

Lutero y la experiencia mística: un enfoque filosófico

Resumen: *El artículo analiza la experiencia mística –sobre todo tal como se desarrolla en la mística del Carmelo– y la “mística de la Palabra” de Martín Lutero. Se verá como Lutero comparte con la mística carmelitana la idea de lo inefable del Misterio, el cual, no obstante, transforma al creyente en la unión con el Cristo a través de la Palabra revelada. Las categorías teóricas acerca de la experiencia mística son tomadas, primordialmente, de estudiosas ya clásicas del fenómeno místico: Evelyn Underhill, Hilda Graef y Victoria Cirlot. En lo que respecta al abordaje de la mística desde la perspectiva luterana nos hemos servido de los aportes de Jurgen Moltmann y Hubertus Blaumeiser.*

Palabras clave: *Experiencia mística. Lutero. Misterio. Teología. Fenómeno místico.*

Abstract: *The article analyzes the mystical experience –especially as it develops in the mystique of Carmel– and the “mystic of the Word”, by Martin Luther. It will be seen how Luther shares with the Carmelite mystic the idea of the ineffable of the Mystery, which, however, transforms the believer into union with the Christ through the revealed Word. The theoretical categories about the mystical experience are taken, primarily, from already classical scholars of the mystical phenomenon: Evelyn Underhill, Hilda Graef and Victoria Cirlot. With regard to the approach to mysticism from the Lutheran perspective, we have used the contributions of Jürgen Moltmann and Hubertus Blaumeiser.*

Keywords: *Mystical experience. Luther. Mystery. Theology. Mystical phenomenon.*

I. Introducción

¿En qué sentido se puede hablar de relación entre la mística y la teología luterana, sobre todo si tomamos en cuenta que, por un lado la mística se comprende como la búsqueda y el esfuerzo del contemplativo para lograr la unión con la Divinidad y, por el otro, el luteranismo sostiene la imposibilidad del ser humano de alcanzar por sus propios medios algún tipo de conocimiento divino? El presente artículo intenta dilucidar, en parte, esa relación problemática entre dos tipos de espiritualidad que en los albores de la Modernidad contaron con ilustres representantes. Para ello, se hará en primer lugar algunas precisiones con respecto al significado del término “mística”. Posteriormente, con los aportes de algunos estudiosos del luteranismo se verá que sí es posible hablar, en cierto sentido, de experiencia mística en la teología de Martín Lutero.

2. La experiencia mística

La tarea de precisar qué se entiende por “mística” enfrenta dificultades de gran calado, toda vez que el significado del vocablo padece una especie de “muerte de las mil calificaciones”. Para allanar un poco el terreno en el que nos movemos valga por el momento recurrir a la etimología. “Mística” es la transcripción latina de *mystikos*, término referido a los misterios (*ta mystika*), que eran las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado participaba de la muerte y la resurrección de la divinidad. El adverbio *mystikos*, por su parte, deriva del verbo

myo, que significa cerrar la boca y los ojos a realidades secretas e inefables (Velasco, 2003, 20).

A partir del siglo III el vocablo “mística” se introdujo al lenguaje del cristianismo. Con el paso del tiempo llegó a significar al menos tres cosas distintas. En primer lugar, se utilizó para hablar del simbolismo religioso en general y se aplicó específicamente a la interpretación alegórica del texto sagrado. En segundo término, también se utilizó en la liturgia cristiana para referirse a los elementos utilizados en ella. Finalmente, “místico” se usó para referirse a las verdades inefables y ocultas de la religión (Velasco, 2003, 20).

Empero, las dificultades de acercarse a la mística no quedan disminuidas por el simple hecho de señalar su etimología o la historia de su uso en las tradiciones religiosas. Como ha afirmado con acierto Juan Martín Velasco, la polisemia de la palabra incluye desde significados referentes a las personas dedicadas a la vida religiosa, lo esotérico, lo oculto, lo paranormal o lo psíquico, hasta la descripción de movimientos de talante más o menos religioso, surgidos del cansancio que experimentan las sociedades tecno-científicas (Velasco, 2003, 17-18).

