

---

# INCONSCIENTE, MÍSTICA Y ESPIRITUALIDAD

*Unconscious, Mysticism and Spirituality*

Josep Otón

*Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona*

*josepoton@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0003-4487-5474>*

---

Recibido: 24 de febrero de 2025

Aceptado: 14 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.007>

RESUMEN: Con motivo de los 25 años de la publicación de *El inconsciente, ¿morada de Dios?*, el autor reargumenta la tesis principal del libro: el inconsciente actúa como una mediación en la experiencia espiritual. De este modo, se aleja del posicionamiento tanto de un misticismo que pretende reivindicar una relación directa con Dios como de un criticismo que reduce la espiritualidad a fenómenos meramente psíquicos. Esta perspectiva permite un diálogo con formas de espiritualidad no confesionales, así como con la vida interior de pensadores y artistas. Asimismo, el autor muestra cómo esta idea clave está afianzada en diferentes documentos oficiales de la Iglesia, en la tradición mística y en los testimonios bíblicos y la ha desarrollado en su obra posterior.

PALABRAS CLAVE: experiencia, inconsciente, mística, espiritualidad, discernimiento, interioridad, diálogo.

ABSTRACT: On the occasion of the 25<sup>th</sup> anniversary of the publication of *El inconsciente, ¿morada de Dios?* (*The Unconscious, dwelling place of God?*), the author once again argues the main thesis of the book: the unconscious acts as a mediation in the spiritual experience. Thereby, he distances himself from the positioning of both a mysticism that claims a direct relationship with God and a criticism that reduces spirituality to purely psychic phenomena. This perspective allows for a dialogue with non-confessional forms of spirituality, as well as with the inner life of thinkers and artists. In addition, he also shows how this key idea is strengthened in different official documents of the Church, in the mystical tradition and in biblical testimonies, and he has developed it in his later work.

KEYWORDS: experience, unconscious, mysticism, spirituality, discernment, interiority, dialogue.

## 1. EL INCONSCIENTE, ¿MORADA DE DIOS?

El año 2000, ahora hace 25 años, la editorial Sal Terrae decidió publicar mi libro, *El inconsciente, ¿morada de Dios?* (Otón, 2000). Todo un honor para mí. Sin ser psicólogo ni teólogo, tuve el atrevimiento de aventurarme a explorar rutas conceptuales en busca de alguna orientación para emprender la travesía de ese océano que es la experiencia de la propia interioridad, espacio donde se entrelazan el inconsciente y la espiritualidad.

Sin la pretensión de emular el talento literario propio de los poetas, las palabras de Rainer María Rilke me resuenan muy cercanas para explicar el porqué de ese libro. Según Rilke, solo es un verdadero poeta el que siente que moriría si no escribiera. No se trata solo de encontrar la palabra exacta, sino de hallar el cauce necesario para materializar los anhelos más profundos del alma (Rilke, 2012, p. 25).

Difícil reto escribir sobre los adentros, puesto que, como sentenciaba Ludwig Wittgenstein refiriéndose al Misterio, “de lo que no se puede hablar, es mejor callar” (Wittgenstein, 2000, p. 183). En cambio, Simone Weil argüía que cada vez que un fragmento de verdad inefable pasa a las palabras que, sin poder contener la verdad que las inspiró, tienen con ella una correspondencia tan perfecta en su disposición que proporcionan un apoyo a cualquier espíritu deseoso de redescubrirlas, una eclosión de belleza se derrama sobre ellas (Weil, 2000, p. 36).

Recurrir a la escritura se convirtió en una auténtica necesidad. Durante meses me dediqué a componer reflexiones para dar razón de lo que vivía o hacerme eco de lo que leía. Buscaba en el lenguaje la posibilidad de expresar y compartir vivencias, intuiciones, lecturas, encuentros —y, también, desencuentros— que se iban sucediendo a medida que se desarrollaba mi proceso interior. Finalmente, recopilé los diferentes escritos para conformar un libro. El título era un guiño a la aspiración de tender un puente entre la psicología profunda y la mística cristiana, ya que me había propuesto reflexionar sobre el papel del inconsciente en la vida espiritual.

Me apliqué en la lectura de autores que distaban mucho de mis referentes habituales por aquel entonces. Ese fue el caso de Carl Gustav Jung, el discípulo heterodoxo de Freud. Este ejercicio intelectual contribuyó a ampliar mi marco mental, en concreto la concepción del inconsciente para asumirlo como una realidad permeable que puede —y suele— ser el escenario de la experiencia espiritual. Una óptica que entiende el inconsciente de modo diferente al freudiano y que autores como Jung o Frankl sustentan.

En este sentido, el inconsciente es susceptible de ser identificado como una morada de Dios, en terminología teresiana, esto es, un espacio íntimo donde tiene lugar el encuentro del individuo con la transcendencia. Pero había que subrayar su carácter de intermediario, de mediación, que, a la vez, revela y oculta la presencia de Dios. En palabras de Paul Ricoeur, la revelación histórica, relatada en los textos bíblicos, “se aproxima al secreto del hombre en la medida en que el Dios oculto se anuncia como el sentido de los acontecimientos fundadores. Entre lo secreto y la mostración está la revelación” (Ricoeur, 2008, p. 152).

Así, la concurrencia de factores psicológicos, a menudo inconscientes, no invalida la autenticidad de una experiencia espiritual, ni mucho menos. Si observamos con detenimiento las vivencias de los místicos, y también las relatadas en tantos episodios bíblicos, lo espiritual se mezcla con lo psicológico. No se puede acoger una experiencia como si se tratara de una intervención de Dios, realizada a través de una conexión directa a salvo de cualquier tipo de injerencia, pero tampoco se la puede desestimar por contener elementos psíquicos distorsionadores. Desde esta perspectiva, el inconsciente deja de ser el enemigo a domeñar que alberga las pulsiones más secretas e inconfesables y, al mismo tiempo, pierde ese cariz crítico que permitía reducir cualquier experiencia espiritual a un fenómeno estrictamente mental.

