

MÍSTICA

Esta palabra se deriva de una raíz griega, que quiere decir "cerrar la boca"; en sentido práctico, la mística es una etapa de la vida espiritual que supone un conocimiento y una percepción de Dios de una gran profundidad, acompañada a menudo de una fenomenología extraordinaria (éxtasis, estigmas, levitación...). Teóricamente la mística se propone como lugar científico que estudia esta fenomenología y esta espiritualidad (teología de la mística, psicología de la mística).

Esencialmente, la mística es la experiencia de Dios que, entre otros muchos grados a través de los cuales se puede llegar a Dios, llega incluso a la contemplación, como cumplimiento de la gracia y de las virtudes infusas. Sus modalidades pueden ser activas y pasivas, según se acentúe el compromiso del hombre o la invasión directa de Dios. Las clasificaciones de la mística son varias y - proceden de diversas teorizaciones o experiencias; santa Teresa, por ejemplo, propone cuatro grados de la vida mística: 1) quietud, en que el espíritu descansa, aunque no está libre de toda distracción; 2) estado unitivo, en el que es vivo el sentimiento de la continua presencia de Dios y desaparecen los fenómenos de distracción; 3) el éxtasis, como cese de la actividad de los sentidos; 4) mística esponsal, en la que el alma empieza a saborear la presencia de Dios, implicando también al cuerpo, en un acto entre conocimiento y visión beatífica inmediata de Dios, que se expresa como irrupción amorosa. La fenomenología psíquica que acompaña a esta etapa, aunque a menudo se puede encontrar en ella, no es, sin embargo, necesaria.

G. Bove

Bibl.: J Jiménez Duque, Teología de la mística, Madrid 1963; A. Roivo Marin, Feología de la perfección cristiana. BAC, Madrid 1958; J Sudbrack, Mística cristiana, en T, Goffi - B. Secondin, Problemas y perspectivas de espiritualidad, Sígueme, Salamanca 375-396; Ch. A. Bernard, Teología espiritual Atenas, Madrid, 483-514,

MÍSTICA NUPCIAL

Uno de los aspectos más característicos de la mística cristiana es la unión con Dios propuesta y vivida como desposorio o como matrimonio espiritual con Dios. En la raíz de esta experiencia y doctrina encontramos la revelación del Antiguo Testamento, donde Dios se presenta como el esposo, traicionado a menudo por Israel, que sigue siendo la esposa amada del Señor, a pesar de sus infidelidades. El tema de la alianza se reviste en los profetas de la característica de una alianza nupcial de Dios con su pueblo especialmente en Oseas (2,21), en Isaías (pássinz) y en Jeremías (3,1-15). El Cantar de los Cantares, recibido como expresión teológica del amor de Dios a su pueblo en los comentarios rabínicos, fue interpretado en sentido espiritual por la tradición cristiana primitiva, siguiendo los textos del Nuevo Testamento que presentan a Cristo como Esposo de la Iglesia, para cantar la experiencia esponsal de la comunidad cristiana y de cada una de las personas con Dios. El texto fundamental de la mística nupcial es Ef 5, 25-33: "Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para consagrarla a Dios, purificándola por medio del agua y la palabra. Se preparó así una Iglesia esplendorosa, sin mancha ni arruga ni cosa parecida: una Iglesia santa e inmaculada». También el libro del Apocalipsis presenta a la Iglesia como Esposa del Cordero, cuyas bodas se celebran en el cielo (Ap 21,1-10). Son tres las líneas fundamentales que desarrolla la mística nupcial a lo largo de la historia de la Iglesia:

1. En primer lugar, los comentarios espirituales de los Padres de la Iglesia a los textos bíblicos, en especial al Cantar de los Cantares, a partir de Orígenes, Ambrosio, Gregorio de Nisa, hasta el amplio comentario de san Bernardo y las obras de autores medievales como J. de Ruysbroeck, en su tratado Las bodas espirituales.
2. El segundo filón lo constituye la coherente aplicación del tema del desposorio espiritual y de las bodas divinas al sacramento - del bautismo y a la comunión eucarística. Esta doctrina se encuentra abundantemente documentada en las obras de Orígenes, en Tertuliano, pero de manera muy especial en Ambrosio en su De Mysteriis 7 39-42 y en las Homilias bautismales de Juan Crisóstomo: en ellas, comentando el texto de Ef 5,25-26, afirma este santo Padre: "El Señor amoroso, obrando a imitación de la propia bondad, aceptó este hecho grande y paradójico por su solicitud con la Iglesia, a fin de hacerla santa mediante la propia sangre y, después de haberla purificado con el baño del bautismo. colocar a su lado a la Iglesia gloriosa» (Cat. V). El texto de Ef 5,27, que alude al don del Esposo de su propio cuerpo, es interpretado también por la tradición patristica como una comunión y alianza esponsal: "Cristo dio a los hijos de su cámara nupcial el gozo de su cuerpo y de su sangre», dice Cirilo de Jerusalén (PG 33, 1100); Teodoreto de Ancira afirma: nComiendo los miembros del Esposo y bebiendo su sangre, realizamos una unión esponsal» (PG 81, 128). Nicolás Cabásilas, en su tratado La vida en Cristo, a propósito del bautismo y de la eucaristía, escribe: "Las bodas no pueden unir al Esposo y a la Esposa hasta tal punto que los hagan vivir al uno en el otro, como ocurre con Cristo y la Iglesia... Se trata de esas bodas tan alabadas, en las que el Esposo santísimo une consigo como esposa a la Iglesia como una virgen novia. Aquí Cristo alimenta al coro que lo rodea y por esto sólo entre los demás misterios- somos carne de su carne y huesos de sus huesos» (lib. 1, c. 2: lib. 1V c. 3).
3. Una tercer línea de desarrollo de la mística nupcial es la de la experiencia mística y la posterior tematización de dicha experiencia en algunos místicos cristianos. Los Comentarios de san Bernardo al Cantar de los Cantares y - de manera especial las obras de Ricardo de san Víctor, su Comentario al Cantar y el Tratado de los cuatro grados de la violenta caridad, marcaron profundamente la espiritualidad medieval. Pero

probablemente han sido los dos místicos españoles Teresa de Jesús y Juan de la Cruz los autores que han dejado una huella indeleble en la teología mística en este sentido.

Teresa de Jesús desarrolló la mística nupcial en su Castillo interior, Presenta bajo el simbolismo del matrimonio las tres últimas etapas de la vida espiritual (Moradas Y, 4, 3). Distingue los tres momentos sucesivos: la unión que equivale al "conocerse» de los novios (quintas moradas), el desposorio o noviazgo espiritual (sextas moradas) y el matrimonio espiritual (séptimas moradas). El desposorio espiritual se caracteriza por la intensa comunicación del Esposo Cristo a la esposa, mediante éxtasis, heridas de amor, revelaciones, visiones que tienen como objetivo la purificación total del alma y el enriquecimiento de su caridad, como preparación al don del matrimonio (sextas moradas). La gracia del matrimonio espiritual (cf. Moradas VII, cc. 2 y 3) supone la mutua entrega del Esposo Cristo al alma esposa, como personalización de la Iglesia, con el mandato de velar por las cosas propias del esposo.

La actualidad de la mística nupcial se deriva de la recuperación del simbolismo esponsal de la Iglesia y de la elaboración de una eclesiología nupcial.

J. Castellano

Bibl.: T Álvarez, *Matrimonio espiritual*, en DE, 11, 568-572; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, Palabra, Madrid 1990, 1469-14-i9; L. Zabalza, *El desposorio espiritual según san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 1964; A. Mas Arondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Facultad de Teología, Burgos 1993.

