

EXPERIENCIA MÍSTICA Y EXPERIENCIA ESTÉTICA: AFIRMACIÓN PLENA DEL SER ENCARNADO*

Mystical Experience and Aesthetic Experience: Affirmation of Incarnate Being

Experiência mística e experiência estética: afirmação plena do ser encarnado

ROSANA ELENA NAVARRO S.**
FREDY HUMBERTO CASTAÑEDA V.***
JOSÉ RICARDO ACERO M.****
WILLIAM AUGUSTO PEÑA E.*****

* Este artículo de reflexión se deriva de los procesos investigativos de Maestría y Doctorado de los integrantes del Seminario Mística y Humanismo. Los integrantes además están vinculados al Grupo de Investigación Academia, clasificado por Colciencias. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2016.

** Doctora en Teología (2016). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Grupo de Investigación Academia.

Correo electrónico: rosana.navarro@javeriana.edu.co - [Orcid.org/0000-0003-0322-669X](https://orcid.org/0000-0003-0322-669X).

*** Candidato a PhD. en Filosofía y Magíster en Teología (2016). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Grupo de Investigación Academia.

Correo electrónico: castaneda.f@javeriana.edu.co - [Orcid.org/0000-0002-1277-8392](https://orcid.org/0000-0002-1277-8392).

**** Magíster en Teología (2015). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Grupo de Investigación Academia.

Correo electrónico: acero-j@javeriana.edu.co - [Orcid.org/0000-0002-2139-2723](https://orcid.org/0000-0002-2139-2723).

***** Magíster en Filosofía (2016). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Grupo de Investigación Academia.

Correo electrónico: w_p_e_a@hotmail.com - [Orcid.org/0000-0002-6193-8321](https://orcid.org/0000-0002-6193-8321)

Artículo recibido el 13 enero de 2017 y aprobado para su publicación el 17 marzo de 2017.



Resumen

El presente artículo busca dar cuenta de la profunda conexión entre la experiencia mística y la experiencia estética como experiencias propias del sujeto encarnado. Las categorías centrales de este texto tienen como fuente el itinerario filosófico de Gabriel Marcel. Su filosofía asistemática brinda una perspectiva particular que nos permite proponer, desde la estética y la mística, una reflexión filosófica-teológica alternativa capaz de dialogar con las inquietudes del ser humano contemporáneo. La era secular nos revela a un individuo generalmente *indisponible* para entrar en relación con lo *Otro/otro*, con aquello que lo invita constantemente a encontrarse y a constituirse en un *ser nosotros*. La experiencia estética y la experiencia mística, resistiendo a la fantasía mecanicista del mundo, nos invitan a una reflexión subjetiva de la existencia que es siempre *disponible*. La *disponibilidad* que proponen ambas experiencias se traduce en *presencia* real humana. Según esta perspectiva, el ser humano es capaz de *participar* en un diálogo constante con el mundo sin ignorar o anular la posibilidad del *misterio*. De este modo, su disponibilidad como ser encarnado que participa verdaderamente en el mundo hace su existencia más plena y viva.

Palabras clave

Experiencia mística, Experiencia estética, Ser encarnado, Gabriel Marcel, Mediación subjetiva.

Abstract

The article aims to account for the meaningful connection between mystical experience and aesthetic experience. The conceptual basis of the article is found in the philosophical thought of Gabriel Marcel. His unsystematic philosophy –from the standpoint of aesthetics and mysticism– offers a particular perspective that makes possible to propose an alternative philosophical-theological reflection, which might come into contact with the concerns of the contemporary human being. The secular era reveals an individual who is generally *unavailable* to establish relationships with the *Other/other*, that what is constantly inviting the individual to an encounter. The aesthetical and mystical experiences, by resisting the mechanistic fantasy of the world, invite us to a subjective reflection

of the existence that is always *available*. The *availability* proposed by both forms of experience is translated into a real human *presence*. According to this viewpoint, the human being is able to *participate* in a permanent dialogue with the world without ignoring or destroying the possibility of *mystery*. Therefore, the availability of the individual as an incarnate being who actually participates in the world makes his or her existence more satisfactory.

Key words

Mystical Experience, Aesthetic Experience, Incarnate Being, Gabriel Marcel, Subjective Mediation.

Resumo

O presente artigo busca dar conta da profunda conexão a entre experiência mística e a experiência estética como experiências próprias do sujeito encarnado. As categorias centrais deste texto têm como fonte o itinerário filosófico de Gabriel Marcel. Sua filosofia assistemática oferece uma perspectiva particular que nos permite propor, desde a estética e a mística, uma reflexão filosófico-teológica, alternativa capaz de dialogar com as inquietações do ser humano contemporâneo. A era secular revela um indivíduo geralmente *indisponível* para entrar em relação com o *Outro/outro*, com aquilo que o convida constantemente a se encontrar e constituir em um *ser nós*. A experiência estética e a experiência mística, resistindo à fantasia mecanicista do mundo, convidam-nos a uma reflexão subjetiva da existência que é sempre *disponível*. A *disponibilidade* que propõem ambas as experiências se traduz em *presença* real humana. Segundo esta perspectiva, o ser humano é capaz de *participar* em um diálogo constante com o mundo sem ignorar ou anular a possibilidade do *mistério*. Deste modo, sua disponibilidade como ser encarnado que participa verdadeiramente no mundo faz sua existência mais plena e viva.

Palavras-chave

Experiência mística, Experiência estética, Ser encarnado, Gabriel Marcel, Mediação subjetiva.

INTRODUCCIÓN: EL SER ENCARNADO COMO PRESUPUESTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

La experiencia mística y la experiencia estética tienen lugar en la *experiencia concreta* del ser humano. Centrar ambas experiencias en el ámbito de lo concreto es el presupuesto principal que guiará el camino reflexivo de este texto. Generalmente se relaciona el tema de la mística con una realidad descentrada y alejada de la cotidianidad del ser humano. Por su lado, se reduce la experiencia estética a una realidad netamente subjetiva que conduce al ser humano a replegarse en sí mismo abstrayéndolo de lo cotidiano. Empero, ambas experiencias acontecen en la realidad concreta del ser humano y lo afirman radicalmente en su existencia.