En este artículo me propongo, desde una mirada retrospectiva, repasar las ideas clave que tanto me ayudaron en ese momento y enriquecerlas con diferentes aportaciones, entre ellas, los textos oficiales de la Iglesia en los que me he sentido amparado y confirmado. La tesis inicial ha operado como un embrión que se ha ido desarrollando y actualizando durante estos años al ser contrastada con diversas fuentes.

En especial cabe destacar la perspectiva aportada por las *Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales* redactadas por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2024). Se trata de unas orientaciones dirigidas principalmente a los obispos, pero también a los creyentes en general, para discernir sobre el presunto origen sobrenatural de fenómenos asociados a las apariciones. Ahora bien, estos criterios no se circunscriben tan solo al caso de las hipotéticas “apariciones”, dado que pueden servir de marco para abordar muchas cuestiones relacionadas con la vida interior.

Tanto el sentido común como la experiencia de los más avezados en el caminar espiritual nos dejan intuir la idea que ha sido ratificada por estas *Normas*: los fenómenos presuntamente de origen sobrenatural se dan dentro

del contexto de la psicología del ser humano que actúa como una mediación.

En todo caso, el análisis de los fenómenos extraordinarios, considerados extraños, poco normales o poco frecuentes, no suele ser una prioridad en la reflexión teológica actual ni tampoco en la psicología con fundamentación empírica. Ahora bien, desde la pastoral estas cuestiones merecen ser tenidas en cuenta por su impacto tanto social como eclesial, así como por la necesidad de atención y acompañamiento cada vez mayor en casos particulares. Este contexto reclama un discernimiento sereno, profundo y argumentado. Las aportaciones de la reflexión psicoanalítica pueden contribuir a despojar la experiencia de elementos espurios y, a su vez, a superar la dicotomía entre el reduccionismo racionalista y el sobrenaturalismo ingenuo.

## 2. LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL

En la Presentación de las *Normas* publicadas por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2024) se reconoce de manera explícita que “Dios está presente y actúa en nuestra historia”, es decir, no es un ser lejano y ajeno al transcurrir de la vida de los seres humanos. El Espíritu Santo continúa obrando en la Iglesia y “nos ofrece muchos dones preciosos que nos ayudan en el camino de la vida y estimulan nuestra maduración espiritual en la fidelidad al Evangelio”. La Iglesia reconoce que “esta acción del Espíritu Santo incluye también la posibilidad de llegar a nuestros corazones a través de ciertos acontecimientos sobrenaturales”.

Por tanto, este documento marca distancia respecto a cierto deísmo que en algunos momentos asoma en la vida de la fe. Los prejuicios de la modernidad, así como la práctica rutinaria de las prescripciones religiosas, han derivado en una fe fría que elude la confrontación con un Dios vivo y actuante tanto en la historia como en la interioridad del individuo. En ocasiones, se confunde el cristianismo con una moral estoica basada en el ejercicio de la fuerza de la voluntad e impregnada de un inmanentismo solapado. Cierta razón tenía Friedrich Nietzsche cuando denunciaba que los templos se han convertido en monumentos funerarios de Dios (Nietzsche, 2009, p. 162).

Sin embargo, los ciudadanos de la sociedad postmoderna no han renunciado a la búsqueda espiritual, aunque sean reticentes con las instituciones religiosas. La experiencia interior, la mística, recobra una nueva relevancia en este escenario social y cultural. Además, la crisis de las estructuras de la

transmisión de la fe obliga a replantear el papel de los mecanismos sociológicos en la constitución de las creencias para ceder protagonismo a la vivencia personal. Por tanto, en nuestro tiempo postsecular, emerge con fuerza la necesidad de una experiencia viva de la fe que no se conforma con el simple cumplimiento de unos preceptos, con la adhesión a unas formulaciones teóricas o con la integración en unas instituciones.

Se atribuye a André Malraux la afirmación: “El siglo XXI será espiritual o no será”, puesto que, según su opinión, la civilización occidental “desde que ha perdido la esperanza de hallar en las ciencias el sentido del mundo, carece de toda meta espiritual” (citado en Moëller, 1970, p. 43). Por su parte, el teólogo jesuita Karl Rahner sostiene que “el cristiano del futuro o será un ‘místico’—es decir, una persona que ha ‘experimentado’ algo—o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará... en un ambiente religioso generalizado” (Rahner, 1969, p. 8).

Ya el papa Benedicto XVI indicaba en su encíclica *Deus caritas est* que “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (Benedicto XVI, 2005, n.º 1). La fe nace de un acontecimiento espiritual. La experiencia cristiana se basa en el encuentro personal con Jesús revelado por el Espíritu como Señor y Salvador. En palabras de san Juan Pablo II:

Los apóstoles fueron testigos directos y oculares. ‘Oyeron’ y ‘vieron con sus propios ojos’, ‘miraron’ e incluso ‘tocaron con sus propias manos’ a Cristo, como expresa en otro pasaje el mismo evangelista Juan (1 Jn 1,1-3). Este testimonio suyo humano, ocular e ‘histórico’ sobre Cristo se une al testimonio del Espíritu Santo: ‘Él dará testimonio de mí’ (Jn 15,26). En el testimonio del Espíritu de la verdad encontrará el supremo apoyo el testimonio humano de los apóstoles (Juan Pablo II, 1986, n.º 5).

De este modo, en el conocimiento de Jesús concurren tanto la fe en el testimonio histórico de los apóstoles como en el de la acción del Espíritu Santo que sigue confirmando a través de los siglos su experiencia.

