del contacto con la sabiduría oriental*, especialmente en prácticas contemplativas y visiones no-duales, pues amplían el horizonte más allá de algunas rigideces dualistas; por otro lado, *advierte contra las soluciones simplistas* de adoptar la no-dualidad como panacea y desechar todo lo demás. En la reseña se menciona que Domínguez *toma distancia* de ciertos autores, como Enrique Martínez Lozano, que proponen abiertamente una suerte de reinterpretación total del cristianismo en clave no-dual (donde Dios ya no sería el “Otro” personal sino la Conciencia universal de la que todos participamos, por ejemplo). Él teme, tal vez, que en ese camino se *pierdan valores profundos de la mística occidental*, entre ellos la dimensión del amor dialógico. Porque si bien la no-dualidad promete paz y unidad, *¿qué lugar queda para el amor si no hay un “otro” a quien amar?* En la mística cristiana, la plenitud no es solo ser uno con Dios, sino también *amar y ser amado*. Algunos críticos de la no-dualidad señalan que puede desembocar en un “solipsismo espiritual” o en una frialdad metafísica si se malentiende.

Posiblemente Domínguez aboga por una posición integradora (fiel a su “y”): integrar Oriente y Occidente, dualidad y no-dualidad, más que desequilibrar todo hacia un lado. *¿Es esto posible?* En realidad, ya hay puentes tendidos. Baste pensar en figuras como Thomas Merton, monje trapense que dialogó con el budismo Zen; Bede Griffiths, monje benedictino que vivió como swami en India integrando hinduismo y cristianismo; o en los muchos practicantes de meditación vipassana que siguen considerándose cristianos orantes. En la experiencia personal de muchos buscadores, se pueden conjugar momentos de oración *dual* (tú a tú con Dios) con momentos de contemplación *no-dual* (silencio sin imágenes, fundiéndose en el vacío fecundo). *¿Son experiencias totalmente diferentes o son etapas de un mismo proceso?* Algunos teólogos de la “*sabiduría perenne*” (como el jesuita Javier Melloni, a quien Domínguez cita) sostienen que en el fondo, más allá de las formas culturales, toda mística auténtica converge. Melloni habla de un “silencio de base” común, sobre el cual luego se articula la relación yo-tú en unas tradiciones o la disolución en otras, pero que no están reñidos sino que se implican mutuamente. *El amante y el Amado se hacen uno en el amor*: esta frase conjuga dualidad (hay dos amantes) y no-dualidad (se hacen uno). Quizá a eso apunta la integración última.

Para ilustrarlo, podríamos recordar la célebre oración de Meister Eckhart: “*Te ruego Dios que me libres de Dios*”. Parece un sinsentido, pero encierra la dinámica dialéctica: que Dios

(el Único, el real) me libre de “Dios” (mi concepto limitado de Dios). El camino dual es amar a Dios; el camino no-dual es vaciarse incluso del nombre de Dios. Ambos pueden verse como fases: primero me relaciono con el Divino Tú, profundizo en confianza, me purifico en ese diálogo... hasta que un día, *quizá*, me hago tan transparente que desaparece la distancia y solo queda Dios siendo en mí (eso diría Eckhart). Sin embargo, tras esa unión sin forma, al volver a la cotidianidad, vuelvo a llamar “Tú” a Dios –porque el lenguaje dual es necesario para vivir en el tiempo–, pero ahora sabiendo que ese Tú es a la vez mi Fondo. En términos psicoanalíticos, podríamos correlacionar esto con la evolución del vínculo de apego: un niño primero vive a la madre como *separada* y la busca, luego internaliza su amor volviéndose seguro (ya no la necesita externamente presente siempre, pero su presencia internalizada lo habita). Trasladado a la mística: primero se anhela a Dios afuera, luego se descubre a Dios adentro, que siempre estuvo ahí.

