

## Estudios


### **La sexualización del amor cristiano en el falso misticismo: huellas históricas, ambigüedad discursiva y semejanzas ideológicas**

TOMÁS J. MARÍN-MENA

*Universidad Loyola Andalucía*

*Facultad de Teología – Granada (España)*

tjmarin@uloyola.es

 <https://orcid.org/0000-0002-4893-7236>

*Resumen:* Este trabajo profundiza en la legitimación teológica perversa que el falso místico hace de sus actos sexuales. Con tal propósito, se hace una introducción histórica a las prácticas sexuales de carácter gnóstico y se considera el juego discursivo ambiguo entre lo exotérico y esotérico. Como ejemplo, se analizan algunas ambigüedades textuales en la obra de Javier Garrido OFM (condenado canónicamente por “falso misticismo”), a la luz de la investigación sobre los abusos sexuales de los hermanos Philippe OP y Jean Vanier. Asimismo, se exploran tres coincidencias con ideas ajenas al cristianismo que divinizan la pulsión sexual. Y se concluye apelando al discernimiento y la prudencia sobre el lenguaje místico-esponsal, y a la claridad en la moral sexual.

*Palabras clave:* gnosticismo, Javier Garrido Goitia, celibato y sexualidad, abusos sexuales, discernimiento, antropología de la sexualidad

*Abstract:* This paper explores the perverse way that pseudomystics attempt to theologically justify their sexual activity. It begins with a historical overview of Gnostic sexual practices and discusses the discursive ambiguity between the exoteric and the esoteric. The work of Javier Garrido, OFM (canonically condemned as a “pseudomystic”) serves as a case study, with analysis of textual ambiguities in light of the investigations into abuses committed by the Dominican Philippe brothers and Jean Vanier. The article identifies three areas of overlap between Garrido’s work and non-Christian ideas that divinize sexual impulses. The conclusion calls for discernment and prudence in the use

of marital imagery in mystical language as well as for clear sexual morals.

*Keywords:* Gnosticism, Javier Garrido Goitia, celibacy and sexuality, sexual abuse, discernment, anthropology of sexuality

“Lo erótico es *lo equívoco* por excelencia”<sup>1</sup>.

(E. Lévinas)

## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1. Objeto y metodología formal del trabajo

El “falso misticismo” (o perverso misticismo) es la legitimación moral y espiritual de una acción objetivamente inmoral, especialmente referida a la dimensión sexual, que provoca un daño capital en el alma de la víctima. No se trata de un simple error doctrinal, ni siquiera de una mentira teológica como tal, sino de un retorcimiento radical de la fe y de la comunicación interpersonal. Su consistencia primordial no es la de un falso fenómeno sobrenatural<sup>2</sup>, que podría estar presente coyunturalmente, sino la de un encantamiento místico maligno que lleva a enredarse —tanto a la víctima como quizás al victimario— en una interpretación depravada de la experiencia sana de lo real; de tal manera que impide conectar con la realidad en sí misma, poniendo en duda las verdades fundamentales sobre la relación con Dios y la moral<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Sígueme, Salamanca 42020) 289.

<sup>2</sup> Cf. DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales* (17/5/2024), en línea: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddf\\_doc\\_20240517\\_norme-fenom-eni-soprannaturali\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240517_norme-fenom-eni-soprannaturali_sp.html) (consulta: 23/10/2024).

<sup>3</sup> Un análisis del falso misticismo en el contexto de la antropología teológica en S. SUEIRO, “Le faux mysticisme, ou le plus subtil athéisme”, *Bulletin. Association Internationale Cardinal Henri de Lubac* 26 (2024), en prensa.

La investigación reflejada en este artículo pretende una aproximación general a la fenomenología de la práctica y el discurso pseudomísticos sobre la participación humana en el amor de Dios (amor teológico o sobrenatural). Así, para hacer notar la distorsión sexual del amor cristiano y la caridad que el falso misticismo acomete, la estructura metodológico-formal se desplegará en tres pasos: (A) un acercamiento histórico-genealógico, (B) un análisis discursivo de textos y (C) una búsqueda de semejanzas ideológicas con otras cosmovisiones.

(A) En primer lugar, comenzaré con una breve historia de los movimientos espirituales cristianos que se caracterizan por una relación heterodoxa entre antropología, mística y sexualidad, que, en algunos casos implica la legitimación de prácticas místico-sexuales (§ 1). Este recorrido histórico servirá como contexto para situar las características del lenguaje y los presupuestos del pseudomisticismo. De este modo, en un segundo momento, se podrá comprender el mecanismo típico de la manipulación pseudomística de adultos, poniendo el foco en la relación entre el ámbito exotérico y el esotérico; lo que supone entrever una decidida ambigüedad en el uso de algunos términos teológicos, con una doble valencia: una aceptada por todos y otra para los iniciados (§ 2).

(B) Más adelante, abordaremos el caso del sacerdote franciscano Javier Garrido Goitia. Mostraré algunos textos significativos de este teólogo vasco que reflejan de manera ejemplar ideas teológicas ambiguamente eróticas que, desde la perspectiva gnóstica-esotérica, podrían utilizarse para justificar conductas inadecuadas o moralmente incorrectas (§ 3). Después de constatar dichas ambigüedades, nos detendremos en dos fragmentos anecdóticos en la obra de Garrido que, sin embargo, pueden contener mucha enjundia, por interrelacionar de forma extraña —pero elocuente— celibato y sexualidad (§ 4).

(C) Por último, antes de las conclusiones, esbozaremos, en comparación con el falso misticismo moderno, algunas semejanzas intelectuales extra cristianas. Exploraremos la idea surrealista del “amor loco” evocada por el propio Garrido, así como la concepción pagana de la pulsión sexual y la reivindicación liberadora del orgasmo en un psicoanalista, padre de la revolución sexual (§ 5).

## 1.2. Límites y apoyos metodológico-materiales: sentencia de Garrido e investigación sobre Vanier/Philippe

Javier Garrido Goitia (nacido en 1941) fue condenado por “falso misticismo” mediante dos sentencias canónicas del Tribunal eclesiástico de la Rota en España: la primera sentencia —ratificada tras recurso— es de noviembre de 2023, en la que también aparece el delito de “solicitud en confesión”, y la segunda de junio de 2024. En el ámbito del acompañamiento espiritual o de un cierto tipo de “terapias de personalización”<sup>4</sup>, al menos tres mujeres adultas habrían sufrido abusos sexuales; lo que significaría que los actos sexuales practicados a iniciativa de Garrido estarían envueltos en un lenguaje teológico-espiritual que habría llevado a que las víctimas percibieran como beneficiosa dicha conducta para acercarse más a Dios<sup>5</sup>.

En lo referido al estudio de los textos de Garrido, un límite metodológico material de la investigación es la privacidad del contenido de las sentencias sobre su proceso canónico (no son públicas ni siquiera para teólogos y canonistas investigadores). Esto significa que no podemos contar con el testimonio de las víctimas, un factor clave para adquirir una hermenéutica completa sobre las dimensiones teológicas de sus abusos. Por lo tanto, este estudio teológico acerca del falso misticismo de Garrido se circunscribe a apuntar las

---

<sup>4</sup> Para las referencias a las “terapias” de Garrido, véase X. PIKAZA, “Garrido y dos o tres monjas de «Pamplona»: justicia y linchamiento (falso misticismo)”, *Religión Digital*, 3/1/2024, en línea: [https://www.religiondigital.org/el\\_blog\\_de\\_x-pikaza/Garrido-Pamplona-justicia-linchamiento-misticismo\\_7\\_2630206960.html](https://www.religiondigital.org/el_blog_de_x-pikaza/Garrido-Pamplona-justicia-linchamiento-misticismo_7_2630206960.html) (consulta: 1/7/2024). No secundo la hermenéutica que Pikaza realiza del caso Garrido.

<sup>5</sup> De la primera sentencia canónica de Garrido han trascendido algunas explicaciones sobre el significado teológico dado a la figura de “falso misticismo”. Algunos medios se han hecho eco: J. M. VIDAL, “La condena por «falso misticismo» de la sentencia de la Rota contra Garrido que podría aplicarse también a Rupnik”, *Religión Digital*, 29/12/2023, en línea: [https://www.religiondigital.org/espana/misticismo-Rota-padre-Garrido-Rupnik-Moran-Vlasic-solicitudacion\\_0\\_2627737205.html](https://www.religiondigital.org/espana/misticismo-Rota-padre-Garrido-Rupnik-Moran-Vlasic-solicitudacion_0_2627737205.html) (consulta: 1/7/2024). Algunas fuentes usadas para argumentar la sentencia —de gran inspiración para esta investigación— parecen haber sido: H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Encuentro, Madrid 2022) 484; H. U. VON BALTHASAR, “Ubicación de la mística cristiana”, en *Puntos centrales de la fe* (BAC, Madrid 1985) 334; M. VISIOLI, “Breve nota sul falso misticismo e la sua rilevanza penale”, *Ephemerides Iuris Canonici* 63/2 (2023) 649-666.

ambigüedades objetivas y fácticas de carácter erótico vinculadas con ideas sobre el amor teologal, la unión mística y el celibato patentes en sus textos documentales disponibles a través de su bibliografía publicada. El significado de estas ambigüedades, por supuesto, puede discutirse, pero su existencia es insoslayable, y más si cabe a la luz de su condena canónica por “falso misticismo” y de lo que nos enseña la historia sobre la espiritualidad de corte gnóstico. A partir de aquí, podemos detectar algunas semejanzas con otros ejemplos históricos de pseudomisticismo y otras ideas sobre la sexualidad.

Unos ejemplos históricos de abusos sexuales pseudomísticos que han podido ser investigados en profundidad son los de Thomas Philippe OP (1905-1993), su hermano de sangre y de religión Marie-Dominique Philippe OP (1912-2006) y Jean Vanier, laico célibe (1928-2019). Los tres fueron muy admirados en vida. Vanier murió con fama de profeta y santo, discípulo predilecto de Th. Philippe, quien le inició en las prácticas místico-sexuales esotéricas que el fundador de El Arca llevó a cabo, aprovechándose de multitud de mujeres. El Santo Oficio condenó a Th. Philippe por “falso misticismo” en 1956, sin embargo, este siguió ejerciendo su influencia y sus abusos clandestinamente hasta su muerte. También M.-D. Philippe fue condenado en 1957, pero pudo mantenerlo oculto y fundar la Comunidad de San Juan (religiosos, religiosas, laicos), en la que tuvo fama de santidad, mientras realizaba sus actos abusivos. En dicha familia carismática ha prevalecido durante décadas una cultura del abuso, que los Hermanos de San Juan han querido frenar e indagar con toda seriedad intelectual y científica.

Estos tres casos han sido estudiados de forma interdisciplinar por tres comisiones distintas encargadas por la Orden de Predicadores de

Francia<sup>6</sup>, la comunidad de El Arca<sup>7</sup> y los Hermanos de San Juan<sup>8</sup>, teniendo en cuenta un triple acercamiento científico: histórico-documental, teológico-doctrinal y psicológico-psiquiátrico. Estas investigaciones, realizadas de forma paralela e independiente, reflejan la existencia de una cierta correlación —no una causalidad efectiva— entre determinados acentos teológicos y la legitimación de los abusos de estos tres hombres. Como se verá, todas estas perspectivas e intuiciones han sido fundamentales en nuestro estudio sobre la naturaleza del falso misticismo en general y el pensamiento de Garrido en particular.

## 2. HUELLAS HISTÓRICAS DE PRÁCTICAS MÍSTICO-SEXUALES EN LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA DE RAÍZ GNÓSTICA

Si consideramos la historia de las herejías cristianas, rápidamente caemos en la cuenta de la curiosa conexión que existe entre las herejías de tinte gnóstico y algunas formas extrañas de vivir la sexualidad. En muchas de ellas, se reivindicaba el celibato como modo óptimo de vida cristiana sin excluir determinadas manifestaciones genitales esporádicas, normalmente envueltas en una etiología religiosa. Aunque no parece ser este el caso de los cátaros, los incluyo como hito histórico puesto que su antropología dualista conlleva un peculiar

---

<sup>6</sup> Véase T. CAVALIN, *L'affaire. Les dominicains face au scandale des frères Philippe* (Cerf, Paris 2023) 758 p.

<sup>7</sup> Véase B. GRANGER y otros, *Emprise et abus: enquête sur Thomas Philippe, Jean Vanier et L'Arche (1950-2019)* (Janvier 2023), en línea: [https://commissiondetude-jeanvanier.org/commissiondetudeindependante2023-empriseetabus/wp-content/uploads/2023/01/Rapport\\_Emprise-et-Abus\\_FR.pdf](https://commissiondetude-jeanvanier.org/commissiondetudeindependante2023-empriseetabus/wp-content/uploads/2023/01/Rapport_Emprise-et-Abus_FR.pdf) (consulta: 1/7/2024). Por la extensión de esta publicación (907 p.), se ha facilitado una síntesis de unas 60 páginas en diferentes lenguas con los resultados nucleares de la investigación; en español, *Síntesis del informe de la Comisión de Estudio encargada por El Arca Internacional: Abuso y control. Investigación sobre Thomas Philippe, Jean Vanier y El Arca* (enero 2023), en línea: [https://commissiondetude-jeanvanier.org/commissiondetudeindependante2023-empriseetabus/wp-content/uploads/2023/01/Sintesis-del-informe-comision-estudio\\_ES.pdf](https://commissiondetude-jeanvanier.org/commissiondetudeindependante2023-empriseetabus/wp-content/uploads/2023/01/Sintesis-del-informe-comision-estudio_ES.pdf) (consulta: 1/7/2024).

<sup>8</sup> Véase COMMISSION INTERDISCIPLINAIRE DES FRERES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir. Origines et analyses des abus dans la famille Saint-Jean*, vol. I y vol. II (juin 2023) 827 p., en línea: <https://freres-saint-jean.org/2023/06/26/sortie-du-rapport-comprendre-et-guerir/> (consulta: 1/7/2024).

desorden sexual. Ya sea mediante un intenso desprecio del cuerpo — como en los cátaros—, o por el ensalzamiento de la carne de algunos pseudomísticos, se asume implícitamente el dualismo antropológico de la *gnosis* cristiana de primera hora, en el que tiende a cumplirse la máxima de Antonio Orbe: “Tanto el ascetismo como el libertinaje son legítimas consecuencias de unos mismos principios”<sup>9</sup>. Ambas posturas remiten al espiritualismo descrito por Ireneo de Lyon: Los gnósticos consideran que “es imposible que lo espiritual —lo que pretenden ser ellos mismos— pueda recibir la corrupción, cualesquiera que sean sus obras”<sup>10</sup>. Veamos algunos de los principales hitos históricos:

1. *Los gnósticos valentinianos* (siglo II). Fuentes directas (*Evangelio de Felipe*) e indirectas (san Ireneo) demuestran que algunos valentinianos realizaban un rito iniciático con implicaciones sexuales: la *cámara nupcial* o el *matrimonio espiritual*, propio de los “espirituales”, en oposición al matrimonio carnal convencional que practicaban la mayoría de los cristianos, los “psíquicos” o “animales”. La finalidad de este rito místico-nupcial era participar del misterio divino donde se distinguía la pareja primordial *Bythos-Syge* y *Logos-Sophía*, la segunda pareja en jerarquía<sup>11</sup>. Sirvan para ilustrar esta doctrina y praxis algunos fragmentos de san Ireneo:

[Los valentinianos] poseen la gracia como algo propio y tienen la gracia que ha descendido desde arriba, desde la inefable e inenarrable pareja; por eso les es aumentada. De ahí que deban ejercitarse siempre, de todas las maneras, en el misterio de la pareja. [...] [El valentiniano Marcos] se dedica sobre todo a las mujeres, especialmente a las nobles, las vestidas de púrpura, y muy ricas, a las que a menudo, para intentar atraerlas, las halaga diciendo: “Quiero hacerte partícipe de mi Gracia,

---

<sup>9</sup> A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinianos*, vol. V (Universidad Gregoriana, Roma 1956) 289. Un diagnóstico similar, a la inversa, se encuentra en BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* (Ciudad del Vaticano 2005) § 5: “La aparente exaltación del cuerpo puede convertirse muy pronto en odio a la corporeidad”.

<sup>10</sup> IRENEO DE LYON, *Contra las herejías* I, 6, 2 (Fuentes Patristica 37; Ciudad Nueva, Madrid 2022).

<sup>11</sup> Cf. A. ORBE, “Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial”, *Gregorianum* 58/1 (1977) 5-53; E. S. JIMÉNEZ-AYALA, “Cámara nupcial y proselitismo gnóstico en el Evangelio de Felipe (NHC II, 3)”, en M. LÓPEZ-SALVÁ (coord.), *Los primeros cristianos y su difusión* (Rhematica, Tarragona 2023) 89-102.

porque el Padre de todos los eones ve siempre a tu Ángel delante de su Rostro. Pero el lugar de tu Grandeza está en nosotros: es necesario que nos unamos en el Uno. Ante todo, de mí y por medio de mí acoge la Gracia. Disponde como esposa que acoge a su esposo, para que tú seas lo que yo, y yo sea lo que tú. Establece en tu cámara nupcial la semilla de luz. Recibe de mí al Esposo, hazle un sitio a Él, y tú tendrás un sitio en Él. He aquí que la Gracia descende a ti: abre tu boca y profetiza". Después de esto se cree una profetisa y agradece a Marcos que él le haya hecho partícipe de su Gracia. Desea recompensarlo no solo con la donación de sus bienes —de ahí que también haya amasado una gran cantidad de riquezas—, sino también con la unión corporal, y desea unirse a él en todo para llegar a ser con él el Uno. [...] Algunos de ellos [valentinianos] preparan una cámara nupcial; con algunas invocaciones profanas sobre los que son iniciados realizan una mistagogia y dicen que las acciones que realizan son las nupcias espirituales a semejanza de las parejas de arriba<sup>12</sup>.

2. *El priscilianismo* (siglos III-IV). A pesar de que la historiografía discute si Prisciliano fue realmente un hereje heterodoxo, no puede descartarse que el heresiarca hispano realizara algún tipo de “empresa desvergonzada” (*pudibunduque comitatu*) con sus propias mujeres y las mujeres de otros<sup>13</sup>. La veracidad de este testimonio se debería a que quien lo refiere, Sulpicio Severo, defendió al propio Prisciliano de diversas calumnias y empatizó con su espíritu ascético. Habida cuenta de la existencia de hábitos secretistas del priscilianismo posterior a su iniciador, el historiador Manuel Sotomayor invita a considerar la diferenciación entre doctrina exotérica y esotérica —eje transversal a la *gnosis*—; tal distinción supondría el hallazgo del principio heurístico que explicaría de forma verosímil la coexistencia de la dimensión exotérica apologético-ortodoxa de Prisciliano, y la presencia de las

---

<sup>12</sup> IRENEO DE LYON, *Contra las herejías* I, 6, 4; 13, 4; 21, 3.

<sup>13</sup> S. SEVERO, *Chronica* II, 48. Citado en F. J. FERNÁNDEZ-CONDE, “Prisciliano y el priscilianismo”, *Clio & Crimen* 1 (2004) 66. Para una interpretación alternativa de Prisciliano como un feminista *avant la lettre*, véase: A. OLIVARES-GUILLEM, “Mujeres novarum rerum cupidae. El arraigo del priscilianismo entre las mujeres”, *Gerión* 39/2 (2021) 567-586.



doctrinas esotéricas con sus ritos y prácticas sexuales<sup>14</sup>. El carácter gnóstico-maniqueo de las doctrinas del priscilianismo posterior también es constatable.

3. *Los cátaros* (siglos XII-XIII). Encontramos en este fenómeno religioso medieval la presencia de elementos muy relacionados con el viejo gnosticismo: (a) un inflexible ascetismo, (b) una antropología dualista (corrupción de la materia) y (c) una concepción degradada de la sexualidad (la sexuación humana vendría tras la caída; antes seríamos como ángeles). Por estar la carne tocada por el diablo, la lujuria sería el pecado original. De ahí que determinaran el celibato universal y prohibieran el matrimonio: la unión carnal en el matrimonio sería peor que la fornicación, por el acostumbamiento al pecado que supone la cópula marital. Por ello, no es extraño que se les acusara de conjugar ascetismo y relajamiento o permisivismo moral, aunque hoy se tiende a discutir la sinceridad de los testimonios sobre la promiscuidad de los cátaros. Y es que, después del estallido inicial, se rebajó, para “los creyentes” (los medios), la exigencia sobre celibato obligatorio, quedando reservada para “los perfectos”. Por ejemplo, según relatan las fuentes eclesiásticas, los cátaros de Languedoc que vivían en comunidad tenían parejas estables<sup>15</sup>.

Con todo, la espiritualidad cátara está impregnada de un desprecio ontológico tal a la materia que acaba suponiendo —casi como consecuencia lógica— que el mal realizado al cuerpo no puede ser tan grave como el pecado contra el espíritu. Sin entrar en la cuestión de si esta concepción facilitó a los cátaros el aprovechamiento sexual del prójimo o un desorden sexual social —nunca exento de traumas—, es pertinente señalar que esta errónea noción de la sexualidad puede facilitar el abuso por relativizar la densidad de los actos inmorales más graves: si absolutamente todo, en el campo de la sexualidad, está bañado de pecaminosidad, se acaba perdiendo la perspectiva para

---

<sup>14</sup> Véase M. SOTOMAYOR, “El priscilianismo”, en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España. I: La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)* (BAC, Madrid 1979) 260-272.

<sup>15</sup> Para una mirada histórica simpática con el catarismo, véanse A. BRENON, *La verdadera historia de los cátaros* (Círculo de Lectores, Barcelona 2005) 76-145; M. ROQUEBERT, *Nosotros, los cátaros. Prácticas y creencias de una religión exterminada* (Crítica, Barcelona 2010).

distinguir lo sexualmente adecuado (vgr. unión matrimonial), lo inadecuado moralmente (vgr. fornicación consentida) y lo abominable (vgr. abuso sexual). Si bien en el catarismo parece regir una lógica contraria a la del gnosticismo divinizador de la pulsión sexual, sus principios pueden hacerse igualmente presente en contextos de abuso sexual<sup>16</sup>.

4. *Los alumbrados* (siglo XVI). Los principios teológicos de este movimiento espiritual genuinamente español podrían sintetizarse así: quien está en el amor de Dios, está movido por el mismo Dios, y por tanto no debe más que dejarse en este amor, y en este *dexamiento*, aunque peque, no se aleja del amor divino; o, dicho de otro modo, el alumbrado no puede pecar. Pues como describió san Juan de Ávila, para el alumbrado,

todo lo que a su corazón venía no era otra cosa sino hambre e instinto de Dios [...] y si les movía a hacer una obra, la había de hacer, aunque fuese contra mandamiento de Dios, creyendo que aquella gana que en su corazón sentían era instinto y libertad del Espíritu Santo que los libertaba de toda obligación de mandamiento de Dios<sup>17</sup>.

Su consecuencia lógica es una vulgarización del amor cristiano, mezclando sin escrúpulos el ágape divino con la entrega a la voluptuosidad carnal<sup>18</sup>.

5. *Ejemplos recientes* (siglo XX). Tanto Th. y M.-D. Philippe como J. Vanier asumieron unas prácticas místico-sexuales, explicadas solo para iniciados, que se remitían a una esponsalidad escatológica entre Jesús y María<sup>19</sup>. El origen de esta mística-sexual debe su influencia a

---

<sup>16</sup> Cf. *infra*, "Conclusiones", punto 3.

<sup>17</sup> JUAN DE ÁVILA, *Audi Filia*, en *Obras completas. Edición crítica*, I (BAC, Madrid 1970) 496.

<sup>18</sup> Cf. Á. HUERGA, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, V. *Temas y personajes*, (Fundación Universitaria Española, Madrid 1994) 45-71; M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América* (BAC, Madrid 1994) 274-281; A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)* (Taurus, Madrid 1980) 159-218.

<sup>19</sup> Cf. A. MOURGES, "Convaincre", en B. GRANGER y otros, *Emprise et abus*, 600-611.

Pierre-Thomas Dehau OP, tío de los hermanos Philippe<sup>20</sup>. Un ejemplo epistolar, de J. Vanier a “Brigitte” (8 y 9 de enero de 1992), sirve para mostrar la perversión místico-sexual que reinaba en este grupo:

Oh “Brigitte”, tan amada en el corazón de Jesús [...]. Jesús me une tan íntimamente a ti, oh amada, oh esposa, oh sí, tú en mí y yo en ti para la gloria del Padre, para la alegría de Jesús. Tengo tan pocas oportunidades (por discreción) de escribir lo que hay en mi corazón, este fuego que arde en mi corazón, la sed de tu presencia, la sed de amarte, la sed de dejarme amar por María, por María en ti. Oh “Brigitte”, tan a menudo es esta oración la que brota: Te amo, oh amada, te amo, oh “Brigitte”, me abandono a ti, me entrego a ti. Oh ven, ven amada esposa, ven con tu amor, tu ternura, tus manos suaves, tus labios. Oh ven amada, oh ven, dame tus pechos para que pueda beber. Oh “Brigitte”, todo es tan sencillo, tan divino, tan límpido. Todo lo que hay en mí se entrega a María en ti, todo lo que está más oculto. Sí, te doy mi cuerpo, el sacramento del amor se eleva para ti, hacia ti. [...] Oh icono de María, imagen del Padre eterno, me ofrezco a ti para la obra del amor, para la obra de la unidad. [...] Me abandono como un niño pequeño en sus brazos, en sus pechos, y otras veces, Jesús me da su fuego. El fuego de su amor. El fuego del esposo, el fuego de la Trinidad<sup>21</sup>.

Fuera del ámbito de influencia de los hermanos Philippe, un caso más mediático, por sus repercusiones artísticas, ha sido el de Marko I. Rupnik. Sin haber todavía sentencia canónica firme al respecto

---

<sup>20</sup> Para ver el alcance de esta mística perversa en su influjo más o menos directo en otros líderes carismáticos y fundadores, véase: C. HOYEAU, *La Trahison des pères* (Bayard, Paris 2021). De entre los fundadores que han sido descubiertos como abusadores, al menos Thierry de Roucy (fundador de *Point Coeurs*) y Gérard Croissan “Ephraïm” (fundador de la *Communauté des Béatitudes*), recibieron influencia directa de Th. Philippe y su espiritualidad de *L’Eau Vive*, inspirada por el padre Dehau. Es interesante poner de relieve cómo una antigua reseña de un libro de Dehau traducido al inglés, *The Living Water* (1957), constataba la ambigüedad de su lenguaje místico: “Una tendencia a la simplificación excesiva, que conduce inevitablemente a la complejidad, y una falta de precisión en los términos hacen que el tratamiento del autor sea insatisfactorio y, en ocasiones, confuso”, *Dominicana* 42/3 (1957) 258, en línea: <https://www.dominicanajournal.org/wp-content/files/old-journal-archive/vol42/no3/dominicanav42n3friarsbookshelf.pdf> (consulta: 24/8/2024).

<sup>21</sup> Citado en F. MICHEL, “Les correspondances intimes”, en B. GRANGER y otros, *Emprise et abus*, 246. Traducción personal.

(aunque sí el delito de “absolución de cómplice”), los testimonios de las víctimas han sido considerados como “altamente creíbles” de manera oficial por la Compañía de Jesús, de la que ha sido expulsado<sup>22</sup>. De todos modos, no se puede esconder la sexualización a la que Rupnik somete el misterio trinitario al hablar de la sponsalidad del Hijo y el Espíritu<sup>23</sup>; lo cual tiene aires de semejanza con las ideas valentinianas (pareja *Logos-Sophía*) y con el testimonio de una presunta víctima: “Para demostrar que nuestra relación era a imagen de la Trinidad, necesitábamos invitar a otra hermana a tener relaciones sexuales con nosotros, ella tenía que representar a la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, que unía nuestra manera de tener relaciones”<sup>24</sup>.

Asimismo, en el ámbito español, pueden reseñarse las presuntas prácticas místico-sexuales de algunos de los integrantes de la asociación eclesial Seminario del Pueblo de Dios, formada especialmente por hombres y mujeres célibes, y extinta canónicamente en 2017 por el arzobispo de Barcelona, tras consulta a la Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>25</sup>. Después de una investigación teológica y canónica, se prohibió el ministerio de algunos sacerdotes de la asociación y se continuó con una investigación “en cuanto a sus opiniones doctrinales y su aplicación a la vida cristiana”. Las causas de la supresión de la agrupación fueron “estrictamente de orden teológico”<sup>26</sup> y no en materia de abusos. El mismo año de su extinción

---

<sup>22</sup> “Rupnik es apartado de la Compañía de Jesús”, *Vatican News*, 15/6/2023, en línea: <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2023-06/rupnik-es-apartado-de-la-compania-de-jesus.html> (consulta: 28/8/2024).

<sup>23</sup> Cf. M. I. RUPNIK, *Decir el hombre. Persona, cultura de la Pascua* (BAC, Madrid 2014) 80-81.

<sup>24</sup> “Dos víctimas de Rupnik hablan públicamente por primera vez: «Abusó de al menos 41 hermanas»”, *Religión Confidencial*, 23/2/2024, en línea: <https://religion.elconfidencialdigital.com/articulo/vaticano/victimas-rupnik-hablan-publicamente-primera-vez-abuso-menos-41-hermanas/20240223020930048613.html> (consulta: 24/8/2024).

<sup>25</sup> Véase “Decret 11/17”, *Bulletí de l'Arquebisbat de Barcelona* 157 (2017) 263-264, en línea: <https://esglesia.barcelona/documents/butlleti-del-mes-dabril/> (consulta: 27/8/024).

<sup>26</sup> *Nota de la Conferència Episcopal Tarraconense sobre l'extinta Associació de fidels 'Seminari del Poble de Déu'* (Tarragona, 14/4/2019) en línea: <https://www.bisbatlleida.org/ca/content/nota-de-la-confer%C3%A8ncia-episcopal-tarraconense-sobre-lextinta-associaci%C3%B3-de-fidels-seminar> (consulta: 27/8/2024).

canónica algunos miembros de dicha asociación —incluyendo la cofundadora y expresidenta Lourdes Campi— se constituyeron como asociación civil con el nombre *Fundació Mentalitat Nova*, que promueve una suerte de espiritualidad cristiana de raíces *New Age* muy centrada en terapias psico-corporales<sup>27</sup>. En este sentido no es extraño que —como se atribuye a fuentes del arzobispado de Barcelona— la desconfianza doctrinal tuviera en su raíz

una interpretación de la fe que implica una tergiversación de la afectividad entre hombre y mujer marcada por la negación del pecado en prácticas sexuales que la Iglesia entiende como desordenadas y que chocan con la tradición católica. Estas prácticas se realizarían para acercarse a un estado místico y las habrían ejercido algunos miembros referentes de esta comunidad, consentidas y entre adultos<sup>28</sup>.

6. *Síntesis sobre los ejemplos históricos*. Por un lado, podemos hacer notar que el priscilianismo y el catarismo, en coherencia con su rigidez ascética, acaban proponiendo una alternativa a la sexualidad ortodoxa, al cuestionar —mediante la imposición del celibato y/o la hipotética permisión de la promiscuidad sexual— la compatibilidad del binomio cristiano tradicional: (1) unión sexual dentro del matrimonio y (2) celibato para algunos que profesan la virginidad. Esta praxis es leída por algunos como el inicio del mito del “amor esencialmente adúltero” y, derivadamente, como la génesis del amor romántico heroico-trágico occidental (tristanesco) y del hedonismo sexual moderno (donjuanista)<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Véase la web oficial de la Fundación, donde también pueden encontrarse sus estatutos: <https://www.mentalitatnova.org/>.

<sup>28</sup> RÀDIO MONTBLANC, “La Santa Seu dissol el Seminari del Poble de Déu per pràctiques sectàries”, *EFMR.cat*, 19/6/2017, en línea: <https://www.efmr.cat/blog/2017/06/09/la-santa-seu-dissol-el-seminari-del-poble-de-deu-per-practiques-sectaries/> (consulta: 27/8/2024). Traducción personal.

<sup>29</sup> Véase E. AMEZÚA-ORTEGA, *Religiosidad y sexualidad* (Juan March, Madrid 1974) 160-168. El dualismo maniqueo típico del priscilianismo y el catarismo supondría que la dialéctica *eros/agape* —a semejanza de la oposición carne/espíritu— es irreconciliable; y, por tanto, que las dos únicas aspiraciones posibles sobre el amor son, por un lado, el camino angélico-platónico del amor absolutamente puro e ideal que es inalcanzable en la tierra (Tristán) y, por otro, el conformismo diabólico-mundano con las bajas pasiones (Don Juan).

Por otro lado, nótese cómo, en algunos de los fenómenos pseudomísticos mentados (*gnosis* valentiniana, alumbrados y Vanier/Philippe), hallamos la errónea confusión conceptual y ontológica entre lo místico y lo erótico, en la cual lo teológico queda instrumentalizado como puente de la pasión erótico-sexual. Esto significa que, por ejemplo, las referencias al amor de Dios, de Jesús o de la Virgen María se orientan hacia una concreción erótico-sexual<sup>30</sup>. Asimismo, para los pseudomísticos que tienen una proyección eclesial y social, es capital mantener un clima de ambigüedad terminológica referida a su discurso al público general, cuyo verdadero sentido y contenido es develado en el discurso esotérico para los iniciados.

### 3. DINÁMICA DISCURSIVA DE LA “IDEA SANTA” EN EL ÁMBITO EXOTÉRICO Y EN EL ESOTÉRICO

La deformación de la imagen de Dios en el alma de la víctima y la legitimación de actos inmorales “bajo capa de bien”, implicados en el falso misticismo, solo puede hacerse a través de un manejo magistral del lenguaje que conecte con la sensibilidad espiritual del otro y, a la vez, lo conduzca al abuso mediante sutiles ambigüedades teológicas. El falso místico que comete abusos con adultos suele estar dotado de una gran capacidad intelectual y, en cierto modo, también de una enorme habilidad a nivel psicológico y espiritual; pues sabe captar y dominar el alma del otro de modo sibilino<sup>31</sup>.

La ideación sutil y ambigua a la que recurre el falso místico podría concentrarse en el concepto de “idea santa”. Sobre el uso de este concepto, planteo la siguiente hipótesis: para llegar, en privado (nivel esotérico), a inducir a una víctima hacia una práctica de índole sexual, el falso místico no acude a una proposición vulgar que a oídos de la víctima sonaría inmoral, sino que se asiste de alguna noción expuesta en público (nivel exotérico) que es familiar para la víctima y esta asume y persigue para su santidad o crecimiento espiritual. Mediante este uso

---

<sup>30</sup> Véase M. VISIOLI, “Breve nota sul falso misticismo”, 665.

<sup>31</sup> Sobre la semejanza de la narrativa del victimario con la de la serpiente en Gn 3, véase I. ANGULO, “Palabras y silencios. El papel de la narrativa en dinámicas abusivas”, *Estudios Eclesiásticos* 388 (2024) 43-74, 62-65.

de la idea santa, el pseudomístico provoca en la víctima un “cortocircuito mortal”<sup>32</sup> que consigue sublimar negativamente las intuiciones éticas más básicas sobre la moral cristiana y el respeto a la dignidad, la libertad y la alteridad, y así logra que la víctima no ofrezca resistencia ante lo que a todas luces vería como indeseable<sup>33</sup>. De este modo, el encantamiento místico camufla su perversión sexual. Incluso, en el ámbito esotérico la idea santa puede estar acompañado de una nueva explicitación lingüística.

Al mismo tiempo, la idea santa está envuelta en un discurso razonable y atrayente, evangélico y en línea con la tradición cristiana. Si hay una ulterior distorsión del Evangelio en la manipulación, se debe a que primero se ha usado el mensaje cristiano en su bondad, verdad y belleza. Lo realmente interesante en el estudio de los discursos y textos públicos del falso místico es indagar el *punte* entre el discurso razonable (ortodoxo) y la dominación secreta (perversa), es decir, la parte del discurso exotérico que, con apariencia de verdad mística y en virtud de una ambigüedad erótica, permite una entrada o puente para poseer el alma y el cuerpo de la víctima en su provecho. Mi hipótesis es que en ese puente (que ya de por sí roza lo heterodoxo) suele hacerse presente la mentada idea santa, en el fondo sacrílega. Además, para calibrar todos los factores concurrentes, habrían de tenerse en cuenta tanto la fuerza atractiva del carisma personal del pseudomístico como, en muchos casos, el conjunto de sus asunciones teológicas donde podrían encontrarse algunas deficiencias que permitan que las prácticas sexuales en cuestión no destruyan la coherencia de su discurso espiritual.

A modo de ejemplo, vale la pena reparar en algunas frases, recogidas por el canonista M. Visioli de manera anónima, vinculadas

---

<sup>32</sup> H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 484.

<sup>33</sup> Esta especie de encantamiento o hechizo místico en que el abusador envuelve a la víctima podría parecerse a la dinámica del “genio maligno”, que Descartes contraponen a la del buen Dios que nunca nos engaña. El engaño del genio maligno no plantea una mera alternativa a una palabra verídica, una mentira, sino que destruye el contacto con lo real mediante la puesta en duda de lo más obvio y evidente de la experiencia humana: hace que la realidad parezca una ilusión o ensoñación. Cf. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, I; E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, 95-97.

con diversos casos reales. Testimonian a la perfección el estilo argumentativo pseudomístico en el ámbito esotérico; se parte de la enseñanza aceptada en el ámbito exotérico para ir a la interpretación degenerada:

“Dios está contento con lo que hacemos porque está presente allí donde las personas se aman”; “El hecho de que [Dios] tomara carne mortal transforma cada gesto que el hombre hace con su corporeidad en un acto sagrado”; “La invitación de Dios «creced y multiplicaos» se dirige a cada hombre y a cada mujer, llamados a ser fecundos de diferentes maneras: unos en la carne, otros en el espíritu. En nuestra unión existen ambas dimensiones, existe por tanto la bendición del Creador y su complacencia”; “El cuerpo es el altar que se besa con el máximo respeto y reverencia: lo sagrado se pone totalmente a nuestra disposición”; “Para que el amor sea un sacramento, debemos reconocernos como criaturas, por lo que no puede faltar la dimensión de la corporeidad: sin ella, el amor es imperfecto y la imagen de Dios no se realiza plenamente”<sup>34</sup>.

#### **4. AMBIGÜEDAD MÍSTICO-ERÓTICA EN ALGUNOS TEXTOS DE JAVIER GARRIDO: UNIÓN CON DIOS Y AMOR TEOLOGAL**

El encuentro personal con Cristo, la integración del proceso psicológico en la espiritualidad y maduración cristianas, la ética del discernimiento con la ayuda del acompañamiento espiritual..., son algunos de los elementos que definen el “modelo de personalización” de Garrido. ¿Quién podría pensar que esta sensibilidad teológica pudiera esconder un acceso a dinámicas pseudomísticas con carácter sexual? Si se tiene en cuenta, además, que el autor se aleja explícitamente de la influencia de las espiritualidades de extremo oriente, parecería imposible que, en estas coordenadas, pudiera encontrarse una sutil justificación de unas prácticas místico-sexuales con claras resonancias gnósticas. De todos modos, sería conveniente analizar otros elementos de su pensamiento teológico que tan solo pueden ser enumerados aquí: (a) el primado de la subjetividad sobre la alteridad de la revelación y las mediaciones eclesiales; (b) el acompañamiento espiritual como mediación privilegiada en clave de

---

<sup>34</sup> M. VISIOLI, “Breve nota sul falso misticismo”, 652-653. Traducción personal.



obediencia; (c) un subjetivismo ético sofisticado que se desliza hacia el relativismo; y (d) una cierta aristocracia espiritual, que supone para los que viven el amor teologal la incapacidad para apartarse de la comunión con Dios, incluso si pecan<sup>35</sup>.

Ahora bien, centrándonos en las páginas precedentes, lo dicho hasta aquí permite conocer el mecanismo de la ambigüedad de lo sexual en el falso misticismo. Por lo que el lector no puede pasar de puntillas ante algunos textos de Garrido que, no solo tienen un acentuado carácter afectivo, sino unas connotaciones eróticas con un rostro ambivalente.

Por eso, considero especialmente ambiguas y dudosas las consideraciones de Garrido sobre la unión mística del ser humano con Dios, particularmente en lo que compete al papel de la participación del cristiano en el amor de Dios, que, conceptualmente, tiende a confundirse con el eros, a la manera de los alumbrados. Para ejemplificar esta ambigüedad, puede verse lo que Garrido dice en su libro *La relación con Jesús hoy* (2001) sobre la unión mística con Dios y el amor teologal. Esto escribe el autor, refiriéndose a la verdadera “pertenencia” del cristiano con Jesús, que tiene como imagen la relación del Hijo con el Padre:

Al leer los discursos de la Cena (Jn 13-17), se nos da a entrever [la pertenencia con Jesús]. Ningún místico cristiano, ni siquiera Juan de la Cruz y su descripción del matrimonio espiritual, alcanza a expresar tan hondamente las características de esta pertenencia. Me atrevo a decir que los místicos todavía están presos de la subjetividad refleja. En los textos joánicos, la dinámica es de inmediatez relacional y trinitaria, sin separarse un ápice de la dramática pascual, referencia esencial del amor teologal. [...] Afectividad que se eleva descendiendo. [...] la mística cristiana, en cuanto amor teologal, no distingue entre cielo y tierra, pues Jesús los ha unido para siempre; ni entre el amor de Dios y el del prójimo, pues solo existe el amor de Dios que ha compartido nuestra miseria y nuestra muerte; ni entre el deseo y el amor de fe, pues hay un corazón, el de Jesús, donde el amor eterno se ha hecho carne y deseo.

---

<sup>35</sup> Estas insuficiencias teológicas están desarrolladas en otro artículo: T. J. MARÍN MENA, “El peligro del subjetivismo ético-espiritual en el contexto de los abusos sexuales bajo falso misticismo: sobre la insuficiencia de la alteridad objetiva en la teología escrita de Javier Garrido Goitia”, *Estudios Eclesiásticos* 393 (2025), en prensa.

Paradoja suprema, que jamás podrá ser sistematizada por ninguna ideología humanista<sup>36</sup>.

A continuación, consideraré de modo pormenorizado los diferentes elementos teológicos sobre la unión mística, que sean ambiguos y extraños a la fe, evocados en este texto recién citado de Garrido (ha de tenerse en cuenta para lo que sigue):

#### 4.1. *Incomprensibilidad de la unión mística y dramática pascual del entendimiento*

Según los fenomenólogos de la mística, toda experiencia mística es inefable, pero Garrido parece ir más allá. Existiría algo en lo que los místicos están “todavía [...] presos de la subjetividad refleja”, i. e., de la autoconciencia interior. Entonces, ¿habría que superar lo racional (poner en suspenso la inteligencia y el sentido intelectual de lo real) para acceder a la unión mística? Garrido parece plantear que la experiencia mística a la que él está remitiendo es tan original y peculiar que ni siquiera los mejores místicos y santos (vgr. Juan de la Cruz) se han atrevido a mentarla. La referencia a la imposibilidad de sistematización “por ninguna ideología humanista” podría servir al pseudomístico para defenderse ante el posible reproche de la víctima de una sensibilidad humanista que tenderían a condenar *a priori* una unión mística con involucraciones sexuales. Es decir, el pseudomístico bien podría recurrir a ese tipo de expresiones para referir a un tipo de experiencia que, por no ser inteligible, debe guardarse en secreto.

Vale la pena poner de relieve que esta es la actitud típica de algunos pseudomísticos, que se excusan diciendo que los demás no pueden entender la magnitud de su experiencia mística de amor y por eso no debe ser compartida. En este horizonte pueden considerarse las máximas de M.-D. Philippe conocidas públicamente en la Comunidad de San Juan sobre que “el amor supera la inteligencia” o que la “actitud reflexiva” es contraria a la “contemplación divina”. Curiosamente, en el ámbito esotérico, los hermanos abusadores decían directamente que no se podía dar noticia de los gestos sexuales entre religiosos y religiosas porque nadie los entendería, que la gente era demasiado “estúpida” (*bêtes*) como para comprenderlo o que “hay que conocer la

---

<sup>36</sup> J. GARRIDO, *La relación con Jesús hoy* (Sal Terrae, Santander 2001) 149-150.

relación desde dentro para entenderla"; incluso cuando la víctima se alarmaba ante lo sucedido, se le respondía que era incapaz de entender el verdadero significado de esos gestos<sup>37</sup>.

Por otro lado, es igualmente ambiguo en el texto de Garrido el apunte sobre la "dramática pascual", que en otros lugares se relaciona con el "amor de desappropriación", y en una ocasión se explicita con el siguiente contenido: "El que ama no pregunta; se entrega a la misión encomendada. Ni siquiera pregunta por los frutos"<sup>38</sup>. Lo cierto es que, en el contexto del falso misticismo, estas ideas podrían ser usadas para responder a las resistencias que la víctima pudiera experimentar a la hora de consentir las propuestas sexuales del acompañante. Del mismo modo, puede ser interpretada la figura mística de la "noche oscura", esto es, como una evocación para que la otra persona acceda con valentía a aquello que es oscuro para su entendimiento.

La vertiente pseudomística de la noche está bien ejemplificada en la recomendación de J. Vanier a vivir el amor desde "la bienaventurada noche de la inteligencia"; lo que significa que, para vivir los misterios de Jesús "a través del Amor", debe practicarse el imperativo: "Cierra los ojos de la inteligencia"<sup>39</sup>. En la misma dirección se orientan algunas indicaciones públicas de M.-D. Philippe sobre la actitud que ha de guardarse para "vivir los secretos del amor divino": se trata de un "*secreto sustancial* capaz de apoderarse de *todo* lo que hay de vital en nosotros", por lo que pide la "abdicación de nuestro yo más profundo"<sup>40</sup>.

En este sentido, para contrarrestar los posibles excesos del carácter inefable e incommunicable de la mística, vale como criterio de discernimiento la advertencia de santa Teresa sobre quienes piensan en arrobamientos totalmente ininteligibles: "Entiéndase arroba-

---

<sup>37</sup> Véase FRERES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir*, vol. II, 533. 583. La mención a la contemplación aparece en la obra M.-D. PHILIPPE, *Mystère de Marie. Croissance de la vie chrétienne* (Fayard, Paris 21999) 62-63.

<sup>38</sup> J. GARRIDO, *Grandeza y miseria del celibato cristiano* (Sal Terrae, Santander 41987) 94.

<sup>39</sup> F. MICHEL, "Les correspondances intimes", en B. GRANGER y otros, *Emprise et abus*, 242.

<sup>40</sup> M.-D. PHILIPPE, *Le mystère du Christ crucifié et glorifié* (Fayard, Paris 21996) 94-95. Citado en FRERES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir*, vol. II, 583. Traducción personal. Cursivas originales.

mientos que lo sean y no flaquezas de mujeres [añádase: *y varones*], como por acá tenemos, que todo nos parece arrobamiento y éstasi”<sup>41</sup>. Por eso, Teresa decía que los arrobamientos verdaderos, aunque no se pueden expresar, sí se entienden (cf. 1 Co 14,27-29):

Yo tengo para mí que, si algunas veces no entiende de estos secretos en los arrobamientos el alma a quien los ha dado Dios, que no son arrobamientos, sino alguna flaqueza natural, que puede ser a personas de flaca complexión— como somos las mujeres—, con alguna fuerza de espíritu sobrepajar al natural y quedarse así embebidas, como creo dije en la oración de quietud. Aquellos no tienen que ver con arrobamientos<sup>42</sup>.

Aplíquese lo que dice la santa carmelita sobre la “flaqueza natural” no solo para los que tienen debilidad física —ni exclusivamente para mujeres—, sino también para los que viven fenómenos extraordinarios que provocan afecciones psicológicas, las cuales podrían llevarnos a pensar que es verdadera mística lo que en realidad no lo es.

#### 4.2. *Confusión escatológica y cristología anticalcedonense: indistinción cielo-tierra y Dios-prójimo*

Escribe Garrido “la mística cristiana, en cuanto amor teologal, no distingue entre cielo y tierra, pues Jesús los ha unido para siempre; ni entre el amor de Dios y el del prójimo”; donde parecería que no se respeta la reserva escatológica, ni la distinción en la unidad (sin confusión ni división) entre la divinidad y la humanidad, como enseña el Concilio de Calcedonia<sup>43</sup>. Y es que, examinado la aseveración escatológica, una cosa es que a través de Cristo la eternidad irrumpa en el tiempo, y otra cosa bien distinta es que no haya distinción entre el orden celestial y el temporal<sup>44</sup>. En el mismo sentido, hay que matizar la afirmación cristológica: una cosa —verdadera— es que Dios y

---

<sup>41</sup> TERESA DE JESÚS, *Moradas del Castillo interior*, VI, cap. 4, § 2, en *Obras completas. Edición manual* (BAC, Madrid 1967).

<sup>42</sup> TERESA DE JESÚS, *Moradas del Castillo interior*, VI, cap. 4, § 2.

<sup>43</sup> Unas expresiones muy similares aparecen de manera más conceptualizada, aunque dejando claro insistentemente el carácter inobjetivable y asistematizable del amor teologal, en J. GARRIDO, *El conflicto con Dios hoy* (Sal Terrae, Santander 2000) 114-118.

<sup>44</sup> Cf. J. GARRIDO, *Sobre la muerte y el más allá. Consideraciones cristianas* (Sal Terrae, Santander 2007) cap. 23.4.

hombre estén unidos en Cristo, y por ello no se pueda amar a Dios sin amar al prójimo (1 Jn 4), y otra cosa —errónea— es que no haya distinción entre Dios y el hombre, entre el Creador y lo creado, como sugiere Garrido.

Ese tipo de expresiones facilitan para el falso místico la evocación de la dimensión sexual dentro de la unión con Dios: se empieza confundiendo sin jerarquía lo divino y lo humano, y se termina mezclando arbitrariamente la caridad y la pasión sexual. Igualmente, la indistinción entre Dios y el prójimo, permite justificar discursivamente que la víctima tenga que relacionarse con el guía espiritual como una mediación concreta del absoluto, incluso llegando a ocupar el lugar que solo le corresponde a Dios. Como se ha visto en los ejemplos arriba mencionados (§ 2), dicen los pseudomísticos que el amor encarnado de Dios necesita de una mediación, dada la concreción sacramental de Dios a través de lo histórico y lo corporal. El pseudomístico materializa y concentra tal mediación divina en sí mismo<sup>45</sup>. Un ejemplo histórico de esta identificación entre Dios y el hombre puede comprobarse en un discurso público de M.-D. Philippe durante un retiro:

Este amor sobrenatural es un amor que connaturaliza nuestro corazón a lo Divino, precisamente porque pone en nosotros la plenitud del amor de Dios. El amor transporta al Amado hacia el Amante, y eso es lo que hace el don de la Sabiduría; pone la efigie de Dios en nuestra alma, y por eso transforma y transfigura verdaderamente el alma<sup>46</sup>.

Esta doctrina pública, que ya de por sí parece aludir a una indebida transformación de la naturaleza humana en divina, da lugar en el ámbito esotérico a una identificación total entre el Creador y la criatura. Esta identificación se expone de manera nítida en una carta personal de una religiosa a M.-D. Philippe, donde también expresa lo “difícil” que es para ella, a pesar de intentar entenderlo de manera mística:

---

<sup>45</sup> Sobre la retórica teológica del misterio de la encarnación en los abusos de M.-D. Philippe, cf. FRERES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir*, vol. II, 523-525.

<sup>46</sup> M.-D. PHILIPPE, “Retraite, Conférence du 8 août 1947 sur le don de sagesse”. Citado en FRERES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir*, vol. II, 523. Traducción personal.

Padre, le quiero mucho y quiero amarle “hasta el final” [cf. Jn 13,1]. [...] Es como si viviera *a través de usted*; y si abandonara su corazón creo que me asfixiaría. Creo que ya no podría vivir fuera de su corazón, porque la Santísima Virgen me lo da cada vez más. Es como si viviera de usted. Me pregunto cómo no le he agotado por completo, porque en usted encuentro todas mis fuerzas. Hago todo lo que es difícil con usted, por usted, y encuentro fuerzas apoyándome en su sufrimiento. Es misterioso y no lo entiendo del todo, pero es así. Creo que la Santísima Virgen me ha dado mucho, que me ha dado un gran secreto; es un gran misterio que me da tanta alegría y me hace comprender un poco el amor con el que soy amada por la Santísima Virgen. Me gustaría no negarle nunca nada. Y también creo que, por usted, ella quiere que yo comprenda un poco, muy poco, su misterio de Compasión. Mi amado Padre, me gustaría estar siempre cerca de usted, pero sé que puedo amarle aún más ofreciéndole y recibéndolo todo pobremente. Manténgame cerca de usted en su corazón, ¡porque esto es todo mi cielo y mi tierra! Y rece por mí, porque esta semana es difícil<sup>47</sup>.

Asimismo, puede tenerse en mente, a tenor de la desaparición de la reserva escatológica (indistinción cielo-tierra), que es frecuente que el pseudomístico insinúe que sus gestos afectivo-sexuales significan una unión espiritual que hace vivir ya en la tierra la plenitud del cielo. Puede ser ilustrativo a este respecto, considerar el testimonio de Myriam Tannahof, recogido por el Santo Oficio (2-4 de enero de 1956), sobre la mística que vivía su comunidad religiosa en torno al liderazgo de Th. Philippe:

Nos creíamos confirmados en la gracia. Ya no podíamos pecar en el ámbito de la pureza gracias a una elección especial de la Santísima Virgen que nos había revelado el secreto de su propia vida e intimidad con Nuestro Señor. Ya vivíamos con el padre [Th. Philippe] y entre nosotras lo que viviremos en la ciudad celestial: la unión carnal de Jesús y María estará en el centro de la ciudad celestial, en lugar de la Cruz. Creíamos en el fin del mundo<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> FRERES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir*, vol. II, 524. Subrayado original. Traducción personal.

<sup>48</sup> Citado en A. MOURGES, “Hommes et femmes dans la dynamique sectaire”, en B. GRANGER y otros, *Emprise et abus*, 259. Traducción personal.

#### 4.3. *Afectividad del amor teologal y su peligrosa confusión con el eros sexual*

Llamo la atención ahora sobre otra expresión escrita de Garrido: “Afectividad que se eleva descendiendo”. ¿A qué apunta esa noción? Si pensamos bien, podría referirse a un tipo de afectividad genuinamente evangélica que asume la humildad, la pobreza, la renuncia, la cruz y la muerte, en la clave kenótica paulina, al estilo de Jesús: humillación-exaltación (Flp 2). Sin embargo, es cierto que en la panorámica del pseudomisticismo, la ambigua frase de la “afectividad que se eleva descendiendo” —a la que Garrido alude repetidamente, incluso en relación con la sexualidad y el celibato (§ 4.2)— podría usarse como máxima para legitimar determinados actos que generalmente serían considerados “bajos”, dando a entender que lo que el mundo considera bajo para Dios es lo más elevado.

Puede explorarse el sentido de esta frase citada a la luz de lo que Garrido dice en su *Excursus sobre la afectividad de Jesús*, dentro del libro *El camino de Jesús* (2006). Ahí esclarece que se trata de una “afectividad fundante, que da una capacidad para establecer vínculos humanamente reales, pero que no se nutren de lo humano. Esta comunión espiritual es incomunicable”; y pone un ejemplo concreto: “Jesús fue encariñándose de Pedro, Juan y los otros, pero su amor venía de Dios”, y remata Garrido: “Afectividad que vincula en Dios”<sup>49</sup>. No se pueden sacar muchas conclusiones de estas afirmaciones, pero sí puede señalarse su vaguedad. Aunque podría referirse llanamente a que el afecto por las demás personas está relacionado con Dios, lo cierto es que el lenguaje es suficientemente ambivalente como para que un pseudomístico pueda remitir a unos gestos de “cariño” —incomunicables externamente— que tendrían su origen en Dios y que vincularían con Él.

Por otra parte, la misma ambigüedad sobre la afectividad —si no mayor— se halla en la aseveración de Garrido “la mística cristiana, en cuanto amor teologal, no distingue [...] entre el deseo y el amor de fe, pues hay un corazón, el de Jesús, donde el amor eterno se ha hecho carne y deseo”. A este respecto, me pregunto: ¿Es lo mismo el “deseo”

---

<sup>49</sup> J. GARRIDO, *El camino de Jesús. Relectura de los evangelios* (Sal Terrae, Santander 2006) 188.

que el “amor de fe”, como sugiere Garrido?, ¿qué significa exactamente la “paradoja suprema” de que “el amor eterno se ha hecho carne y deseo”?

Sin poder saber muy bien lo que Garrido intenta expresar, puede advertirse que esa vinculación ambigua entre amor teologal, carne y deseo puede emplearse de una manera corrupta por los falsos místicos para insinuar, por ejemplo, que para experimentar en plenitud el amor de Dios se requiere de la concurrencia de todo el deseo humano, incluyendo el eros sexual, y de toda la carne, incluyendo los órganos genitales. De manera comparativa, es ilustrativo —y algo espeluznante— el testimonio de una mujer que evoca la experiencia sexual con su abusador, hermano de San Juan: “Tuve la oportunidad de experimentar algo del misterio de la Encarnación a través de él”<sup>50</sup>.

Me detengo también en una curiosa mención a la “inmediatez relacional y trinitaria” del “amor teologal” que Garrido vincula con los textos joánicos. Dicha expresión no tendría por qué leerse heterodoxamente, pero dada su ambigüedad podría aprovecharse como justificación para invitar a una relación en la que se experimente la inmediatez divina a través de la sexualidad humana. Pueden encontrarse unas referencias de Garrido con aires semejantes cuando explica el “proceso afectivo” de Jesús y acaba asociándolo con el amor trinitario:

La afectividad teologal unifica y diferencia. Jesús está unificado en el Padre, y ello le permite diferenciar, sin oponer, las otras vinculaciones humanas. ¿No es señal de madurez, cabalmente, esta unificación diferenciada del corazón? Pero el principio teórico de no contradicción no le ahorra a Jesús (como a ningún otro creyente) el conflicto que surgirá de su proceso afectivo, porque la iniciativa la lleva Dios. / Ahora bien si Dios ha tomado la iniciativa de que el corazón de su Hijo sea la mediación que transparente su amor eterno y Trinitario, ¿qué puede ocurrir en ese corazón? / Así vive Jesús su afectividad, al aire del Espíritu Santo<sup>51</sup>.

Entonces, parece que lo “trinitario”, en Garrido, opera como fundamento último de la “unificación diferenciada del corazón”,

---

<sup>50</sup> FRÈRES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir*, vol. II, 591. Traducción personal.

<sup>51</sup> J. GARRIDO, *El camino de Jesús*, 188.



signifique eso lo que signifique. El caso es que, aunque Garrido aquí trata de unir y diferenciar la afectividad hacia Dios y hacia los demás, debido a su concepción ambigua de la “afectividad teologal”, no sería difícil que dicho clima conceptual fuera manejado por el pseudomístico para legitimar una práctica místico-sexual en la que él, subjetivamente, se siente capaz de unir y distinguir lo que le vincula con Dios y con la otra persona. Desde este punto de vista, una pseudomística “trinitaria” implicaría una siniestra confusión más que unificación, y división espiritual más que diferenciación.

Por ejemplo, en el discurso de M.-D. Philippe, el concepto susceptible de sexualización al que frecuentemente acudieron los abusadores de la Comunidad de San Juan es el “amor de amistad”. Éste llevaba aparejado muchas veces unas connotaciones eróticas típicas de la unión conyugal, e incluso, en las publicaciones de M.-D. Philippe, el amor de amistad era situado “más allá de la ley” en la clave de una “afectividad totalmente espiritualizada” y asociado expresamente con el “don de los cuerpos”<sup>52</sup>.

Así, ante los posibles usos que un falso místico podría hacer de los temas apuntados, fácilmente podríamos vislumbrar la consecuencia lógico-práctica de la doctrina del amor divino en los alumbrados, que vincula la acción de Dios con aquello que le sucede a quien “se deja en el amor de Dios”, incluso cuando pareciera a todas luces una inmoralidad. Desde esta perspectiva se cumpliría la fenomenología del “iluminismo castellano” sobre la confusión del ágape con la pulsión erótico-sexual<sup>53</sup>:

La contemplación terminará por subsumir la pasión con lo cual esta quedará algún día totalmente erotizada. La realidad naturalmente es todo lo contrario: al asumir todas las cargas pasionales no reprimidas, el logos erótico se sexualiza hasta convertir el ágape cristiano en “amor vulgar”<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> M.-D. PHILIPPE, *Las tres sabidurías* (Palabra, Madrid 2013) 109. 138; cf. FRÈRES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir*, vol. II, 541-550; 557-561 ss.

<sup>53</sup> Cf. J. GARRIDO, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, 87-94.

<sup>54</sup> A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, 189.

#### 4.4. Recursos ambiguos a la mística sanjuanista, franciscana y a fenómenos extraordinarios

Con una intención sintética, he condensado en un párrafo algunas ideas ambiguas que pueden verse por doquier en la obra de Garrido, particularmente cuando habla de conceptos como el amor teologal, el amor de fe, el amor de desapropiación, la unión mística, la pertenencia a Jesús o la noche oscura<sup>55</sup>. Pero quizá el texto documental más extenso para destacar sus ambigüedades erótico-teologales es su obra *Relectura de San Juan de la Cruz* (1991)<sup>56</sup>.

A partir de esta fuente, véanse algunos ejemplos de los fenómenos extraordinarios que Garrido toma de la tradición mística, especialmente de la carmelitana, y que podrían servirle —abusando de su sentido genuino— a un pseudomístico para fraguar (previamente) o intelectualizar (posteriormente) sus prácticas: “elevación por toque de amor”; “la paradoja de lo *universal concreto*”; fenómenos como la “pérdida de memoria”, la “pérdida de sentido del tiempo”, “incapacidad para hacer planes”; “purificación del amor”; “la fenomenología de la noche”; “unificación más allá de la integración, por síntesis superior, en Dios mismo” (con “toques sustanciales”)<sup>57</sup>.

Todos estos fenómenos y fases de la mística serían los propios de la experiencia teologal; por eso, según Garrido, la paradoja consiste en que “aparecen empíricamente” aunque “se trata una experiencia cuyo dinamismo es transexperimental”<sup>58</sup>. Así mentados, estos fenómenos, o la mayoría de ellos, pueden ser interpretados desde una recta mística sanjuanista, pero no podemos ocultar la *posibilidad* de acudir a ese lenguaje “bajo capa de bien” con el fin de legitimar la bondad de conductas extrañas de índole sexual, dada la apariencia sofisticada,

---

<sup>55</sup> Véase también J. GARRIDO, *Lectura y relectura de Juan, el discípulo* (EVD, Pamplona 2017) 98-108. 251-255.

<sup>56</sup> Cf. J. GARRIDO, *Relectura de San Juan de la Cruz* (Paulinas, Madrid 1991), especialmente desde 71 hasta el final. Si uno relee los diversos capítulos sobre el desarrollo psicológico-espiritual y los comentarios del autor a los poemas de Juan de la Cruz, puede percibir constantemente ambigüedades.

<sup>57</sup> J. GARRIDO, *Relectura de San Juan de la Cruz*, 107. 108. 122-123. 134-154. 166-169. 176.

<sup>58</sup> J. GARRIDO, *Relectura de San Juan de la Cruz*, 182.

incomprensible e inaccesible de la experiencia mística para el común de los creyentes<sup>59</sup>.

Naturalmente, se me podría reprochar un maximalismo sobre las connotaciones eróticas de la mística cristiana que llevaría a la condena incluso a santa Teresa de Jesús y a san Juan de la Cruz, lo que ni siquiera habría conseguido la Inquisición. Con el fin de esclarecer esta cuestión, solo caben aquí dos notas brevísimas pero contundentes al respecto. La primera: en los santos carmelitas se dedica mucha preocupación y espacio para discernir si los fenómenos místicos interiores y exteriores proceden de Dios o son engaños “de la imaginación o del demonio”. Aunque Garrido advierte de algunos posibles autoengaños de la experiencia espiritual, no se detiene, como Juan de la Cruz, en analizar la equivocidad erótico-lujuriosa de los fenómenos místicos, ni tampoco a considerar tan puntillosamente como Teresa sus ambigüedades psicológicas. La segunda nota: ni Teresa de Jesús ni Juan de la Cruz negociaron los límites objetivos de los mandamientos divinos en temas sexuales<sup>60</sup>.

Una mención aparte merece quizá el momento experiencial de gozo místico relatado por Garrido, que ejemplifica en Francisco de Asís. Está narrado de tal forma que —desde la mirada de sospecha ante el pseudomístico— es difícil no pensar en la *posibilidad* de interpretarlo como una santificación del éxtasis sexual:

Gozo de Dios y en Dios de todas las cosas. [...] [L]a sabiduría cristiana de la Cruz [...] [n]o tiene nada que ver con el sadomasoquismo, sino con el amor, el único que libera las energías íntimas del hombre para gozar sin miedo ni ansiedad de la existencia. Lo que el hombre nunca podía sospechar es que pudiese gozar de las cosas con el corazón de

---

<sup>59</sup> En una línea similar parece ubicarse la lectura *sui generis* que M.-D. Philippe hizo de la mística de san Juan de la Cruz. Cf. FRÈRES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir*, vol. II, 578-582. Las evocaciones directas a la mística carmelitana, y especialmente sanjuanista, impregnan la espiritualidad de Vanier, muy preocupada por el éxtasis y la dimensión sensible de la unión con Dios, y bastante menos por la “purificación de los sentidos”, tan característica de Teresa y Juan. Cf. G. RIMBAUT, “Une mystique «carmélitaine»”, en B. GRANGER, *Emprise et abus*, 819-831.

<sup>60</sup> Sobre la postura moral del teólogo franciscano, heterodoxa respecto del magisterio católico, véanse J. GARRIDO, *Sentido de Iglesia y madurez cristiana*, 63 ss.; ÍD., *El conflicto con Dios hoy*, 52-53; 64-65; 86,

Dios: como cuando gozó al crearlas “buenas” (cf. Gn 1); como se alegra ahora con ella (cf. Sal 7-8); como gozó al entregarlas triunfalmente al señorío de su Hijo (cf. Col 1); como goza al percibir las en dolores de parto, preparando su liberación definitiva (cf. Rom 8); y como pregunta la futura Jerusalén celeste, novia radiante de su Hijo (cf. Ap 21-22)<sup>61</sup>.

En esta misma línea, la referencia de Garrido a la “desapropiación como atajo de la perfección cristiana”<sup>62</sup> o las “pasividades transformantes”, que definirían la renovación espiritual en el amor divino, se presentan como particularmente ambiguas en un contexto, como el citado, donde las resonancias eróticas son claras<sup>63</sup>. Aunque, de nuevo, este tipo de consideraciones podrían explicar bien la obediencia y el abandono del cristiano en Dios, también pueden utilizarse con pretensiones pseudomísticas, como se ha explicado, para que la víctima se deje conducir pasivamente por unas propuestas sexuales indebidas, o para que el abusador deje fluir sus bajas pasiones hacia una participación místico-sexual en el amor de Dios en primera persona, ante las resistencias del yo consciente<sup>64</sup>. No en vano, debe tenerse en cuenta la insistencia de otros falsos místicos en la “pasividad” como actitud central de la vida espiritual, no en coherencia con el buen sentido católico de consentir libre y voluntariamente a la gracia, sino más bien como renuncia a la “consciencia reflexiva” del “yo”, de manera que, en el “conocimiento íntimo” del Espíritu Santo, este “manifieste su voluntad cuando le plazca”, como dice Th. Philippe. Pero “esta supuesta pasividad o abandono —dice un psicoanalista de la investigación de El Arca— no

---

<sup>61</sup> J. GARRIDO, *Relectura de San Juan de la Cruz*, 177.

<sup>62</sup> J. GARRIDO, *Relectura de San Juan de la Cruz*, 181.

<sup>63</sup> Véase también J. GARRIDO, *Ni santo ni mediocre. Ideal cristiano y condición humana* (EVD, Pamplona 1993) 318 ss.

<sup>64</sup> Cf. J. GARRIDO, *Afectividad y seguimiento de Jesús. Celibato y discipulado* (Cuadernos Frontera-Hegian 32; Instituto Teológico de Vida Religiosa, Vitoria 2000) 73. En otro lugar, refiriéndose al proceso de *conversión teologal*, escribe: “Amor que vincula y libera del yo. / Lucidez, que reconoce que el mayor impedimento para ser libre es la apropiación de la propia voluntad. / El amor se hace ofrenda por ley interna del corazón. / La existencia entera da paso al señorío de Dios para que seamos instrumentos de su amor y su salvación en el mundo” (Íd., *Sentido de Iglesia y madurez cristiana* [Cuadernos Frontera-Hegian 75; Instituto Teológico de Vida Religiosa, Vitoria 2010] 59).

es más que una forma insidiosa (e inconsciente) de imponer la propia voluntad... ¡pero por supuesto no es la propia, ya que es la de Jesús!" Y clarifica: "Toda esta enorme confusión era la que conseguiría atrapar en sus relaciones a las mujeres a las que quería acercarse"<sup>65</sup>.

Léase, a la luz del análisis del presente apartado (§ 3), esta selección de fragmentos de Garrido sobre la experiencia mística, donde aparecen todas las ambigüedades arriba señaladas (las cursivas son mías para mentar las expresiones más susceptibles de pseudomisticismo):

[Se trata del] *paso a la vida teologal desnuda de las mediaciones* que han alimentado hasta ahora la experiencia de Dios [...]. De ahí la sensación de *desapropiación* no parcial, sino *total*; de perder punto de apoyo y no saber ni poder adoptar otro; de vivir un "camino de nadas"; de encontrarte con una *libertad impotente y esclava*. [...] [L]a *oscuridad experiencial de la vida teologal* no es más que el reverso empírico del anverso, la iluminación de la autocomunicación libre de Dios. *No se ve ni se percibe nada* por exceso de luz. [...] [L]a paradoja radical de la experiencia teologal: no cabe entrar por propio pie en este momento/fase; por el contrario, solo cabe dejarse hacer, consentir; y, no obstante, en ese *máximo de pasividad se produce el máximo de actividad*. Se trata de la *actividad escatológica*, la de la pura Gracia transformante, que nos libera de la autoposición. [...] Sería una *reinterpretación incorrecta reducir la vida teologal [...] a su negatividad metaempírica*. El núcleo antropológico y teológico de la fe-esperanza-amor es su carácter de encuentro interpersonal. Dios, ciertamente, es el totalmente Otro; pero se ha hecho, por gracia, el máximamente Tú para nosotros en Jesús [...]. [L]a cuestión central de la experiencia de Dios *no es cómo trascender lo sensible y lo creado, sino cómo percibir la vida del Padre y del Hijo en el Espíritu en realidades finitas y sensibles*, en los acontecimientos contingentes. [...] Una mística del *amor teologal descende* [...]. Si se experimenta de modo *atemático* no es porque Dios se da por objeto a Sí mismo, sino porque se da *encarnado*, crucificado y muerto. ¿Cómo *percibir a Dios en su contrario, lo débil, lo ignominioso, lo mortal?* Solo

---

<sup>65</sup>N. JEAMMET, "Les dangers d'une solitude méconnue", en B. GRANGER y otros, *Emprise et abus*, 738-744. Las expresiones citadas de Th. Philippe pertenecen a su obra *La vie cachée de Marie* (1988). Traducción personal.

porque Dios es amor [...] la fe: la capacidad de percibir el Amor absoluto en *la carne mortal*<sup>66</sup>.

De las frases subrayadas en cursiva, reseño la paradójica relación entre los énfasis de la desaparición de la voluntad personal, por un lado, y de la concreción carnal, por otro. Es decir, se apunta a la pasividad del yo hasta el punto de que parece eliminarse la experiencia racional subjetiva. Y, sin embargo, al mismo tiempo, Garrido insiste en la dimensión material y corporal de la experiencia mística de amor teologal que, a pesar de ser “atemático”, no debería quedarse en la “negatividad metaempírica”, sino concretarse en lo sensible, lo creado, lo descendente, lo encarnado, “la carne mortal”. En este contexto, es particularmente extraña la referencia de la percepción de “Dios en su contario, lo débil, lo ignominioso”.

## 5. OTRAS AMBIGÜEDADES TEXTUALES EN LA OBRA DE JAVIER GARRIDO: UNA EXTRAÑA VINCULACIÓN ENTRE CELIBATO Y AFECTIVIDAD

### 5.1. *Un testimonio que conjuga el amor a Jesús y el placer genital*

Recordando el estilo de las obras de psicología, Garrido acostumbra a salpicar sus libros de ejemplos concretos de la experiencia espiritual de otras personas a la que ha ido acompañando en el ámbito de la dirección y/o terapias espirituales. En medio de sus teorizaciones se incorporan las vivencias de terceras personas y el modo en que él ha interactuado con ellas. Así pues, según su testimonio en el libro *La relación con Jesús hoy*, Garrido considera que la dimensión del goce genital puede ser una forma sana para que una religiosa viva el matrimonio espiritual con Cristo. De esta manera lo narra el propio teólogo, sobre una religiosa, mentada como “O. P.”, que “solo ha tenido un amor en su vida, Jesús” y “vibra toda entera cuando contempla un icono”; el punto es que ha pasado —según cuenta Garrido— de una aridez espiritual a una nueva relación:

[A esta religiosa] [l]e brota de muy dentro una ternura desconocida, un temblor de corazón y de cuerpo, que le atrae y la desazona a un tiempo.

---

<sup>66</sup> J. GARRIDO, *Relectura de San Juan de la Cruz*, 77-79. He sustituido las cursivas originales del autor por las mías, para subrayar las expresiones más ambiguas.

Me lo dice con mucho pudor: “Es que tengo sensaciones genitales...”. Mi respuesta: “No te preocupes. Él [Jesús] se está apoderando de ti por entero; te está llamando a la intimidad y a la entrega. ¿No te das cuenta de que has estado muchos años reservada para Él, y el precio ha sido cierta contención de tu sexualidad y expresividad corporal?”. Le digo que no tenga miedo, que se atreva a abrazar a Jesús, que el amor integra cuerpo y espíritu. Es sana y realista. Su sexualidad no tardará en quedar tranquila, y su amor a Jesús la transformará en esposa de madurez<sup>67</sup>.

Esta conversación que el propio Garrido hace pública muestra no solo una extraña naturalidad para mezclar celibato, genitalidad y mística sponsal, sino también una tendencia peculiar a interpretar imprudentemente un caso tan delicado, ligado —según lo relatado— a un escaso afán de verdadero discernimiento espiritual. Ni siquiera le anima a discernir, tampoco le ayuda a objetivar mediante preguntas, sino que hace una interpretación —según su propia narración— de lo que le está sucediendo a la religiosa: Jesús “se está apoderando de ti por entero”.

Precisamente es Juan de la Cruz quien tal vez mejor expresa el caso de un tipo de excitación sexual procedente de cosas espirituales. Con mucha naturalidad y parresía, el santo carmelita considera primeramente tres causas más inocentes de lo que llama *lujuria espiritual*, típicas de principiantes, desde las que cabría explicar el fenómeno que le acaece a la religiosa mentada y de las que no parece hacerse eco Garrido en ningún sentido<sup>68</sup>.

### 5.2. Mención de “auténticas aberraciones” morales vinculadas con el celibato

En un opúsculo de formación sobre el celibato para religiosos, Garrido menciona la llamada “tercera vía” para rechazarla (“esta teoría defendía la legitimidad del lenguaje sexual entre célibes, con tal de no llegar a la penetración”<sup>69</sup>), pues dice que dicha idea no comprende

---

<sup>67</sup> J. GARRIDO, *La relación con Jesús hoy*, 139-140. Véase también otro testimonio que erotiza (aunque en este caso sin sexualizarlo explícitamente) la relación con Jesús en ÍD., *El conflicto con Dios hoy*, 112-113.

<sup>68</sup> JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, I, 4, §§ 1-4, en *Obras de San Juan de la Cruz. Noche Oscura* (Sevilla, Apostolado Mariano 2007).

<sup>69</sup> J. GARRIDO, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, 178.

verdaderamente la vocación matrimonial ni la vocación celibataria. Sin embargo, a continuación, dice lo siguiente:

no sea confundida [la tercera vía] con la “pedagogía afectiva” o con otras formas de mediación humana que se dan en la historia de los célibes, y que ciertamente, no responden a los esquemas tradicionales del “amor exclusivo y sin mediaciones”. No siempre fue fácil distinguir entre la “tercera vía” y ciertos caminos de la Providencia, que para una moral normativa son auténticas aberraciones. Pero hay criterios de discernimiento: [*infra*]<sup>70</sup>.

Si bien por “pedagogía afectiva” podemos entender una cierta comprensión y acompañamiento no moralizante vinculado con el enamoramiento o las crisis afectivas de la persona célibe, como Garrido ha explicado<sup>71</sup>, no podemos saber a qué se refiere exactamente con “otras formas de mediación [...] en la historia de los célibes” o esos “ciertos caminos de la Providencia [...] [vistos como] auténticas aberraciones”. Lo que está claro es que es algo distinto de la tercera vía y del estilo célibe tradicional. Tampoco parece referirse a algún tipo de benevolencia peculiar con la masturbación. ¿Se trata pues de encuentros sexuales esporádicos con alguna “amistad” especial religiosa que comparta la búsqueda de la unión mística y en un contexto donde lo corpóreo-espiritual es incontrolable debido al éxtasis?<sup>72</sup>

Además, téngase en cuenta los criterios de discernimiento que ofrece para desechar la tercera vía, en contraste con el misterioso itinerario al que él parece apuntar:

- [1] La tercera vía huye de la soledad.
- [2] Termina siempre racionalizando las necesidades inconscientes.

---

<sup>70</sup> J. GARRIDO, *Afectividad y seguimiento de Jesús*, 49.

<sup>71</sup> El propio autor establece unas meditaciones orientaciones al respecto susceptibles de discusión. Cf. J. GARRIDO, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, 169-170. 178-196.

<sup>72</sup> En el contexto de los abusos de J. Vanier y los hermanos Philippe, se usaba el término “virginidad positiva” o “sexualidad casta” para referir a sus prácticas místico-sexuales. Cf. B. GRANGER y otros, *Emprise et abus*, 587-589. 604-611. 635; 702.



[3] No centra en Dios ni eleva la afectividad a su nivel propio, el teologal<sup>73</sup>.

Desde estas consideraciones del propio Garrido, no puedo evitar que el tercer punto de discernimiento me remita a la descripción de la unión mística con Jesús arriba citada: “Afectividad que se eleva descendiendo [...]”. Ciertamente es un lenguaje muy ambiguo, pero no podemos ocultar el interrogante: si la tercera vía racionaliza lo inconsciente, ¿la participación erótico-sexual como arrobamiento divino podría canalizar a un tiempo el amor *extático* que no entiende de medida?, ¿se trata de una unión sexual impregnada de mística fruto del éxtasis mutuo o unilateral por parte del experimentado?

A este respecto, téngase en cuenta que es común entre los gnósticos modernos diferenciar —siguiendo, por ejemplo, a M.-D. Philippe— entre caminos “habituales” y “excepcionales” en la vivencia del celibato; pues el célibe puede ser llevado por “camino particulares” y “desconocidos”, iluminado por el Espíritu Santo, que sopla hacia

---

<sup>73</sup> J. GARRIDO, *Afectividad y seguimiento de Jesús*, 49. Si bien es cierto que en páginas siguientes (por ejemplo, 54) habla de la amistad especial entre personas célibes, poniendo como ejemplo a Francisco y Clara de Asís, Francisco de Sales y Juana Chantal, no parece que sea simplemente “amistad” a lo que se refiere con la expresión “ciertos caminos de la Providencia, que para una moral normativa son auténticas aberraciones”. Compárese con lo que dice en su obra centrada en el celibato: “La cuestión es si existen vinculaciones compatibles con la exclusividad del celibato. No hablo de cariño ni de una amistad. Hablo de una vinculación afectiva que se siente como determinante, con carácter definitivo. A mi juicio, existe, y de connotaciones múltiples, por ejemplo, una amistad «especial» [...] o bien un enamoramiento que [...] ha sido purificado hasta quedar concentrado en una vinculación «espiritual», no posesiva. No es raro encontrar en la historia de los célibes que más a fondo han vivido su problemática afectiva esta presencia de mediaciones humanas”. “Existe la amistad de mediación salvífica. Cuando alguien ha conocido el amor de Dios a través de un tú humano. No hablo de la mediación sacramental de la pareja, sino de una particular, que a veces se da entre creyentes. Pienso, por ejemplo, en cómo amaba Clara a Francisco de Asís. [...] ¿Qué es eso de amarse *en Dios*? Nadie como Jesús en el evangelio de Juan ha expresado la experiencia de Alianza estableciendo la circularidad del amor como flujo y reflujo envolvente, uniendo cielo y tierra, el amor del Padre y el amor de los discípulos-amigos (cf. 15; 17)” (ÍD., *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, 63-70. 230-232 [67 y 231, para los fragmentos citados]).

donde quiere, incluso transgrediendo lo que está condenado por la Iglesia y la conciencia<sup>74</sup>.

## 6. SEMEJANZAS DEL PSEUDOMISTICISMO MODERNO CON OTRAS ONTOLOGÍAS O IDEAS DE LA SEXUALIDAD

De una manera rápida, y algo perezosa, podría afirmarse que las ideas racionales que justifican las acciones sexuales pseudomísticas son sencillamente heréticas. Si se preguntase qué tipo de herejía es la que está detrás, no se fallaría demasiado el tiro si su génesis se comparase con al gnosticismo, corriente que nos ha ofrecido el contexto de las prácticas místico-sexuales en la historia del cristianismo (§ 1). Sin embargo, interesa conocer un poco más sobre cómo se confecciona la ontología ideológica del pseudomisticismo moderno y si este ha podido asumir algún tipo de cosmovisión o de presupuestos antropológicos ajenos al cristianismo. Por eso, a continuación, indagamos de manera sintética en las posibles semejanzas del falso misticismo con la noción de éxtasis sexual inconsciente de A. Breton (§ 5.1), con la concepción pagana de la sacralización de la pulsión sexual (§ 5.2) e incluso la probable influencia de algunas ideas del ambiente intelectual de la revolución sexual, como las de W. Reich (§ 5.3).

### 6.1. *Éxtasis erótico inconsciente y mística experimental del “amor loco”*

Fijémonos en una ambigüedad erótico-teológica que interrelaciona celibato, éxtasis místico y encuentro íntimo en la obra de Garrido *Grandeza y miseria del celibato cristiano* (1987). Quizá las siguientes palabras del autor podrían evocar de forma exotérica aquella praxis “aberrante” del celibato:

A principio de siglo [XX] se fraguó la teoría del “amor loco” para explicar la originalidad de la experiencia mística. Lo propio de la mística estaría en ese “salir de sí” (ex-tasis) que *tanto se parece al arrebatado apasionado del amor*. La vocación común a la perfección del amor se cifraría en el amor de preferencia, en hacer la voluntad de Dios en todo. Habría además una vocación especial de amor: Dios irrumpe en la vida de una persona y desencadena un tipo de amor que le *hace perder la*

---

<sup>74</sup> FRÈRES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir*, vol. II, 533. En este caso se refiere al testimonio de una víctima.

*medida razonable*. Los fenómenos místicos se explicarían como efectos de este “amor loco” que transforma los presupuestos psico-afectivos de la persona, imponiéndole *experiencias incontrolables*. Uno de sus efectos: totalización y exclusividad en Dios, hasta el punto de que *todo otro amor humano es espiritualizado*. / Lógicamente, *el celibato sería el ámbito privilegiado* para el amor místico. Al no estar mediatizado por la totalización del amor de pareja, la dinámica del “amor loco” sería la suya propia. / En mi opinión se confunde la mística como vocación a la plenitud teologal del amor con *el camino experimental del “amor loco”*. [...] En cierto sentido, cabe decir que el celibato propicia el camino del “amor loco”. [...] [H]ay [...] diversas místicas del celibato. [...] Es una pena que el celibato sea reducido a continencia o a opciones que posibilitan una entrega universal al prójimo. Necesitamos recuperar la mística del celibato. [...] Llega un momento en que el amor tiene que *saltar la medida razonable* [...] <sup>75</sup>.

Nuevamente, el lenguaje es ambiguo. Considérense particularmente las expresiones subrayadas en itálica: “arrebato apasionado de amor”, “experiencias incontrolables”, “todo otro amor humano es espiritualizado”, “el celibato sería el ámbito privilegiado”, “saltar la medida de lo razonable”, y, especialmente, “el camino *experimental* del «amor loco»”.

Este último concepto evoca al literato vanguardista André Breton (1896-1966) por dos motivos. En primer lugar, porque este escritor practicó la “literatura *experimental*” caracterizada por el ejercicio de la “escritura automática”, es decir, desarrollar la redacción dejándose llevar por los mecanismos del inconsciente tales como la convulsión, lo azaroso o lo hipnótico. El segundo por el que el texto de Garrido me recuerda a Breton se debe a que este escribió un libro llamado *El amor loco* (1937). La reminiscencia más o menos tácita de Garrido a Breton, me lleva a preguntarme si una alusión como esa al “camino *experimental* del *amor loco*” no podría leerse como una trasposición del método de la escritura automática a una nueva vivencia de la mística: una experiencia “atemática” (i.e. inconsciente) del misterio divino, a la que pueda ser incorporada la irrupción azarosa de las potencias sexuales o al éxtasis entendido como convulsión incontrolable. Para profundizar esa hipótesis, sería de interés estudiar la obra citada de

---

<sup>75</sup> J. GARRIDO, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, 270-272. Las cursivas son mías.

Breton, de la que mostramos algunos pasajes particularmente evocadores sobre el amor loco y la unión sexual, que parecerían escritos por un “nealumbrado” del siglo XX:

No hay sofisma más temible que el que consiste en representar la realización del acto sexual asociada necesariamente a una caída del potencial amoroso entre dos seres [...]. De esta forma el amor se expondría a su propia ruina en la medida en que tiende a realizarse. [...] El gran vuelo nupcial provocaría la combustión más o menos lenta de un ser a los ojos del otro, combustión al término de la cual, revistiéndose otras criaturas, para cada uno de ellos, de misterio y encanto, vueltos a la tierra, sería libres para elegir nuevamente. [...] El error moral que [...] conduce a representar el amor [...] como un fenómeno declinante reside en la incapacidad en la que se encuentran la mayoría de los hombres de liberarse, en el amor, de toda preocupación ajena al amor mismo, de todo miedo, así como de toda duda, de exponerse sin defensas a la mirada fulminante del dios. [...] No hay mejor tarea que aplicarse a librar al amor de este resabio amargo, del cual carece la poesía, por ejemplo. Tal empresa no podrá ser llevada a cabo con éxito en tanto que, a escala universal, no se haya hecho justicia a la infame idea cristiana del pecado. Nunca hubo fruto prohibido. La propia tentación es divina. Sentir la necesidad de cambiar el objeto de esta tentación, de reemplazarlo por otros, es testimoniar que se está dispuesto a desmerecer, que ya se ha hecho indigno de *inocencia*. De la inocencia en el sentido de no culpabilidad absoluta. Si realmente la elección ha sido un acto libre, bajo ningún pretexto le es dado refutarla a quien la ha hecho. La culpabilidad radica ahí y no en otra parte. Rechazo aquí la excusa en la costumbre, del cansancio. El amor recíproco, tal como lo concibo, es un dispositivo de espejos que me devuelve [...] la imagen fiel de aquella a quien amo, siempre más sorprendente en la adivinación de mi propio deseo y más dorada de vida. [...] [U]na continuidad perfecta entre lo que se desvela y lo velado [...] ocurre con este amor en el cual el deseo, llevado al extremo, solo parece impelido a dilatarse para explorar con luz de faro las claridades siempre renovadas de la vida. Ninguna depresión sigue al goce<sup>76</sup>.

Para el discernimiento acerca de la conexión de expresiones inconscientes o *transconscientes* vinculadas con el éxtasis místico, sirvan dos apuntes de santa Teresa. El primero indica que hay “fingidos

---

<sup>76</sup> A. BRETON, *El amor loco* (Alianza, Madrid 2008) 103-105.

arrobamientos” que no son “fingidos porque quien los tiene quiera engañar, sino porque ella [o él] lo está”, sin embargo, los efectos no están en conformidad con la merced del fenómeno<sup>77</sup>; es decir, la persona subjetivamente puede estar totalmente convencida de la autenticidad de su éxtasis, a pesar de que no sea verdaderamente de origen divino ni su efecto sea un aumento de caridad. El segundo apunte versa sobre algunas expresiones espirituales procedentes de la imaginación, y no de Dios, pero que pueden causar, aunque parezca contradictorio, “certidumbre, paz y gusto interior”:

Yo sé de algunas personas a quien ha acaecido —estando muy embebidas en oración de quietud y sueño espiritual— [...] que verdaderamente en este gran recogimiento están tan fuera de sí que no se sienten en lo exterior, y están tan adormecidos todos los sentidos [...] como manera de sueño les parece que las hablan, y aunque ven cosas y piensan que es de Dios y deja los efectos, en fin, como de sueño<sup>78</sup>.

Los efectos de una práctica mística que aplicase el automatismo del inconsciente, particularmente en el ámbito del deseo sexual, aunque se revistieran de éxtasis espiritual, no serían otra cosa que los efectos de un estado de la conciencia “como de sueño” que nada tiene que ver con la verdadera mística cristiana, cuyos efectos son las obras de la caridad.

En este sentido, ante estos sabios apuntes teresianos, que permiten correlacionar de algún modo los falsos arrobamientos a una causa psíquica, cabe la pregunta —no la afirmación categórica— de si los falsos místicos han tratado de racionalizar mística y teológicamente lo que en origen proviene de una suerte de delirio patológico. Y es que quizá no todo en los falsos misticismo sea rastreable genéticamente en el nivel teológico-místico. No debe excluirse, por ejemplo, la concurrencia de posibles patologías psicológicas de tipo esquizofrénico que acentuarían la sensación de una disociación entre su doctrina y sus actos. En cualquier caso, una hipotética patología no dejaría indemne su repercusión en el modo de comprender la espiritualidad y la vida cristiana. En este sentido, son ilustrativas las palabras inéditas del filósofo Jacques Maritain, en 1952, sobre Th.

---

<sup>77</sup> TERESA DE JESÚS, *Moradas del Castillo interior*, VI, cap. 4, § 18.

<sup>78</sup> TERESA DE JESÚS, *Moradas del Castillo interior*, VI, cap. 3, § 10.

Philippe, cuyo proceso por “falso misticismo” conoció de primera mano, después de haber colaborado con él y haberse fascinado por su aparente sabiduría cristiana:

Para mí, se trata de un caso extraordinario de esquizofrenia, un vino demasiado fuerte (auténtica sed de santidad, etc.) en un cántaro de doble fondo cuya podredumbre *hace que todo se convierta en perversión*<sup>79</sup>.

Uno de los investigadores del informe de El Arca, el psiquiatra B. Granger ha llamado la atención sobre la patología que algunos especialistas han denominado “locura erótica”. Este tipo de erotomanía tendría como síntomas alucinaciones y excitaciones sexuales capaces de hacer llegar al orgasmo; lo que, a juicio de Granger, sería un modo razonable de explicar lo que le habría llevado a Th. Philippe al punto de convencerse de vivir una “noche de bodas” con la Virgen María en 1938, dando así inicio a su perversión místico-sexual. Pero dicho fenómeno no tendría un origen únicamente psiquiátrico, sino que habría sido “preparado —dice el propio Granger— por su formación teológica, la influencia inspiradora y facilitadora de su tío Dehau, la espiritualización extrema de su familia, los oráculos de Hélène Claeys-Bouùaert y el exacerbado ambiente mariano de la época”<sup>80</sup>.

## 6.2. Coincidencia con el paganismo: sacralización del instinto sexual

La violencia que supone esta sacralización mística de la pulsión sexual, trasunto de un egoísmo divinizado, ha sido perfectamente percibida y sintetizada por Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est* (2005), vinculándola con la cosmovisión pagana. Así, mientras el éxtasis místico precristiano se identifica con la “embriaguez de felicidad” en el “sentido de arrebató momentáneo”, el verdadero éxtasis de amor cristiano es un “camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí” mirando

---

<sup>79</sup> J. MARITAIN, *Carnet personnel inédit*, 7/7/1952 (en curso de publicación), en *Archives Maritain*. Citado en F. MICHEL, “Le saint et la star”, en B. GRANGER y otros, *Emprise et abus*, 200. Subrayado mío. Traducción personal con la ayuda de DeepL, como para todas las traducciones del francés.

<sup>80</sup> B. GRANGER, “Abus, délire et perversion”, en B. GRANGER y otros, *Emprise et abus*, 685-688. Traducción personal.

el bien del prójimo antes que el propio<sup>81</sup>. El ejemplo paradigmático de la comprensión pagana del “arrobamiento divino” sería la práctica de la prostitución sagrada asociada con la religiosidad de la fertilidad:

[Estas] prostitutas [...] no son tratadas como seres humanos y personas, sino que sirven solo como instrumentos para suscitar la “locura divina”: en realidad, no son diosas, sino personas humanas de las que se abusa. Por eso, el eros ebrio e indisciplinado no es elevación, “éxtasis” hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre<sup>82</sup>.

A fin de cuentas, la sacralización del eros —reducido a vehemencia sensual— contiene “una degradación del propio cuerpo humano” tanto como una gran falla de la dimensión espiritual. Pues, al entender el ser humano como algo sometido a la necesidad de sus pasiones irrefrenables, nos muestra la tragedia de una condición humana sin libertad. San Pablo ya nos previno a los cristianos de este tipo de prácticas, siguiendo las advertencias veterotestamentarias contra la idolatría (cf. Lv 19,29; Dt 23,17; 1 Co 6). Por eso, la *gnosis* que tolera o practica algunas de las diversas formas de prostitución o promiscuidad ritual, por mucho que se revista de una “mística cristiana del celibato”, arraiga su ontología religiosa más bien dentro del paganismo, y lejos de los presupuestos más nucleares de la fe bíblica.

De esta suerte, la idea pagana de la sacralización de la pulsión sexual tal vez pueda explicar la raíz ontológica de dos ideas transversales al falso misticismo moderno: primero, la necesidad de que la encarnación divina también se localice sacramentalmente en los órganos genitales y, segundo, la relación del éxtasis místico con el orgasmo sexual. En este sentido cabe situar la asunción, en Th. Philippe y J. Vanier, de que los genitales son los órganos místicos por excelencia o la identificación del orgasmo sexual con el éxtasis místico divino que participa del amor celestial entre Jesús y María. Si Vanier en su correspondencia afirma que sus “órganos íntimos” son “sagrados”<sup>83</sup>, Th. Philippe parece haberle dicho a una de sus víctimas que “los

---

<sup>81</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, §§ 5-6.

<sup>82</sup> BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, § 4.

<sup>83</sup> Cf. F. MICHEL, “Les correspondances intimes”, en B. GRANGER y otros, *Emprise et abus*, 246.

órganos sexuales eran el símbolo del amor más grande, mucho más que el Sagrado Corazón”<sup>84</sup>. Otra víctima religiosa, abusada por un hermano de la Comunidad de San Juan, explica que su abusador usó una legitimación pseudomística muy parecida: los “órganos sexuales estaban especialmente dedicados para dar honor a Dios”<sup>85</sup>.

Así las cosas, puede afirmarse que Th. Philippe y Vanier —e hipotéticamente también Garrido— habrían tendido a legitimar sus actos corpóreo-sexuales como la más alta participación humana en el amor sobrenatural, esto es, la unión sexual como manifestación del éxtasis místico. Sin embargo, no se podría decir lo mismo de M.-D. Philippe, que en un sentido literal no sacralizaba la genitalidad, sino que más bien la degradaba al nivel de la animalidad, recordando así a la visión cántara de la sexualidad como caída ontológica. A pesar de que los gestos de M.-D. Philippe fueran con toda claridad sexuales (besos, caricias al cuerpo desnudo, sexo oral), consideraba que solo la eyaculación y sobre todo la penetración vaginal caracterizarían la sexualidad; por lo que concebía que sus actos —en realidad sexuales— eran gestos tiernos de amistad propios del “amor sobrenatural, a la vez espiritual y sensible”<sup>86</sup>.

### 6.3. *Ciertas semejanzas con ideas de la revolución sexual: el “orgasmocentrismo” de W. Reich*

Atendiendo a la referida mistificación de los órganos genitales y el orgasmo, pensemos en la posible influencia —o quizá una simple semejanza casual— que, en la genealogía pseudomística a partir de los años 60, pudieron tener algunas de las teorías filosóficas o psicológicas de la liberación sexual. ¿Existe en la historia reciente alguna reivindicación intelectual de las propiedades extraordinarias o salvíficas del orgasmo? Un nombre que en parte se ajusta a lo que buscamos es el del psicoanalista Wilhem Reich (1897-1957), gran

---

<sup>84</sup> Testimonio de Madeleine Guérault (22 junio de 1952). Citado en A. MOURGES, “Convaincre”, en B. GRANGER y otros, *Emprise et abus*, 604.

<sup>85</sup> FRÈRES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir*, vol. II, 591.

<sup>86</sup> Cf. FRÈRES DE SAINT-JEAN, *Comprendre et guérir*, vol. II, 592-595. Muestra de esta visión que contrapone “amor espiritual” y “amor sexual” es la praxis más o menos generalizada entre los abusadores de la Comunidad de San Juan de evitar la penetración vaginal y en cierta media la eyaculación.



inspirador intelectual de la revolución sexual, junto con Herbert Marcuse —autor de *Eros y civilización* (1955)—. Pues bien, Reich ciertamente defendió, partiendo de sus casos clínicos, el valor del orgasmo, y, desde ahí, trató de constituir una nueva ciencia en torno al placer causado por la descarga espontánea, plena y repetida de la energía sexual acumulada; entendida esta como una fuerza biofísica cuantificable (“*potencia orgástica*”)<sup>87</sup>.

Reich no solo pretendía abrogar todo veto moral en favor de una sexualidad emancipada, apelando a la necesidad del orgasmo para la salud psíquica y social, sino que asociaba la libido sexual con una suerte de mística sobre la energía física-cósmica (que llamó “*orgón*”), cuya descarga, a su juicio, explicaría también las experiencias místico-religiosas. Este discípulo de Freud fue expulsado de la Asociación Psicoanalítica de Viena, entre otras cosas porque practicaba una terapia —“*orgontoterapia*”— basada en la aplicación de masajes físicos, a veces fuertes y dolorosos, a sus pacientes con el fin de desbloquear la rigidez de la “*coraza del carácter*”, según su teoría, signo de la represión manifestada en forma de tensión muscular<sup>88</sup>. Con dichos masajes se pretendía originar un “*reflejo del orgasmo*” liberador; tales masajes podían implicar que el paciente se quedara prácticamente desnudo, sin excluir su aplicación en zonas íntimas. Estas terapias fueron experimentadas, paradójicamente, como abusivas por algunos pacientes y por otros como curativas (lo mismo puede decirse de las terapias realizadas por los discípulos de Reich, que incluyeron el abuso infantil<sup>89</sup>).

---

<sup>87</sup> Véase la síntesis de su trabajo intelectual expuesta en el siguiente libro: W. REICH, *La función del orgasmo* (Paidós, Barcelona 2010) 94: “El hombre es la única especie biológica que ha destruido su propia función sexual natural, y es eso lo que le enferma. [...] La potencia orgástica es la *capacidad de abandonarse al fluir de la energía biológica sin ninguna inhibición*, la capacidad para *descargar completamente toda la excitación sexual contenida*, mediante *contracciones placenteras involuntarias del cuerpo*”. Cursivas del autor.

<sup>88</sup> Véase W. REICH, *La función del orgasmo*, 257-308.

<sup>89</sup> Sobre los abusos de los terapeutas seguidores de Reich, véase la recopilación de testimonios de víctimas agrupados por la psicóloga M. BAYES, “*Breaking the Silence: Secrets of the Reichian Cult*”, en línea: <http://www.rogermwilcox.com/Reich/Reich%20310.pdf> (consulta: 20/8/2024). También, para un testimonio de los

Reich se propuso la definitiva revolución cultural a través de una antropología biologicista y vitalista que reducía el ser humano a vida natural, y a su vez viendo la naturaleza desde el punto de vista del instinto sexual. De esta manera, acabará asumiendo una cosmovisión pagana en pugna con el “neopaganismo nacionalsocialista”, que consideraba represor por su talante autoritario<sup>90</sup>.

Reich tuvo una notable influencia en las corrientes “contraculturales” de Estados Unidos en los años 50 y 60; de modo específico y directo, en los escritores de la llamada *Beat Generation*, e indirectamente en el clima cultural del movimiento *hippie* o de las terapias espirituales *New Age*. No debe excluirse que los presupuestos antropológicos de algunos pseudomísticos y abusadores sexuales dentro de la Iglesia hayan recibido el influjo, al menos indirecto, de las ideas y/o prácticas de Reich o de teorías terapéuticas similares que reivindican la fuerza liberadora de la “espontaneidad sexual”.

## 7. CONCLUSIONES

7.1. *El mecanismo diabólico de la ambigüedad gnóstica.* Como se ha visto, la dinámica de misticismo perverso juega con la equívocidad y los dobles sentidos de las palabras que expresan las entrañas de la fe cristiana. Los términos que, en el ámbito público, significan algo claro para todos, se vuelven en el ámbito esotérico —para los iniciados— una desvelación de un sentido totalmente insospechado. Esta dinámica de ambivalencia contradice en sí misma las enseñanzas de Cristo, que nos invita a hacer un uso sincero, certero y transparente de nuestras

---

abusos en forma de memorias, cf. M. BRENNER, *Growing Up in the Orgone Box: Secrets of a Reichian Childhood* (Open Eyes Media, 2014).

<sup>90</sup> W. REICH, *La revolución sexual* (Planeta, Barcelona 1985), 271-272; 274: “El hombre es solo una partícula de la naturaleza que funciona bioeléctricamente. [...] La vida vegetativa entró de nuevo en escena con ese neopaganismo que es el nacionalsocialismo alemán. La pulsación vegetativa fue comprendida mejor por la ideología fascista que por la Iglesia [...]. En esta perspectiva, el misticismo nacionalsocialista del «vigor de la sangre» y de la «fidelidad a la sangre y a la tierra» representaba un progreso comparado con la vieja idea cristiana de un pecado original; sin embargo, fue sofocado por una nueva mistificación y por una política reaccionaria. [...] A pesar de ello, la doctrina del «vigor de la sangre» es preferible [...]; habría que encauzarla positivamente”.

palabras (Mt 5,37). El *modus operandi* gnóstico asume, por lo tanto, una estrategia de la doble moral y de una vida dividida, *dia-bólica*, rota en dos. Con razón ha escrito Gómez Dávila: “La Gnosis es la teología satánica de la experiencia mística”<sup>91</sup>. El pseudomístico no solo vive roto ante Dios de piel para dentro, sino que destruye la vida del otro: su relación con Dios, su sexualidad y su experiencia moral.

A fin de cuentas, el falso misticismo es una hipocresía más profunda que la de los fariseos del Evangelio, puesto que, aparentando superar la rigidez de la ley y aludiendo a la libertad del Espíritu, abusa de la santidad del Espíritu para ir contra lo más básico de la moral cristiana. Esta praxis perversa —¿la blasfemia contra el Espíritu (Mt 12,31)?— tiene, además, consecuencias terribles contra la fe de la Iglesia, pues supone un daño apreciable a su sacramentalidad, ya que el pseudomístico se aprovecha de la mediación sacramental para cometer su pecado. Y ello, tanto por servirse desordenadamente de su ministerio ordenado como por acudir a un lenguaje adulterado sobre el carácter sacramental de la creación y la corporeidad.

7.2. *La prudencia y el discernimiento sobre las experiencias místicas.* La experiencia de la mística por sí misma tiene una inclinación a expresarse de forma poética, y esto incluye en mayor o menor medida su carácter ambiguo. Las experiencias inefables encuentran una mayor familiaridad con la evocación poética que con la definición y la sistematización filosóficas. En este sentido, sería injusto igualar el género o estilo de la mística al de la teología. No obstante, el estudio y presentación divulgativa de la mística —*teología mística*— sí debería pretender decididamente el esfuerzo y distinción lingüístico-conceptual que la inmediatez de la vivencia mística dificulta. Por ello, hablando de forma general, sería aconsejable que la exposición ensayística y escolar sobre la mística esponsal y/o con resonancias eróticas estuviera acompañada de unos criterios de discernimiento y desambiguación que permiten, en la medida de lo posible, poner en contraste la vía ortodoxa con las posibles tentaciones heterodoxas. No en vano, Juan de la Cruz redactó unos comentarios esclarecedores a sus poemas místicos. De todos modos, a mi juicio, el prudente discernimiento sobre este asunto debería llevarnos a no abusar de la

---

<sup>91</sup> N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito* (Atalanta, Gerona 2021) 996.

metáfora de la sponsalidad del alma con Dios, que ha sido bastante infrecuente en la tradición cristiana hasta el siglo XVI. En cualquier caso, nunca debería imponerse por parte del acompañante como analogía primordial del fin sobrenatural del ser humano.

Con el fin señalado, adjuntamos la triple caracterización de Juan de la Cruz sobre las tipologías de la *lujuria espiritual* más frecuentes en los falsos místicos, por mezclar la experiencia de lo divino y lo sexual: (1) Los “deleznables y tiernos”, de humor fácilmente alterable, que “viniéndoles cualquier gusto de espíritu o de oración, luego es con ellos el espíritu de lujuria, que de tal manera los embriaga y regala la sensualidad, que se hallan como engolfados en aquel jugo?(no será juego) y gusto de este vicio”; (2) Existen casos en que “así en hablar como en obrar cosas espirituales, se levanta cierto brío y gallardía con memoria de las personas que tienen delante y trata con alguna manera de vano gusto; [...] lo cual ordinariamente viene con complacencia en la voluntad”; (3) “cobran algunos de estos aficiones con algunas personas por vía espiritual, que muchas veces nacen de lujuria, y no de espíritu”<sup>92</sup>.

Podría pensarse en la objeción que los falsos místicos contemporáneos pondrían a esta advertencia sanjuanista: en dicha categorización —diría el que quiere santificar sus apetitos sexuales— hay un clima “dualista” que tilda de lujurioso cualquier tipo de participación de lo sexual en lo espiritual. Por ello, el místico lujurioso consideraría que hay “actos carnales” que en determinadas circunstancias verdaderamente conducen a Dios, uniendo el éxtasis del espíritu con el deseo más fogoso del cuerpo, aunque ello suponga un escándalo para la “moral normativa”. Ellos piensan ser más sanjuanistas que Juan de la Cruz, llevando *La llama de amor viva* más lejos que el fraile de Fontiveros. Sin embargo, con dicha actitud no hacen más que fomentar una perenne sospecha sobre los místicos y pervertir el *lenguaje del cuerpo*, para el que es insulto y blasfemia la sexualidad sugerida y practicada por los nuevos gnósticos. Así, sus presupuestos antropológico-sexuales están más en línea con la cultura de la “libertad sexual” —sin comunidad de vida y amor con el otro para siempre, ni vinculación con la fecundidad biológica— que, en

---

<sup>92</sup> JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, I, 4, §§ 5-7.

sintonía con la tradición cristiana, testimoniada existencialmente por los santos y que el magisterio eclesial trata de custodiar<sup>93</sup>. Las semejanzas ideológicas entre algunos elementos de la revolución sexual y el pseudomisticismo deberían conducir a una línea de investigación que, si fuera posible, comprobara con más rigor dicha relación; una intuición que ya expresó Benedicto XVI a propósito de los abusos sexuales del clero a menores<sup>94</sup>.

7.3. *Importancia de la objetividad moral y la ascesis*. Los falsos místicos, en el ámbito ético, tienden o bien a afirmar la impecabilidad de los que gozan del amor teologal o bien a relativizar la gravedad del pecado (a través del primado de la intención moral sobre el acto objetivo); también, pueden distinguir entre una moralidad común y una moralidad aristocrática para los espirituales.

Con todo, no debe concluirse que los abusos sexuales en el ámbito espiritual están asociados exclusivamente con una perspectiva doctrinal de laxitud moral. Por un lado, la concepción de una “santidad de estado” del sacerdote o del superior religioso —también del maestro carismático, catequista, etc.— puede fomentar, además de un dominio arbitrario de poder, una lógica de la excepción: el “elegido” se auto percibe más allá de las normas que afectan a todos<sup>95</sup>.

Por otro lado, una visión antropológica excesivamente pesimista puede llegar a ser perjudicial para prevenir los abusos sexuales, donde las dimensiones de lo corporal, lo afectivo y lo sexual son vistas esencialmente como fuentes de tentación y pecado. Esta perspectiva fomenta una educación donde la persona se encuentra con bastantes dificultades para integrar de forma sana y virtuosa su sexualidad; lo cual podría llevar en determinados casos a algunos extremos: en uno el abusador sexual, por desconocer hasta en lo más básico el lenguaje de la sexualidad, considera que sus gestos no son “sexuales” por

---

<sup>93</sup> Véase J. GRANADOS, “Lenguaje del cuerpo, espacio sexuado y apertura al Creador: relejendo *Humanae vitae*”, *Anthropotes* 34 (2018) 143-170.

<sup>94</sup> Véase BENEDICTO XVI, “La iglesia y el escándalo de los abusos sexuales”, en *Qué es el cristianismo. Un testamento espiritual* (La esfera de los libros, Madrid 2023) 197-222.

<sup>95</sup> Cf. M. GARCÍA-HERNÁNDEZ, “El clericalismo y las heridas de los sacerdotes”, *Proyección: teología y mundo actual* 292 (2024) 71-90; I. ANGULO, “La presencia innombrada. Abuso de poder en la Vida Consagrada”, *Teología y vida* 62/3 (2021) 357-388.

excluir la penetración<sup>96</sup>. Otro extremo, con resonancias cátaras (*supra*, § 1.3), consiste en que el abusador concibe una igualación de todos los pecados sexuales, por lo que sus abusos a menores o a personas vulnerables son percibidos como un pecado de una gravedad similar a la masturbación o al sexo consentido extramatrimonial, debido a que no es suficientemente consciente de la importancia que la libertad y el aspecto relacional juegan en la sexualidad. Se trata de una relativización moral a la inversa en la que se olvida la realidad expresiva del cuerpo y donde el pecado se concibe más como una falta ritual individual que como una ruptura de la relación.

Asimismo, sobre la necesidad de cultivar la virtud moral, es significativo que, frente a los alumbrados del siglo XVI, los místicos españoles ortodoxos insistieran en la importancia de las obras para la relación con Dios, incluso para los más avanzados en el camino espiritual. Escribe Melquíades Andrés, historiador de la mística hispana:

La necesidad de servir a Dios en justicia, santidad, humildad, en obras se convierte en estribillo incansable en Osuna, Laredo, Palma, P. Ávila, San Ignacio, Pedro Alcántara, Juan de Ángeles... Solo existe una excepción: los alumbrados. [...] Todos aceptan la necesidad del camino de la ascesis y de la purificación, salvo los alumbrados<sup>97</sup>.

La purificación ascética de los sentidos capacita al hombre para evitar el error alumbrado, es decir, pseudomístico de identificar el amor divino con los afectos humanos, susceptibles de estar desordenados. Frente a este exceso, sería bueno recoger la sabiduría de la mística ortodoxa española caracterizada por un extraordinario *realismo espiritual*. Para ellos, dado que “el amor de Dios no es Dios en nosotros”, quien desea participar en el amor divino no debe quedarse

---

<sup>96</sup> Es iluminador el testimonio de un abusador: “Nunca pensé que estaba yendo más allá de lo que se esperaba de un sacerdote”, pues nunca llegaba a la penetración con su víctima, pero sí realizaba tocamientos, besos y felaciones (“Un jesuita denunciado por agresiones sexuales a una mujer en Mallorca reconoce las relaciones”, 22/7/2024, *Crónica Balear*, en línea: <https://www.cronicabalear.es/2024/un-jesuita-denunciado-por-agresiones-sexuales-a-una-mujer-en-mallorca-reconoce-las-relaciones/> [consulta: 31/8/2024]).

<sup>97</sup> M. ANDRÉS, “La originalidad de la mística española. El realismo espiritual”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 5 (1978) 448.

en el “puro afecto”, sino realizar “en todo la voluntad del Amado”; por eso la “paz interior exige lucha y victoria contra las pasiones”, y, del mismo modo, “la verdadera contemplación que pasa de ser activa, o adquirida a pasiva, o infusa, no abandona la meditación discursiva, ni la de la Pasión de Cristo, ni la oración de petición, ni las penitencias”<sup>98</sup>.

Igualmente, para evitar los equívocos de la posible ambigüedad erótica sobre la unión mística, habría que asumir que la obediencia a Dios impide considerar bueno algo que objetivamente es malo, como los actos sexuales entre un varón célibe y otra persona. Para este asunto deberíamos acudir a los consejos de santa Teresa de Jesús. Ella deja perfectamente claro que, a pesar de que uno piense que es Dios mismo quien a uno le habla para ir en contra de lo que dice su Palabra, ha de tenerse como si fuera el demonio quien lo dijera; ante la duda, dice Teresa, jamás se deben dejar de cumplir los mandamientos divinos<sup>99</sup>. En este sentido, considero que no puede darse un acompañamiento o dirección espiritual fiable, ortodoxa y a la altura de los signos de los tiempos si no hay, por un lado, una distancia rotunda respecto de cualquier atisbo de una *gnosis* místico-sexual y, por otro, una delimitación moral clara en materia sexual, que ayude a las posibles víctimas a protegerse y a no ceder ante propuestas erótico-teológicas ambiguas.

---

<sup>98</sup> M. ANDRÉS, “La originalidad de la mística española”, 448.

<sup>99</sup> Cf. TERESA DE JESÚS, *Moradas del Castillo interior*, VI, 3, §§ 4; 11.