A finales del siglo XIX, el papa León XIII, después de describir la acción del Espíritu Santo en los apóstoles, en los obispos y en los sacerdotes, ya se refería explícitamente a la efusión del Espíritu como una experiencia personal del cristiano:

No menos admirable, aunque en verdad sea más difícil de entender, es la acción del Espíritu Santo en las almas, que se esconde a toda mirada sensible. Y esta efusión del Espíritu es de abundancia tanta que el mismo Cristo, su donante, la asemejó a un río abundantísimo, como lo afirma San Juan: 'Del seno de quien creyere en Mí, como dice la Escritura, brotarán fuentes de agua viva'; testimonio que glosó el mismo evangelista, diciendo: 'Dijo esto del Espíritu Santo, que los que en Él creyesen habían de recibir' (Jn 7, 38.39) (León XIII, 1897, n.º 8).

Las palabras de Jesús evocan la imagen de la fuente del Templo (Ez 47). La novedad estriba en el hecho de que esta fuente no se sitúa en el monumental edificio añorado por los israelitas en el exilio, sino en el interior del creyente, en su corazón, auténtico santuario o morada de Dios (Jn 14,23; 1Co 3,17; 6,19). Una idea que concuerda con la tradición agustiniana: "Tú estabas dentro de mí, y yo fuera, y por fuera te buscaba, y me lanzaba sobre las cosas hermosas creadas por Ti. Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo" (San Agustín, 1980, p. 222). Una experiencia paralela a la de tantos exploradores de la vida interior como Etty Hillesum. El 26 de agosto de 1941 escribía en su diario:

Dentro de mí hay un pozo muy profundo. Y ahí dentro está Dios. A veces puedo llegar hasta Él, pero muchas otras veces hay piedras y escombros que ciegan el pozo, y Dios está enterrado debajo. Entonces hay que desenterrarlo de nuevo (citado en Martín Echagüe, 2021, p. 69).

A mediados del siglo XX, el papa san Juan XXIII, consciente de que la Iglesia asistía "a una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas mutaciones" y tenía ante sí "misiones inmensas, como en las épocas más trágicas de la historia" (Juan XIII, 1961, n.º 3), oró para que se repitiera "en la familia cristiana el espectáculo de los Apóstoles reunidos en Jerusalén" y se renovasen "en nuestro tiempo los prodigios como de un nuevo Pentecostés" (Juan XIII, 1961, n.º 23). La experiencia personal del Espíritu Santo resulta clave para avivar la fe y evitar que se limite a ser la aceptación acrítica de unos postulados.

No en vano, Benedicto XVI en *Deus caritas est* asocia la experiencia espiritual a cierta embriaguez, al arrebato, a "una locura divina que prevalece sobre la razón, que arranca al hombre de la limitación de su existencia y, en este quedar estremecido por una potencia divina, le hace experimentar la dicha más alta" (Benedicto XVI, 2005, n.º 4).

### 3. MANIFESTACIÓN

A pesar de todo, ¿cómo saber si, en realidad, esta experiencia no es un producto de la imaginación, un espejismo, tal como temía el profeta Jeremías (Jr 15,18)? ¿O bien un desatino tal como los apóstoles interpretaron el testimonio de las mujeres en el sepulcro vacío (Lc 24,11)? ¿Y si todo obedece a las leyes del azar mientras nos empeñamos en captar un guion inexistente?

El pensamiento de Paul Ricoeur puede aportar cierta luz a esta cuestión. Afirma que “la tarea de comprendernos a través de los acontecimientos que nos ocurren ... es la tarea de transformar el azar en destino” (Ricoeur, 2008, p. 167). Y al analizar el concepto revelación lo describe como “un momento de la historia revestido de un carácter absoluto” (Ricoeur, 2008, p. 165). En este contexto, “verdad no significa verificación, sino manifestación, es decir, dejar que sea aquello que se muestra” (Ricoeur, 2008, p. 158). A fin de cuentas, no se trataría tanto de “verificar”, sino de comprobar hasta qué punto se ha manifestado o se ha mostrado “algo”.

A través de cuanto acontece se manifiesta “algo”, una realidad oculta. También podríamos decir que se transparenta “algo”. Si bien es posible intentar “verificar”, comprobar la veracidad de estas manifestaciones, lo que suele suceder es que, mientras desaparecen unas manifestaciones, al cabo de un tiempo se descubre que ese “algo” permanece y se muestra a través de otra manifestación. Ricoeur recurre al verbo “despojar” para distinguir ese “algo”, el absoluto, de las manifestaciones o signos contingentes que lo expresan (Ricoeur, 2008, p. 165).

Ese “algo” que se muestra no es lo manifestado. Por eso, cuando desaparece lo manifestado, no desaparece ese “algo”, sigue vivo y se manifiesta bajo otra forma. En este contexto se hace relevante el concepto “testimonio”. Ricoeur hace suya una definición de testimonio: “la afirmación originaria que me constituye a mí más que lo que yo la constituyo a ella” (Ricoeur, 2008, p. 164). Para comprobar la veracidad del testimonio auténtico es necesario contrastarlo con el falso testimonio: “No hay manifestación de lo absoluto sin la crisis del falso testimonio, sin la decisión que dirime entre el signo y el ídolo” (Ricoeur, 2008, p. 166). El signo contingente a través del cual se manifestaba un absoluto, ese “algo”, a su vez se puede absolutizar convirtiéndose en un ídolo. El signo apunta hacia esa realidad que permanece escondida. En cambio, el ídolo asume el protagonismo e impide el avance hacia lo profundo.