La oleada de espiritualidad oriental en Occidente también se puede ver como una reacción a la excesiva “otredad” y abstracción que a veces tuvo la religión occidental. Muchas personas cansadas de un Dios paternal autoritario o lejano encontraron en prácticas orientales una inmediatez experiencial. Al mismo tiempo, esas prácticas a veces carecen de la calidez relacional de las devociones occidentales, y algunos acaban redescubriendo aspectos personales (por ejemplo, practicantes zen que revalorizan a Jesús como maestro de compasión). Es posible que estemos moviéndonos hacia una especie de síntesis perenne, donde entendamos que *lo Último* es incognoscible e inefable (lo señala Oriente), pero podemos acceder a Él/Ella a través tanto de la vaciedad silenciosa como del amor personal. Incluso en las tradiciones orientales, dicho sea de paso, hay vertientes devocionales dualistas (el bhakti yoga hindú adora a Dios en forma de Krishna, por ejemplo, y el budismo Tierra Pura venera a Amida Buddha). O sea, Oriente no es monolítico: tiene su dualidad y su no-dualidad también, conviviendo. Y Occidente también tuvo su corriente “unitiva radical” (Eckhart, Porete, algunos quietistas) aunque minoritaria.

Domínguez Morano, con su bagaje, seguramente concluye que la apertura a Oriente enriquece pero no cancela la validez de la experiencia occidental. Probablemente enfatiza que la meta no es reemplazar al *Dios personal* con un *impersonal Absoluto*, sino *ampliar* nuestra comprensión: el Dios personal al que oramos puede ser la puerta hacia una comunión donde ya no hay separación. Pero llegar a esa comunión quizás requiera pasar por el amor dual primero –como la pareja de amantes que en el clímax se olvida de sí misma y se funde, pero para llegar allí necesitaron el diálogo y la tensión del deseo dual.

El psiquismo humano también muestra ambas necesidades: la de relación y la de fusión. En psicología del desarrollo, se sabe que un bebé sano experimenta momentos de *unidad indiferenciada* con la madre (por ejemplo al mamar satisfecho, en un trance de plenitud) y momentos de *separación* que le permiten individuarse. Un adulto maduro puede buscar por un lado intimidad con otros (preservando su individualidad) y por otro, experiencias oceánicas de disolución (en el arte, en la naturaleza, en la sexualidad). Quizás la espiritualidad completa de un ser humano incluya ambos: la *intersubjetividad con el Divino* y la *identidad esencial con lo Divino*. Alternando, articulándose, hasta donde nuestro intelecto y lenguaje puedan dar cuenta.

En conclusión de este capítulo, Domínguez –según deja entrever la reseña– no entrega una respuesta simplista, pero invita a seguir explorando con discernimiento. El hecho de que toque el tema indica que es consciente de que la experiencia mística no se agota en los moldes occidentales, y que el futuro del diálogo mística-psicoanálisis deberá ser global e intercultural. Como investigador, se sitúa con esperanza ante esa apertura pero también con espíritu crítico para filtrar lo valioso de posibles banalizaciones. Porque, sin duda, la popularización de lo oriental trae también sus “subproductos” superficiales (él mismo habla de “productos y subproductos” orientales proliferando). Discernir la auténtica sabiduría tradicional en medio de la moda es clave. Aquí los criterios de profundidad, humildad y frutos que aplicamos antes sirven igualmente: no todo gurú de autoayuda con ropajes orientales representa la mística genuina. De la misma forma, no toda oración devocional occidental es mística verdadera. Se requiere finura para reconocer lo real.

Llegados a este punto, con Occidente y Oriente entrelazándose, concluiremos con unas consideraciones finales. El recorrido nos ha llevado desde la definición de la experiencia mística y sus avatares psicológicos, pasando por la diferenciación entre santidad y locura, la función del místico en la sociedad, el ejemplo integrador de Ignacio y finalmente la mirada comparativa global. Es hora de recapitular y meditar sobre el significado profundo de esta exploración, con la intención de vislumbrar esa unidad última que acaso subyace a todas las vías espirituales y psicológicas cuando se orientan a la verdad.

