

La dimensión política de la espiritualidad como mística: alteridad, lenguaje y hospitalidad radical en la construcción de lo público

The political dimension of spirituality as mysticism: alterity, language and radical hospitality in the construction of the public

Nicolás Panotto¹

DOI: 10.29151/hojasyhablas.n20a1

Resumen

La espiritualidad es un término que en las últimas décadas comenzó a utilizarse con más fuerza, tanto en las ciencias sociales como en la filosofía y la propia teología, para dar cuenta de las reconfiguraciones del mundo religioso (pos)moderno en sus sentidos de pluralización, subjetivación y des-institucionalización. En este artículo profundizaremos este fenómeno, planteando que dichos procesos de desplazamiento evocados por la espiritualidad imprimen una intrínseca dimensión política. Para ello, partiremos del lugar de la noción de mística como un concepto teológico que permite dar cuenta de dichos procesos, ampliando desde un marco teológico la lectura que sugiere Ernesto Laclau, en torno a la construcción hegemónica de lo político desde la ontología mística, y sus implicancias para concebir la espiritualidad.

Palabras clave: misticismo; espiritualidad; política; hospitalidad.

Abstract

Spirituality is a term that has been used with more strength, within the social sciences, philosophy and theology in the last decades, in order to account for the reconfigurations of the (post)modern religious world in its senses of pluralization, subjectivation and de-institutionalization. In this paper, we will deepen on this phenomenon, proposing that such processes of displacement evoked by spirituality imprint an intrinsic political dimension. For that reason, it will start from the notion of mysticism as a theological concept that allows us to account for such processes, expanding from a theological framework suggested by Ernesto Laclau on the hegemonic construction of the political from the perspective of mystical ontology, and its implications for the conception of spirituality.

Keywords: mysticism; spirituality; politics; hospitality.

(Recibido: 20/10/2020 - Aprobado: 05/11/2020)

¹ Doctor en Ciencias Sociales. Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) / 17 Instituto de Estudios Críticos. Correo: nicolaspanotto@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0513-7175>

1. Introducción

El término “espiritualidad” es una categoría cada vez más presente en las ciencias de la religión contemporáneas. Mientras que por mucho tiempo fue una palabra presa de los prejuicios modernos -debido a su apelación a lo subjetivo y emocional, y por ello bajo un manto de sospecha frente a abordajes analíticos o racionales de lo religioso-, ahora el axioma se invierte, convirtiéndose en un marco que cristaliza las dinámicas actuales del mundo de las creencias, y con ello, evidencia los reduccionismos y estereotipos que el mundo occidental (desde su lógica colonial) ha impuesto sobre “la religión” como concepto homogeneizante y contrapuesto a la experiencia (Viotti, 2018). La espiritualidad siempre formó parte de la vida religiosa. Pero hoy toma mayor preeminencia a causa de tres aspectos: 1) es una categoría que da cuenta de las mutaciones religiosas actuales; 2) es abordada como un dispositivo vinculado con los nuevos escenarios sociales (la relevancia del sujeto); y 3) es asumida desde una nueva dimensión epistémica: ya no como una experiencia personal, sino como un marco de producción subjetiva.

El valor de esta resignificación en el uso de la espiritualidad nace de dos elementos constitutivos del término que hoy cobran mayor notoriedad: su dimensión rupturista y su dimensión integradora. La espiritualidad da cuenta, por un lado, de las nuevas configuraciones del mundo religioso posmoderno, el cual se caracteriza por su profunda pluralización (Caputo, 2001). Esto deviene tanto de los llamados procesos de des-institucionalización (Frigerio, 2012) y (post)secularización (Casanova, 2012), donde se evidencian una serie de cambios, no sólo en torno a la relación de los mecanismos institucionales del campo religioso, sino también de los procesos de (re) apropiación que hacen los mismos sujetos-creyentes (Bidwell, 2018), lo cual ubica los sentidos de creencia y ritualidad como instancias de expresión y de renegociación. Espiritualidad es un término que inscribe estas dinámicas, destacando tanto las polivalencias que se crean entre las fronteras ri-

tuales, simbólicas e institucionales de lo religioso, así como del lugar de las acciones individuales que entran en juego.

El segundo sentido a destacar -la dimensión integradora- se concentra más en la capacidad de las dinámicas religiosas para vincular y articular procesos sociopolíticos y culturales. Mientras que la idea de institucionalidad religiosa refiere, muchas veces, a prácticas y cosmovisiones más bien unidireccionales, el sentido de espiritualidad destaca el potencial maleable y móvil de las creencias, y su dinámica integradora, tanto de apropiaciones como de prácticas, gestos, contextos y espacios, a partir de las prácticas concretas de los y las creyentes. En palabras de Pablo Wright, la espiritualidad es “una noción polisémica que metaforiza un cierto estado cultural de la sociedad en relación con la dimensión ontológico-existencial, que condensa al mismo tiempo sentidos identitarios, políticos, socioeconómicos, etc. Así, nos introduce en marcos filosóficos y cosmológicos plenos de intertextualidad y de ejercicios hermenéuticos creativos de lo que podríamos denominar como un estadio posdogmático en los horizontes religiosos actuales” (Wright, 2018, p. 253).

Una idea equivocada que suele haber sobre el término es el supuesto sobredimensionamiento de lo “individual” o lo “privado” de la experiencia religiosa. Aunque dichos elementos se encuentran presentes a la hora de evaluar el uso de esta categoría, la sobrevaloración de lo institucional/macro/público por sobre lo individual/micro/privado indica un prejuicio moderno inscrito en la bizantina tensión estructura-agencia, y sus ramificaciones, en este caso, sobre lo religioso. La espiritualidad, más que remitir a la dimensión individual de la experiencia personal, consigna la condición dinámica, relacional e intercultural que posee todo hecho religioso, cuyos movimientos se gestan a partir de los constantes devenires que cohabitan en las tensiones institucionales, procesos generacionales, coyunturas históricas y encuentros miméticos. Como resume Joanildo Burity, la espiritualidad se posiciona precisamente en la

frontera de estos binomios analíticos, como son lo religioso y lo secular, lo privado y lo público, lo racional y lo afectivo, lo institucional y lo intuitivo (Burity, 2018, p. 294).

Es precisamente la evocación a este entre-medio de la espiritualidad donde encontramos su dimensión política. La espiritualidad condensa el desborde de las fronteras discursivas, rituales e institucionales de lo religioso, no precisamente superándolas ni dejándolas de lado, sino resignificándolas a partir de nuevos desplazamientos provocados por la conjunción entre experiencias particulares, matrices identitarias, superficies históricas y demandas sociales. En este sentido, retomando la propuesta de Alberto Moreiras, la espiritualidad podría ser definida como esa pulsión infrapolítica que nace y a la vez confronta los discursos y prácticas establecidos, para dar luz a nuevas demarcaciones. “La infrapolítica no está del lado del real ni del lado del pensamiento, sino en el entre de ambos, en la radicalmente cesura constituyente de su relación, que es una forma (recíproca) de uso” (Moreiras, 2019, p. 39). De la misma manera, la espiritualidad imprime esa capacidad de discernir nuevos procesos y experiencias, para confrontarlos con los imaginarios y prácticas hegemónicas, habilitando así nuevos discursos y lugares.

En resumen, podemos definir la espiritualidad como la capacidad de singularizar (que no es lo mismo que individualizar o privatizar) de la experiencia religiosa -vvida en forma personal o colectiva-, que permite vivir la fe a partir de la posibilidad de reapropiación y resignificación de los marcos institucionales, simbólicos y rituales de una creencia particular, a la luz de los desplazamientos subjetivos, los procesos socioculturales y los cambios históricos (tanto sociales como religiosos). Entendemos, además, como dimensión política de la espiritualidad, la posibilidad inherente de desplazamiento que irrumpe en los marcos individuales y comunitarios de vivencia religiosa, lo cual da lugar, a su vez, a la construcción de otros enclaves de sentido cultural, tipos de

vínculos sociales y posicionamientos disruptivos, tanto hacia dentro del campo religioso como hacia el entramado social general, en claves teológicas y simbólicas.

Al adentrarnos al análisis de la relación entre espiritualidad y política dentro de la tradición cristiana, podemos ver abordajes que circulan en dos direcciones. Una primera, más vinculada a campos temáticos o abordajes específicos, como es el feminismo (Johnson, 2002; Bedford, 2008; Russell, 2004), el medio ambiente o la ecología (Boff, 1997; Bradley, 1993; McFague, 1993), los pueblos indígenas (Vargas y Cordero, 2010; Luizaga y Natcheff, 2006; Estermann, 2006) o el fenómeno de la posmodernidad (Mendoza-Álvarez, 2015; Caputo y Scanlon, 1999), donde la espiritualidad es definida desde una dinámica particular que cobra según cada una de estas matrices.

Pero también podemos identificar propuestas según corrientes teológicas o tradiciones específicas. En este sentido, reconocemos cuatro. Una primera la podríamos denominar fenomenológica, donde la espiritualidad está fuertemente relacionada con las transformaciones que se dan en el campo religioso cristiano, especialmente a mitad de siglo XX, como resultado del Vaticano II y el nacimiento de corrientes post-dialécticas dentro del protestantismo. Su concepto de espiritualidad se basa más bien en una comprensión más amplia de la experiencia religiosa, donde cobran importancia las ideas de profundidad divina, valoración histórica de la fe y diversidad (inter) religiosa (Rahner, 1977; Tillich, 1976; Moltmann, 1998). En segundo lugar, encontramos la perspectiva liberacionista, donde la espiritualidad se comprende como una dimensión intrínseca del activismo cristiano hacia la transformación de la realidad, en contraposición a una visión supranaturalista como vivencia de fe (Gutiérrez, 1983; Boff y Betto, 1994; Alves, 1982; Casaldaliga y Vigil, 1993; Sobrino 1985). En tercer lugar, encontramos una corriente dentro del campo evangélico que surge desde la inspiración liberacionista pero con un acercamiento crítico al mismo, que

podríamos denominar evangélico-progresista. En este caso, se rescata el valor de la experiencia evangélica personal y comunitaria, pero en reacción a la teología conservadora norteamericana que determinaba las concepciones de espiritualidad en la década de los '60 y '70 (y lo sigue haciendo hoy), a partir de una visión de "integralidad" (Segura, 2002; 2006). Finalmente, no podemos obviar la perspectiva pentecostal crítica, que nace del seno del pentecostalismo latinoamericano y rescata sus elementos más fundamentales (como la valoración de la expresión corporal y la dimensión afectiva), alimentado desde las miradas liberacionistas y evangélico-progresistas, donde dichas experiencias espirituales, lejos de ser una vivencia egolátrica o extática, se transforman en instancias de ruptura crítica con el contexto (López 2002; Campos 2002; Villafañe 1996).

Estos diversos abordajes teológicos muestran un camino de doble vía en torno al abordaje de la espiritualidad. Por un lado, que es una categoría -así como toda noción dentro del andamiaje teológico cristiano- dable a procesos de redefinición, a partir de los contextos y contingencias históricas. Por otro lado, que la espiritualidad suele ser uno de los primeros temas redefinidos dentro de cualquier cambio teológico paradigmático, ya que su especificidad posibilita la articulación de diversos campos, que van desde la fenomenología hasta la dogmática.

En este escrito pretendemos formular algunos presupuestos teológicos que nos permitan profundizar un acercamiento a la definición de espiritualidad y su relación con el campo político, nutriéndonos de las corrientes mencionadas. Para ello, nos remitiremos a uno de los campos que más ha explotado la filosofía política contemporánea: la mística. Tomaremos como punto de partida el abordaje que hace Ernesto Laclau en torno a la teología negativa en la mística -especialmente bajo la figura de Meister Eckhart- y la vinculación con la construcción de lo político, para desde allí profundizar estas propuestas desde algunos elementos de la teología mística cristiana.

2. Sobre los nombres de Dios y la construcción de lo hegemónico: la potencia política de la mística según Ernesto Laclau

En el conocido ensayo "Sobre los nombres de Dios", Ernesto Laclau recuperará algunos de los aportes de la teología negativa que deviene del misticismo. Abordará las figuras del Pseudo-Dionisio y de Gershom Scholem, aunque se centrará en la figura de Meister Eckhart. Laclau comienza planteando cómo la mística inscribe un abordaje del lenguaje teológico como imposibilidad de la representación de lo Uno. La apelación a figuras particulares -"Señor", "Dios", "Padre"- es inevitable, aunque ninguna de ellas tiene la capacidad de traslucir la completud de la Unicidad. El misticismo, entonces, tiene que ver con "una distorsión del lenguaje que lo despoja de toda función representativa [...] para señalar algo que está más allá de toda representación" (Laclau, 2006, p.104).

Esto no anula la posibilidad de enunciación; pero, tal como lo vemos en el caso de la lógica negativa en Dionisio, cada particularidad negada sobre Dios simboliza un término que forma parte de una enumeración, cuyo reflejo de totalidad deviene no de la suma ni de la superposición de cada uno sobre otro, sino de su encadenamiento. Esto quiere decir que cuando hablamos de Dios como "no imaginación" o "no logos", no significa que "no es" logos o imaginación, sino que Dios habita y deviene más allá de esos términos lógicos particulares.

Lo antedicho tiene dos implicancias. Por una parte, hablar de totalidad es hablar de equivalencia entre diversos términos particulares, cuya negación, por otra parte, implica que la representación del término singular en realidad es solo un reflejo de la "Causa de Todas las Cosas", trascendente a dicha especificidad. Es decir que, la negación actúa como inscripción de la alteridad del objeto que remite. "Para ponerlo en otros términos: mientras que la experiencia mística apunta a una plenitud inefable que llamamos 'Dios', este nombre -Dios- es parte de un circuito discursivo

que no puede ser reducido a esta experiencia” (Laclau 2006, p. 114).

Esto nos lleva a otro elemento paradójico en torno a la teología negativa dentro de la mística: la equivalencia de las representaciones particulares da cuenta de “Dios”, aunque a su vez lo niegan en tanto Representación Absoluta. Toda representación de “Dios” en tanto Significante siempre será menos que universal. “Si juntamos nuestras dos conclusiones, el resultado es solo uno: Dios no puede ser nombrado; la operación de nombrarlo, ya sea en forma directa o indirectamente, a través de la equivalencia de contenidos que son menos que él, nos introduce en un proceso en el cual el residuo de particularidad que la intervención mística intenta eliminar, se muestra irreductible. En tal caso, sin embargo, el discurso místico apunta en la dirección de una dialéctica entre lo particular y el Absoluto que es más compleja de lo que pretende ser...” (Laclau 2006, p. 117).

El interés de Laclau con este ejercicio es destacar dos elementos epistémicos en torno a la experiencia social y la construcción de lo político: por un lado, la separación entre la finitud radical y la plenitud absoluta, y por otro, la complejidad de los juegos de lenguaje que operan en la “contaminación” (y articulación equivalencial, podríamos agregar) entre estos dos extremos. En este trabajo, Laclau define hegemonía como esa operación donde un contenido particular asume la función de encarnar una “plenitud ausente” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 191). De esta manera, una particularidad política (sea una ideología, movimiento, práctica, etc.) constituye la conjunción de estos dos elementos epistémicos: su función representacional deviene de su capacidad articuladora de otras particularidades, y a su vez, se ve expuesta a una plenitud (un exceso de sentido) que la desafía constantemente y la hace “menos” en relación con el universal que pretende representar (lo cual, en

realidad, siempre se escapará de una sutura final). “Como en el caso de la plenitud mística, la plenitud política requiere ser nombrada por términos carentes, en la medida de lo posible, de todo contenido positivo” (Laclau 2006, p. 123).

Finalmente, para Laclau estas operaciones representan una dimensión ética, en términos de la tensión (principalmente desde una sensibilidad posmoderna) que nace entre la contingencia radical y la sobre-invencción moral. La idea de hegemonía, de alguna manera, se presenta como una alternativa a esta disyuntiva, al proponer cierta “deificación” de lo concreto, pero fundado, a su vez, en la paradoja de su propia contingencia. Esto se contrapone tanto a la universalización del particularismo que se legitima a sí mismo en la división de todas las partes (y donde cada una se legitima a sí misma por fuera de cualquier marco trascendente), como también a la absolutización del Uno, donde una particularidad se entiende Universal, negando cualquier otra parte. La ética de la hegemonía es una ética que mantiene en tensión lo particular y lo universal (Laclau, 1996, pp. 43-68). En clave mística, Laclau lo explica de la siguiente manera:

Si la experiencia de aquello a que nos hemos referido en términos de doble movimiento “materialización de Dios” / “deificación de lo concreto” habrá de vivir a la altura de sus dos dimensiones, ni el absoluto ni lo particular pueden aspirar a una paz final entre sí. Esto significa que la construcción de una vida ética dependerá de mantener abiertos los dos lados de esta paradoja: un absoluto que sólo puede ser realizado en la medida en que sea menos que sí mismo, y una particularidad cuyo solo destino es ser la encarnación de una “sublimidad” que trascienda su propio cuerpo (Laclau, 2006, p. 127).

La ontología política que formula Laclau deviene en una teología política posfundacional²

²Como comenta Monserrat Herrero sobre este trabajo de Laclau, “esta ‘ontología política’ es una teología política en la medida en que ésta es posfundacionista. Ella depende de una visión sobre Dios, en donde Dios no es presentable, y por lo tanto no representable. El fundamento es negativo y por esa razón, todo movimiento fundacional de lo político es violento... En cierta manera, estas teologías políticas pretenden mantener el ‘trono vacío’ de toda institucionalización concreta de una representación política. Pero para lograr esa operación, ellas requieren de un movimiento revolucionario que consiste en construir y deconstruir constantemente” (Herrero, 2019:23)

que, partiendo del andamiaje místico, nos invita a pensar en una espiritualidad que fomenta un posicionamiento crítico, des-institucional y des-territorializante, no sólo como descripción de una pluralidad de prácticas, sino también como condición ontológica que registra un entre-medio que permite la conformación y articulación de dichas expresiones. En clave religiosa/teológica, nos referimos a la misma figura de Dios en tanto construcción sociohistórica de la experiencia de fe, y su impacto y recepción de las dinámicas sociopolíticas.

De aquí, queremos trabajar en tres campos que nos permitirán profundizar esta propuesta, desde diversas referencias a la teología mística cristiana y sus aplicaciones contemporáneas, destacando los tres elementos retratados en el trabajo de Laclau: 1) la tensión entre lo particular y lo universal a partir de los intentos (siempre fallidos) de definir a Dios, 2) los juegos y tensiones discursivas a partir de la articulación equivalencial entre las distintas representaciones particulares (teológicas) sobre lo divino y 3) la construcción de una ética política hegemónica que radicalice la dimensión plural y siempre desplazante de lo político. Pretendemos ahondar, concretamente, en 1) el concepto de alteridad divina como campo para la construcción de lo público, 2) la disputa en torno a las construcciones discursivas de lo político como espacio de expresividad poética y 3) el don como propuesta ética hacia una hospitalidad radical.

3. Mística, espiritualidad y política potestas

Como concuerdan una mayoría de comentaristas, hablar de mística es meterse en un terreno sumamente complejo, especialmente en lo que tiene que ver con las formas de comprender su alcance y establecer su definición. Más allá de tratarse de un campo fundamental dentro de la historia de las religiones, a partir del siglo XVIII el término comenzó a cobrar un sentido más bien peyorativo, atribuyéndose simplemente a experiencias individuales extáticas, vistas desde cierta distancia

arrogante, que las acusaba de irracionalidad, y con ello pretendía deslegitimarlas. Dicha comprensión aún persiste hasta hoy en muchos espacios, aunque el fenómeno de la posmodernidad ha traído otros aires a la idea.

En la antigüedad, el término mística se utilizó para referirse a las religiones místicas (ta mistika), en contraposición al cristianismo. A su vez, *mistikós* deriva de la raíz indoeuropea *my*, presente en *myein*, que significa “cerrar los ojos y la boca”, y de donde también proceden términos “mudo” o “misterio” (Velasco, 2004, p. 16). Aunque las ideas de “Nada” y “Silencio” son fundamentales para encuadrar la experiencia mística, no hay que quitarle el potencial retórico y simbólico que posee el lenguaje místico, en dos sentidos: por el hecho de ser una vivencia histórico-humana (y por ende, concatenada con el entramado contextual que la enmarca) y por el plus-valor simbólico que imprime el lenguaje místico, el cual potencia y amplía tanto los lenguajes religiosos como profanos a los cuales evoca.

La mística tiene que ver con una experiencia del Misterio en tanto Profundidad de la propia historia. En este sentido, la mística no evoca a una Alteridad metafísica sino al Exceso presente en la propia vivencia sociohistórica como Honduras, como Fondo, haciendo que las representaciones particulares a las que rememora sean núcleos desde los cuales se singulariza de forma pasajera algo que es constitutivamente irrepresentable. Por esta razón, la mística no es sólo un tipo de experiencia religiosa sino la evocación a un modo de vivir que tiene raíces en la experiencia cotidiana y profana (Corbí, 2008). La mística, entonces, no es simplemente una especialidad o campo del saber (lo que respondería al típico encuadre moderno en torno al fenómeno religioso) sino un estado que atraviesa y constituye a todo ser humano.

Una descripción clásica sobre las características de la mística es la propuesta por William James (1994, pp. 285-321), quien plantea cuatro elementos para definirla: la infabilidad (la impo-

sibilidad de describir por completo la experiencia), la iluminación intelectual (a pesar de dicha inefabilidad, existe una especie de inspiración interna para entenderla), la transitoriedad (son experiencias pasajeras) y la pasividad. En varias genealogías históricas sobre la mística (Johnston, 1997; Velasco, 2004; De Certeau, 1993, 2007; González de Cardedal, 2015) se identifica el hecho de que este fenómeno emerge en momentos bisagra, tanto de la iglesia como del contexto social. Podemos comenzar por los Capadocios, los Padres del Desierto y el Pseudo-Dionisio en el siglo V, como respuesta a las tensiones que suscitó la institucionalización de la iglesia en su paulatina “politización”, al estrechar vínculos con los poderes imperiales. Estas corrientes se mantuvieron y mutaron dentro del movimiento monástico, que llega hasta el siglo IX, dando lugar a algunas de las principales escuelas místicas medievales que emergen entre el siglo XIII y XV, desde una influencia neoplatónica y en el medio de una crisis eclesial profunda a partir de las incipientes transformaciones en el período feudal, llegando a las voces místicas de los siglos XVI y XVII, en medio de un contexto de crisis económica y guerras. Como acuerdan varios/as especialistas, el siglo XVII no sólo evoca un silencio sobre este campo, sino también una fuerte crítica sobre el término, resultante del impacto de la Ilustración, lo cual también se reflejó en el escaso tratamiento dado por el protestantismo al tema. Como hemos mencionado, los prejuicios y estereotipos que nacieron en este último período en torno al misticismo desde el “juicio de la razón” y la dogmatización de la experiencia religiosa, aún persisten en nuestros días.

Ahora bien, la pregunta es -siguiendo a Carlos Domínguez Morano (2020, p. 50) -si el naciente interés que vemos sobre este tema en el siglo XX y XXI, no deviene precisamente de la crisis del Siglo de las Luces y las nuevas sensibilidades posmodernas. La pluralización del fenómeno religioso, como hemos indicado, no responde solamente a una diversificación como efecto de explosión de particularidades o experiencias individuales, sino a una resignificación de lo propiamente religioso,

como instancia a partir de la cual revalorar y reimaginar los sentidos de profundidad, de relationalidad y de misterio como valores sociales que la modernidad diluyó, tal vez sin intención. En otras palabras, la incidencia de la mística responde, nuevamente, a un estado de crisis representacional, nacido de las limitaciones propias de las cosmovisiones y prácticas políticas contemporáneas, como en la búsqueda de un horizonte utópico a partir de los sentidos olvidados y despreciados por la modernidad, como son el de trascendencia, otredad, diferencia y alteridad.

En otras palabras, una lectura de la mística nos brinda un lente que nos permite releer en clave teológica las caracterizaciones constitutivas de la espiritualidad en relación con su lugar disruptivo, desplazante y dinámico. Más aún, podríamos inclusive afirmar que la dimensión política de la espiritualidad reside en su dimensión mística, en relación con el movimiento crítico que produce el desborde de la manifestación divina, en la diversidad de configuraciones que su lenguaje simbólico puede asumir y en la ética política que suscita desde el principio de otredad. Como menciona Sánchez Rodríguez (2006):

Todo es, al propio tiempo, susceptible de ser abordado desde una perspectiva mística porque cada paso que da el ser humano, para sí o para los demás, puede resolverse allí donde la voluntad humana se pliega, en un acto libérrimo, a un dictamen que no es propio, descentrándolo de sí (de su yo limitado) para centrarlo en el eje mismo de la Realidad, esto es, de “Algo” o Alguien que, paradójicamente es, al decir de San Agustín, “más íntimo a mí que yo mismo” (p. 20).

3.1. Dios-Otro y construcción hegemónica de lo público

La teología mística es desde sus raíces una teología posmetafísica y posfundacional. Busca cuestionar las representaciones institucionales sobre Dios y su huella en la configuración de las relaciones sociales, a partir de una experiencia

cuya figura singular y extática, lejos de querer sobrevalorar una vivencia individualista extraordinaria, más bien propone una intuición teológica en el desborde de su manifestación, es decir, en la presencia de Dios a partir del exceso de su revelación que, lejos de ser una abstracción, responde a la aprehensión de la Realidad en su totalidad, desde una dimensión corporal, estética, amorosa y hasta sexual.

La mística no tiene que ver con la búsqueda de algún conocimiento oculto sino con encontrar la Profundidad de lo ya habitado de la realidad. De aquí que la teología mística es una teología negativa: nace del entre-dicho que despliega la negación de lo representado, donde la apelación al Todo, a la Realidad Última, a la Trascendencia, se presentan como condiciones no sólo para el desvanecimiento de lo dado, sino también para la emergencia de lo novedoso, manifiesto en experiencias límite, exuberantes, desbordantes. Por ello, la teología mística juega entre la superabundancia del Ser y el Silencio de su presencia. La Nada y el Misterio se presentan como fundamentos ontológicos de deconstrucción de todo sentido.

Dios se presenta como el Silencio que encarna el “límite absoluto” de toda vivencia y matriz humana (Schillebeeckx, 1995, pp. 115-161) No es un límite que frena, cercena o detiene, sino que delimita, es decir, marca la contingencia de nuestras representaciones, para transformar la experiencia de fe en una vivencia del don, del acogimiento de aquello que está más allá del límite conocido, haciéndolo pasajero y abriendo sus fronteras. En otros términos, lo divino no es un objeto del límite sino la manifestación que desplaza constantemente los márgenes establecidos, haciéndolos trascendentes y ampliando sus contornos.

La llamada unión mística remite a la experiencia radical de acercamiento a Dios por parte de el/la creyente. Dicha experiencia está inmersa en el símbolo de un Amor sobreabundante, que inscribe la revelación divina en un espacio de contemplación más allá de los sentidos. Es el don de la presencia del Misterio, que se materializa en

gestos, vivencias y palabras, siempre transitorias. Dicha unión no remite sólo a los sentidos concretos de la experiencia, sino que posee un elemento intrínsecamente ontológico: habla de la diferencia relacional que hacen a la persona divina. La propia fe, la misma experiencia de unión a esta trinidad en relación, es un principio de diferencia constitutiva tanto de lo divino como de la fe, la creencia y la experiencia histórica. Así podemos pensar en la dimensión intra-divina de la Trinidad como superación o condicionante de la trinidad económica como manifestación específica (Schillebeeckx, 1995, p. 161). En otros términos, es la condición relacional y diferencial constitutiva de Dios, la que permite un movimiento crítico sobre cualquier representación singular de su economía histórica, permitiendo a su vez diversas aprehensiones. El mismo principio de encarnación en el cristianismo instituye un principio de diferencialidad, tanto con respecto a Dios mismo como entre lo divino y la historia, y lo divino en la historia, pero no como una frontera demarcatoria sino como un campo diferencial que muestra la inevitable reciprocidad constitutiva en su conjunción y su relación (Melloni, 2003, p. 303).

Para la mística, los principios de diferencialidad y trascendencia no sólo refieren a lo divino sino a la misma condición de la historia, lo humano y lo social. Como lo enuncia la famosa frase del Maestro Eckhart en el Sermón XII: “El ojo en el que veo a Dios, es el mismo ojo en el que me ve Dios: mi ojo y el ojo de Dios, son un solo ojo, una sola visión, un solo conocimiento y un solo amor” (Eckhart, 2013, p. 364). Esta expresión no puntualiza una inmanentización de lo divino, ni una trascendencia de lo particular o contingente, sino la inscripción de una tensión como condición que atraviesa cualquier particularidad, apelando al hecho de que toda trascendencia siempre cobra una expresión singular, la cual deviene constitutivamente “impura” al verse siempre excedida, desde su propia esencia, por la alteridad que la habita. Como concluye García-Baró (2007):

La trascendencia esencial de la humana naturaleza puede aún ser trascendida, pero desde fuera de ella misma, o mejor, desde su interior absoluto, porque esto que la atrae divinamente a lo divino es su origen, su causa inmanente, al mismo tiempo que debe ser representado como su ápice o vértice y aun, en las palabras de san Agustín, como a infinita distancia de superioridad, pero luciendo por la abierta claraboya de la cima de la mente (p. 58).

Es esta condición de diferencialidad y trascendencia, características de la mística, que posee una intrínseca dimensión política, o más concretamente, que abren un marco teológico-político de la espiritualidad como mística. En un trabajo sobre la relación entre populismo y misticismo, Emilce Cuda, Norma Merlin y Sandra Mansilla afirman que el espacio público se construye a partir de la palabra negada sobre las prácticas y los sentidos establecidos. Un decir-no que apela a lo Otro para romper con la hegemonía de lo Uno. Un decir-no que saca a la luz la espectralidad de una Trascendencia que irrumpe y visibiliza la presencia de otros sujetos y representaciones, tal como lo manifiesta la tensión entre el demos (pueblo de iguales) y el ochlos (pueblo como resto) En sus palabras,

Ahora, cuando el desacuerdo, o palabra negativa que irrumpe la vida pública, es la de un demos, entendido como pueblo de iguales o incluidos, que dice/no al gobernante de turno, no debería hablarse de populismo sino de liberalismo, si pensamos que este surge históricamente como libertad negativa, libertad que dice/no como limite a la voluntad del monarca o de la masa. Pero, cuando la palabra negativa que irrumpe el espacio público no es la del demos sino la del ochlos, entendido como plebe de diferentes o excluidos, que dice/no a la determinación de un demos/Uno que desde el discurso del amo lo nombra, lo define, y lo relaciona como lo Otro, entonces allí es cuando la palabra negativa debería entenderse como populismo. (Cuda, Merlin y Mansilla 2013, p. 62).

El decir-no no es sólo el establecimiento de un límite sobre un sujeto sino la inscripción de una vacuidad dentro de lo público, un margen que da lugar a la alteridad para deconstruir la mismidad de lo Uno. Un decir-no que rompe con toda determinación. Aquí la diferencia, según las autoras, entre el decir-no liberal y el decir-no populista: mientras el primero se plantea desde la oposición, el segundo lo hace con el propósito de recuperar identidades y derechos, es decir, de reconocer y dignificar al Otro. Aquí el principio de tensión entre una teología positiva y una teología negativa: mientras la primera sostiene la sutura de un posicionamiento particular, la segunda apela al límite de lo dado con el propósito de abrir el espacio público. Así concluyen:

Tanto en la teología mística como en la política, a lo Otro no se llega por la palabra positiva que determina, sino por la palabra negativa que levanta toda determinación. Lo Otro aparece en el vacío como palabra inaudible que ha superado toda determinación, que irrumpe toda determinación (Cuda, Merlin y Mansilla 2013, p. 67).

En resumen, la teología negativa mística, basada en una teología que muestra lo divino como el Otro Absoluto que se manifiesta como inscripción crítica de lo Uno, nos permite leer la espiritualidad en clave política, como una vivencia que reconoce la Profundidad divina en la propia historia a partir del decir-no como gesto de revelación, como demarcación de una frontera sobre lo dado, siempre dable al salto, a la Trascendencia, a la inauguración de otros gestos que den cuenta de novedosas posibilidades de nominar las prácticas históricas desde la sensibilidad a la manifestación constante de Dios. De esta forma, lo público deja de ser espejo de lo Uno, para transformarse en un “campo de batalla” que busca revelar la riqueza de la pluralidad habitada, en contraposición a la unidireccionalidad de lo que se entiende inamovible.

3.2. Lenguaje místico, lenguaje simbólico y la política como poiesis

El lenguaje místico es un lenguaje simbólico. Responde a una estética que apela a la sensibilidad, al senti-pensar, a la teo-poética. El Silencio se transforma en un pivote de este lenguaje. No en el sentido de un decir-nada, de carencia de representación, sino de un decir-no que habita el campo del lenguaje como instancia de evanescencia de otros posibles términos. El Silencio es, entonces, una condición ontológica, que plantea que lo dicho puede ser más-de-sí, no necesariamente desde una nueva palabra, sino desde esas otras posibles significaciones que adquieran los discursos. Por ello, como dice Raimon Panikkar, la mística simboliza una crisis del lenguaje. “Lo místico aflora cuando el hombre se percata (de captare) de que la palabra no sólo revela lo que la palabra dice, sino que el mismo decir viene recubierto de un último velo que la misma palabra no puede develar, puesto que ella misma es el velo que revela la realidad precisamente velándola” (Panikkar, 2008, pp. 48-49).

En la mística, el lenguaje se transforma en un campo de tensión entre lo particular y lo universal. Más concretamente, da cuenta de cómo lo singular de los términos y las representaciones posee una capacidad significativa que supera el término específico. “Esa lucha agotadora de los místicos con las palabras no comporta el naufragio de su lenguaje. Al contrario, libera fuerzas creadoras que genera un lenguaje nuevo, despiertan sus capacidades expresivas y llevan al límite el poder significativo de las palabras” (Velasco, 2004, p. 19).

El simbolismo que atraviesa el lenguaje místico obtiene su potencialidad al resistir la condición explicativa y racional de lo dicho en tanto término cerrado, para inscribirse en un intento de descripción del Todo desde el fracaso de las elucidaciones construidas para describirlo, precisamente con el objetivo de reforzar el sentido inagotable de lo dicho o por decir. El lenguaje místico pretende simbolizar el Todo desde un ángulo con-

creto. Por eso habla de Dios, del Amor, de la Realidad, del Ser, haciéndolo desde la fluidez del un lenguaje corporal y poético. De aquí, como afirma Panikkar, el lenguaje místico es ontológico y no sólo epistemológico (Panikkar, 2008, p. 57). Como resume maravillosamente Michael De Certeau:

El discurso místico transforma al detalle en mito; se aferra a él, lo exagera, lo multiplica, lo diviniza, hace de él su propia historicidad... la vida común se convierte en la ebullición de una inquietante familiaridad -la frecuentación del Otro (1994, p. 20).

El lenguaje místico transforma el lenguaje político en poiesis. Invierte la comprensión de lo político como construcción racional o institucional, invitando nuevas expresiones, estéticas y performances, a través de la valoración de la diversidad de acciones, corporalidades e identidades. Es un lenguaje que tiene una doble función: por un lado, ampliar las posibilidades de expresión, y por otro, potenciar el sentido de las singularidades significantes. Aquí podríamos traer el abordaje que hace Ernesto Laclau sobre la diferencia entre metonimia (designar una cosa en nombre de otra) y catacrexis (el sentido simbólico que asume un término), donde la sinécdoque emerge como un efecto que mantiene la tensión entre ambas -es decir, entre la heterogeneidad y la contigüidad- cuando una particularidad asume la significación de un campo que lo excede (Laclau, 2006, pp. 57-99).

En sentido teológico-político, “el principio de unidad de la dispersión de demandas está dado en la misma formación discursiva, por tanto, la Palabra Divina no irrumpiría en esta lógica como superestructura, al modo de la teología positiva, sino como no-palabra de lo absolutamente Otro, al modo de la teología negativa” (Cuda, Merlin y Mansilla, 2013, p. 66) Esto significa que el lenguaje simbólico de la mística -que, como dijimos, no es un tipo de lenguaje particular sino un modo de abordar el mismo discurso en sus posibilidades de plural significación- nos permite pensar en la dimensión política de la espiritualidad, cuando

los símbolos y las prácticas sociales pueden ser comprendidas desde un sentido (e invitación) de trascendencia, no sólo a partir de la multiplicidad de prácticas y estéticas que la incidencia puede cobrar, sino también desde la capacidad articuladora que obtiene, por ejemplo, un significante teológico o religioso sobre otros significantes, demandas y militancias sociopolíticas.

3.3. Don, kénosis y ética de la hospitalidad radical

La teología mística es una teología del don. Una teología que parte de la entrega total de Dios como Misterio radical, invitando a la con-vivencia humano-cósmico-divina. Por esta razón, como afirman muchos comentaristas, la mística no responde a una indagación especulativa sino meta-ética de Dios³. Dicha ética no sólo imprime un ámbito de construcción ontológica (Dios revelado en tanto Devenir de la praxis histórica, y no como reflexión de una Esencia), sino un espacio de militancia que asume su activismo desde el mismo sentido de Alteridad divina. Como afirma Jean-Daniel Causse, “la ética del don implica una ética que no se centra simplemente en el dar como acción activa sino como el dejarse llevar desde el don que nos excede, que se manifiesta en la historia, y que nos hace a nosotros/as, al mismo tiempo, recipientes y dadores del don” (Causse, 2006, p. 37).

Por esta razón, la teología mística es una teología y ética de la hospitalidad. Una práctica y lugar que parte de lo divino como huésped, que a su vez hace al mundo huésped de su presencia. Esta apertura cobra una dimensión ética en la que el ser humano es siempre un “ser-huésped” o “ser-para-el-huésped”, así como Dios mismo, en su constitución trinitaria, imprime una lógica de la hospitalidad intra-divina e intra-histórica (Shepherd, 2014, pp. 98-129). En tanto meta-ética, la hospitalidad es

entonces un campo anterior a la política, que a su vez la conforma y la funda.

En esta dirección, Jacques Derrida plantea que la ética de la hospitalidad absoluta “exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le dé lugar, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre” (Derrida, 2008, p. 31). La hospitalidad impresa en la revelación divina y en el seguimiento de una espiritualidad desde la trascendencia, implica, como también plantea Derrida, una superación de la “hospitalidad del derecho o de la justicia”, donde el gesto de acogimiento que se ve supeditado a la legitimidad de un título legal o una condición social. La ética de la hospitalidad absoluta se abre sin preguntar, valorando el lugar del Otro en tanto Otro, aceptando su especificidad, pero sin condicionar su recepción al Nombre-Dado. Como concluye João Manuel Duque,

El “extranjero” como otro diferente y no dominante es el principio mismo de la fe, al mismo tiempo que se vuelve el lugar último de su credibilidad. En la alteridad concreta del “extranjero” que se vuelve huésped es donde se hace posible una verdadera experiencia del trascendente, como lugar primordial de la llamada a la hospitalidad (Duque, 2017, p. 264).

Por esto, una ética teológica de la hospitalidad parte del espacio abierto en la manifestación de Dios como Misterio-Otro, que nos hospeda y a la vez nos abre a actuar-en-tanto-huéspedes. La dimensión donante de la teología mística nace de la apertura a lo divino como entrega total, por lo que abrir un espacio radical de hospitalidad es abrir una instancia que asume la alteridad sin representación única. En este sentido, Cecilia Avenatti afirma que la “perspectiva ética del otro

³“El asunto de que aquí se trata no es tan sólo la consecuencia ética de la vida religiosa o teologal. Sino que la praxis ética y -también- política se convierte, en efecto, así, en esencial componente de la vida orientada hacia Dios, del ‘verdadero conocimiento de Dios’” (Schillebeeckx, 1995, p. 157).

como regalo absoluto, cuya acogida sólo puede ser incondicional al punto de la disolución del yo en el tú, en el fondo acaba en la anulación del ‘entre’: ese espacio estético de la distancia, único en el que puede emerger y desarrollarse ese estado de comunión que restaura y recompone” (Avenatti, 2016, p. 5).

Esto también se vincula con lo que Simon Critchley denomina anarquismo místico. Como ejemplo, toma el concepto de la “aniquilación del alma” en los textos de Margarita Porete, una mística del siglo XIV, para plantear que dicho elemento, lejos de romantizar la experiencia individual, representa “un proceso de mutación del yo donde este ya no se organiza en torno a una identidad individual y sus egoístas actos de voluntad, sino que se orienta hacia aquello que permanece inconsciente en la vida del deseo. Desde mi punto de vista, lo que Porete está describiendo es una transformación del yo a través de la acción del amor” (Critchley, 2017, p. 139).

Esta “aniquilación del alma” también podría entenderse en la lógica de una hospitalidad radical que se cimienta en el principio teológico de la kénosis, es decir, del vaciamiento de un espacio de poder y legitimidad, con el objeto de entregarse a la contingencia histórica. Según Gianni Vattimo, kénosis apela al sentido de abajamiento de Dios y su despojamiento de la lógica metafísica (Filipenses 2). Con este principio, el cristianismo cuestiona la idea platónica de objetividad, de una realidad que siempre se deposita “más allá” y define la verdadera esencia de lo existente. De aquí que la búsqueda de toda verdad se deposite en lo profundo de cada trazo singular. Abre un compromiso con la libertad, la cual permite “liberarnos de la verdad”.

A ello contraponen Vattimo el hecho de que la kénosis no es un medio sino un fin en sí mismo. Dice: “No hay salvación a través de la kénosis, ya que si la gloria se alcanzase sólo mediante la humillación y el sufrimiento estaríamos de nuevo en plena lógica victimaria. La kénosis no es

medio de rescate, es el rescate mismo” (Vattimo, 2004, p. 151). Lo salvífico de la kénosis, entonces, no se depositaría en la muerte en la cruz de Jesús sino, precisamente, en su lugar de vaciamiento de lo metafísico como gesto de entrega. Dicho acontecimiento se comprendería a la luz, o como consecuencia de, dicho vaciamiento. Dice Vattimo (1996):

Jesús no se encarna para proporcionar al Padre una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para desvelar y, por ello, también para liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado. Se le mata porque una revelación tal resulta demasiado intolerable para una humanidad arraigada en la tradición violenta de las tradiciones sacrificales. (p. 36).

Vattimo relaciona la kénosis con el principio de caridad. Éste es uno de los mayores aportes de la tradición cristiana. Es el “límite de la secularización” (Vattimo, 2004, p. 68). Este filósofo afirma también que es el límite de la espiritualización del texto bíblico. Caridad es la presencia misma de Dios en cada ser humano. En ella reside la salvación de la iglesia. La caridad tiene que ver con reducir la violencia (simbólica y corporal) en todas sus formas a través de la solidaridad humana desde un amor siempre abierto al otro. De aquí que la caridad es la “herencia posmetafísica” del cristianismo; es pasar del universalismo a la centralidad de la hospitalidad. La preocupación por la subjetividad, como decíamos anteriormente, es lo que lleva a la solidaridad con los/las necesitados/as y los pobres. Vattimo lo resume con las siguientes palabras:

La única verdad de la Escritura se revela como aquella que en el curso del tiempo no puede ser objeto de ninguna desmitificación –ya que no es un enunciado experimental, lógico, ni metafísico, sino una apelación práctica–: es la verdad del amor, de la caritas (Vattimo y Rorty, 2006, p. 75).

Conclusiones

En este artículo planteamos que la espiritualidad es una categoría con un lugar cada vez más importante dentro de las ciencias sociales, como una referencia que da cuenta de la movilidad y los desplazamientos dentro de los procesos religiosos actuales, a partir del fenómeno de pluralización del campo y del impacto que poseen las subjetividades en la reapropiación de las fronteras y discursos institucionales. Este fenómeno ha sido también abordado desde la filosofía y la teología, donde se ha planteado que dichos desplazamientos no se gestan sólo como parte de un cambio epocal, o en respuesta a una coyuntura social, sino como réplica a las especificidades propias de los elementos constitutivos de la espiritualidad, en su rostro tanto teológico como fenomenológico.

Varios estudios contemporáneos han destacado la dimensión mística de la espiritualidad y la teología como un elemento constitutivo de estos procesos. Es decir, se entiende la mística como una matriz que apela a la deconstrucción de la imagen divina, a una revaloración de las experiencias religiosas y a una inscripción histórica de la fe a partir de una nueva estética, que permite entender la espiritualidad como la instancia de resistencia simbólica y apertura hermenéutica constitutiva de todo mundo religioso, especialmente desde su relación con el campo social y sus significantes.

Más aún, propusimos entender dicha condicionalidad de apertura y desplazamiento de la espiritualidad como una dimensión intrínsecamente política. Entonces, es concebir la espiritualidad como un campo que habilita redefinir concepciones y prácticas sociales, así como horizontes de sentido, desde una aprehensión singular inscrita en una vivencia de lo divino como Alteridad radical, que permite reimaginar de la misma manera la propia historia. Así, llegamos a Ernesto Laclau y su lectura del Maestro Eckart, en torno a la posibilidad de concebir el lenguaje místico como una ventana para la construcción de nuevas hegemonías y cadenas equivalenciales dentro del espacio público.

Ampliamos esta propuesta desde una mirada teológica, desarrollando tres elementos que podemos encontrar en la mística cristiana, a saber: el impacto de la concepción de Dios como alteridad radical para desdibujar y volver a trazar las fronteras de lo público, en tanto campo de significación, las implicancias de la condición simbólica del lenguaje místico como marco para construir nuevas lecturas y articulaciones sociales, y la dimensión meta-ética que posee la concepción mística de lo divino en términos de hospitalidad radical.

Esto nos permite resumir que la dimensión política de la espiritualidad basado en la mística reside 1) en un punto de partida teológico, donde lo divino se presenta como lo Impronunciable, lo que a su vez abre el campo de la expresión y representación identitarias; 2) en un lenguaje simbólico que reconoce otras formas, prácticas y performances de subjetivación, teniendo en cuenta las múltiples experiencias y maneras de construir la realidad; y 3) en una (meta)ética que se focaliza más en la acogida del Otro como principio de justicia, antes que al seguimiento y defensa de principios normativos descontextualizados y por encima de la singularidad de los sujetos.

Todo esto, finalmente, nos permite ver la posible relación entre mística, espiritualidad y política de diversas maneras, sea como inspiración utópica para la movilización social (Boff y Betto, 1994; Cervantes, 2011), así como para la construcción de un espacio de diálogo democrático a partir del diálogo interreligioso (Tamayo, 2006). En otros términos, la mística imprime la potencialidad política de las espiritualidades, siendo las particularidades representacionales, no expresiones de un Todo, sino el propio campo diferencial constitutivo de la manifestación divina y política.

Referencias bibliográficas

- Alves, Rubem. (1982). *La teología como juego*. Buenos Aires: La Aurora.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. (2016). "Hay que partir: la hospitalidad como figura y texto de un estilo estético teológico abierto a la comunión". Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/hospitalidad-figura-texto-avenatti.pdf> [Fecha de consulta: 19/10/2020].
- Bedford, Nancy. (2008). *La porfía de la resurrección. Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Bidwell, Duane. (2018). *When One Religion Isn't Enough. The Livez of Spirituallu Fluid People*. Boston: Bacon Press.
- Boff, Leonardo. (1997). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Boff, Leonardo y Betto, Frei. (1994) *Mística y espiritualidad*. Buenos Aires: CEDEPO.
- Bradley, Ian. (1993). *Dios es "verde". Cristianismo y medio ambiente*. Santander: Sal Terrae.
- Burity, Joanildo. (2018). "Espiritualidades del consumo, del resentimiento y del agonismo político: religión pública versus desinstitucionalización religiosa". Esquivel, Juan Cruz y Béliveau, Verónica. *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, pp.283-308.
- Campos, Bernardo. (2002). *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI.
- Casaldaliga, Pedro y Vigil, José María. (1993). *Espiritualidad de la liberación*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra
- Casanova, José. (2012). *Genealogías de la secularización*. Madrid: Anthropos.
- Caputo, John. (2001). *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos.
- Caputo, John y Scanlon, Michael. (1999). *God, the Gift and Postmodernism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Causse, Jean-Daniel. (2006) *El don del agapé. Constitución del sujeto ético*. Santander: Sal Terrae.
- Cervantes, Cristóbal. ed. (2011) *Espiritualidad y política*. Barcelona: Kairós.
- Critchley, Simon. (2017). *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de Teología Política*. Madrid: Trotta.
- Corbí, Mariano. (2008). "Mística sin religión". Melloni, Javier (ed.), *El no-lugar del encuentro religioso*. Madrid: Trotta, pp.195-225.
- Cordero, Lourdesy Vargas, Marcelo. Eds. (2010) *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Cuda, Emilce, Merlin, Nora y Mansilla, Sandra. (2013). "Populismo, misticismo y psicoanálisis". *Religión e incidencia pública*. GEMRIP 1: pp. 61-86.
- De Certeau, Michel. (1993). *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, Michel. (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz.
- Derrida, Jacques. (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

- Domínguez Morano, Carlos. (2020). *Mística y psicoanálisis. El lugar del Otro en los místicos de Occidente*. Madrid: Trotta.
- Duque, Manuel João. (2017). *El Dios ocultado*. Salamanca: Sígueme.
- Eckhart, Meister. (2013). *Tratados y sermones*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Estermann, Josef. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT/Plural.
- Frigerio, Alejandro. (2018). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”. *Cultura y representaciones sociales*. vol.12, (24) pp.51-95.
- González de Cardedal, Olegario. (2015) *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta.
- Gutiérrez, Gustavo. (2004). *Beber en su propio pozo*. Lima: CEP.
- García-Baró, Miguel. (2007). *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.
- James, William. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Buenos Aires: Planeta.
- Johnston, William. (1997). *Teología mística. La ciencia del amor*. Barcelona: Herder.
- Johnson, Elizabeth. (2002). *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder.
- Laclau, Ernesto. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, Ernesto. (2006). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (2006). *Hege­ monía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- López, Darío. (2002). *El nuevo rostro del pentecostalismo latinoamericano*. Lima: Puma.
- Herrero, Montserrat. (2019). “Laclau’s revolutionary political theology and it’s backdrop”. *Síntesis. Revista de filosofía*, II (2), pp.9-25.
- McFague, Sallie. (1993) *The Body of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Melloni, Javier Ribas. (2003). *El Uno y lo Múltiple*. Santander: Sal Terrae.
- Mendoza-Alvarez, Carlos. (2015). *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder.
- Moltmann, Jürgen. (1998). *El espíritu de la vida*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Moreiras, Alberto. (2019). *Infrapolítica*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Panikkar, Raimon. (2007). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.
- Tamayo, Juan José. (2006). “La mística como superación del fundamentalismo”. Sánchez Rodríguez, Francisco (ed.), *Mística y sociedad en diálogo*. Madrid: Trotta, pp.155-158.
- Rahner, Karl. (1977). *Experiencia del Espíritu*. Madrid: Narcea Ediciones.
- Sánchez Rodríguez, Francisco. (2006). “Nostalgia de lo íntimo”. Rodríguez, Francisco (ed.), *Mística y sociedad en diálogo*. Madrid: Trotta, pp.9-39.
- Shepherd, Andrew. (2014). *The Gift of the Other. Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*. Oregon: Pickwick.

- Schillebeeckx, Edward. (1995). *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Segura, Harold. (2002). *Hacia una espiritualidad evangélica comprometida*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Segura, Harold. (2006). *Más allá de la utopía. Liderazgo de servicio y espiritualidad cristiana*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Russell, Letty. (2004). *La iglesia como comunidad inclusiva*. San José: UBL/ISEDET.
- Sobrino, Jon. (1985). *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. El Salvador: UCA Editores.
- Tillich, Paul. (1976). *Dinámica de la fe*. Buenos Aires: La Aurora.
- Vattimo, Gianni. (1996). *Crear que se cree*, Paidós, Buenos Aires.
- Vattimo, Gianni. (2004). *Después de la cristiandad*. Buenos Aires: Paidós.
- Vattimo, Gianni y Rorty, Richard. (2006). *El futuro de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Velasco, Juan Martín. (2004). "El fenómeno místico en la historia y en la actualidad". Velasco, Juan Martín (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, pp.15-49.
- Villafañe, Eldin. (1996). *El Espíritu libertador. Hacia una ética social pentecostal hispanoamericana*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Viotti, Nicolás. (2018). "La espiritualidad en América Latina". Esquivel, Juan Cruz y Béliveau, Verónica. *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, pp.233-236.
- Wright, Pablo. (2018). "Espiritualidades: entre la ontología y la pragmática". Esquivel, Juan Cruz y Béliveau, Verónica. *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, pp.253-265.