En los procesos de vida interior surge la tentación de apropiarse de la experiencia espiritual. ¿Acaso no era esta la actitud de los apóstoles que querían los mejores puestos para sí a expensas del Maestro (Mt 20, 20-23)? ¿O la de tantos coetáneos de Jesús que se beneficiaron de su actuación sin implicarse personalmente en su proyecto? ¿La gran tentación de Adán no era aprovecharse de los dones recibidos en el Edén?

En sus análisis sobre la mentira como estrategia política, la filósofa Hanna Arendt afirmaba que mentir constantemente no tiene como objetivo hacer que la gente crea algo falso, sino garantizar que ya nadie crea en nada (Arendt, 2022, p. 67). Esta interpretación de la mentira entendida como un instrumento que conduce al nihilismo tiene su traducción en el ámbito religioso. Podemos atribuir muchos aspectos de la increencia, el escepticismo o la indiferencia al desencanto provocado al descubrir que ciertas verdades supuestamente reveladas no eran tan ciertas como cabía esperar. O, explícitamente, los casos de fraude, falsificaciones, abusos o corrupción parecen deslegitimar el conjunto de manifestaciones asociadas a lo religioso.

En cambio, la aportación de Ricoeur parece ir en otro sentido: “descalificamos a los falsos testigos formando los predicados de lo divino y reconociendo a los falsos testigos identificamos a los predicados de lo divino” (Ricoeur, 2008, p. 168). El conocimiento de lo divino no puede separarse de lo falso. Sin uno no hay modo de discernir el otro. Solo comparándolos es posible distinguirlos. Tal vez este sea el sentido de la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30). O bien, a esto se refería san Pablo con una afirmación muy arriesgada pastoralmente hablando: “Examinadlo todo y quedaos con lo bueno” (1 Ts 5,21). La repetición mimética, los intentos de copia o suplantación, el fraude, las contrarréplicas, aunque en un primer momento sean un obstáculo, se pueden convertir en la oportunidad para contrastar la autenticidad de la experiencia original.

En cualquier caso, la experiencia espiritual debe ser acogida como una manifestación, con todas las limitaciones que ello implica, y, por tanto, requiere ser discernida, esto es, para garantizar su autenticidad es necesario separar, distinguir y examinar los diferentes elementos que la componen.

#### 4. DISCERNIMIENTO

En las *Normas* publicadas por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2024) se reconoce la posibilidad de que acciones auténticas del Espíritu Santo aparez-



can mezcladas con elementos meramente humanos como deseos personales, recuerdos o, incluso, ideas obsesivas. En consecuencia, el discernimiento sobre una experiencia espiritual no se puede limitar a plantear, sin mayores consideraciones, el dilema de si es correcta en todos sus pormenores o, por el contrario, de atribuirla a sugerencias de diversa índole. Además, ciertos fenómenos, que podrían tener un origen sobrenatural, a veces aparecen interrelacionados con experiencias humanas confusas, expresiones teológicamente imprecisas o intereses no del todo legítimos. También hay que tener presente la posibilidad de que la persona que dice ser la destinataria de acontecimientos de origen sobrenatural haya añadido —incluso de manera inconsciente— elementos puramente humanos a la revelación privada recibida, o también algún error de orden natural no debido a una mala intención, sino a la percepción subjetiva del fenómeno.

Así, pues, podemos considerar que la tesis principal de *El inconsciente, ¿morada de Dios?* encajaría con estas *Normas* de discernimiento propuestas por la Iglesia. Este punto de vista permite eludir tanto la trampa de idolatrar los fenómenos espirituales (las manifestaciones que diría Ricoeur), como la de negarlos en un clima de escepticismo muy propio de nuestro tiempo. Difícilmente una manifestación espiritual puede ser una intervención directa de Dios, sin presencia de ningún elemento humano, aunque tampoco se puede reducir a un mero fenómeno mental, como sería el caso de la sugestión o de las alucinaciones. Los líquidos se adaptan a la forma del recipiente que los contiene. De manera similar, la experiencia espiritual se adapta a las características psicológicas y culturales del individuo, o del colectivo, que las vive. Dios se revela a través de la creación y la mente humana no es ajena a esta labor mediadora.

El carácter provisional y circunstancial de las experiencias ya fue defendido por el propio san Pablo. En su reflexión sobre los carismas, advertía sobre las limitaciones de los dones espirituales en el conocimiento de Dios. Son solo maneras incompletas y parciales de vislumbrar quién es verdaderamente Dios. Y los compara con los espejos de la antigüedad, fabricados con bronce pulido, que reflejaban de una manera distorsionada la realidad: “Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces, veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido” (1 Co 13,12). En su segunda carta a los corintios, Pablo insiste en esta idea de que el conocimiento de Dios es limitado. En esta ocasión utiliza la imagen del velo que cubría el rostro de Moisés como metáfora de la dificultad del pueblo de Israel para captar en profundidad el sentido de la teofanía del Horeb (2 Co 3,13-15).

El proceso de desvelamiento o de revelación no resulta sencillo. Es fácil extraviarse por los laberintos del inconsciente con la convicción de estar viviendo una experiencia mística. El énfasis en los aspectos más vivenciales puede conducir a un solipsismo exacerbado. La exaltación de la dimensión emocional, propia de la banalidad del consumismo tan en boga, posibilita todo tipo de manipulaciones. Además, con el paso del tiempo, los componentes más subjetivos se desvanecen y la experiencia, aislada de los referentes colectivos aportados por la tradición, puede acabar diluyéndose por falta de continuidad.

Benedicto XVI, en *Deus caritas est*, reconoce que el cristianismo ha sido muy crítico con las prácticas de religiones arcaicas que promovían formas de apasionamiento en un contexto cultural. Sin embargo, afirma que en modo alguno rechazó con ello la pasión como tal, sino que combatió su desviación destructora, puesto que la falsa divinización del *eros* lo priva de su dignidad divina y lo deshumaniza. La ebriedad indisciplinada no es elevación, “éxtasis” hacia lo divino, sino caída, degradación del ser humano. Por eso “necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle pregustar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser” (Benedicto XVI, 2005, n.º 4). C. G. Jung consideraba que no es posible diferenciar lo divino de los efluvios del inconsciente.