Nuestro itinerario reflexivo en este texto aborda ambas formas de experiencia desde un punto de partida central: la experiencia propia del ser humano, es decir, la *existencia encarnada*. La subjetividad, en la medida en que es encarnada, es capaz de diálogo constante con todo aquello que se presenta fuera de esta en el espacio y tiempo concreto. La propuesta marceliana centrará este diálogo en la *mediación subjetiva*. El filósofo francés, al darle importancia a esta posible relación *cenestésica* con lo existente, resalta dos categorías importantes: la *disponibilidad* y la *participación*. La experiencia mística y la experiencia estética son garantes de una *disponibilidad* que hace de la intersubjetividad un camino que configura una individualidad abierta al *misterio*. El *nosotros* de la relación del ser humano con lo *Otro* y lo *otro* (comprendido como la obra de arte) son caminos posibles de diálogo para asumir lo relacional de nuestra existencia humana. Esta perspectiva se aleja de las categorías sujeto-objeto con las que el mundo contemporáneo instrumentalista sugiere constituir la realidad circundante.

La mística y la estética aparecen como caminos privilegiados de reflexión para dialogar con las nuevas formas de humanismo exclusivo que centran la subjetividad en un camino intimista que prescinde del encuentro con el *misterio*. La existencia encarnada, manifestada en la experiencia mística y la experiencia estética, rompe con el dinamismo intimista de la subjetividad solipsista y la configuración de un mundo que no da cabida al amor y la belleza. En último término, estética y mística solo pueden experienciarse desde una realidad humana que incluya el *ser nosotros* de nuestra existencia encarnada.

1. EL CUERPO: PUNTO DE PARTIDA DE LA EXPERIENCIA CONCRETA DEL SER HUMANO

Lo que denominamos *experiencia concreta* hace parte de la propuesta filosófica de Gabriel Marcel¹ en relación con el cuerpo:

Todo existente se me aparece como prolongando mi cuerpo en una dirección cualquiera- mi cuerpo en tanto que mío, es decir, no objetivo; en este sentido, mi cuerpo es a la vez lo existente-tipo y más profundamente aun el indicador de los existentes. El mundo existe para mí, en el sentido más fuerte de la palabra existir, en la medida en que yo sostengo con él relaciones del tipo de las que sostengo con mi propio cuerpo- es decir en tanto que yo estoy encarnado. (Marcel, 1957, pp. 262-263)

El cuerpo goza de una prioridad absoluta como existente en la medida en que la relación que puedo establecer con mi propio cuerpo me permite distinguir entre lo que es y no es mi cuerpo, es decir, lo que no soy yo pero con lo cual me relaciono. Cuando se afirma que una cosa existe es que considero tal cosa como vinculada con mi cuerpo y, en última instancia, vinculada conmigo. En otras palabras, que esa cosa es susceptible de entrar en contacto conmigo. *Mi cuerpo* es entonces el dato común a mi conciencia y a las demás conciencias posibles, no podría pensarme como existente en tanto que soy dado a mí mismo como cuerpo y a su vez que soy *dado* a lo distinto de mí (Marcel, 1957, p. 26; Marcel, 2003, p. 12).

El cuerpo ejerce entonces un tipo de mediación entre *yo* y el *mundo*, sin embargo, la mediación que ejerce el cuerpo para con el mundo no puede entenderse como una relación simplemente instrumental, es decir, como si el cuerpo fuera un instrumento al estilo de una máquina con la cual puedo entrar en relación. Es por ello que Marcel hace la distinción entre dos relaciones posibles: una inmediata, entre mi cuerpo y mi conciencia, y otra mediata, entre mi cuerpo y el espacio. Marcel llama a la primera, a la percepción interna de mi cuerpo, *cenestésica o subjetiva* y, a la otra, *objetiva*.

1 Es fundamental aclarar que para la construcción del concepto de sujeto encarnado desde la perspectiva de Gabriel Marcel, es necesario conservar la descripción del análisis en primera persona para no perder lo esencial de la experiencia encarnada del sujeto marceliano.

Esta última es dada a toda conciencia dotada de condiciones de percepción análogas a las nuestras. Aunque son diferentes entre sí, estos dos modos de conciencia se complementan por cuanto el cuerpo solo puede dárseme en una relación interna, pero únicamente se me puede dar debido a su carácter espacial (Marcel, 1957, pp. 27-29). La interrelación de ambas maneras de mediación de mi cuerpo es lo que nos permite decir que algo *está fuera o dentro de mí*, en último término son dos modos de existencia indisolubles entre sí que posibilitan la afirmación de la existencia de algo distinto de mí.

¿Qué quiere decir Marcel cuando afirma que la existencia del mundo se da de una manera más fuerte en la medida en que sostengo con él un tipo de relación equiparable a las que sostengo con mi propio cuerpo? La relación-tipo con los existentes que se catalogan en el espacio (fuera de mí) es una relación objetiva, ya que es precisamente esta la que nos permite relacionarnos desde nuestro cuerpo con el mundo que nos rodea. No obstante, a lo que se refiere Marcel es a la importancia de la relación subjetiva con mi cuerpo como experiencia relacional que posibilita lo que puedo identificar como existente fuera de mí. Existe entonces una distinción en las maneras de relacionarme y, en esta medida, dos modos de relación para con el mundo, los cuales serán datos importantes para dilucidar la experiencia mística y la experiencia estética.

2. MEDIACIÓN OBJETIVA Y MEDIACIÓN SUBJETIVA

La mediación objetiva se caracteriza por ser una relación instrumental. Todo instrumento es en el fondo un medio para extender o reforzar un poder que poseemos, tal como lo podría ser un micrófono o una pala. Considerar mi cuerpo como mi instrumento implica someterlo a una especie de ilusión inconsciente que impone al alma un tipo de poder que no es más que prolongaciones de dispositivos mecánicos, a cuyo conjunto reduzco mi cuerpo (Marcel, Diario metafísico, 1957, pp. 238-241). En el caso de la relación subjetiva, esta es entendida no como una mediación de tipo instrumental, sino de tipo *simpático*:

Por lo tanto, entre mí y todo lo que existe hay una relación del mismo tipo que la que me une a mi cuerpo: lo que yo denominé mediación no

instrumental viene a completar la mediación instrumental u objetiva. Esto equivale a decir que *mi cuerpo está en simpatía con las cosas*. (Marcel, 2003, p. 267)

En este orden de ideas, la distinción entre sujeto y objeto se acentúa en una perspectiva de relación instrumental: lo que identifico como existente lo trato como independiente, ausente y separado; lo defino implícitamente como exterior a una relación dinámica, que a pesar de no ser consciente de ella se *da*. En cambio, en la relación cenestésica con mi propio cuerpo se demarca la posibilidad de un diálogo conmigo mismo (Marcel, 1957, p. 141). Es pertinente tener presente que la relación cenestésica con mi cuerpo es un movimiento constante de la interioridad del ser.