Pero como si lo anterior no representara ya un arduo problema, existe además un uso más amplio del término, uso no necesariamente vinculado a las experiencias religiosas. Dicho significado está asociado al compromiso total a una causa; así, por ejemplo, se habla de mística de la acción, de un trabajo realizado con mucha mística o incluso de una mística humanitaria. Sumado a ello, tenemos además que la pluralidad de puntos de vista desde los que se estudia la experiencia mística (la historia, la sociología, la psicología, la filosofía, entre otras) crea más dificultades a quien se acerca a su estudio (Velasco, 2003, 19).

Evelyn Underhill, al igual que Velasco, enfatiza que una palabra como “mística”, que ha sido usada en contextos tan distintos (“las actuaciones de los médiums, el éxtasis de los santos, la brujería, la poesía y los excesos doctrinales del gnosticismo”), “pronto deja de tener un significado útil” (Underhill, 2006, 89). Al mismo tiempo, señala que

En la mística, la voluntad está unida a las emociones en un apasionado deseo de trascender el mundo de los sentidos, con

el fin de que el yo pueda unirse, mediante el amor, al único Objeto último y eterno del amor, cuya existencia es percibida de manera intuitiva por lo que solíamos llamar alma, pero a lo que ahora encontramos más fácil referirnos como sentido «cósmico» o «trascendental.» (2006, 89)

La mística, según Underhill, tiene al amor como punto de partida¹; “el místico está «enamorado de lo Absoluto»” (Underhill, 2006, 89). El punto culminante de esta experiencia es la abolición del yo en la Unión con la Realidad Última. Ahora bien, este arrobamiento místico no es algo reservado para unos pocos iniciados; Underhill sostiene que la mística no es un privilegio elitista, sino la facultad de cualquier individuo de percibir la realidad trascendental (Underhill, 2006, 90). Cualquier persona que ha experimentado en algún momento de su vida un sentimiento de asombro ante la realidad, podría volcar esa vivencia en una experiencia de unión trascendental. Habría, de esta manera, similitudes entre la experiencia mística y, por ejemplo, la experiencia estética, o eso que Carnap ha llamado, no sin cierto grado de sorna, “actitud emotiva ante la vida” (Carnap, en Ayer, 1993, 84).

Underhill propone cuatro características o notas, con las que se puede identificar la experiencia mística:

- La mística es activa y es práctica, es un proceso vital y orgánico.
- La disposición de ánimo del místico se encamina hacia el Uno o la Realidad (podríamos decir Dios) que es su objeto de amor viviente y personal.
- La unión con ese Uno es el término de la búsqueda del místico. Se llega a esta unión mediante un proceso psicológico y espiritual arduo, el cual involucra una reconstitución del carácter y una nueva forma de conciencia.

Finalmente, Underhill destaca que la mística no tiene nada que ver con la búsqueda de un conocimiento oculto ni es la mera facultad de contemplar la Eternidad; tampoco constituye una especie de rareza religiosa. La mística es, en

resumen “el nombre que se le da a aquel proceso orgánico que supone la perfecta consumación del Amor de Dios” (2006, 21).

También podría comprenderse la mística, con Graef (1970), como el deseo de unión con Dios. En el caso particular del cristianismo, el neoplatonismo ha ejercido una fuerte influencia en una concepción de la vida cristiana que perdura hasta ahora, y que la ve como una peregrinación unitiva con la Deidad. La vía de santidad en la mística cristiana, de manera casi idéntica al neoplatonismo, no es más que la peregrinación del individuo hacia la unión contemplativa de lo Uno. Para llegar a este estado de contemplación el místico tiene que atravesar un proceso de mortificación que le conduce a la unión con Dios (Graef, 1970, 20).