Solo por medio de la psique podemos demostrar que la divinidad obra sobre nosotros; pero no podemos distinguir si estos influjos vienen de Dios o del inconsciente, es decir, no podemos determinar si la divinidad y el inconsciente son dos magnitudes distintas (Jung, 1973, p. 112).

Esta opinión merece ser matizada con las aportaciones de la tradición cristiana. El proceso interior no debe ser vivido como una experiencia meramente aislada y subjetiva, sino que necesita inserirse en un contexto comunitario (la Iglesia, la Tradición, la Biblia) que le proporcione la dosis necesaria de objetividad. No en vano, el Dios cristiano es trinitario, vive en relación. La posibilidad de poder discernir, de separar lo meramente psíquico de lo estrictamente espiritual (sobrenatural), está recogida en la Carta a los Hebreos: “La palabra de Dios es viva y eficaz, más tajante que espada de doble filo; penetra hasta el punto donde se dividen alma y espíritu, coyunturas y tuétanos; juzga los deseos e intenciones del corazón” (Hb 4,12).

Ahora bien, para que el material psíquico procedente de los adentros pueda ser encarnado en el compromiso con la realidad precisa ser destilado. El

proceso de revelación implica ir retirando los velos que impiden captar con nitidez lo más auténtico. El discernimiento requiere cierta transparencia autonarrativa. Verbalizar lo experimentado se convierte en una necesidad para sortear los engaños de la subjetividad. Escribir es una herramienta que ayuda a conjurar los espectros del inconsciente e iluminar tanto los recovecos del interior como las penumbras del exterior.

Con esta voluntad de autocomprensión, pero desde una perspectiva diferente, C. G. Jung confiesa que de joven experimentó la erupción de una corriente de lava que manaba de su interior. Las pasiones inmersas en ese fuego transformaron y reestructuraron su vida. Con esa materia prima fue elaborando su obra, un esfuerzo por insertar esa materia candente en la cultura de su época. Era como basalto fundido que fue cristalizando en piedra que pudo esculpir. Le costó cuarenta y cinco años integrar en su obra científica lo que sentía y anotaba (Jung, 1986, pp. 206-207).

De todos modos, frente a la complejidad de distinguir entre los elementos meramente psicológicos de los espirituales, conviene tener en cuenta el sentido común de santa Teresa de Jesús que, desde su amplia experiencia personal y comunitaria, valora de una manera especial la actitud del sujeto: “El bien o el mal no está en la visión, sino en quien la ve”. Si una experiencia espiritual es acogida desde el orgullo, por más auténtica que sea, no dará los frutos esperados. En cambio, aunque no sea del todo perfecta, si se vive desde la humildad, resultará provechosa. Y compara la soberbia con la araña, que emponzoña cuanto toca; y la humildad con la abeja, que convierte en miel todo lo que come (Sta. Teresa, 1990, p. 1121).

## 5. PURIFICACIÓN

Las palabras de santa Teresa nos advierten frente al espejismo de una vida espiritual aparentemente exitosa, ya que el fruto puede ser el encumbriamiento del ego. A semejanza de los discípulos que, enviados por Jesús, se jactaban de los signos realizados (Lc 10,17-20), el individuo se siente artífice de sus logros sin contar con la gracia. El acceso a lo divino puede generar autocomplacencia, incluso endiosamiento, el deseo de querer ser como dioses (Gn 3,5). En cambio, examinar la propia indigencia en toda su crudeza puede conducir a la desesperación. En la noche de Getsemaní los apóstoles descubrieron quiénes eran realmente, exploraron sus límites, se dieron cuenta de las falacias contenidas en las expectativas ilusorias (Lc 22,39-51).

Al transitar por los parajes más lóbregos del interior se corre el riesgo de embarrancar en los bucles de la culpabilidad o en el callejón sin salida de la acedia. Sin embargo, el objetivo del proceso interior es, a partir de la autocomprensión, ir superando el carácter egoísta y centrípeto de la eferescencia pulsional, esto es, escapar de la trampa del retraimiento y de la auto-referencialidad. Es necesaria una gran valentía para reconocer la propia fragilidad, de lo contrario es posible ser víctima de un delirio y sucumbir frente a un simulacro de vida espiritual. La aceptación, desde la humildad, de los aspectos menos loables de la personalidad —esto es, la reconciliación con la propia vulnerabilidad a la luz de la misericordia— asesta un golpe mortal al egocentrismo y purifica radicalmente la experiencia espiritual.

El autoconocimiento suele ir asociado al aparente abandono de Dios (Mt 27,46). Los momentos de ausencia, desamparo, silencio, desierto, eclipse o fracaso ponen en evidencia la pobreza estructural de la condición humana. Actúan como un crisol (Is 1,25). Salen a la luz las carencias subrepticias y los dinamismos encubiertos de la personalidad. Es una experiencia ampliamente descrita por los místicos.

Santa Teresa de Ávila señala, en las primeras moradas, la presencia de “cosas malas”, “culebras”, “víboras”, “fieras y bestias” y “cosas ponzoñosas” que entorpecen el acceso a la luz (Sta. Teresa, 1990, p. 808). Por su parte, en la *Noche Oscura* san Juan de la Cruz explica que cuando la divina luz ilumina “el alma solo puede ver lo que hay en su interior, que son sus tinieblas y miserias, que por la misericordia de Dios ahora ve, y antes no veía porque no daba en ella esta luz sobrenatural” (S. Juan de la Cruz, 1991, p. 554). En el lenguaje ignaciano de los *Ejercicios Espirituales* sería la “desolación espiritual”, la oscuridad del alma, turbación, inquietud, agitación, tentaciones, pereza, tibieza, tristeza, desesperanza, falta de amor... (S. Ignacio, 2014).

