

NOTAS SOBRE LA “RESPECTIVIDAD MÍSTICA”

Juan Patricio Cornejo Ojeda
Institut de Formation théologique de Montréal/ SIFCH, Canadá
realidad.filosofia@gmail.com

César Andrés Lambert Ortiz
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
cesar.lambert@pucv.cl

Resumen: El artículo se centra en la experiencia mística, concretamente, en la respectividad que allí cabe identificar. En un primer paso, el texto explica que la persona religiosa busca a Dios y recorre un camino espiritual en el cual la iniciativa viene por parte de la divinidad como tal. En un segundo paso, se argumenta que la respectividad no equivale a la relación; en tal sentido, tiene que ser entendida como parte de la condición humana. Y en un tercer paso, el artículo sostiene que la experiencia mística se muestra a sí misma como un evento que transforma a la persona, por eso, cabe hablar de respectividad mística.

Palabras clave: Juan de la Cruz, misticismo, conocimiento.

Recibido: noviembre 15, 2022. **Revisado:** marzo 23, 2023. **Aceptado:** junio 12, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.886>

DEVENIRES. Año XXIV, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 201-212

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

NOTES ON “MYSTICAL RESPECTIVITY”

Juan Patricio Cornejo Ojeda
Institut de Formation théologique de Montréal/ SIFCH, Canadá
realidad.filosofia@gmail.com

César Andrés Lambert Ortiz
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
cesar.lambert@pucv.cl

Abstract: The article focuses on mystical experiences, specifically on a respectivity we identify within them. In the first step, the text explains that a religious person seeks God and embarks on a spiritual journey, where the initiative comes from divinity itself. In the second step, we argue that respectivity is not the same as relation; in this sense, it must be understood as a part of the human condition. Lastly, in the third step, the article claims that mystical experiences reveal themselves as events that bring about personal transformation, allowing us to refer to them as mystical respectivity.

Keywords: John of the Cross, mysticism, knowledge.

Received: November 15, 2022. **Reviewed:** March 23, 2023. **Accepted:** June 12, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.886>

DEVENIRES. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 201-212

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

Consideraciones preliminares

El teólogo alemán Karl Rahner (1984, p. 30) subraya que actualmente una filosofía libre completamente de teología no es posible. Con ello estimamos que está remarcando la posibilidad de estar en “sintonía” con lo expresado por los primeros cristianos. Es el caso, por ejemplo, de Clemente de Alejandría (1951, p. 57; 69), para quien los límites de la filosofía griega y gentil serían como una nuez: no todo en ella es comestible, pero todo es obra de la providencia divina.¹

Tal sintonía puede ser apreciada, igualmente, cuando en el siglo XVI san Juan de la Cruz (1994) escribía en uno de sus textos: “*habemos de filosofar*” (p. 544).² En efecto, el poeta pensaba en su propia experiencia mística; y, al filosofar sobre ella, la experiencia podía ser mejor comprendida por su comunidad religiosa, la cual expresamente se lo había solicitado.

En tal sentido, Jean Orcibal (1966) apunta que Juan de Yepes fue un brillante estudiante de la Universidad de Salamanca, luego poseedor del grado de bachiller en filosofía. Por eso, no es de extrañar que en su obra mística la expresión “dicen los filósofos” aparezca casi tres veces más que el giro “dicen los teólogos” (p. 207).

He ahí lo que cabe llamar una *inspiración filosófica de carácter metafísico*, la que sirve de guía conductora para abordar aquí la tarea de esbozar algunos rasgos acerca de una introducción al problema filosófico de la experiencia mística.³ En lo que sigue se examina un aspecto par-

¹ Escribe Clemente Alejandría: “la filosofía se consagra a la búsqueda de la verdad y de la naturaleza real de las cosas –yo entiendo esta verdad que el Señor mismo ha designado ‘Yo soy la Verdad (Jn 14, 6)–”. *Stromata* A, I, 18; V, 33: SC. Al respecto, téngase presente lo dicho por Aristóteles: τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας, la filosofía ciencia de la verdad. (*Met.* 993b 20).

² San Juan de la Cruz, OC, (2N.10,2).

³ En términos generales, la voz “mística” procede del verbo griego μύω (myo), que significa cerrar, especialmente, los ojos. Müller/Halder diferencian al respecto dos planos que, en el presente escrito, son de relevancia, a saber: a) como experiencia corresponde

ticular, a saber, la “respectividad mística”, cuyo examen no constituye una reflexión propiamente teológica, sino que se centra en la dimensión estrictamente racional del tópico.

Se han de abordar fragmentariamente determinados autores, dado que un examen de toda la experiencia mística excede con mucho los límites del presente escrito; tampoco cabe entrar en todas aquellas cuestiones propias de la experiencia mística que suscitan reflexiones filosóficas. No obstante, cabe actualizar la interpretación racional de aquella desde ciertos elementos que ofrece la filosofía, y abrir así eventuales nuevas rutas de exploración.

En tal sentido, se denomina aquí “respectividad mística” a ese evento primordial que acontece en el ser humano cuando la divinidad –Dios en el caso de las religiones monoteístas– “toca” su intimidad vital. En lo que sigue, se aborda el tópico desde tres perspectivas complementarias:

- 1.º Notas sobre la perfección humana;
- 2.º notas sobre la “respectividad”; y
- 3.º notas sobre la “respectividad mística”.

Notas sobre la perfección humana

En términos generales, el ser humano sabe que, por el natural devenir de la propia vida, está forzado cada vez que se enferma a intentar mejorar la propia salud. Asimismo, en el plano de la libertad está llamado, desde la voz de su conciencia, a ordenar la propia vida, cada vez que las consecuencias de sus actos lo requieren. Esto último se abre también al prójimo, a la familia, a la comunidad y, en el caso de los creyentes, al trato íntimo con la divinidad.

Por lo que respecta al perfeccionamiento del ser humano concreto, el horizonte aquí considerado corresponde a la persona que tiene fe religiosa y está, por tanto, colocada ante Dios o la divinidad: ella toma conciencia

a un hundirse el alma en su fondo divino y, por esa vía, se trata del encuentro unificador (*einende Begegnung*) con la infinitud; y esta, a su vez, es identificada en los grandes monoteísmos con el Dios personal; y b) como intento de una interpretación científica, la reflexión sobre tal experiencia (Müller/ Halder [1988], p. 199).

que su condición es ser “explorador” en la vida (*homo viator*), buscador de la verdad y de estar vuelto hacia un futuro que se despliega, según su fe, aun más allá de la propia muerte. He ahí la necesidad de salvación.

La persona de fe estima que llegará el día del encuentro definitivo “cara a cara” con Dios. Mientras tanto, sabe que tiene que estar, por así decir, con las “vestimentas limpias” para el encuentro definitivo; y, si es digno de ese llamado, sabe que tiene que haber logrado cierta *figura adecuada de su ser sustantivo* para vivir plenamente el misterio de la salvación. Asimismo, se da cuenta que el puro esfuerzo voluntario es insuficiente; es precisa una ayuda, una asistencia superior que venga y posibilite aquello que anhela. En efecto, necesita lo que en la tradición cristiana se denomina gracia divina.⁴

Así pues, es oportuno traer a colación una de las ideas de Juan de la Cruz como director espiritual: al enseñar a su comunidad la perfección cristiana en la experiencia mística, está convencido que esta brota “desde” lo más primordial de la realidad humana, vale decir, desde la sensibilidad. Lo cual acontece al inicio del camino espiritual. En efecto, lo más bajo y exterior es lo que el poeta español llama “sentidos externos”, la sensibilidad humana. Aquí Dios va perfeccionando “al hombre al modo del hombre”, “desde” su propia naturaleza, desde lo orgánico hacia su dimensión psíquica y espiritual.⁵ En otras palabras, se aprecia un ascenso y una intimidad en el perfeccionamiento humano que va “desde” el cuerpo “hacia” el alma y “en” el espíritu.

Por su parte, también Teresa de Jesús (1977) describe el provecho que tiene para los letrados la devoción. Sostiene: “Pues lo que digo ‘no se suban sin que Dios los suba’, es lenguaje de espíritu; entenderme ha

⁴ Bernhard Welte (2006) explica que la persona humana busca una totalidad de plenitud o salvación (*ganz und heil*), la que contrasta con las experiencias humanas de no ser pleno (*Unheil*), en particular, con la culpa y la muerte. Al respecto, consigna que en la propia experiencia humana se constata un guiño de un Don libre (*Wink der freien Gunst*); este se evidencia en la propia comprensión de ser; sin embargo, allí no hay absoluta seguridad, de la cual la persona pueda disponer a su antojo. He ahí —explica Welte— lo que los griegos denominaron *χάρις* y los latinos *gratia* (2006, p. 100-101).

⁵ Dice Juan de la Cruz: “va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto y interior”. San Juan de la Cruz, OC. 2S.17, 4.

quien tuviere alguna experiencia que yo no lo sé de decir –si por aquí no se entiende” (p. 63). La mística y doctora de la Iglesia está advirtiendo que el esfuerzo de las facultades intelectuales no abre por sí solo el acceso a la divinidad. Pero sí son –si se quiere– su antesala.

Notas sobre la “respectividad”

En el caso del cristianismo, sin duda hay una cierta relación del ser humano con Dios. Es precisamente esa relación la que requiere ser examinada. A comienzos del siglo xx, con la literatura sobre la experiencia religiosa, se partía del supuesto que tal experiencia es algo que afectaba a un estado del ser humano. Un texto clásico es *The Varieties of Religious Experience* (1902, pp. 370-372) en que William James muestra los estados místicos de conciencia (*mystical states of consciousness*) desplegados en cuatro modos: *ineffability*, aquí el sujeto desborda toda descripción conceptual; *noetic quality*, estos son próximos a los estados de conciencia; *transiency*, estos no pueden ser mantenidos en el tiempo; finalmente, *passibility*, el místico tiene la sensación de que su propia voluntad está en suspenso por un poder superior. Estos estados podrían ayudarnos, desde cierta óptica, a explicar la experiencia mística. Pero no la eventual relación que se establecería entre Dios y el hombre.

Pues bien, antes de entrar en la propuesta filosófica en torno a la “respectividad mística”, se ha de plantear una nota aproximativa de fundamentación en torno a ella, siguiendo en parte el camino trazado por Henri Sanson (1953). Según el autor francés, la experiencia mística es una especie de conocimiento “inmediato de la relación”, esto es, de Dios con el hombre y el hombre con Dios (p. 140).⁶ El problema que surge es que Dios no es una cosa; no es una cosa más en el universo de cosas que voy reuniendo en una adición, sino que Dios abre la *realidad de amor*.

⁶ Escribe el filósofo francés: “Ce n’est pas Dieu vu, senti, goûté, entendu, touché, ou plutôt c’est Dieu vu, senti, goûté, touché spirituellement, expérimentiellement, dans l’immédiateté de la relation de Dieu à l’âme et de l’âme à Dieu”.

Sanson, a pesar de tener el mérito de haber examinado detenidamente la obra de Juan de la Cruz y de aportar interesantes estudios sobre la sensibilidad humana, está encapsulado, como muchos otros investigadores (J. Maritain 1963; J. Baruzi, 1999; H. De Longchamp 1981), en esa lectura que solo podría ser comprendida desde expresiones paradójales. Esto es insuficiente y no daría cuenta de tales eventos.

A su turno, esa interpretación le ha dado, en cierto modo, la razón al filósofo español José Ortega y Gasset, quien en el escrito “Defensa del teólogo frente al místico” (1961, p. 455) estima que la visión mística no aporta ningún beneficio intelectual. Tampoco es de extrañar que desde la teología misma las críticas son menos atenuadas: Garrigou-Lagrange (1948, pp. 6-7) subraya que, cuando los grandes místicos hablan de la mística propiamente dicha, ello difiere notablemente del término empleado por los teólogos, especialmente escolásticos. Es decir, estos modos de hablar son demasiado metafóricos y exagerados (*trop métaphoriques et aussi exagérée*), sea en lo referente a la abnegación necesaria para la perfección cristiana; sea por el alejamiento del conocimiento sensible y del conocimiento racional cuando se trata de la contemplación.

Por su parte, el filósofo Xavier Zubiri indica en el libro *Sobre la esencia* (2020; 1º ed. 1963) que la “relación” se funda en lo que ya son los relatos. La “relación” tiene relatos, es decir, son las cosas reales aquello entre lo que se da la relación. En cambio, la “respectividad” determina la constitución misma de los relatos. La “respectividad” no es una relación, sino un momento “pre-relacional” de aquello que es respectivo (2020, p. 287). Es decir, “la cosa real no ‘está’ en respectividad con otras, sino que ‘es’ constitutivamente respectiva” (pp. 287-288). Escribe al respecto el autor español: “Dios ha creado el mundo en cuanto tal: la respectividad estructural de las cosas. Cada una de ellas ha estado primariamente constituida en respectividad respecto de las demás” (p. 395).

Es importante insistir que la respectividad no es una relación; no se trata del orden de una cosa real a otra cosa real. Esto es, un “*ad aliam rem*”, una alteridad. Porque la alteridad es propia de la relación. Va a precisar Zubiri años después: “La respectividad se da no en la línea de las cosas reales, sino solamente en la línea de las formas y modos de realidad” (1979, p. 29).

Así pues, si la respectividad se ha de dar en el orden de las “formas y modos de realidad”, esta se daría *eo ipso* en el orden de las experiencias místicas, o mejor dicho en los “eventos místicos primordiales”. Lo anterior puede ser pensado desde lo que la escolástica ha llamado conocimiento *in actu exercito* y conocimiento *in actu signato*.

En efecto, si se observa con detenimiento, en el camino de la perfección cristiana relatado por san Juan de la Cruz, lo que se enseña es un planteo *in actu signato*, o sea, una consideración reflexiva, documentada en un texto, sobre una experiencia previa de carácter no-reflexivo, vital.

A su turno, el pensador chileno Jorge Rivera Cruchaga (2001, p. 46) recoge la distinción escolástica entre lo que se ha llamado *cognitio in actu exercito* –el conocimiento en el ejercicio del acto–; y *cognitio in actu signato* –el conocimiento en un acto señalado–. El conocimiento en el ejercicio mismo del acto es el que adviene por medio de la ejecución de una acción humana, por así decirlo, desde dentro de la misma. En cambio, en el conocimiento en acto señalado se conoce algo como término externo de la acción; y, en ese sentido, se conoce una cosa como “objeto”. En el conocimiento *in actu signato*, que acontece a distancia y objetivamente, siempre se da la mediación del lenguaje. Por medio del lenguaje, hacemos de la cosa conocida algo que es posesión nuestra. En cambio, en el conocimiento *in actu exercito* no es la persona la que posee la verdad (expresada en un enunciado), sino que la verdad posee a la persona (lo que no se expresa aún en ningún enunciado).

Es esto último lo que ha experimentado el poeta místico Juan de Yepes, y luego puesto temáticamente por escrito. He ahí una experiencia vivida que *posteriormente* ha sido convertida en documento y señalada. La experiencia o conocimiento *in actu exercito* es abierta a algo “otro”, de modo tal que, si la persona asciende en perfección, es por iniciativa divina. El ser humano no puede hacer nada por sí mismo. Aquí, en esta perfección, entra cabalmente la fe. Todo es donación y gracia. Es algo ya sabido en la tradición carmelita, y remite a Pablo de Tarso (Rom 3,21-31). Ahora bien, si la perfección del hombre es “al modo del hombre”, este modo es respectivo.

En el caso de la religación, según Zubiri, no hay una relación entre el hombre y las cosas, “sino que la religación es la ‘estructura respectiva’

misma en que acontece el poder de lo real”. (1989, p. 129).⁷ Y este poder de lo real *ejerce* su poder; en uno de sus vértices es, por así decir, vehiculado singularmente en una especie de “evento místico primordial”.

Entonces, hablar de una relación entre Dios “y” el ser humano en la experiencia mística no sería del todo apropiado, por lo expresado más arriba. Es decir, Dios no puede llegar a ser “objeto” de una “relación” “entre” Él y el hombre; no hay dos realidades autónomas que, de modo subsecuente, establezcan (o no) un vínculo. Más bien, hay una “estructura respectiva” entre el ser humano y la realidad divina. En tal sentido, si los seres humanos compartimos caracteres comunes en nuestra unidad psicorgánica; así también no es absurdo pensar que –en el horizonte místico–, también se comparte una suerte de “respectividad mística”, como la hemos dado en llamar.

Para ilustrar mejor lo anterior, se ha de considerar una experiencia relatada por Jorge Rivera Cruchaga.

Notas sobre la “respectividad mística”

Ante todo, es importante consignar aquí que, sobre el aspecto espiritual o místico de la obra de Rivera Cruchaga, hay mucho por descubrir todavía. En su obra *Itinerarium cordis* (2006) se lee:

Recuerdo una vez, a orillas del lago Llanquihue, caminando en medio de un silencio impresionante, donde el único ruido era rozar de mis zapatos sobre el suelo, recuerdo –digo– haber escuchado un inmenso silencio solemne y azul que me envolvía por todas partes. Era como si se hubiera detenido el tiempo –ese tiempo que experimentamos nosotros hoy como un correr vertiginoso– y que, al igual que el logos, se abriera en torno de un espacio de pura paz, intacto, esplendente, poderoso. Era como algo uno que reunía todas las cosas. Una presencia solemne, sacrosanta, donde todo vivía y respiraba con vida propia. Allí, en un par de horas, sentí renacer mi vida y erguirse fuerte y lozana. Como si esas pocas horas de silencio y de apertura al misterio hubiesen tenido la extraña propiedad de sanarme de todo cansancio y de todo aburrimiento. Lo bello puro era ese momento la forma en que para mí cobraba el ser (p. 294).

⁷ Nota: En la edición de 2020. Dice “...la religación es la ‘estructura’ misma...” (p. 146). Zubiri anota al margen: “No es ‘relación’ sino respectividad”.

En primer lugar, lo que llama la atención es que hay un evento distinto del que experimenta normalmente una persona en su diario vivir. Ese evento fue vivenciado por el autor “en intimidad vital”, “una vez” en su vida.

En segundo lugar, ese evento no es una síntesis de experiencias reunidas vitalmente durante el decurso de una vida, para luego ser expresadas con cierta unidad temática, sino que es un evento singular, marcante, en un lugar específico y en un tiempo paradójico: “*era como si se hubiese detenido el tiempo*”, dejando en la intimidad vital una preciosa paz.

En tercer lugar, en el relato se recuerda el hecho de estar “*caminando en medio de un impresionante silencio*”. Ese silencio impuso un sello significativo en el ser de Rivera Cruchaga. Aquí la realidad impresiona la intimidad vital del autor. La realidad “toca” en un momento primordial los sentidos humanos y, con ello, toda su realidad psicorgánica.

En cuarto lugar, ese evento –de algún modo– tiene un efecto sanador o salvador en el autor; el evento impresiona, “toca” toda la intimidad personal: “*como esas pocas horas de silencio y de apertura al misterio hubiesen tenido la extraña propiedad de sanarme de todo cansancio y de todo aburrimiento*”.

En quinto lugar, no hay en estos eventos una coincidencia; estos no se dan *hic et nunc* para dos sujetos distintos; no hay coincidencias entre ellos, sino que hay entre ellos convergencias.

Por su parte, esto se refleja en lo ya relatado por Juan de la Cruz (1994):

Hay algunas noticias y toques éstos que hace Dios en la sustancia del alma, que de tal manera la enriquecen, que no sólo basta una de ellas para quitar al alma de una vez todas las imperfecciones que ella no había podido quitar en toda la vida, mas la deja llena de virtudes y bienes de Dios. (p. 382)⁸

En este relato del poeta místico español también se aprecia lo sanador de tales eventos; estos “toques divinos” que Dios suele dar al alma la dejan “*llena de virtudes y bienes*”.

⁸ San Juan de la Cruz, OC, 2S.26,6.

Así pues, en lo planteado por Rivera Cruchaga hay, en cierto modo, una convergencia con lo relatado por el poeta místico español. Y esa convergencia solo es posible porque se funda —estimamos nosotros— en una anterior “estructura respectiva”. De no ser así, cada experiencia sería completamente *sui generis*, y no podría comprenderse temáticamente.

Finalmente, este evento en respectividad mística asume otras formas de manifestación, no solo en una especie de silencio contemplativo, sino también como experiencia profunda de la vida. Aquí la realidad —el poder de lo real— se impone por sí mismo. No hay control de la realidad, sobre todo, cuando se trata del sentido del oído. No obstante, no siempre es silencio lo experimentado en el evento místico. Siempre hay un “más”. Rivera Cruchaga apela, en efecto, a una suerte de experiencia estética y sublime. “*Lo bello puro era ese momento la forma en que para mí cobraba el ser*”.

A modo de conclusión

Es dable pensar que la experiencia mística, el “evento místico primordial”, sea una vocación para todo creyente. Ese evento acontecería por lo menos “una vez” en la vida humana. No obstante, muchas veces —por desconocimiento del lenguaje filosófico o teológico— tales experiencias quedan encapsuladas en la intimidad de las personas; no logran ser expresadas temáticamente, ni se reflexionan como un aspecto más del problema filosófico de Dios: su presencia en medio de la experiencia humana.

Asimismo, esa clase de eventos posee una unidad interna que está fundada, no en una especie de conexión coincidente, antes bien, acontece en una suerte de “respectividad mística”. En efecto, aun cuando el problema del “evento místico primordial” sea tratado desde la filosofía *in actu signato*, y —por ende— apelando a documentos en que la experiencia queda decantada, ese evento desborda el puro análisis. Pues tal vivencia parece ser mucho más que un acontecimiento *in actu exercito*: es más; siempre entra en juego un “más”.

Además, el “evento místico primordial” acontece en la realidad humana, y esta realidad es respectiva con el poder de lo real. *Eo ipso* cabe estimar que tales eventos singulares son producto de la respectividad constitutiva del ser humano, y que se han calificado aquí como “respectividad mística”. Esta abre un camino de reflexión para abordar la compleja lectura de la experiencia mística, expresada en documentos y testimonios.

Referencias

- ARISTÓTELES. (2018). *Metafísica. Edición Trilingüe*. [traducción V. García Yebra]. segunda Edición. Gredos.
- BARUZI, J. (1999). *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Salvator.
- BLONDEL, M. (1950). *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la patique*. Presses Universitaires de France.
- CLÉMENT d'Alexandrie. (1951). *Les Stromates I*. (Stromata A, I, 18; V, 33: SC.). CERF.
- DE la Iglesia, L. R. (1984) *San Juan de la Cruz, Obras Completas*. BAC.
- DE Longchamp, H. (1981). *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'Anthropologie Mystique*, Beauchesne.
- EFREN, De. et Otger S. (1977) *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*. BAC.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1948). *Traité de Théologie Ascétique et Mystique. Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel*. Tome I et II. Cerf.
- MARITAIN, J. (1963). *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Desclée de Brouwer.
- MÜLLER, Max/ Halder, Alois (1988), *Philosophisches Wörterbuch*, Herder.
- ORCIBAL, J. (1966). *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*. Desclée de Brouwer.
- ORTEGA y Gasset, J. (1961). *Obras Completas*. Tomo V (1933-1941). Revista de Occidente.
- RAHNER, K. (1984). *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Herder.
- RIVERA Cruchaga, J. E. (2001) *Heidegger y Zubiri*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- RIVERA Cruchaga, J. E. (2006) *Itinerarium cordis*. Bricklediciones.
- SANSON, H. (1953). *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix*. Presses Universitaires de France.
- WELTE, Bernhard (2006), *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1, Herder.
- WILLIAM, J. (1902). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, The Modern Library New York.
- ZUBIRI, X. (1979). “Respectividad de lo real”, en: *Realitas III-IV*, vol. 4, Ser. Trabajos de Seminario Xavier Zubiri, 1979, pp. 13-43. <https://bit.ly/3Gv6K2S>
- ZUBIRI, X. (1989). *El hombre y Dios*. Alianza.
- ZUBIRI, X. (2020). *Sobre la esencia*. Alianza.