MÍSTICA PROFÉTICA

Aunque es intensa y profunda, la experiencia del profeta no es igual a la experiencia del místico; se trata de dos experiencias religiosas esencialmente diversas. Mientras que el místico anhela la unio mystica, el anonadamiento, el convertirse en una sola cosa con lo divino, la personalidad del profeta, lejos de disolverse, se hace presente con intensidad y se compromete fervorosamente en lo que percibe. Jeremías ve un objeto insignificante, un ramo de almendro; inmerso en la observación, siente que Dios lo llama y le invita a reflexionar en lo que está viendo en aquel instante (Jr 1,11-12). El acto profético es el encuentro de una persona concreta con el Dios vivo. La profecía es una confrontación : Dios es Dios, el hombre es hombre: los dos pueden encontrarse, nunca fundirse uno en el otro. Hay comunión, no fusión. El profeta, a diferencia del místico, recibe y participa al mismo tiempo. Su respuesta a lo que se le ha revelado transforma la revelación en diálogo.

El místico está totalmente tenso a vivir la experiencia del éxtasis, experiencia a la que llega sólo después de mucho esfuerzo: momentos preparatorios, escalones que hay que subir con fatiga. El profeta, por su parte, no se siente impulsado por el deseo de tener una experiencia profética. Mientras que la experiencia mística tiene un carácter estrictamente individual y privado, la profecía es una misión para guiar al pueblo; al profeta no le preocupa su salvación individual, sino la vida del pueblo.

F Raurell

Bibl.: L. Alonso Schokel - J. L. Sicre, *Los profetas*, Cristiandad, Madrid 1980; L. Monloubou, *Profetismo y profetas*, FAX, Madrid 1971; A. Neher, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975; W. H. Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, 215-355; E. Beaucamp, *Los profetas de Israel*, Verbo Divino, Estella 1988.

MISTICISMO

Tendencia o sistema místico, que puede observarse también fuera del cristianismo en las religiones misteriosóficas (por ejemplo, el orfismo) o en sistemas filosóficos como el de Plotino. Pero tampoco dentro del entramado cristiano ha faltado la experiencia de un misticismo heterodoxo, que pronto se vio condenado por la auténtica experiencia cristiana de la mística, por ejemplo, el sistema de Molinos y todas aquellas acepciones reductivas de la fenomenología mística, que a algunos psicólogos y fisiólogos les gustaría definir como histerismos y neurastenias. A veces, el término misticismo se usa en sentido peyorativo, y los autores católicos lo contraponen a la «mística» para indicar toda foma degenerativa, como las teosofías nebulosas, el espiritismo inmotivado, el quietismo de sumisión.

Algunos escritores no católicos creen que es ilusoria toda expresión de la fenomenología mística; para ellos el término "misticismo» agrupa y teoriza elementos despreciativos de dicha fenomenología. También puede significar un auténtico sentimiento religioso por parte de quien tiende sinceramente a una vida mística, preparándose para ella con la penitencia y la oración, El contexto de la fenomenología merece especial atención, precisamente por las valoraciones diferentes que pueden surgir: en esta semántica tan articulada, el sentido de la voz "mística» va ligado y guarda relación con la profundidad y la hermenéutica de cada escritor.

G. Bove

Bibl.: A. Vergote, *Psicología religiosa*, Taurus. Madrid 1969; A. Vázquez, *Freud y Jung, dos modelos antropológicos*, Sígueme, Salamanca 1981; E. Freijo, *El problema religioso en la historia de la psicología médica contemporánea*, ESET Vitoria 1976; L. Beirnaert, *Experiencia religiosa y psicología*, Estela, Barcelona 1969.

MISTICISMO Y MÍSTICA

1. El problema de definir la alteridad.

Los historiadores de las religiones no han conseguido forjar una definición consensuada de los términos misticismo y mística.