Tal vez esta experiencia más oscura sea el infierno al que aludía Friedrich Nietzsche cuando afirmaba que “todo el que alguna vez ha construido un ‘nuevo cielo’ encontró antes el poder para ello en su propio infierno” (Nietzsche, 1998, p. 149). En sentido análogo, Jung recurre a la imagen del árbol que no puede alcanzar el cielo a menos que sus raíces se hundan hasta el infierno (Jung, 2011, p. 50). Seguramente, la clave del proceso interior radique en el descubrimiento vivencial de una de las grandes verdades del cristianismo: “llevamos este tesoro en vasijas de barro, para que se vea que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no proviene de nosotros” (2 Co 4,7).

Este tesoro no es otro que la capacidad de amar, reflejo del amor de Dios. El papa Benedicto afirma que “el amor promete infinitud, eternidad, una rea-

lidad más grande y completamente distinta de nuestra existencia cotidiana. Pero, al mismo tiempo, se constata que el camino para lograr esta meta no consiste simplemente en dejarse dominar por el instinto. Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia” (Benedicto XVI, 2005, n.º 5).

Simone Weil utiliza el ejemplo de la relación esponsal para explicar cómo el amor que se gesta en lo secreto se manifiesta a través de sus frutos. Cuando una joven contrae matrimonio, sus amigos no pueden acceder a la intimidad de la cámara nupcial. Sin embargo, al quedarse embarazada, resulta evidente que se ha consumado la unión conyugal. Análogamente, nadie puede constatar cuáles son las relaciones entre el ser humano y Dios, “más que después de la transformación producida por la unión de amor con Dios” (Weil, 1995, p. 43).

La preeminencia del amor permite relativizar la importancia que en ocasiones se concede a las manifestaciones místicas, susceptibles de ser idolatradas. Tal como indica san Juan de la Cruz, es más precioso delante de Dios un acto de voluntad hecho en caridad que cuantas visiones y comunicaciones se puedan tener del cielo (S. Juan de la Cruz, 1991, p. 374). Y Pablo advierte: “Aunque posea el don de profecía y conozca los misterios todos y la ciencia entera, aunque tenga una fe como para mover montañas, si no tengo amor, no soy nada” (1Co 13,2; Cf. Mt 7,21-23). Como señala Benedicto XVI, el auténtico

amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca (Benedicto XVI, 2005, n.º 6).

## 6. UNIVERSALIDAD

La primacía del amor como fruto irrefutable de la experiencia espiritual permite dotar de un carácter más universal al anhelo de transcendencia y abordar la cuestión de las espiritualidades que se configuran al margen de las confesiones religiosas convencionales. Además, contar con la dimensión inconsciente para interpretar la vivencia interior abre la posibilidad de una búsqueda del Absoluto que no obedece tan solo a la educación recibida o al contexto cultural, sino que responde a una inquietud profunda del ser humano independiente de su formación religiosa.

El psicoterapeuta Viktor E. Frankl defendía la existencia de una fe inconsciente en el ser humano, una relación inconsciente con Dios (Frankl, 1995, p. 69). Por su parte, Simone Weil, a partir de su experiencia personal, considera que la participación en ceremonias religiosas, la contemplación de la belleza del mundo, el compromiso con la compasión y la justicia, y la amistad pueden ser formas de amor indirecto o implícito a Dios (Weil, 1993, p. 87).

El hecho de vivir una experiencia de Dios sin ser plenamente conscientes de ello es una realidad asumida en los relatos bíblicos. Recordemos a Jacob en Betel después de su sueño, “Dios estaba aquí y yo no lo sabía” (Gn 28,16); los justos que dan de comer a Cristo sin saberlo (Mt 25); la experiencia con el resucitado que no es reconocido por los discípulos<sup>1</sup>; o bien la afirmación de san Pablo en el areópago de Atenas: “Os vengo a anunciar al Dios que veneráis sin conocer” (Hch 17,23). También sería el sentido de la máxima de san Agustín: “Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo”.

Este anhelo implícito de transcendencia está cuajando en la sociedad postmoderna y postsecular dando lugar a diversas formas de espiritualidad no confesional. Recientemente, la serie *La mesías* (Brodersen, 2024, p. 12), merecedora de excelentes críticas, ha puesto de manifiesto hasta qué punto la crítica a la religión, entendida como un corsé cultural, no va en contra de la búsqueda espiritual sincera articulada a través de ese intermediario que es el inconsciente.

Y Daniel Vázquez Sallés, hijo del célebre escritor Manuel Vázquez Montalbán y de la historiadora Anna Sallés, se reconoce, tras la muerte de su hijo Marc, como un falso ateo. A pesar de no profesar religión alguna, admite su anhelo de sentido y su necesidad de vivencia espiritual (Vázquez, 2023, p. 178). Esta espiritualidad no circunscrita únicamente a las coordenadas de las religiones convencionales posibilita el análisis de la experiencia de pensadores o artistas que, sin ser explícitamente creyentes, vivieron procesos personales de una gran profundidad que los acercan a la mística.