Esta unión con lo Absoluto se experimenta, por un lado, en la aniquilación del yo y, por el otro, en la imposibilidad de traducir en palabras exactas el carácter inefable de la Divinidad. A ese obstáculo insalvable se refiere Rahner, en el plano del lenguaje teológico, cuando escribe que “no se puede afirmar sobre Dios ningún contenido de índole positiva, sin que se haga notar a la vez una radical inadecuación entre ese enunciado positivo y la realidad misma en que se piensa” (Rahner, 2005, 21). “Lo místico”, aquello que se muestra, pero sobre lo que no se puede hablar (Wittgenstein), parece ser la clave de bóveda de una experiencia –la mística– que ante la imposibilidad de hacer uso de un lenguaje positivo echa mano del lenguaje figurativo de los símbolos y del arte. El lenguaje de la mística no busca, en definitiva, la palabra justa o totalmente adecuada, porque se sabe imperfecto, porque reconoce una Realidad más allá de toda posible, razón por la que permanece como balbuciente ante la desmesura (Cirlot y Vega, 2006, 15).

Otros autores han comprendido la experiencia mística como “experiencia plena de Vida”. Así por ejemplo Raimon Panikkar, quien desde un contexto interreligioso hinduista-cristiano propone que la mística es la experiencia de unidad con todo cuanto existe, una vivencia *advaita* (no dual) que, lejos de ser escapismo o negación del sufrimiento, es el reconocimiento de la unión con la totalidad de lo existente (Panikkar, 2005). La mística es sentimiento vital de

unión con esa Totalidad que aparece en todas las religiones y a la que el cristianismo llama Dios.

Tomando en consideración las anteriores anotaciones, tenemos que para los propósitos de este trabajo se entenderá que la mística presenta al menos las siguientes características:

- Un estado de unión con lo Absoluto, al cual desde la perspectiva religiosa suele llamarse Dios. En algunas tradiciones místicas, sobre todo cristianas, para llegar a este estado de unión el místico se eleva a Dios por medio de un proceso que involucra la vía purificativa, la vía purgativa y, finalmente, la vía unitiva, punto de llegada de la elevación mística.
- La unión con Dios no es equiparable a conocimiento, si por conocimiento entendemos la total aprehensión de algún objeto.
- La contemplación mística no solamente procura la unidad con lo divino. En la experiencia de unión con Dios el místico es transfigurado mediante el amor que todo lo transforma. La unión del místico con Dios se traduce en amor que desborda y se manifiesta hacia las demás personas.
- En el fondo de toda experiencia mística permanece la idea de que existe algo trascendente (que, sin embargo, puede ser también inmanente) identificable con el Misterio Divino. La naturaleza manifiesta, de alguna manera la huella de este Misterio que todo lo envuelve.
- El místico, en virtud de la imposibilidad de comunicar su experiencia, recurre con frecuencia al lenguaje de los símbolos y a la expresión artística.

Una vez puntualizados algunos elementos de la experiencia mística, se verá a continuación si hay algún tipo de relación entre la espiritualidad mística y la teología del reformador alemán.

3. La relación de Lutero con la mística: algunas notas generales

Pareciera, *prima facie*, que el consabido rechazo de Lutero a cualquier tipo de esfuerzo

humano para alcanzar la unión con lo Divino le ubica en las antípodas de la experiencia mística. No existe en la teología luterana obra alguna mediante la cual se logre alcanzar algún estado superior de la conciencia en lo que respecta al conocimiento de Dios; contrariamente, dicho conocimiento es una gracia que se le imparte y se le revela al creyente por medio de la Palabra encarnada y la Escritura.