Oscilan las aproximaciones entre dos grandes líneas de pensamiento que marcan los extremos; la primera plantea la radical diversidad de cada una de las experiencias místicas, que en el mejor de los casos se analizan como desarrollos específicos inseparables de las condiciones culturales en las que se manifiestan. La segunda, defendida por algunos fenomenólogos y, entre otros, por algunos neo-místicos (Huxley, Watts⁽¹⁾) plantea la radical identidad de todas las manifestaciones místicas (vistas por la psicología especializada como experiencias transpersonales en las que se disuelve el yo⁽²⁾). Se trata de aproximaciones que desvirtúan el papel del instrumento principal del historiador de las religiones, que es el método comparativo, anulándolo o por defecto o por exceso y parecen ilustrar la quiebra de su aplicación a todas las manifestaciones religiosas⁽³⁾. El problema principal que plantea el estudio de la mística radica en sus fuentes, no porque sean escasas, sino porque los propios escritores místicos son conscientes de no conseguir plasmar correctamente la experiencia en el lenguaje escrito⁽⁴⁾.

Se trata no sólo de experiencias de índole subjetiva y por lo tanto difícilmente descifrables por el historiador, sino de experiencias que algunos autores defienden que parecen corresponder a un modo de funcionamiento del cerebro que resulta diferente del que preside el razonamiento lógico. El trance místico es un estado de conciencia alterada que se manifiesta desde el punto de vista fisiológico (según algunos autores, aunque se trata de un tema controvertido, puede resultar de interés repasarlo) por medio de una implicación principal del hemisferio cerebral derecho. Éste se caracteriza en su funcionamiento por la dificultad en la expresión en los modos lógicos (y socializables por medio del lenguaje) del hemisferio cerebral izquierdo⁽⁵⁾. El estudio de experiencias místicas en laboratorio ha permitido, cuando menos, establecer la base de la alteridad de las manifestaciones místicas⁽⁶⁾ y por lo tanto justificar la dificultad de definirlo por medio de los instrumentos de delimitación conceptual que utiliza el lenguaje científico y específicamente la historia de las religiones.

2. Las aproximaciones religiocéntricas y etnocéntricas y la mística griega.

Pero a este problema se añaden otros que enturbian en mayor medida los análisis.

En cualquier definición de mística pesan con fuerza las posiciones velada o abiertamente religiocéntricas que han defendido una disección entre experiencias místicas verdaderas y falsas⁽⁷⁾, superiores e inferiores, puras e impuras y que, en algunos casos, se han querido plantear como criterios para determinar el modo legítimo o abusivo del empleo del término místico⁽⁸⁾.

Muchas de estas aproximaciones han partido de la hipervaloración de la experiencia mística, entendida como el más alto grado del compromiso religioso, y por lo tanto estimada accesible únicamente a una élite privilegiada compuesta de muy pocos individuos. Esta idealización ha llevado generalmente a la incapacidad por parte de los cultores de un credo específico para aceptar que en otras religiones pueda desarrollarse correctamente y de modo acabado la fase última, la *unio mystica*. Para este modelo de pensamiento las tradiciones religiosas ajenas pueden llegar a enjuiciarse como pasos previos o meros modos de desencadenar el proceso (como ocurre con el zen para numerosos cristianos⁽⁹⁾) pero no como la auténtica experiencia mística.

Como tantos otros conceptos del análisis histórico-religioso el término mística posee un campo significativo muy influido por la herencia cristiana (en la que se engloban desde el punto de vista ideológico buena parte de los investigadores del tema⁽¹⁰⁾), marcada por la primacía del individualismo de la experiencia y por el monoteísmo y que por lo tanto suele aceptar como místico lo que en otras tradiciones afines puede resultar comparable (misticismo musulmán y judío) pero rechaza todo lo que no se rige por esas pautas.

Por lo tanto resultaría improcedente según esta visión una experiencia mística que superase el plano de lo meramente individual, como ocurre en los trances colectivos, que se entenderían como degeneraciones desvirtuadas de la verdadera mística (sirvan de ejemplos los casos de los cuáqueros o de los shakers⁽¹¹⁾).

Experiencias de tipo colectivo resultan fundamentales por lo menos en dos de las más importantes manifestaciones místicas griegas, el dionisismo y los misterios eleusinos. Así para esta opción de análisis solamente existiría en el mundo griego una tradición susceptible (como prefiguración) de resultar identificable como mística, la que tiene su desarrollo pleno en Plotino y su origen en Platón.