La relación subjetiva o cenestésica es entonces un *modo de ser* en la relación del sujeto con lo existente, de ahí la afirmación radical de Marcel al decir que el mundo existe en el sentido más fuerte de la palabra existir, en la medida en que puedo relacionarme con él de la manera en que me relaciono con mi propio cuerpo. Tendemos, según Marcel, a tratar la realidad y el universo como un tercero con respecto al diálogo que sostenemos con nosotros mismos (Marcel, 2003, p. 20). La imagen de un espectador que en cierto modo se abstrae de lo que se le da como existente, es un ejemplo válido para explicar lo que sucede cuando concebimos lo que se nos da como existente a modo de una relación sujeto-objeto. El deseo de agotar lo existente², de manipularlo hasta el extremo, nos abstrae de él, lo configura a nuestro modo bajo nuestras categorías³ e impide que el existente sea verdaderamente *otro* distinto de mí.

Desde esta perspectiva descubrimos que la afirmación de *el Otro/lo otro* (esenciales en la experiencia estética y mística) trasciende las categorías relacionales de sujeto-objeto. La propuesta del filósofo francés nos permite identificar a lo denominado *Otro/otro* dentro de la relación cenestésica, que a su vez nos aproxima a una relación con el mundo de manera inclusiva y no excluyente.

2 Nos referimos a algo que se nos *da* y se nos manifiesta como existiendo.

3 Esta manera de configurar y hacer lo existente a nuestro modo, se aplica en el ámbito de la estética y la mística (la obra y Dios).

3. RELACIONALIDAD COMO DIÁLOGO

La relacionalidad entre *mi ser* y los existentes en la propuesta marceliana es comprendida dentro de la categoría de *comunicación*. La posibilidad de relacionarme desde mi realidad encarnada (relación *yo* y *mi cuerpo*) con los existentes se concibe en forma de diálogo. Sin embargo, teniendo en cuenta la relación objetiva y la relación cenestésica, existen dos modos de comunicarnos. Desde la objetividad podemos identificar una comunicación de tipo mecánica que no da paso a lo *Otro/otro* en la medida en que es totalmente externa a sí misma. El sujeto al acercarse al objeto siempre mantendrá un monólogo imprimiéndole sus propias categorías y juicios, ignorando la posibilidad de que el objeto sea verdaderamente Él/él. A su vez esta parodia comunicacional ignora que el sujeto se constituye siempre partiendo de un existente. Un ejemplo de ello es que nuestra identidad se ratifica en la diferencia con los existentes que no soy *yo*, esto es, *yo* no podría decir que *yo* soy *yo* en la medida en que no reconozco que hay otros distintos de mí.

Cuando se establece la comunicación mecánica ambas realidades se niegan (sujeto y objeto) y se destruyen como individualidades existentes. En este orden de ideas podemos afirmar que en el mundo de la comunicación mecánica no hay exterioridad porque tampoco hay interioridad. La posibilidad de identificar a lo otro fuera de mí, que no soy *yo*, es un ejercicio de interioridad en la medida en que tengo que identificarme como *yo*, como individualidad primera (esto tiene que ver con la relación cenestésica de la que debo ser consciente con mi propio cuerpo). Por ende, la afirmación de la existencia de lo *Otro/otro* solo podría comprenderse si mi individualidad tiene verdaderamente un dentro que puede pensarse como realmente distinto de lo *Otro/otro* (Marcel, 1957, p. 68). Empero, hay que tener en cuenta que esta individualidad que se constituye no funciona de manera estática, no hace falta irme años a la selva o un desierto para descubrir mi individualidad y esperar a que *yo* sea *yo* para luego entrar en relación. En su lugar nos referimos a que la individualidad es el “acto mismo mediante el cual se interioriza el contenido empírico” (Marcel, 1957, p. 69), esto es, que la individualidad se constituye constantemente en la experiencia de *ser encarnado* (ser cuerpo en relación) en un diálogo constante entre interioridad y exterioridad.

En el diálogo subjetivo o cenestésico el existente se me revela, se me da como *don*. Me permite estar en comunicación con la cosa misma y no con un signo de la cosa a manera de un significado aparente. En este orden de ideas, la cosa deja de ser significado para realmente *ser* (Marcel, 1957, p. 148). Existe verdadera comunicación en el sentido más fuerte de la palabra cuando el existente no es una colección mía, sino que es realmente distinto de mí. *Lo Otro/otro* es más *Otro/otro* en cuanto menos puedan serle aplicadas las categorías de colección y cuestionario elaboradas por mí.

La diferenciación entre lo *Otro/otro* y *yo*, se concibe entonces como un diálogo en la medida en que ambos pueden enriquecerse mutuamente más allá de su forma superficial. El énfasis en este crecimiento recíproco se justifica porque es imposible que lo *Otro/otro* sea una amplificación de mi *yo*, de mi complacencia conmigo mismo (Marcel, 2005, pp. 26-27). En esta amplificación descubrimos que soy *yo* quien me produzco, me pongo adelante y lo *Otro/otro* solo representa mi *yo* –como habíamos visto en la comunicación mecanicista u objetiva– (Marcel, 2005, p. 27). En cambio en la comunicación cenestésica *yo* y *lo Otro/otro* entramos en un diálogo donde cada vez más existe conciencia de estar dialogando conmigo mismo, es decir, que cada vez más dejamos de ser un tal y tal otro (una relación sujeto-objeto excluyente) y pasamos a ser un *nosotros*.

4. LA EXPERIENCIA DE SER NOSOTROS

La categoría de *ser nosotros* nos remite a la experiencia de la *participación*. Participar, según el filósofo francés, no es en ningún sentido una especie de repartición al estilo de quien parte una torta y le concede a cada participante un pedazo de ella; participar no es dividir, sino al contrario, unir. La *sensación* que experimenta un sujeto cuando *participa* de *lo Otro/otro* va más allá de la comprensión de la sensación como un mensaje.