Hacia el corazón del misterio del Otro

Al término de este viaje reflexivo, nos encontramos ante un panorama enriquecido y complejo: la mística y el psicoanálisis han dialogado, dejando entrever puentes y honduras inesperadas. ¿Qué hemos hallado en esencia? Tal vez la intuición de que, en lo más profundo del ser humano, hay un punto de encuentro donde lo psicológico y lo espiritual convergen. Ese punto –ese *corazón del alma*– es precisamente donde el místico sitúa su unión con Dios y donde el analista podría situar el núcleo del inconsciente más genuino. Podríamos evocarlo con la imagen de unas *aguas subterráneas*: las diferentes tradiciones cavan sus pozos (sea la introspección analítica, sea la oración contemplativa) y todos, si profundizan lo suficiente, tocan finalmente la misma corriente de agua viva. En palabras del teólogo Javier Melloni, fruto maduro de la tradición ignaciana, la obra de Domínguez Morano nos lleva a explorar “las aguas profundas del psiquismo humano, allá donde lo otro se encuentra con el Otro”. Esa frase resume el meollo: en lo más hondo de nosotros (“lo otro” desconocido de nuestra persona) acontece el encuentro con “el Otro” trascendente.

El *lugar del Otro* –que da título al libro estudiado– resultó ser, al fin, un espacio compartido: *el Otro habita en nosotros y a la vez nos trasciende*. Dios, el inconsciente, el prójimo, las imágenes parentales, lo divino, lo humano... todas estas polaridades se reconcilian en la experiencia cumbre de la unidad amorosa. El místico llega a decir, como san Juan de la Cruz, “*mío eres y yo tuyo*”, y en ese intercambio de pertenencias ya no se sabe quién es quién, solo queda el amor mismo fluyendo.

¿Y qué dice el psicoanálisis en ese silencio lleno de amor? Quizá guarda un respetuoso silencio también. Porque cuando el amor –el *Eros* en su expresión más alta– alcanza su plenitud, las categorías del análisis se difuminan en la paz integrada del ser. Un psicoanalista podrá luego describir, sí, los procesos que llevaron allí: la integración de la sombra, la reconciliación con las figuras internas, la sublimación de la libido en agapé... pero en el instante culminante todo eso sucede sin espectadores, en la intimidad de la psique con su misterio.

Recordemos que Freud inició todo este debate hablando del *sentimiento oceánico*. Es poético que, tras tanto recorrido, volvamos a algo parecido: un océano de unidad sentida. Solo que ahora lo entendemos mejor: no es regresión infantoide sin sentido, sino que puede ser la más alta expresión de un psiquismo maduro que se atreve a *perder sus fronteras* por un rato para ganar una visión de totalidad. Y, a la vez, podemos darle la vuelta y decir: es la expresión de una gracia inexplicable que toma nuestra estructura psíquica (con todo su equipaje) y la trasciende hacia un orden de realidad mayor. Ambas lecturas –la psicológica y la mística– se funden como dos ojos que generan una imagen en 3D. La realidad humana es así *tridimensional*, con profundidad, cuando no negamos ninguna de sus perspectivas.

Acercándonos a la conclusión, surge una palabra que parece resumir la convergencia de estos caminos: amor. Finalmente, *todo nos conduce al amor*. La mística auténtica es un desplegar del amor en el alma; la terapia profunda, en el fondo, es un sanar por el amor (a través de la relación terapéutica, de la aceptación de sí mismo, etc.). Amor que unifica las partes fragmentadas de la psique; amor que une al Creador con la criatura. No es casual que tantos místicos digan que *Dios es amor*. Tampoco es casual que para Winnicott el fenómeno religioso fuese como ese cariño que envuelve el espacio transicional, o que para Bion la “O” última solo sea accesible con fe (otra forma de amor). Amar implica relación (yo-Tú) y a la vez implica trascender la separación (unión). Por eso el amor es la clave para unificar dualidad y no-dualidad.

Así pues, podríamos aventurar que el fruto más valioso de poner en diálogo al psicoanálisis con la mística es una comprensión más honda del amor humano-divino. Un amor que sana las patologías (pues donde hay amor auténtico no hay neurosis que valga) y que santifica lo humano (pues, desde la teología, Dios se encarna donde hay amor real). En la experiencia de Ignacio vimos claramente que alcanzar el amor fue su meta: *“lo místico alcanza el amor, que es alcanzar el corazón del mundo, lo uno y lo más íntimo de uno mismo”*. Ese corazón del mundo y de sí mismo es el núcleo donde Dios y el alma, el Otro y el yo, laten al unísono.

Al concluir, imaginemos por un momento a un místico y a un psicoanalista conversando tras una larga jornada: el primero ha narrado sus éxtasis y sus noches oscuras; el segundo ha interpretado símbolos y ha investigado la infancia del místico. Quizá ambos guarden ahora silencio, sintiendo que han tocado algo sagrado. El analista toma la palabra y dice: “En el fondo, *todo era el niño buscando amor*”. El místico sonríe y responde: “Sí, *todo era el Amor buscando al niño*”. Ambos asienten en silencio. En ese instante, han comprendido la misma verdad desde dos ángulos: el anhelo de amor que nos constituye, y la respuesta de Amor que nos espera en el centro de nuestro ser.

Tal vez esa verdad última no pueda expresarse del todo con conceptos científicos ni con metáforas teológicas, pero se *vislumbra*. Se vislumbra en la mirada en paz de quien ha pasado por el fuego y ha encontrado sentido. Se vislumbra en la capacidad de estar presentes, conscientes y compasivos, que tienen tanto el buen terapeuta como el santo. Se vislumbra, en fin, en la unidad de vida de una persona integrada.

Mística y psicoanálisis, cada cual a su modo, buscan la liberación del sufrimiento y la plenitud del ser humano. Una a través de la aceptación y reintegración de la verdad de uno mismo (incluyendo la sombra); otra a través de la entrega confiada a la Verdad absoluta que redime (incluyendo la cruz). Pero ambas –cuando son auténticas– desembocan en una persona más libre, más amorosa, más *unificada*. Por eso, lejos de contradecirse, pueden ser aliadas en el camino de la *salud del alma*.

Hemos recorrido muchos vericuetos conceptuales, pero al final quizá podemos quedarnos con una sencilla imagen: la de un ser humano sentado en silencio, sintiendo dentro de sí una Presencia amorosa que lo conoce completamente (con sus luces y sombras) y que, aún así, lo acoge sin reservas. Esa experiencia, ¿es mística o es psicológica? Es ambas. Es la sanidad y la santidad encontrándose. Es la *locura sanada por lo sagrado*. Es, usando el lenguaje de esta reflexión, el momento en que el *Otro* –Dios, el inconsciente, el Tú eterno– *ocupa por fin su lugar legítimo en el corazón humano*. Y en ese abrazo interior/exterior, la persona se siente verdaderamente real y verdaderamente amada.

Terminaré con las sublimes palabras de San Juan de la Cruz, que en una sola línea parecen convocar tanto la realización espiritual como la psicológica: “*Al atardecer de la vida, seremos examinados en el amor*”. En última instancia, no importarán nuestras teorías ni visiones, sino cuánto hemos sido capaces de amar y dejarnos amar. Esa es la medida de la transformación, tanto terapéutica como mística. Porque el amor es la única energía que integra todos los opuestos: sana las heridas del pasado y nos abre a la trascendencia futura, nos hace plenamente humanos a la vez que nos diviniza, nos particulariza en nuestra historia única y nos une a la historia universal. Es la fuerza que convierte la posible locura de vivir en la *sagrada locura de amar*.

Que este diálogo entre mística y psicoanálisis nos anime, entonces, a profundizar en ese amor integrador. A no temer explorar nuestras profundidades inconscientes –pues allí, más allá de los dragones de la sombra, aguarda un Océano de luz–. A no rehuir la Presencia divina –pues no viene a alienarnos, sino a hacernos nosotros mismos en plenitud–. En definitiva, a abrazar nuestra humanidad entera, sabiendo que en ella se esconde (como un tesoro en vaso de barro) la chispa de lo divino. Cuando esa chispa prende, ilumina la psique y el espíritu por igual, y podemos al fin exclamar, con humilde asombro, aquello que intuyeron los místicos de todas las eras: “*Todo es Uno, y ese Uno es Amor, y ese Amor vive en mí*”.