Otra vía de desvalorización de experiencias místicas, en este caso de índole además etnocéntrica, proviene de la graduación valorativa de los medios utilizados para ponerlas en marcha. La ascética rigurosa y la elección (imaginaria) por fuerzas sobrenaturales se suelen aceptar como mecanismos correctos mientras que actividades ajenas o marginales en la tradición religiosa occidental como la ingestión de sustancias psicodélicas⁽¹²⁾ o la inducción por la danza o la música se estiman como vías dudosas (lo que lleva a una desvalorización genérica de la extática). Pero los estudios desarrollados desde el descubrimiento de las endorfinas y las sustancias psicodélicas endógenas⁽¹³⁾ parecen alentar una modificación en las actitudes. La ingestión de sustancias exteriores al cuerpo puede tener su directa contrapartida química en la producción natural por el cerebro de modo autoinducido de sustancias que realicen funciones similares. El criterio para determinar que nos encontremos ante una experiencia de índole mística tendría por lo tanto que ver menos con el detonante cuanto con el contexto y la finalidad religiosa de la experiencia⁽¹⁴⁾. De este modo el uso religioso de sustancias psicodélicas, como el que se constata en religiones tradicionales⁽¹⁵⁾ o en contacto y aculturación (por ejemplo entre los navajo⁽¹⁶⁾) no desvirtuaría el carácter genuino de la experiencia mística que desencadenan. La hipotética explicación que sospechó Kerenyi y han desarrollado Ruck y Wasson para el

detonante de la experiencia colectiva en los misterios de Eleusis (el uso de cereal infectado con un hongo psicodélico en la confección de la bebida ritual *kyken*⁽¹⁷⁾), lo mismo que la indudable ingestión alcohólica en el trance báquico no resultan hoy en día argumentos suficientes para no incluir estas dos experiencias dentro del misticismo griego.

Parece por lo tanto evidente que se requiere un marco de análisis más generoso que permita valorar en su justa medida el componente místico de la religión griega⁽¹⁸⁾; para ello se repasarán algunas notas comunes de la experiencia mística que se intentarán aplicar al caso griego.

3. Características de la experiencia mística y su aplicación a la mística griega.

La experiencia mística parece presentar una serie de características comunes que aunque no permiten consolidar una definición aceptada de modo general, cuando menos sirven para acotar el tema:

1) Resulta un itinerario voluntario, marcado por fases de duración diversa en las que se realiza una preparación para la experiencia mística.

Quedan por lo tanto desechadas las experiencias involuntarias o debidas a psicopatologías (los trances femeninos histéricos o catalépticos a los, por ejemplo, que parece que dedicó una monografía Heráclides del Ponto⁽¹⁹⁾).

En la documentación antigua conocemos por lo menos tres contextos en los que se constata este itinerario voluntario. El primero es la preparación a los grandes misterios eleusinos, que constaba en sus diversas fases de ayunos, abstinencias, procesiones y purificaciones⁽²⁰⁾. Menos conocidas resultan las técnicas que empleaban ciertos hombres de sabiduría. En el caso de Pitágoras (y también probablemente Empédocles) consistían en "poner en tensión los *prápidas*⁽²¹⁾", término generalmente traducido como el espíritu, pero que Gernet prefiere dejar en su acepción más antigua: diafragma, lo que testificaría una técnica de control de respiración⁽²²⁾, que actuaría como detonante de algunos trances místicos.

La preparación que podríamos denominar filosófica la expone Platón y presenta una técnica algo diferente y menos directamente somática: "una purificación ... consistente en separar al máximo el alma del cuerpo, acostubrándola a condensarse, a concentrarse en sí misma partiendo de cada uno de los puntos del cuerpo y a vivir en lo posible, en el presente y en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como tras romper una atadura"⁽²³⁾. Estamos ante ejercicios de una índole desconocida en los detalles pero que permiten la comparación en algún caso con prácticas de apnea controlada como las que forman la disciplina *pryma* en el yoga hindú.

2) Fases de oscuridad y sufrimiento. Otra característica de la experiencia mística es que el adepto soporta una fase de aniquilación y desidentificación para la que el ejemplo más prestigioso en la comparación ha sido la "noche oscura" de San Juan de la Cruz. Entre los griegos algo de este lenguaje de las tinieblas ha transmitido Plutarco, un iniciado en los misterios eleusinos que como un desliz frente al habitual pacto de silencio se atreve a expresarse en los términos siguientes (en un fragmento que debe corresponder a un tratado perdido "Sobre el alma"⁽²⁴⁾):

"En este mundo no tiene conocimiento, excepto cuando está en el trance de la muerte; puesto que cuando ese momento llega, sufre una experiencia como la de las personas que están sometiendo a la iniciación en los grandes misterios; además los verbos morir (*teleutân*) y ser iniciado (*teleîsthai*) y las acciones que significan, tienen una similitud. Al principio, sin rumbo corre de un lado para otro de un modo agotador, en la oscuridad, con la sospecha de no llegar a ninguna parte; y antes de alcanzar la meta soporta todo el terror posible, el escalofrío, el miedo, sudor y estupor".

Platón nombra "ejercicio de muerte" (*melét thanátou*)⁽²⁵⁾, al conocimiento del verdadero filósofo que le permite finalmente y por medio de la anámnesis⁽²⁶⁾ recordar su verdadera esencia en un juego de memoria que marca también, como se desprende de la láminas áureas, la vía órfico-dionisiaca. El sabio ha de ejercitarse en el morir, pero no como un mero pasatiempo filosófico a guisa de ejercicio espiritual que prepare a afrontar sin demasiados terrores el momento de la muerte sino como una auténtica disciplina de la agonía consistente en sufrir en vida la experiencia radical de adentrarse en los caminos de la muerte.

Resulta característico del mensaje místico griego la promesa de un más allá mejor, la fase de oscuridad se suele entender como un prelude, que adecuadamente memorizado puede resultar la clave para una correcta consecución del proceso del morir.

3) Resulta una experiencia cumbre (*peak experience*), inexpresable de modo correcto en un lenguaje lógico y que modifica la personalidad del que la sufre. Tal es el caso de la experiencia eleusina, sometida a una regla de secreto cuya violación en teoría se pagaba con la vida, pero cuya represión en la práctica, y sobre todo cuando se abrieron los misterios a no griegos, resultaba poco practicable. A pesar del número enorme de iniciados que se sometieron al rito resulta un secreto incomprensiblemente bien guardado, incluso en la época final del paganismo. Una explicación del silencio y secreto⁽²⁷⁾ provendría, por comparación con otras experiencias místicas, de su radical inexpresabilidad, debida a la ruptura del discurso cerebral izquierdo durante su desarrollo que lleva a lo que Van der Leeuw denominó autismo místico. Cerrar la boca parece más una necesidad que una constricción para el iniciado, que sufre una experiencia bienaventurada desencadenada, según parece, por la visión de algo tan sencillo como una espiga de trigo.

4) La culminación mística se resume en una experiencia de unión con una alteridad de índole trascendente. Para el caso griego, en los misterios eleusinos⁽²⁸⁾, según el testimonio de Cicerón⁽²⁹⁾, por ejemplo, se llegaban a conocer los principios de la vida (*principia vitae*) y la esperanza de una mejor muerte. Plutarco en el pasaje antes citado⁽³⁰⁾ plantea la identidad del resultado de la iniciación con el de la muerte del iniciado: "Pero después una luz maravillosa le alcanza y le dan la bienvenida lugares de pureza y praderas en los que le rodean sonidos y danzas y la solemnidad de músicas sagradas y visiones santas. Y después, el que ha completado lo anterior, a partir de ese momento convertido en un ser libre y liberado, coronado de guirnaldas, celebra los misterios acompañado de los hombres puros y santos y contempla a los no iniciados, la masa impura de seres vivientes que se revuelcan en el fango y sufren aplastándose entre ellos en la oscuridad, aterrados por la muerte, incredulos ante la posibilidad de la bienaventuranza en el más allá".

De nuevo la esperanza escatológica está en el centro de los intereses de estos místicos griegos, cuyo exponente más claro lo ofrece el resultado bienaventurado del viaje de la muerte del iniciado órfico-dionisiaco tal como traslucen algunas láminas áureas. "De hombre naciste dios" se proclama⁽³¹⁾, definiendo la metamorfosis final del iniciado que ha alcanzado la apoteosis, algo parecido a lo que promete Platón a los que en el destello de la anámnese son capaces de acceder a comprender cuál es su verdadera esencia. La *unio mystica* se produce como una vuelta a los orígenes divinos del alma humana que se eleva como en un carro hacia el cielo en un trance liberador. Platón resume, sin poder detallarla su vía mística que permite "a los que, gracias a la filosofía se han purificado todo lo necesario, vivir a partir de ese momento libres de cuerpos e ir a parar a moradas aún más bellas, que no pueden describirse fácilmente..."⁽³²⁾.

Desde una óptica de análisis transcultural (*crosscultural*) y no religiocéntrica se pueden por lo tanto incluir como místicas experiencias que se testifican en tres grandes ámbitos religiosos griegos ya desde la época clásica, y que se añaden al generalmente aceptado misticismo griego de época helenística⁽³³⁾.

Las experiencias místicas más arcaicas rastreables (si exceptuamos la mística de la guerra y su predecesora la mística de la caza de las que poseemos entre los griegos datos muy tenués⁽³⁴⁾) aparecen entre los incorrectamente denominados chamanes griegos. Estos hombres santos dominan unas técnicas de índole individual que los singularizan frente a sus conciudadanos y cuya alteridad llevó a numerosos estudiosos a buscarles un origen extraheleno, que parece hoy en día innecesario⁽³⁵⁾.

Una mística de tipo colectivo y que usaba, cuando menos en algún caso, como detonante la ingestión de sustancias psicodélicas, conformaba la experiencia de los misterios eleusinos y dionisiacos y probablemente también la de los órficos y de otros misterios griegos y que fué definida desde el punto de vista metodológico de modo correcto por Sabbatucci⁽³⁶⁾.

Por su parte Platón, receptáculo de las tradiciones anteriores, puso a punto un modelo de vía mística muy influyente en la posteridad (neoplatónica, cristiana y musulmana), que se basaba de nuevo en la experiencia individual.

De este modo se dibujan los límites de un capítulo importante para los estudios de mística comparada, al que solía y aún suele otorgarse un lugar muy secundario en los trabajos generales sobre el tema, muy influidos todavía por las categorías de análisis forjadas por las tradiciones de las religiones del libro⁽³⁷⁾. La modificación en la delimitación conceptual que se ha ido estableciendo con el mayor conocimiento en Europa de las facetas místicas de las religiones orientales⁽³⁸⁾ no conllevó, salvo casos particulares, una valoración suficiente de los fenómenos místicos entre los griegos (al margen de la mística helenística), a pesar de que de ellos poseemos una documentación bastante reveladora.

Como conclusión y ubicando la intervención en el tema general de la reunión parece que los místicos griegos, dada la índole de sus intereses, se caracterizan por tener en teoría una ubicación forzada en la estructura religiosa de la polis. Priman en sus prácticas unos elementos de disociación y marginalidad (alteridad) que conviven mal con los ritos de solidaridad habituales en los cultos comunitarios. A pesar de todo la religión de la polis fué capaz en algunos casos de integrar⁽³⁹⁾ las prácticas místicas que no tenían un desarrollo exclusivamente individual, lo que testifica un dinamismo que no reculó ni siquiera ante la radical alteridad del misticismo.