Cuando considero un existente desde una postura mecanicista, aunque sea a mi propio cuerpo, no puedo impedirme representarlo e incluso llevarlo al pensamiento como un aparato receptor, transmisor y emisor. De este modo, doto al objeto de la capacidad de captar algo que llegaría *de fuera*.

Pensar la sensación como receptor, emisor y transmisor aísla el existente a un puesto al que llega un determinado mensaje. Lo captado entonces por el puesto no es el mensaje mismo, sino un conjunto de datos transcribibles gracias a un determinado código. El mensaje en sentido estricto implica una doble transmisión, produciéndose la primera operación a la salida y la segunda a la llegada. ¿Podríamos asimilar la sensación a un mensaje? La experiencia muestra que es imposible y es una ilusión imaginar que la conciencia receptiva traduce en sensación algo que le es dado inicialmente como fenómeno físico. ¿Qué es traducir?, sustituir un grupo de datos por otro grupo de datos. No tiene sentido tratar la sensación como traducción, ella es inmediata, es el fundamento de toda interpretación o comunicación. La sensación puede entonces verse desde dos puntos de vista, uno metafísico, desde el cual la comprendemos como inmediata y otro donde es tratada como un mensaje emitido, transmitido y en consecuencia susceptible de interpretación (Marcel, 1959, pp. 35-37; Marcel, 1957, p. 253).

Esta dualidad corresponde a las relaciones con mi cuerpo, por un lado, desde el *cuerpo-sujeto* —es decir, el cuerpo que soy sin poder identificarme con él—: la sensación se revela como una participación inmediata y, por otro lado, desde el punto de vista del *cuerpo-objeto*: la sensación aparece como una comunicación. Sin embargo, la claridad de esta distinción solo puede hacerse como ejercicio reflexivo, pues la vida personal del sujeto encierra la imposibilidad de disociar la participación inmediata y esta apariencia de comunicación o mediación. En la experiencia de lo inmediato y lo objetivo de la sensación se mezclan y se recubren constantemente.

Existe una estrecha relación entre la existencia y lo sensible. La sensación es el modo según el cual puede dárseme la continuidad de cualquier cosa con mi cuerpo y es debido a esta continuidad que puedo catalogar algo como existente. Así mismo, solo puede haber un cuerpo allí donde hay un *sentir* y para que exista *sentir* es preciso que deje de presentarse rigurosamente la distinción entre el *aquí* y el *allí*.

Confrontar un sentimiento con la idea de ese sentimiento podría hacerse a condición de que dicha idea actúe como un poder de sugestión y lleve a experimentar la sombra del sentimiento que ella pretende designar. Por ejemplo, si alguien me preguntara: ¿tienes sueño? Y yo contestara: no;

probablemente tal cosa ocurriría porque mi estado cenestésico rechaza la calificación sueño, pero únicamente porque la palabra sueño suscita en mí otro estado que no coincide con el que experimento actualmente. La posibilidad de equivocarnos en lo que sentimos radica en que calificamos inapropiadamente y ese error de calificación depende de habernos hecho cierta idea esquemática de un sentimiento. Cuanto más complejo sea un sentimiento, tanto más serán posibles los errores de calificación (Marcel, 1957, p. 301).

Desde el momento en que yo interpreto o califico un modo de sentir adopto con respecto a ese sentir una actitud dialéctica, dejo de sentir pura y simplemente y sustituyo el sentimiento con cierta idea del sentimiento. Todo ocurre como si nos refiriéramos a un determinado catálogo o teclado afectivo. Lo cierto es que esa experiencia que se manifiesta como existente en mí y que yo reconozco como tal, al sentirla, puede afirmarse como existente en la medida en que se me da y a su vez puede identificarse. Pensemos el caso del indígena. Para él la selva (todo lo que implica: flora, fauna, espiritualidad) se le da como si fuera él mismo, la relación entre él y la selva no se da a manera de comunicación entre puestos distintos, al contrario, hay una *participación inmediata* sin frontera alguna entre él y la selva por cuanto se trata de la conciencia de su cuerpo, del cuerpo sujeto, que también es lo *dado* inmediato.

Es importante afirmar que mientras me considere como un sujeto que sostiene comunicaciones con objetos distintos de mí, caso en el cual mi cuerpo aparecería como interpuesto entre estas cosas y yo, no podré experimentar lo que implica la *participación*. En resumidas cuentas, mi cuerpo, que es manifestación de mí ser encarnado y que es sentido por mí mediante relaciones tipo cuerpo-sujeto y cuerpo-objeto en un dinamismo inagotable, se presenta como modelo relacional con el mundo en la medida en que abre la posibilidad de *estar* en el mundo desde la perspectiva de la *participación*. Es esta una relación que me permite concebir un mundo que se *da* y se *identifica* y del cual me siento partícipe en un vínculo del tipo cuerpo-sujeto, así como puedo distinguirlo de un mundo que es ajeno a mí y se me presenta como un objeto distante, susceptible de convertirse en instrumento útil, susceptible de ser desechado cuando lo desee.

5. PARTICIPACIÓN Y DISPONIBILIDAD

Desde la perspectiva de Marcel los existentes se nos *dan* siempre de maneras distintas. La posibilidad de la multiplicidad de formas en que esto ocurre tiene que ver con las variadas maneras en que podemos *recibirlos*:

Desde hace algún tiempo estoy en un paraje cuyos recursos a primera vista me han parecido inagotables; pero poco a poco he recorrido todos los caminos, he visto todas las “curiosidades”; he aquí que me ha invadido una especie de impaciencia, aburrimiento y disgusto. (...) El paraje en que resido sólo me ha aparecido como el sitio donde hacer una determinada colección de experiencias, y estas experiencias han tenido lugar. No puedo por otra parte, llegar a hacer comprender mi estado de espíritu a quien habita en este paraje desde hace años, quien toma parte en su vida en lo que ésta tiene por el contrario de innumerable y, por consiguiente, de imposible de agotar. Está claro que entre él y este paraje, este país, se ha creado una determinada relación viva. (Marcel, 1959, p. 86)

La imposibilidad para *recibir* lo inagotable de los existentes se debe a que la disponibilidad primera con que recibimos lo que se nos da es a la manera de un sujeto que busca enriquecerse de haberes. Desde la perspectiva de la experiencia mística y la experiencia estética esta disponibilidad de recepción es inadecuada. La experiencia mística no se reduce a una relación con *el Otro* a manera de colección de cosas o experiencias, al contrario, la relación se concibe como diálogo en la medida en que el *Otro* se me revela y todo lo hace nuevo y vivo. En el caso de la experiencia estética si concibo la obra como una especie de objeto lleno de características que he de poseer o de abstraer de la obra misma, será imposible que entre en una relación con ella, es decir, que logre *participar* con ella en una unidad plena.

La *disponibilidad* es la actitud adecuada para participar realmente de los existentes y a su vez mantener una relación viva y dinámica. La persona disponible es la que es capaz de *admirarse*. El tipo de acción que ejerce sobre nosotros la *admiración*, o más bien, lo que se cumple en nosotros en función del objeto que la provoca está representada por el verbo *soulever* (*levantar, elevar, sub-levantar*). Lo propio de la admiración es arrancarnos de nosotros mismos para entrar en relación con *lo Otro/otro* que nos ha interpelado. En último término la admiración es una irrupción que conduce al sujeto

a salir de sí mismo para entrar en relación (Marcel, 1959, pp. 61-62). Sin embargo, esta irrupción solo puede producirse en el seno de un ser que no forme consigo mismo un sistema cerrado o hermético donde nada puede penetrar, es decir, solo puede darse en un ser que esté *disponible* para recibir aquello que se le revela.

La incapacidad de admirarse es la actitud del sujeto encerrado en sí mismo cuyo diálogo no se abre a la existencia de *el/lo otro* que lo interpela. Podríamos decir que se mantiene en un monólogo que le impide *participar* en el mundo y del mundo. Veamos el siguiente caso:

(...) con ocasión de una obra musical o poética, por ejemplo, comunicamos nuestro entusiasmo a una persona que no lo comparte, no solamente nos parece que el otro permanece en el suelo mientras nosotros volamos, sino que incluso podemos tener la muy penosa impresión de que nos tira hacia abajo, nos hace caer; y la violencia con la que protestamos contra su actitud mide de alguna manera el esfuerzo que le oponemos. (Marcel, 1959, p. 59)

Aunque hay situaciones a las que no puedo *responder* o estar de algún modo disponible (como el ejemplo anterior) lo realmente problemático es el hecho de que yo esté opaco o no permeable. La posibilidad de hacer el esfuerzo de zambullirnos en la vida del otro y de estar obligados en cierta manera a ver por sus ojos, puede ser una manera de disipar, al menos por unos instantes, el propio encerramiento interior al que estamos sometidos todo el tiempo. La presencia de *el/lo otro* se revela a nosotros siempre que se le dé el consentimiento y que se acepte, no como simple intrusión con relación a sí mismo o como una distracción pasajera o momentánea, sino como realidad existencial (Marcel, 1959, p. 65).

No consiste en una obligación a responder al llamado del otro tratando de emular lo que produce la admiración en nosotros, empero, como ejercicio interior sí podemos disponernos para hacerlo. La admiración no puede entenderse como una pérdida del centro de nosotros mismos. Al contrario, ella es una vía para restituirnos a nosotros mismos: el ser humano se constituye siempre que es capaz de salir de sí para *encontrarse* con *el/lo otro* distinto de él. En este orden de ideas, la indisponibilidad se presenta como algo estéril en la medida en que no *participo* en los existentes que también me constituyen. La disponibilidad más bien posee el poder de la creación:

salida de sí para ser con *el/lo otro* que me invoca y me llama. Desde esta perspectiva vemos que no se trata de comprenderlo como una obligación o un imperativo categórico, sino como la posibilidad de acercarse al misterio de la *participación* y la llamada a *ser*.

La disponibilidad y la indisponibilidad, en último término, están ligadas al *modo* según el cual me comprendo y me relaciono conmigo mismo. Tiendo a hacerme indisponible en la medida exacta en que trato mi vida o mi ser como un haber de alguna manera mensurable o categorizable en realidades abstractas. Es por esta mensurabilidad que me considero susceptible de ser dilapidado, agotado, lo cual me lleva a vivir a la defensiva de un mundo que puede hacerme daño. La construcción de estas barreras conlleva a un estado de inercia interior, a una indisponibilidad con aquello que irrumpe para invocarme (Marcel, 1959, p. 68). La disponibilidad, al contrario, nos impulsa a una relacionalidad vital con *el/lo otro* que nos rodea. La distinción entre el dentro o fuera de mí suele perderse al nivel de que nuestra propia pertenencia deja de ser individual y medible para abrirse a un ser por y con los *otros*. No se anula nuestra individualidad sino que se reafirma siendo siempre con los otros. La inagotabilidad de lo que somos nos plenifica y permite concebirnos disponibles para responder al llamado de *el/lo otro* existente como don y a su vez para llamar a *el/lo otro* para *ser* un *nosotros* permanente.

6. LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y LA EXPERIENCIA ESTÉTICA: UNA EXPERIENCIA DESDE LA MEDIACIÓN SUBJETIVA

No hay experiencia estética o mística desde una sujetualidad constituida a partir de la mediación objetiva. La imagen mecanicista del mundo donde se construye el mundo exterior desde una elaboración mental que deja a un lado la existencia propia de *lo Otro/otro* que es distinto a mí, provoca que se sustituya lo existente fuera de mí por un pensamiento abstracto que aliena lo que siempre se está revelando, lo que siempre se me está dando con miras a entablar una relación de diálogo, de ser a ser. Por ende, las categorías de *participación*, *disponibilidad* y *diálogo*, que parten todas del ser encarnado, son esenciales para comprender ambas experiencias.

En este sentido, la experiencia estética como relación con *lo otro* y la experiencia mística como relación con *lo Otro*, están inmersas en la comprensión relacional de *el/lo otro* como revelación. No podríamos aplicar categorías mecanicistas para acercarnos a la experiencia estética y a la experiencia mística. La mecanización del pensamiento, como hemos afirmado, sustituye la realidad de *el/lo otro* por categorías propias. En este caso, Dios o el trascendente no sería el mismo en la medida en que lo he sustituido por una imagen mía, y la obra de arte dejaría de ser ella para ser el conjunto de mis juicios y categorías. Si existe realmente *lo Otro/otro* en la experiencia estética y en la experiencia mística es en la medida en que lo *Otro/otro* es una *revelación* e implican para mí un *don* (algo que se da). A continuación abordaremos ambas experiencias desde las categorías propuestas en el presente texto.

6.1 Experiencia estética: diálogo entre sujeto y obra

La obra de arte, en tanto que no es una simple cosa, nos está esencialmente destinada (Marcel, 1957, p. 149). Se revela a nosotros hasta el punto de tenernos en cuenta; *somos* para ella y ella es para nosotros. El concepto de experiencia estética no ha estado lejos de diversos intentos de definición o teorización. W. Tatarkiewicz (1995, pp. 347-386) sostiene que existe una pluralidad de teorías que discrepan unas de otras frente a este tema. La dificultad radica esencialmente en que el término experiencia estética ha sido comprendido desde experiencias diversas. A veces suele referirse al tema de lo bello o al tema del arte. A continuación indagaremos *brevemente* la propuesta de Kant y Schopenhauer sobre la experiencia estética. Tales posturas brindarán elementos fundamentales para lo que aquí se propone comprender por experiencia estética.

La propuesta kantiana es, según Tatarkiewicz (1995, pp. 360-361), una síntesis de las reflexiones estéticas alemanas e inglesas (Baumgarten y Shaftesbury). Sus puntos esenciales son los siguientes:

- a) La experiencia estética es desinteresada. El desinterés radica en que ocurre independientemente de la existencia real de su objeto, ya que no es el objeto en sí lo que agrada, sino la imagen.

- b) La experiencia estética no es conceptual, y es en este punto en el que difiere de la actitud cognoscitiva.
- c) Hace referencia únicamente a la forma del objeto.
- d) Es un placer que no está basado solo en la sensación, sino también en la imaginación y el juicio.

No existe una regla universal que determine qué objetos nos gustarán.

El placer estético o la experiencia estética es fruto de la correspondencia que hay entre la configuración del objeto y la mente humana. A pesar de esta subjetividad presente Kant afirma que en la medida en que las mentes humanas están construidas de un modo parecido pueden existir fundamentos para esperar que un objeto que agrada a una persona pueda agrandar a otras. En este orden de ideas la propuesta kantiana es paradójica pues afirma que la experiencia estética es subjetiva, pero a su vez puede ser universal en varios casos (Tatarkiewicz, 1995, p. 360).

Pasemos ahora a la propuesta de Schopenhauer. Según Tatarkiewicz (Tatarkiewicz, 1995, p. 361) esta propuesta puede clasificarse como la teoría de la contemplación: el sujeto vive esta experiencia cuando asume la actitud de espectador, cuando abandona la actitud práctica para concentrarse solamente en lo que tiene ante él. Deja de pensar en un modo abstracto y somete su atención a la percepción de los objetos sumergiéndose en ellos. El filósofo alemán afirma:

(...) entrega a la intuición todo el poder de su espíritu, se sumerge totalmente en ella y llena toda su conciencia con la tranquila contemplación del objeto natural que en ese momento se presenta, sea un paisaje, un árbol, una roca, un edificio o cualquier otra cosa; y así, utilizando una expresión muy significativa, se *pierde* completamente en ese objeto, es decir, olvida su individualidad, su voluntad, y queda únicamente como puro sujeto puro, como claro espejo del objeto, de modo que es como si solo existiera el objeto sin nadie que lo percibiera y no se puede ya separar al que intuye de la intuición sino que ambos se han hecho una misma cosa, ya que toda la conciencia está llena y ocupada por una sola imagen intuitiva. (Schopenhauer, 2004, p. §34)

Schopenhauer abre el panorama a una perspectiva sumisa sobre la experiencia estética. La pasividad es la característica común de la contemplación, hasta el punto que tal experiencia conduce a una unión con el objeto. En este caso el ser humano se desprende de sí mismo para fusionarse con el objeto. Desde la perspectiva de nuestro trabajo la experiencia estética no se reduce a una relación sujeto-objeto como ambos autores han propuesto. El objeto para la experiencia estética es lo que se identifica como lo *otro*. Lo *otro* se comprende como algo existente que se revela y en la medida en que nos disponemos a recibirlo como *otro*, deja de ser considerado como un objeto.

Es menester comprender que lo *otro* es la obra de arte⁴ con la cual se abre la posibilidad del encuentro. En este orden de ideas, para Kant la experiencia estética demanda a la subjetividad y por ello lo estético no puede ser reducido a cánones universales.

El carácter subjetivo de la experiencia estética permite hacer de ella una reflexión propositiva que se manifiesta en la posibilidad de que esta experiencia sea común en diversos sujetos. Aquí nos servimos del carácter universal, propuesto por Kant, que hay en este tipo de experiencia. Así pues, la experiencia estética está referida a lo que se suscita entre el *espectador* y lo *otro* que es considerado obra de arte. La experiencia estética es por lo tanto lo que experiencia un espectador frente a *la rueda de bicicleta*⁵ de Duchamp y toda la relación particular que puede suscitarse entre él y esa obra. Así mismo lo que experiencia otro espectador frente a la obra de *Las Meninas* de Diego Velásquez. Ambos están inmersos en una experiencia estética siempre y cuando le permitan a la obra ser verdaderamente *otro*.

En la revelación del *otro* radica la diferencia que existe entre la propuesta de Kant y Schopenhauer y la que le concierne a este artículo. Desde la perspectiva propuesta, la experiencia estética es siempre un *encuentro* de lo

4 Este texto no es el lugar apropiado para entrar en discusión sobre lo que es obra de arte o no. Por esta razón utilizamos la categoría de lo *otro* para determinar aquello que a modo general es considerado como arte.

5 Obra *ready-made*.

otro que es la obra y nosotros. De ese *encuentro* surge un diálogo sustentado en el acto de reconocer la mutua existencia. En este diálogo ninguno de los dos desaparece. Al contrario, se afirman. La palabra pasividad que resalta Schopenhauer, donde el sujeto se pierde en el objeto, no se convierte en una expresión radical, en la medida en que la *disponibilidad* del espectador siempre será necesaria para *recibir* a la obra, para permitir que ella se manifieste con todo lo que *es*. En nuestra propuesta no se podría hablar de fusión sino de *participación y comunión* entre el espectador y la obra.

La *revelación* de la obra en ningún momento se refiere a la imagen intuitiva de la que habla Schopenhauer o Kant, la obra se *revela* con lo que es y es por ello que no se puede hacer abstracción de ella o agotarla bajo categorías personales. No se trata de una imagen que se construye. Es la obra misma la que *se me da*. La imagen que constituimos de la obra será siempre *nuestra imagen*, pero nunca la obra en sí misma.