En este sentido, dos autores me han marcado especialmente. Este enfoque me ha permitido descubrir la figura de Friedrich Nietzsche, uno de los padres del ateísmo contemporáneo, como un buscador de Dios desesperado por no encontrarlo. Sus diatribas contra la religión rezuman el despecho

---

<sup>1</sup> “Dicho esto, (María Magdalena) se vuelve y ve a Jesús, de pie, pero no sabía que era Jesús” (Jn 20,14); “Estaba ya amaneciendo, cuando Jesús se presentó en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús” (Jn 21,4); “Mientras conversaban y discutían, Jesús en persona se acercó y se puso a caminar con ellos. Pero sus ojos no eran capaces de reconocerlo” (Lc 24,15-16).

por una inquietud no satisfecha. Lejos de ser un frívolo adolescente que, en términos freudianos, mata a su padre, resulta ser un individuo sediento de transcendencia y decepcionado por su ausencia (Otón, 2001, pp. 78-83 y Otón, 2020, pp. 150-156). El otro personaje es la filósofa Simone Weil (Otón, 2021). A pesar de su ateísmo, tuvo diversas experiencias espirituales que la acercaron al catolicismo, una de ellas en Asís. En una carta dirigida a Jacques Maritain le confiesa: “estoy de pie en el umbral de la iglesia, con los ojos fijos en el Santísimo Sacramento, pero sin atreverme a dar el paso” (Weil, 2024, p. 108).

La realidad de tantas personas que, ajenas a las estructuras de la comunidad de creyentes, sin embargo, viven intensas experiencias espirituales<sup>2</sup>, concuerda con el testimonio de personajes bíblicos que, sin pertenecer al pueblo de Israel, fueron canales, instrumentos de la revelación de Dios. Sería el caso de la pitonisa de Endor (1 Sm 28,5-25), el profeta Balaam (Nm 22), los sabios de Oriente (Mt 2,1), el centurión al pie de la cruz (Lc 23,47), o el centurión Cornelio que recibe el Espíritu Santo sin haber sido bautizado (Hch 10). Saulo camino de Damasco, siendo todavía un perseguidor de los discípulos, tiene un encuentro con Jesús (Hch 9). Años más tarde, se dirigirá a los atenienses diciendo que el propósito de Dios es que “lo buscasen, a ver si, al menos a tientas, lo encontraban; aunque no está lejos de ninguno de nosotros” (Hch 17,27).

Esta mirada que nos invita a acoger a los buscadores de experiencia espiritual, aunque no se adhieran a las formulaciones religiosas, está amparada por otro texto de Benedicto XVI (2009), escrito a raíz de un viaje a la República Checa. A pesar de ser un país con un escaso porcentaje de católicos, le sorprendió la buena acogida brindada por los dirigentes políticos y por la población en general. En las celebraciones multitudinarias participaron, por tanto, muchos no creyentes. Este hecho le hizo pensar sobre la situación de los agnósticos y ateos que, a menudo, se sobresaltan cuando se habla de una nueva evangelización. No quieren verse a sí mismos como objeto de misión, ni renunciar a su libertad de pensamiento y de voluntad. Pero la

---

<sup>2</sup> Se atribuye a Karl Rahner el concepto “cristiano anónimo”. Xabier Etxeberria se hace eco de este concepto, lo analiza en su contexto y lo matiza: “Allí hay, añade (Rahner) ‘experiencia de Espíritu’ para todos, pues incluso si no somos confesadamente cristianos, ‘experimentamos lo sobrenatural siquiera como cristianos que viven su fe quizá de modo anónimo e inexpresable’ (Rahner, 1978, p. 57). Respecto a esta última afirmación, desde la sensibilidad actual, sería más claro y respetuoso precisar que experiencias como las citadas pueden ser vividas en marcos de espiritualidad no cristiana, incluso secular, y en marcos expresamente cristianos” (Etxeberria, 2025, p. 135).

cuestión sobre Dios sigue estando viva en ellos. Sin embargo, no pueden creer en concreto que Dios se ocupa de cada uno de nosotros. Como primer paso de la evangelización el papa Benedicto propone mantener viva esta búsqueda; preocuparse para que estas personas no descarten la pregunta sobre Dios como una cuestión esencial de su existencia y acepten la nostalgia que genera.

En su discurso, hizo referencia a las palabras de Jesús pronunciadas en el Templo de Jerusalén durante la expulsión de los mercaderes: “Mi Casa será llamada Casa de oración para todas las gentes” (Mc 11,17). La escena ocurría en el “atrio de los gentiles”, un espacio destinado a los no judíos que querían orar al único Dios, sin llegar a participar en el culto desarrollado en el interior del Templo. Era un lugar de oración abierto a todos los pueblos. Estaba pensado para personas que conocen a Dios, por así decirlo, solo de lejos. Insatisfechos de sus dioses, ritos y mitos, anhelan al Puro y al Grande, por más que Dios continúe siendo para ellos el “Dios desconocido” al que aludía san Pablo en el areópago de Atenas (Hch 17,23). En consecuencia, el papa Benedicto afirmaba:

La Iglesia debería abrir también hoy una especie de atrio de los gentiles donde los hombres puedan entrar en contacto de alguna manera con Dios sin conocerlo y antes de que hayan encontrado el acceso a su misterio, a cuyo servicio está la vida interna de la Iglesia (Benedicto XVI, 2009).

Y señalaba que al diálogo con las religiones conviene añadir el diálogo con aquellos para quienes la religión es algo extraño, y Dios, un desconocido. Sin embargo, no quieren estar sin Él, sino que quieren acercarse, aunque no le conozcan. Esta reflexión plantea un nuevo escenario en la evangelización. Se trata de abrir la Iglesia a aquellos que ya están buscando a Dios, pese a que les resulte un desconocido o se sientan incómodos con las fórmulas religiosas convencionales. Seguramente, la religiosidad popular, así como la creación de espacios de oración y reflexión abiertos, contribuya a este cometido. El camino consiste en tender puentes, potenciar el diálogo y compartir la experiencia espiritual.