No obstante, algunos estudiosos del reformador han señalado que pueden distinguirse en él rasgos de una espiritualidad que le acercan de algún modo a la experiencia mística. Blaumeiser (2016), que ha enfatizado las diferencias entre la mística contemplativa –una mística de la “visión”– y la “mística de la escucha” –o de la Palabra– más propia a la teología del reformador, ha subrayado posteriormente algunas características que acercan a Lutero a importantes figuras de la tradición espiritual como lo son Juan Taulero y Bernardo de Claraval, entre otros. Con estos místicos comparte Lutero la creencia en el abismo insondable del Misterio, los momentos de “noche oscura”, la necesaria unión entre teología y experiencia y la gracia que Dios otorga al ser humano para que participe de su misma vida (Blaumeiser, 2016, 24).

Lutero, lo mismo que Bernardo de Claraval, enfatiza los sufrimientos del Crucificado, su entrega y “el efecto de la fe sobre el ánimo humano” (Besier, 2003, 131). Los escritos del cisterciense, sumados a los de Juan Gerson y al cuidado pastoral de Juan Staupitz, fueron una importante ayuda en medio de las crisis religiosas de un Lutero que, por demás, ya conocía profundamente las grandes obras de Agustín, así como el *corpus dionisianum* y la mística de la Alta Edad Media. El alma atormentada de Lutero, su percepción propia como un ser pecador, así como su constante sentimiento de melancolía (Roper, 2018) fueron el terreno fértil en el que arraigó una espiritualidad donde la unión con lo Divino, por medio del don gracioso de la justificación, pasaba a un primer plano en la vida del creyente (Besier, 2003, 131-132).

Las similitudes entre la teología de Bernardo de Claraval y la de Lutero han sido enfatizadas también por Joan Busquets, autor que destaca el parecido verbal entre ambos teólogos. Claraval,

que a decir verdad es más pensador espiritual que teólogo especulativo, comparte con Lutero su creencia en la justificación por medio de la fe y la inutilidad de los méritos humanos delante de la justicia divina, así como una antropología negativa de acuerdo con la cual el mal se aloja en el corazón del hombre (Busquets, 2002, 126).

Del mismo modo, también se podrían encontrar puntos de acercamiento entre la teología luterana y la mística renana, especialmente la de Juan Taulero. Alrededor de 1516 Lutero habría leído los sermones del místico dominico, cuyo rechazo a las obras humanas como esfuerzos válidos para conocer a Dios fue asimilado con beneplácito por el monje agustino, quien veía en esa doctrina, así como en el abandono absoluto a la bondad y la gracia divinas, bocanadas de aire fresco que aliviaban la seca aridez de las disputas escolásticas (Busquets, 2002, 127).

Así pues, aunque no se puede decir que la teología luterana es del todo equiparable a una teología mística, no sería un desacierto afirmar que en Lutero hay “una comprensión mística de la existencia cristiana” (Blaumeiser, 2016, 25). Cabría pensar que en el reformador es posible hallar una espiritualidad que comparte el camino pasivo de las experiencias místicas cuyas raíces se alimentan del *Pseudo Dionisio Areopagita* o incluso de la *Vida de Moisés*, de Gregorio de Nisa, obra de vital importancia para los contemplativos de todos los tiempos, incluido el Areopagita².

Por supuesto, una vez dicho lo anterior habría que puntualizar que a diferencia de estas místicas Lutero rechaza enfáticamente el camino de ascenso en búsqueda de la unión con lo divino. En la “vía pasiva” de la mística luterana Dios “desciende” y actúa en el ser humano quien, por su parte, corresponde a la iniciativa divina con un acto de despojo de sí mismo (Blaumeiser, 2016, 26). La purificación desde la perspectiva luterana no obedece a algún camino de perfección cuyo recorrido eleve, por méritos propios, al hombre hacia Dios. Por el contrario, la purificación es la muestra de gratitud de un pecador que ha sido perdonado y justificado por la sola gracia.

4. Lutero y la mística del Carmelo

La vida de Lutero y la eclosión de su teología coinciden con el nacimiento de una de las místicas más refinadas y expresivas del cristianismo: la mística del Carmelo. Mientras en la Península Ibérica la nobleza y el clero se han unido, más o menos felizmente, para contrarrestar la “herejía luterana”, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila –encargados de la reforma de su orden– vuelcan en textos cargados de poesía y simbolismo su experiencia con el Misterio.³

Jürgen Moltmann ha indicado que con frecuencia el protestantismo ve en la mística una desviación y, finalmente, un alejamiento del creyente respecto de la Palabra de Dios y de la obra redentora de Cristo. Desde esta perspectiva, el místico no solo oculta su arrogancia bajo el vestido de una falsa piedad, sino que además desprecia el camino de descenso por el que Dios busca al pecador y, por último, pretende elevarse en la vía contemplativa con el fin de poder conocer a Dios gracias a su esfuerzo (Moltmann, 1983, 2). Y a pesar de ese fuerte desacuerdo entre protestantismo y mística, Moltmann, acto seguido, rescata el hecho de que “la teología medieval de la experiencia mística y la amplia influencia de Agustín relacionan a Teresa de Ávila con Lutero en una tradición común” (Moltmann, 1983, 2).

Efectivamente, tanto para el reformador como para la carmelita, la unión mística es inseparable de la humanidad de Cristo y del Dios crucificado. Así, por ejemplo, en la tesis 20 de la *Controversia de Heidelberg*, Lutero enfatiza, con base en las cartas paulinas, que la manifestación de Dios acaece en los padecimientos del Crucificado. La paradoja envuelve, de esta manera, la revelación de Dios, pues el Dios que se manifiesta es a la vez el “Dios escondido” del que habló el profeta Isaías (Lutero, 2006, 82). Esa afirmación de Lutero guarda similitudes más que evidentes con la teología mística del Carmelo, específicamente con Juan de la Cruz. Una lectura del poema “Otras canciones a lo divino de Cristo y el alma” deja ver que para fray Juan, lo mismo que para fray Martín, la cruz aparece como *locus* en el que se manifiesta lo divino:

Y dice el pastorcito: ¡Ay desdichado
de aquel que de mi amor ha hecho ausencia
y no quiere gozar la mi presencia,
y el pecho por su amor muy lastimado!

Y a cabo de un gran rato se ha encumbrado
Sobre un árbol, do abrió sus brazos bellos,
Y muerto se ha quedado asido dellos,
El pecho de amor muy lastimado, (De la Cruz,
2007, 62)⁴

En ambos autores la idea parece ser la misma: Cristo es la máxima expresión de Dios; en él coincide de manera perfecta la unión mística de lo divino y de lo humano. Pero, al mismo tiempo, la inefabilidad de Dios es manifiesta puesto que su manifestación se oculta en la paradoja. En los evangelios, los discípulos de Jesús quieren ver a Dios Padre; la respuesta de Jesús envuelve la manifestación de Dios en el Misterio “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Juan 14.9).

La teología de la cruz, por lo demás, aparece también reiterada en el pensamiento de Teresa de Jesús. En efecto, la afirmación luterana según la cual “es en Cristo crucificado donde está la verdadera teología y el conocimiento verdadero de Dios” (Lutero, 2006, 82), pareciera coincidir con los siguientes versos teresianos

En la cruz está «el Señor
de cielo y tierra»
y el gozar de mucha paz,
aunque haya guerra.
Todos los males destierra
en este suelo,
y ella sola es el camino
para el cielo (...)

En la cruz el «árbol verde
y deseado»
de la Esposa, que a su sombra
se ha sentado
para gozar de su Amado,
el Rey del cielo,
y ella sola es el camino
Para el cielo (De Jesús, 2006, 1378).

Pero, además, como ha señalado también Moltmann, la unión mística es un elemento

importante en la espiritualidad luterana. Esta unión es “la inhabitación de Dios Espíritu Santo en el corazón del hombre que origina la unión del hombre con Dios” (Moltmann, 1983, 2). Este postulado básico de la reforma luterana subyace en el fondo de los movimientos pietistas surgidos posteriormente en el luteranismo, durante el siglo XVI y XVII, y cuyo desarrollo evidencia la influencia de la mística carmelitana de Juan de la Cruz y Teresa de Jesús.

Del mismo modo, tanto en Lutero como en la mística carmelitana se le otorga especial importancia a la oración. Mientras que para los carmelitas la oración está indefectiblemente ligada al acto contemplativo mediante el cual el místico atraviesa la *noche oscura* (debería, con rigor hablarse de diversas noches, tanto de los sentidos como del alma), para Lutero la oración no solamente acaece en el acto mismo de orar, sino que, siguiendo el dicho atribuido a Jerónimo, “toda obra del creyente es oración”. Así puede verse en el pequeño tratado “Método sencillo de oración para un buen amigo”, aparecido en 1535, y que Lutero dedicó a Pedro Beskendorf, su amigo personal. En este pequeño texto, Lutero empieza dando un ejemplo de su práctica personal de oración, la cual toma como modelo el Padrenuestro y los Diez Mandamientos. Cada una de las frases de ambos pasajes bíblicos son aplicadas a la piedad y a la vida de oración personal. Al mismo tiempo, el reformador insiste en que no es necesario tanto la repetición de palabras como el corazón dispuesto y enardecido por medio del cual el creyente se une en oración con Dios. Hay en el libro, de manera semejante a como puede verse en Teresa de Jesús, varias menciones sobre el corazón inflamado de amor, debido a su cercanía con Dios.

Cabría señalar, en acuerdo con Blaumesier, que la “mística de la Palabra y la escucha”, propias de Lutero, le ubican entre un “sí” y un “no” con respecto a la mística contemplativa. Si, puesto que en ambos es posible encontrar evidencias del corazón que arde de amor por Dios; en el caso de Lutero este amor se alimenta de la revelación contenida en la Palabra escrita, la cual revela al Verbo (la Palabra Viva) quien hace habitación en el corazón creyente. Curiosamente nos encontramos ante una Palabra que dice algo

acerca de lo indecible. Mística y Palabra serían, desde este punto de vista, la respuesta de Lutero a una *teología de la gloria* cuya preocupación radica solamente en ver, pero descuida la escucha atenta. Al mismo tiempo, la mística de la Palabra ubica a Lutero en una posición de contraste con respecto a la mística contemplativa, en tanto que Lutero abominaría de caminar con los místicos el camino de ascenso que lleva del hombre a Dios.

Finalmente, ya sea a partir de una común teología de la cruz, en la cual Jesucristo se presenta como la unión entre lo divino y lo humano, la doctrina de la inhabitación de Dios en el corazón humano o bien la oración como medio que tiene el creyente para conocer a Dios y, al mismo tiempo, para conocerse a sí mismo, encontramos puntos en común entre la espiritualidad mística y la luterana. En realidad, no sería esto de extrañar, toda vez que Lutero vive intensamente su vida religiosa como una relación directa con Dios. Lo mismo que Agustín, Lutero advierte que la llama de la espiritualidad arde en el corazón del creyente que ha descubierto a Dios en él, morando por su gracia.

Notas

1. Algo que ya había señalado la tradición platónica cuando afirmaba que es el amor el que impulsa al ser humano a filosofar. A este respecto, Miguel García-Baró puntualiza lo siguiente: “Este ser carne de hecho e idea sólo como sujeto de su conocimiento, convierte al hombre en amor, en anhelo, en tensión de búsqueda, porque se conoce carente, a distancia” (García-Baró, 2007, 18).
2. *Vida de Moisés* es uno de los escritos místicos más antiguos de la tradición teológica cristiana originaria de Grecia. En él, Gregorio de Nisa toma como ejemplo para la vida del creyente a Moisés. Al igual que el profeta bíblico, en su camino hacia Dios el creyente atraviesa tres etapas: la experiencia de la zarza ardiente, el ingreso en la nube y las divinas tinieblas. En esta última, aunque el creyente se encuentra más cerca de Dios no logra jamás verlo, pues la Divinidad está rodeada de tinieblas. Véase Gregorio de Nisa. (1993). *Vida de Moisés*. (edición preparada y presentada por Teodoro H. Martín-Lunas). Salamanca: Sígueme.

3. Como es sabido, Teresa de Ávila recluta a fray Juan para que trabaje a su lado en la reforma del Carmelo. La “herejía luterana” se extendía amenazante ante los ojos de la religiosa, quien –es justo decirlo– desconociendo en gran medida la fe protestante, vuelca su decidido temperamento y sus esfuerzos en la organización de la Contrarreforma. Fray Juan, por su parte, que posee un talante espiritual distinto, es el contemplativo por antonomasia. No que se desentienda de la Iglesia *qua* institución, sino que parece estar más interesado en la elevación del espíritu a Dios y en el trabajo pastoral con el pequeño grupo de religiosas a su cargo. Una biografía completa del santo, que además le ubica en relación con su mentora y el contexto histórico de la España de la época es la de José María Javierre (2002).
4. Itálicas en el original. Las expresiones “a cabo” y “dellos” se han dejado tal como aparecen en la edición de Monte Carmelo.

Referencias

- Ayer, A. J. (comp.) (1993). *El positivismo lógico*. (Trad. de L. Aldama). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Besier, G. (2003). La espiritualidad cristiana en la Reforma. De la renovación de formas de vida espiritual al espiritualismo, el dogmatismo y el liberalismo. (Trad. de Elisabeth Reinhardt). *Anuario de historia de la Iglesia*, (12), 129-138.
- Blaumeiser, H. (2016). Martín Lutero: una mística de la Palabra. *Perspectivas*, (100), 24-27.
- Busquets, J. (2002). Recepción de Agustín en el pensamiento de Lutero. *Teología y Vida*, 43 (2), 121-137.
- Cirlot, V. y Vega, A. (editores). (2006). *Mística y creación en el siglo XX*. Barcelona: Herder.
- De la Cruz, J. (2007). *Obras completas*. (Edición preparada por Eulogio Pacho). Burgos: Monte Carmelo.
- De Jesús, T. (2006). *Obras completas*. (Edición preparada por Tomás Álvarez). Burgos: Monte Carmelo.
- De Nisa, G. (1993). *Vida de Moisés*. (Edición preparada y presentada por Teodoro H. Martín-Lunas). Salamanca: Sígueme.
- García- Baró, M. (2007). *De estética y mística*. Salamanca. Sígueme.
- Graef, H. (1970). *Historia de la mística*. (Trad. de Enrique Martí Lloret). Barcelona: Herder.
- Javierre, J. M. (2002). *Juan de la Cruz, un caso límite*. Salamanca: Sígueme.
- Lutero, M. (2006). *Obras*. (Edición preparada por T. Egido). Salamanca: Sígueme.
- Moltmann, J. (1983). Teresa de Ávila y Martín Lutero. La vuelta a la mística de Cristo en Teresa de Ávila. (Trad. de Frederic Serra). *Selecciones de Teología*, 22 (88), 1-7. Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol22/88/088_moltmann.pdf
- Panikkar, R. (2005). *De la mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder.
- Rahner, K. (2005). *Sobre la inefabilidad de Dios*. (Trad. de Constantino Ruiz-Garrido) Barcelona Herder.
- Roper, L. (2017). *Martín Lutero. Renegado y profeta*. (Trad. de Sandra Chaparro). Barcelona: Taurus.
- Underhill, E. (2006). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. (Traducido por Carlos Martín Ramírez). Madrid: Trotta.
- Velasco, J. M. (2003). *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta.

Manuel Ortega Álvarez (Bach. Filosofía, Universidad Nacional, Lic. Teología, Universidad Bíblica Latinoamericana, M.Phil. [egresado] Universidad de Costa Rica) es profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. Contacto: mortegalvarez@yahoo.es