6.2 La experiencia mística: un encuentro plenificante

La experiencia con el/lo trascendente, si es verdadera, es siempre una experiencia de *encuentro*, de relación con *Otro* distinto de mí. En consecuencia, la experiencia mística incluye tanto al *Otro* como a mí *mismo*, a la humanidad y a la tierra como a lo divino. Panikkar la define como una experiencia cosmoteándrica (2005, p. 187). La posibilidad de esta experiencia tiene su centro en la comprensión del hombre como *ser encarnado*. La carne del hombre es el nudo del mundo con lo invisible, con el *Otro* del que “la carne de mi cuerpo es la noticia inicial y el umbral” (García-Baró, 2007, p. 67).

El ser encarnado nos remite entonces a una experiencia mística no fragmentada. El ser humano en su unicidad experiencia al *Otro* que no es un cúmulo de ideas o de defecciones, sino una experiencia única y totalizante. El *Otro* trastoca la comprensión de la realidad en su forma más plena:

En el toque no hay tocante ni tocado. En este toque hay una cierta comunión con toda la realidad y en especial con los hombres, que no

podemos sino llamar mística, puesto que no es una mera comunidad de ideas o de ideales sino una participación en la experiencia de la Vida. (Panikkar, 2005, p. 175)

El místico entra en una relacionalidad con los existentes de una manera vital. Tal relacionalidad lo lleva a superar aquella distinción como sujeto activo/pasivo o adentro/fuera, puesto que el sujeto está en relación constante porque siente que *participa recíprocamente* de lo que le rodea. La reciprocidad se caracteriza por la dinámica de un diálogo de tipo invocación/respuesta. La invocación tiene que ver con la experiencia de sentirse llamado, convocado a vivir *con y en* (como se mencionó anteriormente). El místico, en consecuencia, está constantemente *disponible* para entrar en relación con el todo.

La experiencia de *encuentro* del sujeto con ese *Otro* va más allá de cualquier conocimiento previo o definición que se le pueda dar a ese *Otro*. A diferencia de una comprensión de la fe como búsqueda esquematizante de conceptos, normas, leyes, etc.; resulta que ese *Otro*, al ser verdaderamente *Otro*, se encuentra invocando siempre a lo existente, al ser humano mismo. La fuerza de invocación de lo *Otro* es lo que permite una experiencia totalizante de lo humano. Por ende, podemos afirmar junto con Juan Martín Velasco:

Cuando el hombre se pregunta por Dios, en realidad se está haciendo eco de la pregunta que Dios le ha dirigido desde siempre; cuando cree conocerlo, está tomando conciencia de la luz por la que le conoce y conoce todo; y cuando lo desea, está en realidad siendo atraído por la fuerza de atracción que el Bien, que la Presencia ejerce sobre él. (1999, p. 255)

El *Otro* es *presencia* que invoca constantemente, con la salvedad de que su invocación es mucho más fuerte que cualquier otra invocación. La *disponibilidad* del que es invocado es lo que permite legitimar ciertos niveles y manifestaciones diversas de la experiencia mística. Empero, la mística no se divide o se escinde en grados que han de alcanzarse, puesto que la *disponibilidad* es la puerta, es la llave y es el umbral.

El *Otro* como *presencia* es una realidad continua de revelación y comunicación, es presencia que *da ser* a la persona, dándosele, en otras palabras, entregándosele a ella. Por tanto, la experiencia mística es la *participación* plena en la vida del hombre. El místico no escinde la realidad (lo existente), esto es, no se relaciona con ella desde una comprensión sujeto-objeto donde el juicio es la única vía para acceder. El místico al experimentar una realidad cosmoteándrica sencillamente *ve* (Panikkar, 2005, p. 70). La visión a la que nos referimos tiene la particularidad de que lo existente se revela dentro de la misma dinámica de lo *Otro*, desde una realidad inagotable.

Los místicos confiesan, en último término, no saber más cosas sobre Dios o el trascendente, no disponen de nuevos contenidos conceptuales. El *encuentro* con el *Otro* supera toda clase de categorías previas a dicho *encuentro*. El trascendente revela como quiere y cuando quiere. En la experiencia mística el sujeto vive en la inmediatez mediada por el contacto amoroso (Velasco, 2004, pp. 29-31), es por eso que no se trata de un encuentro que nos permita colmarnos de conocimientos o conceptos o de imágenes propias que convierten al *Otro* en el propio reflejo del sujeto. La experiencia del amor, que es esencia del *encuentro* verdadero con el *Otro*, es la experiencia que impide hacer al *Otro* a nuestra imagen y semejanza. El amor se convierte así en un deseo de intimidad de *estar con y en el Otro*, es el camino y medio para esa unión.

El amor en la experiencia mística es lo que realmente nos hace ver a ese *Otro* como un *tú* que nos arranca de nosotros mismos hacia fuera: “no hay mística sin amor y no hay amor sin salida de uno mismo hacia el amado” (Panikkar, 2005, p. 127). El *Otro* es descubierto como alguien distinto de mí y solo porque no soy yo, es alguien que se me revela y es digno de ser amado. El recurso de tantos místicos al acercarse al arte, afirma R. Panikkar (2005, p. 144), es precisamente el lenguaje del amor. Amar a un ser y participar de su vida lo hacen estar más allá de las preguntas que puede hacerse respecto del ser amado. El amor es un llamado al otro, una invocación a ser juntos. El amor está vinculado a la experiencia del yo que sale de sí mismo y, por lo tanto, se libera de su tendencia a objetivizar el mundo para devenir amante (Marcel, 1957, p. 219). Ser amante significa un llamamiento de mi *yo* al *yo* del otro que dice: ¡sé conmigo!

CONCLUSIÓN: EL HOMBRE ENCARNADO DESDE LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

La experiencia encarnada, según lo expuesto, es un medio eficaz para sondear la profundidad de la conciencia del sujeto y desde allí lograr una armonía en la forma en que se relaciona con el mundo y los otros existentes. La individualidad real del ser humano se halla envuelta en la experiencia estética y experiencia mística. Esta individualidad real tiene sentido en la medida en que es posible la configuración de una verdadera *comunidad* entre el yo y el mundo circundante desde la perspectiva de un *yo* y un *tú*. El *tú* no es sino *lo* verdadero *Otro/otro* con el cual se hace presente mi individualidad en mí y en el *Otro/otro*: el *otro* está siendo el *Otro/otro* y *yo* estoy siendo *yo*, estamos *siendo juntos*.

Solo podemos considerar que algo es *Otro/otro* en la medida en que establecemos relaciones del tipo *yo-tú* donde la interioridad se arraiga desde el *otro* y el *otro* se arraiga desde la interioridad. El ser a quien yo amo, en la experiencia mística, es lo menos posible un tercero para mí; mis defensas interiores se vienen abajo al mismo tiempo que las paredes que me separan de ese *Otro* (Marcel, 1957, p. 150). Así mismo en la experiencia estética cuanto más una obra de arte me gusta, tanto menos puedo calificarla. A su vez toda calificación me parece menos adecuada a lo que yo *experiencio* con la obra (Marcel, 1957, p. 161). Mientras más viva la experiencia de relación, más se hace patente la posibilidad de la *participación*. Lo *Otro/otro* es una revelación de la cual puedo participar no para elaborar juicios con el fin de agotarlo y abstraerlo de su realidad para hacerlo mío, no busca recibir esa parte de lo *Otro/otro*, sino que lo *Otro/otro* está todo entero para nosotros y lo está porque es un *don* del que *participamos* (Marcel, 1957, pp. 71, 207).

La categoría de *don* nos salva de un solipsismo exclusivista que evita contemplar lo *Otro/otro* como si solo pudiera darse a quien esté preparado, sea docto en la fe o en el arte. En su lugar puede darse a quien esté *disponible*. El conocimiento real de la experiencia del que está disponible trasciende los juicios *a posteriori* de la experiencia. Lo *Otro/otro* no se dispersa ni se desmenuza en elementos abstractos, sino que en la *participación* se dialoga de manera continua sencillamente para siempre *estar siendo*.

El itinerario reflexivo en torno a la experiencia estética y la experiencia mística se nos presenta como una propuesta filosófica y teológica alternativa en nuestro tiempo. La carencia de *disponibilidad* del ser humano moderno para entrar en diálogo con el mundo y, al mismo tiempo, la reducción de su humanidad a un diálogo intimista y abstracto, hacen de la experiencia estética y mística una respuesta pertinente a esta precariedad. La individualidad contemporánea suele conocer un yo indisponible que es capaz de subordinar el mundo que lo rodea a su forma solipsista de *ser* en el mundo. El mundo entero aparece como una cantera de donde hay que extraer absolutamente todo. Lo existente es siempre susceptible de ser instrumentalizado. Tal situación nos lleva a afirmar la existencia del peligro de un desarraigamiento del hombre consigo mismo, los otros y el mundo. El ser humano ha violentado una realidad que se le presenta como una unidad vital que lo invita a *participar* de ella.

La religión por la religión y el arte por el arte, comunes en esta época, son formas indisponibles de una experiencia humana que prescinde de su condición como ser encarnado. La disponibilidad, según nuestra propuesta, es el fundamento de la experiencia estética y la experiencia mística. En esta medida, a través de ellas, el ser humano encuentra un camino de transformación interior que lo pone en relación con el misterio. Esta relación ontológica le permite asumir su condición en el mundo con un sentido de compromiso y de pertenencia con lo humano.

La mística, como experiencia originaria de la religión,⁶ brota de una experiencia íntima e individual del hombre con Dios que es fuente de una identidad humana. Por ende, busca ir más allá de la normatividad religiosa tradicional. Así mismo, la experiencia estética posee una conexión con la experiencia ontológica del ser humano que es capaz de dialogar con una *presencia* que se manifiesta en aquello que llamamos arte y que evoca en

6 Miguel García- Baró (2007), en su texto *Estética y mística*, resalta la importancia de asumir la mística como la experiencia religiosa en su originalidad plena. Esta perspectiva es necesaria para la reflexión filosófica que desarrollamos en nuestro trabajo sobre la experiencia mística. Al lado contrario de esta comprensión, se podría asumir la mística como una degeneración de la religión, e incluso, como una experiencia individual que se aleja de la religión auténtica.

nosotros un sentimiento de lo *bello*. Empero, lo que buscamos a través de estas experiencias es siempre responder atentamente a la invocación que hace de nosotros el *misterio* “que habita en nosotros y mueve desde su centro inmóvil toda nuestra existencia y toda nuestra realidad en torno” (García-Baró, 2007, p. 33). El ser encarnado se revela como un lugar privilegiado donde habita lo encarnado del *misterio*, y a su vez, donde es posible *participar* del amor y la belleza presentes en lo *Otro/otro* de este *Misterio* que siempre *nos* invita a ser un *nosotros* en el mundo.

REFERENCIAS

- Eliade, M. (1997). *El vuelo mágico y otros ensayos*. Madrid: Siruela.
- García-Baró, M. (2007). *Estética y mística*. Madrid: Sígueme.
- Marcel, G. (1987). *Aproximación al misterio del ser*. Madrid: Encuentro.
- Marcel, G. (1955). *Decadencia de la sabiduría*. Buenos Aires: Emecé.
- Marcel, G. (1957). *Diario metafísico*. Buenos Aires: Losada.
- Marcel, G. (1967). *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*. Barcelona: Herder.
- Marcel, G. (1956). *El hombre problemático*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Marcel, G. (1959). *Filosofía Concreta*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marcel, G. (1971). *Filosofía para un tiempo de crisis*. Madrid: Guadarrama.
- Marcel, G. (2005). *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.
- Marcel, G. (1971). *Incredulidad y fe*. Madrid: Guadarrama.
- Marcel, G. (2001). *Los hombres contra lo humano*. Madrid: Caparrós.
- Marcel, G. (2002). *Obras selectas de Gabriel Marcel, 2 vols.* Madrid: BAC.
- Marcel, G. (2003). *Ser y Tener*. Madrid: Caparrós.
- Panikkar, R. (2005). *De la mística: experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.
- Peccorini Letona S.J., F. (1959). *Gabriel Marcel: la “razón de ser” en la “participación”*. Barcelona: Juan Flors.

- Pietro, P. (1963). *La filosofía de Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Barcelona: Luis Miracle.
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta.
- Tatarkiewicz, W. (1995). *Historia de seis ideas arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid: Tecnos.
- Velasco, J. M. (1999). *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta.
- Velasco, J. M. (2004). *La experiencia mística estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta.
- Velasco, J. M. (2007). *Mística y humanismo*. Madrid: PPC.