## 7. CONCLUSIÓN

A lo largo de estos 25 años transcurridos desde la publicación de *El inconsciente, ¿morada de Dios?*, he continuado escribiendo para integrar la



dimensión inconsciente en el análisis de la experiencia espiritual desde perspectivas diversas (De Vicente, 2020, pp. 183-192). Este trabajo me ha permitido hacer una relectura de los textos de los místicos (Otón, 2000), de los pasajes de la Biblia relativos a la experiencia de Dios (Otón, 2002; 2009; 2014b), de la vida interior de pensadores y artistas que guardan enormes paralelismos con las vivencias de los maestros de la espiritualidad (Otón, 2001; 2017) y entender el cultivo de la interioridad como un proceso pedagógico (Otón, 2018). Además, he podido abordar cuestiones de actualidad como la efervescencia espiritual en la postmodernidad (Otón, 2014a), así como los nuevos movimientos pastorales que ponen énfasis en la experiencia personal y en la dimensión emocional (Otón, 2020).

En esta empresa me ha sostenido la voluntad de huir tanto de un fervor ingenuo y estafalario, enfrascado en encontrar atajos espirituales, como de una sobriedad engañosa que, carente de entusiasmo y bajo la fachada de madurez, disimula el hecho de haber renunciado “al primer amor” (Ap 2,4). Y, por supuesto, en todo momento he buscado el diálogo entre fe y cultura, entre experiencia y racionalidad, entre la identidad cristiana y el universalismo de un Dios que “no hace acepción de personas” (Hch 10,34).

## Referencias

- Arendt, H. (2022). *La mentira en la política*. Alianza.
- Benedicto XVI. (2005, 25 de diciembre). *Deus caritas est*. Vaticano.
- Benedicto XVI. (2009, 21 de diciembre). *Discurso a la curia romana para el intercambio de felicitaciones con ocasión de la Navidad*. Vaticano.
- Brodersen, D. (2024, 5 de mayo). Se estrena “La Mesías”, una polémica serie española sobre las creencias desbordadas. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/733258-se-estrena-la-mesias-una-polemica-serie-espanola-sobre-las-c>
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. (2024, 17 de mayo). *Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales: Presentación*. Vaticano.
- Etxeberria, X. (2025). *Lo extraordinario y lo ordinario: Sobre la mística cristiana* (2.ª ed.). Sal Terrae.
- Frankl, V. E. (1995). *La presencia ignorada de Dios: Psicoterapia y religión* (2.ª ed.). Herder.
- Juan XXIII. (1961, 25 de diciembre). *Humanae salutis*. Vaticano.
- Juan Pablo II. (1986, 18 de mayo). *Dominum et vivificantem*. Vaticano.
- Jung, C. G. (1973). *Respuesta a Job*. Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C. G. (1986). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Seix Barral.

- Jung, C. G. (2011). *Aion: Contribuciones al simbolismo del sí mismo* (Vol. 9/2). Trotta.
- León XIII. (1897, 9 de mayo). *Divinum illud munus*. Vaticano.
- Martín Echagüe, A. (2021). *Desenterrar a Dios: El proceso espiritual de Etty Hillesum* (3.ª ed.). Sal Terrae.
- Moëller, C. (1970). *Literatura del siglo XX y cristianismo* (5.ª ed., Vol. III). Gredos.
- Nietzsche, F. (1998). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2009). *La gaya ciencia*. Akal.
- Otón, J. (2000). *El inconsciente, ¿morada de Dios?* Sal Terrae.
- Otón, J. (2001). *Vigías del abismo: Experiencia mística y pensamiento contemporáneo*. Sal Terrae.
- Otón, J. (2002). *Debir, el santuario interior: La experiencia mística y su formulación religiosa* (2.ª ed.). Sal Terrae.
- Otón, J. (2009). *Historias y personajes: Un recorrido por la Biblia*. Sal Terrae.
- Otón, J. (2014a). *El reencantamiento espiritual posmoderno*. PPC.
- Otón, J. (2014b). *La mística de la Palabra* (2.ª ed.). Sal Terrae.
- Otón, J. (2017). *Misterio y transparencia*. Herder.
- Otón, J. (2018). *Interioridad y espiritualidad* (2.ª ed.). Sal Terrae.
- Otón, J. (2020). *Tabor: El Dios oculto en la experiencia* (2.ª ed.). Sal Terrae.
- Otón, J. (2021). *Simone Weil: El silencio de Dios* (2.ª ed.). Fragmenta.
- Rahner, K. (1969). *Espiritualidad antigua y actual*. Taurus.
- Rahner, K. (1978). *Experiencia del Espíritu*. Narcea.
- Ricoeur, P. (2008). *Fe y filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Prometeo Libros.
- Rilke, R. M. (2017). *Cartas a una joven poeta*. Alianza.
- San Agustín. (1980). *Las confesiones*. Espasa Calpe.
- San Ignacio de Loyola. (2014). *Ejercicios espirituales*. Sal Terrae.
- San Juan de la Cruz. (1991). *Obras completas*. BAC.
- Santa Teresa de Jesús. (1990). *Obras completas*. Monte Carmelo.
- Vicente Algueró, F. J. de. (2020). Josep Otón, una trayectoria intelectual para dar razón de la esperanza cristiana. *Razón y Fe*, 281(1444), 183-192.
- Vázquez Sallés, D. (2023). *El Príncipe y la muerte*. Folch & Folch.
- Weil, S. (1993). *A la espera de Dios* (6.ª ed.). Trotta.
- Weil, S. (1995). *Pensamientos desordenados*. Trotta.
- Weil, S. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trotta.
- Weil, S. (2024). Carta a Jacques Maritain: 27 de julio de 1942. En E. Bea (Ed.), *Simone Weil. Una biografía epistolar* (pp. 105-110). PUV.
- Wittgenstein, L. (2000). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza.