

Experiencia mística y epistemología: un diálogo entre Ciencia y Misticismo

Lina Marcela de la Milagrosa Cadavid Ramírez¹

Brahman no sabe que es brahman, dice el Vedanta, Īshvara lo sabe; se sabe brahman, lo que hace a Īshvara igual a brahman.

Recibido 18/11/2011

Aprobado 24/11/2011

Resumen

Las crisis epistemológicas que sufrió la ciencia a comienzos del siglo XX, hicieron posible que el pensamiento científico entablara un diálogo con disciplinas y discursos que la visión positivista de la ciencia había considerado pseudocientíficos. Este diálogo, además, fue promovido por los mismos científicos, quienes vieron la posibilidad de una reflexión seria en torno a temas que parecían descartados para el pensamiento científico. El siguiente artículo se enmarca en la posibilidad de este diálogo, específicamente entre Ciencia, Epistemología y Misticismo, para revisar las perspectivas que se han desarrollado en torno a una comprensión de la experiencia mística desde la Epistemología y la ciencia actual.

Palabras clave: experiencia mística, epistemología, neurociencias, epistemología naturalizada, fenomenología de la mística.

Abstract

The epistemological crisis suffered by science in the early twentieth century made it possible for scientific thought to establish a dialogue with disciplines and discourses that the positivist vision of science had previously considered pseudoscientific. Furthermore, this dialogue was encouraged by the same scientists who saw the potential for serious reflection on issues that seemed to have been ruled out for scientific thought. The following article falls within the framework of the possibility of this dialogue, specifically between science, epistemology and mysticism, for the

¹ Universidad de Antioquia, Correo electrónico: marcecadavid26@yahoo.com

review of the prospects that have developed around the understanding of mystical experience, from epistemology and science today.

Key words: mystical experience, epistemology, neuroscience, naturalized epistemology, phenomenology of mysticism.

Introducción

El interés por la mística, que ha surgido en el discurso epistemológico del siglo XX, ha tenido como fin comprender nuestra relación con el mundo externo y con nuestro mundo interno. La Epistemología actual está lejos de considerar la experiencia mística como irracional o de estudiarla bajo los parámetros del viejo paradigma de la Psicología o la Medicina Experimental.

Los primeros tratamientos por parte de la Psiquiatría y la Psicología se remontan a finales del siglo XIX y principios del XX. En Francia, psiquiatras como Théodule Ribot y Pierre Janet, y en Estados Unidos, psiquiatras como James Henry Leuba, dieron a la experiencia mística un tratamiento positivista o reduccionista, según el cual hay una estrecha relación entre ésta y estados patológicos. Afirman que en el místico puede verse “una hipertrofia de la atención”, o que el éxtasis místico se equipara a una “patología de la afectividad que acaba por destruir la personalidad”. Pero serán los estudios de Janet los que situarán definitivamente la experiencia mística en el campo de la Psicopatología. De esta forma, “la primera psiquiatría dinámica mantuvo una posición netamente reductiva frente a la experiencia mística, esforzándose por ver en ella los mismos elementos básicos que observaba en el trasfondo de los cuadros clínicos con los que habitualmente trabajaba”. Por su parte, la Psicología Experimental de principios del siglo XX se inclinó hacia perspectivas marcadamente positivistas, experimentales y psicométricas, en su afán por configurarse como una disciplina científica. Para esta Psicología Experimental, la experiencia religiosa estaría marginada de su campo de estudio por ser una experiencia de carácter totalizante que resiste los intentos científicos de aislamiento de fenómenos para su comprensión (Domínguez, 2004; pp. 188-191).

Por el contrario, la Epistemología contemporánea ha empezado a escuchar lo que los místicos, que han experimentado lo trascendente, el infinito o el absoluto,

tienen que decir sobre su experiencia; y los epistemólogos, siguiendo la evidencia aportada por las ciencias, se han dado cuenta de que esta experiencia, en vez de oscurecer el conocimiento de la experiencia ordinaria, amplía la realidad al mostrar que la conciencia se mueve por espectros más amplios que los sugeridos por las experiencias cotidiana y científica del mundo.

Los estudios de los neurocientíficos Andrew B. Newberg y Eugene G. d'Aquili, sobre las bases neurobiológicas de las experiencias espirituales, entre ellas la experiencia mística, parecen llegar a esta conclusión: no es posible llamar real sólo a lo que ocurre en el estado del «umbral basal de la realidad» (baseline reality), tal como estos neuropsiquiatras llaman al estado epistémico en el cual se desarrollan nuestra relación con el mundo cotidiano. Según el modelo de Newberg y d'Aquili (Newberg y d'Aquili, 2000: 39-51) pueden definirse nueve estados epistémicos que se ubican en un espectro que va desde estados inestables e irregulares, con respecto al estado de baseline reality, pasando por estados más estables hasta llegar a estados más extremos en el espectro, llamados por estos dos autores estados de «Unidad Absoluta con el Ser» (UAB o Absolute Unitary Being). Las experiencias espirituales (estéticas, religiosas y místicas) se ubican a lo largo de este espectro, pero también las experiencias producto del uso de drogas o enfermedades mentales. Según Newberg y d'Aquili de estos nueve estados epistémicos, seis están relacionados con la realidad múltiple diferenciada: el estado de baseline reality, en el que nos encontramos la mayor parte del tiempo, en él nos relacionamos con una realidad múltiple y discreta de una manera afectivamente neutral; moviéndose más allá de este estado (ya sea a través del arte o la religión o a través de experiencias de trascendencia) hay otros dos tipos de estados en los que nos relacionamos con la realidad múltiple y discreta del estado de baseline reality pero de una forma afectivamente positiva (dando lugar a la experiencia que Richard M. Bucke ha denominado «conciencia cósmica») o de una forma afectivamente negativa (dando lugar al estado que los científicos han llamado de Weltschmerz, que podría traducirse en contrapartida al estado anterior como una experiencia de «dolor cósmico»). Los otros tres estados se refieren a una relación con esta realidad múltiple discreta pero de manera irregular e inestable. Los tres últimos estados del espectro corresponden al estado de Unidad Absoluta con el Ser en el que se experimenta un estado total de unidad y que se alcanza a través de las experiencias místicas. Este

estado se caracteriza por tres aspectos: 1. No hay percepción del mundo externo. 2. No hay percepción del espacio y el tiempo. 3. Se elimina la dicotomía entre el yo y lo otro. La hipótesis central de Newberg y d'Aquili es que las experiencias que definen el estado de AUB se dan debido a la obliteración de los inputs que llegan al lóbulo parietal, específicamente en la zona superior posterior y a ciertas partes de su zona inferior. Dado que estas zonas del lóbulo parietal están involucradas con nuestra sensación de espacialidad y de temporalidad, y en la construcción del yo, el estado de AUB se alcanzaría, justamente, con una total desafereenciación o bloqueo neural de los inputs en estas zonas, lográndose así un incremento progresivo en la experiencia de unidad, es decir, un estado en el que se trascienden las características objetivas y subjetivas de la realidad con la que nos relacionamos en los otros seis estados.

La Epistemología, principalmente, se ha interesado por las relaciones entre el sujeto que conoce y lo que es o puede ser conocido, según se comprenda la manera como nuestros sentidos e intelecto puedan acceder al mundo. En este artículo quisiera considerar la Epistemología desde su interés por la experiencia del sujeto, sin discutir a partir de este interés, el contenido de verdad de las afirmaciones que los místicos hacen sobre el objeto de su experiencia. Con ello, no pretendo decir que la visión ontológica que implica la experiencia mística no pueda someterse a discusión, tampoco estoy negando de entrada el contenido ontológico de la misma, más bien quisiera proponer el diálogo entre Mística y Epistemología en el marco de comprensión de la experiencia del sujeto, y no desde un postura que pretenda afirmar o negar algo definitivo sobre la verdad del místico.

Podría preguntárseme si es aceptable esta posición. Con respecto a esto, pienso que la Epistemología tendrá primero que enfrentar uno de sus problemas epistemológicos más relevantes, a saber, la división sujeto – objeto que propuso la teoría del conocimiento moderna, ello quiere decir, que el reto ontológico que propone la experiencia mística comienza para Occidente, y el pensamiento occidental apenas está vislumbrando, con las herramientas filosóficas y científicas que ha logrado cultivar, las consecuencias de interesarse por la mística.

Esta cuestión de las herramientas me lleva a otra consideración. Para el desarrollo de este diálogo, como ya lo he insinuado, será importante tener en cuenta lo que la ciencia ha dicho sobre la experiencia mística, me refiero principalmente a la relación que se ha establecido entre el cerebro y la experiencia mística, pues como han mostrado las neurociencias, entre los variados condicionamientos de la experiencia están en nuestra constitución biológica, que debe ya presuponerse para

que una experiencia pueda ser vivida, lo cual, lejos de llevarnos a un reduccionismo, permite reconocer las estructuras cerebrales que sustentan la experiencia mística, y más importante aún, conocer y comprender la forma de activarlas (algo que ya ha sido practicado por otras culturas desde hace siglos).

Teniendo en cuenta esto, quisiera presentar las discusiones que ha aportado la Epistemología —de corte filosófico— en torno al estudio de la experiencia mística, luego comentar las relaciones que se han establecido entre la Neurobiología y la Mística —que nos acerca a una epistemología de corte naturalizada—, y por último, presentar el aporte de la fenomenología de la mística, que aunque se aventura más allá de las posibilidades de la Epistemología puede, por ello mismo, atreverse a afirmar algo sobre el objeto ontológico de la experiencia mística, aportando así a la Epistemología nuevas perspectivas de reflexión sobre el tema.

1

El interés, desde la Epistemología, por la experiencia mística empieza con el estudio fenomenológico que hiciera William James, a principios del siglo XX. Son célebres sus conferencias Gifford sobre el tema. En las conferencias XVI y XVII el filósofo y psicólogo norteamericano presenta su definición de la experiencia mística proponiendo cuatro rasgos distintivos: la infabilidad, la cualidad noética de esta experiencia, su transitoriedad y su pasividad. Lo interesante del estudio de James es justamente su talante fenomenológico, pues en vez de fijar un significado a priori para el término, el filósofo prefirió remitirse a diversos relatos de místicos y no místicos y extraer de allí los rasgos comunes de los mismos, rasgos que se convertirían en su definición del fenómeno místico.

El método utilizado por James tiene raíces en su filosofía pragmática. Hablamos pues de lo que James denominó método pragmático, que se propone la interpretación de cada noción trazando sus consecuencias prácticas respectivas. Esta posición es considerada por James la más plausible a la hora de explicar la experiencia religiosa y mística, pues este método evitará caer, por un lado, en la visión del materialismo médico, que reduce la experiencia mística a procesos orgánicos e incluso patológicos, y por otro, se opondrá a una posición filosófica que hace del absoluto el ser en el cual nos solazamos tranquilamente con el peligro de caer en un quietismo moral².

La ventaja de este método, según James, es que permite estudiar el fenómeno místico en su más variada extensión, riqueza y complejidad, en vez de proponer a priori conceptos sobre el tema. Especialmente para el caso de la religión y la mística,

² Para ampliar mejor esta última postura de James, que no podemos desarrollar en este artículo, remito al lector a su obra titulada: *Pragmatismo* (España, Sarpe, 1985).

el filósofo opta por llevar al lector a través de la narración de variadas experiencias personales de hombres y mujeres que tendrán como efecto el reconocimiento de lo vivido por éstos en la propia experiencia personal. En el estudio de la Mística, este método permite distinguir dos tipos de juicios, los juicios existenciales y los juicios espirituales o de valor. Los primeros responden a la pregunta ¿cuáles son los comportamientos místicos característicos? Ello se responde siguiendo, justamente, la presentación descriptiva de variadas experiencias, lo que permite incluso extraer una clasificación.

En las conferencias mencionadas James señala una ‘escalera’ por la cual se asciende con respecto a las experiencias místicas; según esta clasificación hay por lo menos seis tipos de experiencias místicas: primera, el sentimiento que se tiene del significado profundo de una palabra, una idea o una experiencia familiar o los sentimientos que vienen gracias a la apreciación de la poesía o la música; segunda, la experiencia de *déjà vu*; tercera, las experiencias de indescriptible reverencia; cuarta, las experiencias mediadas por el alcohol y las drogas; quinta, el trance místico, que puede relacionarse con la conciencia cósmica; y sexta, las experiencias místicas religiosas. Esta ordenación por peldaños no implica una jerarquización de menor a mayor importancia, sino de mayor a menor complejidad, según se den uno o todos los rasgos que caracterizan la experiencia mística. El método muestra una reciprocidad entre rasgos y narraciones, pues éstos sólo pueden acuñarse cuando se ha estudiado el fenómeno en toda su amplitud.

El segundo tipo de juicios responden a la pregunta ¿cuál es el significado filosófico de estas experiencias?, que se logra atendiendo a tres criterios: luminosidad inmediata, razonabilidad filosófica y ayuda moral. Estos criterios, como lo indican sus denominaciones, al igual que los rasgos de la experiencia mística, se derivan del estudio de las experiencias siguiendo la propuesta pragmática. El primer criterio sólo puede aplicarse a experiencias intempestivas que alteran los sentidos del ser y de los sucesos del mundo. El segundo criterio apela a la interconexión que existe entre los pensamientos que son verdaderos para nosotros y sus consecuencias en la acción. El tercero, que desde el análisis que hace James de la Mística sería el más importante, apela a los frutos de la experiencia mística en la vida de quien la tiene. Estas consecuencias de la experiencia señalan, con más precisión que los otros dos criterios, lo que James ha llamado la autoridad de la experiencia mística, evitando así, como lo hicieran colegas suyos, identificar las experiencias místicas con ciertas patologías.

El concepto de autoridad de la experiencia mística es la conclusión a la que llegará James al final de sus conferencias XVI y XVII, y es importante porque por medio de éste se reconoce la singularidad de la experiencia mística dada la posición

epistemológica de quien la tiene. Esta autoridad tiene un sentido pragmático, lo que quiere decir que esta experiencia tiene una autoridad debido a su particularidad epistemológica y a los rasgos personales de la situación: la singularidad de la posición del místico o las condiciones epistémicas de la experiencia, legitiman la creencia de éste en que lo experimentado corresponde a algo real.

Sin embargo, en la obra de James se vislumbra una particular contradicción con respecto a la experiencia mística; James está en desacuerdo con el monismo que algunas de las experiencias místicas relatan, e incluso señala que dicho monismo podría conducir a una actitud ética contraproducente para el individuo. Como hemos visto, el análisis de la experiencia mística que hace William James no involucra el objeto de la experiencia mística, a saber, Dios, el Absoluto o el Infinito, y ello está en consonancia con la actitud epistemológica que mencionaba al principio de este artículo. Sin embargo, puede resultar extraño para algunos que el análisis de James lo lleve a afirmar que el misticismo no está ligado, necesariamente, a una actitud ética determinada.

No profundizaré en este problema, pero quisiera añadir, con respecto a esta posición de James, que su crítica al monismo se dirige en principio a la Filosofía para luego implicar el Misticismo. En resumen, James sostiene que la idea de una identidad del individuo puede ser subversiva para el punto de vista moral. Este punto de vista presupone que cualquiera sea la relación que exista entre el todo y la creatura finita, debe haber suficiente distancia, la necesaria independencia y suficiente pluralismo para hacer posible el punto de vista moral. Pienso que esta posición de James deriva de su visión pragmática y lo lleva a afirmar un universo plural habitado por hombres y mujeres que se asumen responsablemente; como vemos la discusión de James no es metafísica, sino que parte de preguntarse por la necesidad y repercusión de ciertos conceptos en la vida práctica.

Los discursos epistemológicos posteriores centrarán su atención en la relación entre experiencia mística y ética, señalando que esta relación se configura de forma particular según si la experiencia que se vive es de unidad o si es una experiencia del vacío; en el primer caso, al superar la ilusión de la individualidad y la separación la experiencia inspiraría una actitud de altruismo en el hombre, en la segunda, al abolirse el ego, cualquier vestigio de egoísmo o egocentrismo sería superado.

Ahora, y a pesar de los aspectos problemáticos que pueda tener el estudio de William James, a la luz del diálogo actual en torno a la experiencia mística, es indudable que este filósofo norteamericano logró abrir un camino para que otras disciplinas se interesaran por el estudio de la experiencia mística. Ahora señalaré la manera cómo este estudio ha sido abordado por la Epistemología y las Neurociencias.

2

En cuanto a la Epistemología, desde las primeras décadas del siglo XX, pero más específicamente a partir de los años sesenta, se propusieron dos modelos para el estudio de la experiencia mística. El primer modelo se basó en la identificación de una experiencia que se sitúa más allá de las diferencias institucionales, dogmáticas o rituales, es decir, estos autores señalaban la posibilidad de identificar una experiencia radical, idéntica en todas las religiones y que, incluso, constituiría su núcleo esencial: la experiencia de un contacto directo, de una unión estrecha del hombre con la verdadera realidad. Por esta razón, a este modelo se le ha denominado esencialista, perennialista o universalista. Según los exponentes de este modelo —Evelyn Underhill, Rudolf Otto, R.C. Zaehner, Niniam Smart, W. T. Stace, entre otros— en las diferentes tradiciones religiosas está el «mismo espíritu», de modo que los diferentes sistemas son intentos más o menos satisfactorios de ajuste a la realidad espiritual.

Este modelo se basa específicamente en dos fundamentos: uno la filosofía perenne, otro la existencia de una experiencia que puede considerarse pura. En cuanto al primer pilar —la filosofía perenne— los autores esencialistas tienen en cuenta las propuestas de filósofos perennialistas como Huston Smith, Frithjof Schuon, Aldous Huxley, entre otros. Estos autores coinciden en un punto fundamental, los postulados de la filosofía perenne no apelan, en principio, a la experiencia y a su posible identidad intercultural, ya que, en vez de ofrecer un acercamiento fenomenológico de la experiencia mística, sus exponentes invocan las doctrinas como el corazón de la filosofía perenne. Por ejemplo, Smith señala que la legitimidad de las verdades metafísicas contenidas en los textos tradicionales no se da gracias a la experiencia, más bien todo lo contrario, son estos argumentos ontológicos los que validan las experiencias místicas.

Para los filósofos perennialistas las grandes doctrinas religiosas de la historia, dispersas en las diversas culturas, revelan cuatro verdades fundamentales que interesan a la filosofía perenne y que uno de sus exponentes, Huxley, expone así:

Primera, el mundo fenoménico es la manifestación de un fundamento divino. Segunda, los seres humanos son capaces de aprehender el conocimiento inmediato de ese fundamento. Tercera, además del ego fenoménico, los seres humanos poseen un sí mismo eterno que es de la misma naturaleza que el fundamento divino. Cuarta, esta identificación es el principal propósito o fin de la vida (Smith, 1987; 554).

Ahora bien, si el interés de la filosofía perenne son, en principio, las doctrinas y no las experiencias místicas, ¿qué interesa al modelo esencialista de dicha filosofía? Justamente la posibilidad de justificar una unidad fundamental o perenne, en todas las experiencias místicas. Para esta filosofía lo primordial es, primero Dios, segundo la capacidad humana para descubrir verdades acerca de Dios. Mientras que para la filosofía perenne a esas verdades se llega gracias a una intelección de orden metafísica, para los esencialistas esas verdades se alcanzan a través de la experiencia mística.

Esto no debe verse como una contradicción, pues el acento que pone la filosofía perenne sobre el intelecto es una forma de recibir y atacar las críticas del otro modelo en cuestión, el constructivismo, sobre el que volveré más adelante. Los filósofos perennialistas, por ejemplo Smith, en clara disputa con Steven Katz, representante del constructivismo, pretenden señalar que los argumentos de los constructivistas no abarcarían la filosofía perenne porque ésta no se interesa por la experiencia. Sin embargo, no es tan fácil desligar el perennialismo de la experiencia mística, y eso lo sabe Smith, lo que hace aún más necesario para los perennialistas poner el acento en las doctrinas y las verdades que han sido reveladas a lo largo de la historia, y afirmar así que en las diferentes culturas puede encontrarse una base común, que ya hemos señalado más arriba.

Ahora bien, como lo señala Schuon, el filósofo no se conforma con conocer o entender la verdad, quiere también vivenciarla, por ello, no es incompatible la Filosofía y la Mística, y la historia nos señala varios casos de filósofos cuyos sistemas metafísicos han sido un intento por explicar la experiencia que han tenido, cuestión que, sin embargo, puede verse desde el otro punto de vista, es decir, la experiencia mística es la constatación de los sistemas metafísicos que en principio se han intuido.

Los esencialistas, entonces, se conducen por un principio epistemológico común: el presupuesto de que todas las manifestaciones de la Mística son las expresiones variadas de una idéntica experiencia. Y en esto los esencialistas han seguido el modelo de los perennialistas, es decir, fundan esta conclusión en las semejanzas de los relatos de las diferentes tradiciones místicas y un análisis del fenómeno místico que les lleva a distinguir, como bien lo expone Juan Martín Velasco, la experiencia de base, según los esencialistas coincidente en todas las tradiciones, y los medios de interpretación y expresión de ésta culturalmente condicionados.

El modelo esencialista entró en crisis hasta el punto de que las tesis del modelo constructivista lograron una alta aceptación que para las décadas del setenta y del ochenta nadie ponía en discusión sus conclusiones. Esto pudo deberse a tres razones: la primera, que parte del sustento epistemológico del esencialismo fueran los

principios ontológicos y universales de la filosofía perenne, esto llevó a asumir que los esencialistas tenían “una visión ingenua de la experiencia y de la relación entre la experiencia y los medios de expresión e interpretación de la misma”; la segunda, la repercusión de la filosofía wittgensteniana en la Epistemología del siglo XX; y la tercera, el ataque que el mismo constructivismo hizo al esencialismo, retomando la comprensión wittgensteiniana del lenguaje. Sus tesis darían una preeminencia al lenguaje público sobre el lenguaje privado.

Esto quiere indicar que el modelo constructivista admite la imposibilidad de las experiencias privadas dada la imposibilidad de los lenguajes privados, ya que una experiencia adquiere sentido gracias al carácter público del lenguaje y la cultura que contextualizan las experiencias y expresiones, así, el significado de un evento privado deriva del mundo público. Esta posición permitió a autores como Katz formular la tesis de que ninguna experiencia está libre de ser condicionada por la influencia pública de la cultura y el lenguaje, es decir, que no existen experiencias inmediatas o puras.

Más concretamente, el modelo constructivista entiende, en palabras del mismo Katz, que:

La experiencia mística, igual que la forma en que es referida, está configurada por conceptos que el místico lleva a la experiencia y que la configuran. Este proceso de diferenciación de la experiencia mística en los esquemas y símbolos de comunidades religiosas establecidas es experiencial y no tiene lugar tan sólo en el proceso posexperiencial de referir e interpretar la misma experiencia. Tal proceso actúa antes, durante y después de la experiencia (Velasco, 1999; 40-41).

Es decir, para el constructivismo no es posible separar la experiencia de su interpretación, de modo que la experiencia mística de Dios, por ejemplo, pertenece a un contexto que regula y determina el contenido de dicha experiencia. La posibilidad del conocimiento místico, entonces, se daría a través de una experiencia que es una construcción que se hace a partir de las expectativas, los conceptos y el lenguaje. De esta manera, cualquier experiencia mística —sea de Dios, de Brahma, del Tao o del *sunyata*— está, significativamente, configurada, formada y/o construida por las expectativas y conceptos que los místicos poseen de esas nociones.

Luego, para este modelo la experiencia no es por sí misma evidencia del conocimiento que los místicos afirman tener, ya que las experiencias místicas proporcionan conocimiento sólo en el contexto de sistemas místicos. Lo que es tomado

como intuición combina elementos de la experiencia y del esquema conceptual. Los místicos, frecuentemente, toman sus experiencias como evidencias, según los constructivistas, debido a que, y ello no es un error sólo de los místicos, sino de los sujetos en general, no suelen ser conscientes de que interpretan sus experiencias a través de esquemas que están conceptualmente estructurados. Esto quiere decir que el significado de las afirmaciones de los místicos surge, especialmente, a partir de los elementos que constituyen su visión de mundo, dados, principalmente, por la tradición. Si se compara, por ejemplo, cómo distintos místicos de tradiciones similares se refieren a conceptos en común, puede verse, claramente, que las interpretaciones no son un producto directo de la experiencia del místico.

Los críticos de este modelo no dejan de reconocer que las interpretaciones constructivistas han logrado poner en cuestión muchos supuestos anteriores sobre la experiencia mística, que conducían a suponer una tradición mística superior a otras o que avocaban por una unidad de los diferentes misticismos, en cuanto a esto ha sido muy importante la posición pluralista que los constructivistas han logrado defender. Pero, al mismo tiempo, la preeminencia que autores como Katz han dado al contexto sobre la experiencia, ha terminado por hacer de la tesis constructivista un presupuesto que no necesita demostración, de modo que es suficiente conocer los contextos lingüísticos y culturales en los que la experiencia se da para comprenderla. La posición de este constructivismo fuerte ha llevado a que algunos autores, incluso, regresaran, en la década del ochenta, a los presupuestos del modelo esencialista, pero desde una visión que ha involucrado los estudios neurofisiológicos que se han asociado a la comprensión de la experiencia mística.

En cuanto al interés que ha despertado en la Neurofisiología la experiencia mística, se ha intentado establecer, siguiendo la propuesta de William James, una relación entre los cuatro rasgos descritos por el filósofo norteamericano, el funcionamiento del cerebro y las experiencias místicas. Esta relación se ha abordado desde distintas perspectivas. Una de ellas a partir del estudio del cerebro con alteraciones o estimulado artificialmente, para la Neurobiología estos dos casos representan la evidencia empírica de la forma cómo la fisiología de nuestro cerebro interviene en las experiencias de carácter religioso y místico.

Esta perspectiva la siguen neurobiólogos como Francisco Mora Teruel, para quien comprender la experiencia mística es posible gracias al conocimiento de las leyes que gobiernan el funcionamiento de nuestro cerebro, y no sólo porque así pueda comprenderse la vida interior del hombre, sino porque la Neurociencia está convencida de que “la realidad que nos circunda y las propias concepciones humanas, son elaboradas y creadas, al menos en parte, por el funcionamiento del propio cerebro” (Mora, 2004; 173).

Siguiendo los estudios realizados por los neurocientíficos, se ha encontrado que las experiencias que se señalan como místicas se dan principalmente por la estimulación de varias zonas del cerebro, especialmente las que se relacionan con el sistema límbico. Experiencias descritas como místicas, tal como las caracterizó James, pueden darse en pacientes que sufren algunos tipos de epilepsias, como la epilepsia extática o psíquica y la epilepsia del lóbulo temporal, en ellas los pacientes describen sentimientos de arrobamiento, desasosiego, terror extremos. Algunos pacientes describen una sensación de presencia divina. Se dan incluso casos de conversión súbita, hiperreligiosidad, descripción de sentimientos indescriptibles y noéticos.

Estas afirmaciones llevan necesariamente a la pregunta de si los estados místicos no son sino un conjunto de “sensaciones y sentimientos resultados de la descarga enfermiza de unas cuantas neuronas en un área concreta del cerebro”. Sin embargo, para neurofisiólogos como Teruel, esto evidencia no tanto la cercanía de la experiencia mística a la Patología, sino la evidencia de que en nuestros cerebros se hallan las estructuras que posibilitan dichas experiencias. La conclusión de estos estudios sería más bien que nuestro cerebro interviene normalmente en las experiencias religiosas, que se tornarían en experiencias hiperreligiosas en quienes tuvieran ciertas zonas del cerebro hiperactivadas. Para Teruel el hallazgo más importante de la disciplina neurobiológica es que el cerebro normal, el cerebro de cada ser humano, alberga los substratos capaces de llevarnos a tener esas experiencias que llamamos místicas.

3

Lo presentado hasta aquí con respecto al abordaje de las neurociencias de la experiencia mística, parecería estar en desacuerdo con una afirmación que hice al principio de este artículo, pues puede generar la impresión de que la Neurobiología sigue tratando las experiencias místicas como patológicas. Para aclarar esto, quisiera señalar que la forma como la Medicina llegó a interesarse por las experiencias místicas a principios del siglo XX hizo que aparecieran estudios como los de William James. En general, los médicos, psiquiatras y psicólogos experimentales afirmaban que en el místico podía verse una hipertrofia de la atención, o que el éxtasis místico podía equipararse a una patología de la afectividad que acababa por destruir la personalidad del propio místico, estas disciplinas mantuvieron una posición netamente reduccionista frente a la experiencia mística, esforzándose por ver en ella los mismos elementos básicos que observaban en el trasfondo de los cuadros clínicos con los que habitualmente trabajaban.

Claro está que con el paso del tiempo aparecerían corrientes opuestas en las mismas Psicología y Psiquiatría, voces disidentes que valorarían la experiencia

mística de una forma no reduccionista. Es el caso de Henri Delacroix, Silvano Arieti, Abraham Maslow, Peter Bucke, entre otros. Estos autores, sin pretender negar la dependencia de la conciencia a los estados orgánicos, tampoco redujeron el valor espiritual de las experiencias místicas, como lo hicieron quienes las trataron como estados psicopatológicos. Delacroix y Arieti, por ejemplo, afirman el enriquecimiento de la vida psíquica y la transformación de la personalidad de quien ha vivido experiencias místicas. Asimismo, han distinguido con precisión las características que diferencian claramente los estados psicóticos de las experiencias místicas.

Esta posición es la que comparten los neurocientíficos que actualmente se interesan por el estudio de las experiencias místicas, hay que ver pues en estos estudios, no una explicación definitiva del fenómeno místico, algo que estaría en contra de la misma ciencia, si no una forma como el pensamiento occidental puede comprender la experiencia mística. Creo que es bastante obvio que a principios del siglo XX la posición mantenida desde las disciplinas que venimos mencionando se guiara por una gran dosis de positivismo, actualmente vemos a los neurocientíficos interesados por establecer conexiones entre el universo místico y el funcionamiento de nuestro cerebro. Ahora bien, la posición adoptada ha llevado a pensar la experiencia mística como la forma en que el ser humano accede, no a una realidad externa, sino a una realidad interna, que se piensa en contraste con la realidad cotidiana externa.

La hipótesis que se mantiene entonces es que el ser humano accede a esa realidad interna por medio de una experiencia mística, numinosa o trascendente, que la ha buscado una y otra vez por ser una experiencia en la mayoría de los casos acompañada de una paz, un bienestar y una felicidad fuera de lo normal. Esto ha llevado a plantear que esta realidad interna está mucho más cerca de los sentimientos y los afectos, y que por pertenecer al mundo afectivo su acceso es difícil y, desde luego, por lo que respecta a este plano trascendental del que se habla, en el ser humano está latente, o sea, no manifiesta. Para los neurocientíficos todas las tradiciones místicas han dado cuenta de la existencia de este vasto mundo interno. Tanto en Occidente como en Oriente ese tesoro escondido dentro de la psique humana ha recibido muchos nombres, los místicos alemanes la han llamado *fondo del alma*, o en culturas tan antiguas como la índica la han denominado *atman*, alma individual, equiparable a *brahmán*, alma universal o divina.

Este enfoque tiene, sin embargo, una limitación, se interesa principalmente por el estudio del éxtasis como forma de unión con la divinidad.

En este punto, me parecen fundamentales los aportes que la fenomenología de la mística puede hacer a un discurso epistemológico naturalizado, pues es claro que para los místicos

de las diversas tradiciones la experiencia mística es, ante todo, sinónimo de vía mística, que no se reduce sólo al momento de unión, iluminación o absorción en el que culmina la experiencia que dará paso al estado teopático posterior. La expresión estado teopático se refiere a la situación que vive el sujeto gracias a la repercusión que tiene sobre él la experiencia mística. Con esta expresión los estudiosos de la Mística quieren dar a entender el carácter dinámico de la experiencia mística y el hecho de que el místico continúa en un proceso de perfección permanente. La expresión fue usada, por primera vez, por el historiador del cristianismo Henri Delacroix, para quien este estado puede describirse como uno en que el sujeto se habitúa a vivir en Dios, de modo que todo lo que antes era referido al yo, ahora pasa a ser referido a Dios, “de forma que el sujeto de alguna manera divinizado en todo su ser ya no es en sus actos más que un instrumento divino” (Velasco, 1999; 409). El estado teopático podría considerarse el último estadio de la vía mística, en él el sujeto padece una divinización constante que repercutirá para siempre en la vida del místico. Pero este estado teopático no es propio sólo de la vía cristiana, bien puede ser comparado con la situación del místico después del momento culminante de la vía; por ejemplo, la forma como vive el místico de la India una vez ha alcanzado la liberación tras realizar la identificación Atman-Brahman, o al alcanzar el nirvana del Budismo, o el satori en la tradición Zen. El estado teopático es la vivencia permanente e imperecedera del místico de la presencia de lo divino en la vida ordinaria a la que ha vuelto renovado y transformado.

El estudio de dicha etapa del camino místico corrobora, para las neurociencias, que en todas las culturas los objetivos son los mismos, el lenguaje es similar y que las técnicas para llegar a la experiencia mística o de trascendencia son también muy parecidas en todas partes. Es decir, las neurociencias consideran que la parte divina que hace posible la unión espiritual con la divinidad en el éxtasis, y que todas las culturas han intuido, representa la existencia en el cerebro de estructuras que hacen posible la experiencia mística.

Esta hipótesis, que parece completamente negativa para la comprensión de la experiencia mística, pues no se compromete con el hallazgo primordial del que los místicos de todas las culturas han dado testimonio, a saber, que el origen y raíz de la experiencia mística es un fundamento que es a la vez trascendente e inmanente al sujeto, tiene, sin embargo, un aspecto positivo a la hora de comprender nuestra relación cognitiva con el mundo, pues para los neurocientíficos la impresión que se

tiene es que el desarrollo de nuestra mente analítica ha inhibido las estructuras que permiten llegar a estas experiencias de trascendencia y, en contraste, encontramos otras culturas que se han dedicado a desarrollar técnicas que permitan la activación de dichas estructuras.

Esta posición de la Neurobiología ha llevado a proponer desde esta disciplina el término de desautomatización de la experiencia; término tomado de la Fisiología, se extiende a los procesos de la percepción y el pensamiento. Esto quiere decir que un proceso normal que tiene ventajas económicas para el sistema nervioso, también puede conducir a que el ser humano desarrolle ciertas capacidades inhibiendo a su vez otras, gracias a un condicionamiento cultural particular, filtrando así la realidad de una manera determinada. Luego, la desautomatización que posibilita las experiencias místicas, lograría deshacer la automatización de los aparatos dirigidos hacia el entorno.

Neurobiólogos, como Francisco Rubia, piensan que esta visión que la ciencia aporta no pone en peligro o cuestiona las creencias religiosas, al contrario, este estudio permite, tanto a creyentes como no creyentes, encontrar un punto de reflexión; los primeros pueden asumir “que la existencia de estas estructuras son necesarias para la comunicación con la divinidad, porque si no existieran, esa conexión no sería posible, biológicamente hablando”, los segundos, por su parte, “pueden pensar que la religión y los fenómenos místicos tienen su explicación en los fenómenos humanos” (Rubia, 2002: 16).

Este enfoque asume la posición que ya había comentado al principio de este artículo: la Epistemología actual se ha interesado esencialmente por el sujeto de la experiencia, sin embargo, pienso que los presentes estudios intuyen la complejidad de nuestro mundo interno al ampliar para la mente occidental diversos modos de relacionarse con lo real. Así, los neurocientíficos no han dejado de constatar lo que para los místicos es la base de la objetividad de su experiencia, la pasividad de dicha experiencia, al señalar que es posible reemplazar el estilo intelectual activo por un modo perceptual pasivo. Y, así, mientras que las neurociencias aún estudian las consecuencias de este modo perceptual pasivo, los místicos de todas las tradiciones han tenido su forma particular de expresarla, que puede incluso presentarse como paradójica: nuestra voluntad se mueve gracias a un deseo profundo, pero que es puesto en nosotros por Dios, de modo que si salimos al encuentro con Dios, ya sea movidos por la alegría, la nostalgia, el gozo o el dolor, es así, porque Dios ha puesto su mirada en nosotros. Pascal expresa claramente este aspecto de la experiencia mística cuando escribe en sus *Pensamientos* “No me buscarías si no me hubieses encontrado”. Sin embargo, sobre este punto no avanzaré más en este artículo.

Ahora, quisiera resaltar la influencia que han tenido las tesis de las neurociencias en la Epistemología del siglo XX. A mi parecer, me sorprende que la ciencia haya llegado a conclusiones similares, claro está que desde posiciones muy distintas, a las intuitas por la filosofía perenne y el modelo esencialista. Al éxito del modelo constructivista, sus críticos, como Robert Forman, Sallie King, Jonathan Shear, entre otros, se han opuesto justamente desde dos frentes, uno los hallazgos científicos, otro el estudio de la Fenomenología, especialmente la que ha estudiado en la India la experiencia mística budista.

Este estudio comienza, a partir de la década del ochenta, a posicionarse como un tercer modelo que propone una vía media entre las posturas esencialistas y constructivistas. Para estos críticos, que han tomado distancia de ambos modelos, pero especialmente del constructivismo, y como lo señala Velasco “la afirmación de la influencia del contexto sobre la experiencia (...) ha sido llevada demasiado lejos, [pues sus defensores] han pasado de la afirmación de la influencia a la necesidad de esa influencia, de la existencia de la influencia a la reducción de la experiencia a esa influencia” (Velasco, 1999: 41). Así, la oposición de estos críticos se enfoca en dos puntos: uno, mostrar la imposibilidad de esta reducción, otro, señalar que la experiencia mística no puede comprenderse de la misma forma que la experiencia ordinaria, pues aquélla muestra esencialmente otro modo de participar de la realidad. Pero, al mismo tiempo, estos críticos quieren señalar la distancia que guardan de las tesis esencialistas, pues si bien las tesis pluralistas del constructivismo no pueden probarse, ello no implica la unidad de los distintos misticismos por el que avoca el esencialismo.

Básicamente, ya hemos señalado las tesis de la posición pluralistas, pero no está de más recordarlas. La comprensión pluralista del misticismo sostiene dos tesis: la primera, que no existe el misticismo como tal, sino misticismo insertados, en sus respectivas religiones (misticismo judío, cristiano, budista, monista, teísta, etc.). Esta tesis tiene su principal exponente en el estudioso de la mística judía Gershom Scholem; la segunda, cuyo principal exponente es Stevenz Katz, sostiene que no existen experiencias puras, inmediatas, es decir, que la experiencia mística está condicionada por la tradición, lo que permite a su vez explicar la pluralidad de misticismos que afirma Scholem.

Ahora bien, los críticos señalan que las tesis pluralistas que el constructivismo defiende en favor del misticismo presentan dos problemas: el primero, que esta tesis termina por avalar una posición no pluralista en el campo de la Epistemología, a saber, que sólo existe un tipo posible de experiencia, las experiencias condicionadas,

una de las cuales sería la experiencia mística; el segundo, que el constructivismo no logra explicar satisfactoriamente la existencia evidente del diálogo intercultural entre los místicos de distintas doctrinas y religiones.

Esta crítica ya había sido señalada también por los filósofos perennialistas. Huston Smith, por ejemplo, afirma que las tesis del constructivismo tienen su base en una posición que la Filosofía ha adoptado en el siglo XX, y que este autor identifica con un holismo social; desde esta perspectiva, debido a que el pensamiento procede invariablemente de los contextos sociales y está enmarcado por prácticas sociales, entonces el significado derivaría de este trasfondo y contexto. En palabras de Smith, presionando esta perspectiva hacia una posición lógico extrema, las condiciones culturales se convierten, primero, en un subjetivismo cultural, y finalmente, en un solipsismo cultural, de tal modo que permanecen ininteligible las formas y grados por los cuales podemos comunicarnos, entender, e incluso experimentar la interculturalidad. Quisiera, sin embargo, referirme más al tema de la experiencia mística, y cómo lo han abordado los críticos del modelo constructivista.

Para estos autores no es tan clara la afirmación según la cual todas las experiencias son condicionadas. Por eso, existe una tendencia entre los críticos del constructivismo a señalar la existencia de casos de «experiencias puras» que se sustraerían al principio, según ellos, puramente apriorístico de Katz, de que no existen tales experiencias. Como lo señala Juan Martín Velasco, entre ellas destaca la referencia a «experiencias sin contenido», «acontecimientos de pura conciencia», «conciencia pura», etc.:

Características de estados místicos avanzados, una de cuyas etapas consiste justamente en el vaciamiento de la conciencia de todo contenido determinado sensible, imaginario, e incluso mental y volitivo. En tales estados de conciencias, se afirma, se eliminarían los factores en los que se aloja el flujo del contexto, la cultura, la tradición y se tendría, por tanto, acceso a una experiencia liberada de tales condicionamientos (Velasco, 1999: 42).

Para sustentar estas tesis autores como Forma o King, recurren a una comparación entre la visión del constructivismo, tal como lo plantea Occidente, y la visión constructivista de algunas escuelas budistas sobre la experiencia ordinaria, o al estudio fenomenológico que estas escuelas han hecho de la experiencia mística budista. Según estas comparaciones, las escuelas budistas poseen una concepción muy similar al constructivismo de los autores en Occidente. Por ejemplo, un filósofo budista del siglo XVI, como Paramartha, señala en su libro *La evolución de la conciencia*, que nuestro comportamiento y percepción están basados en procesos de

condicionamiento. Dichos procesos se llevan a cabo en tres niveles estructurales o funcionales de la mente (o como él los llama tres tipos de conciencia), cada uno de los cuales condiciona y construye la conducta y la experiencia. Paramartha incluso sostiene una posición constructivista más fuerte cuando afirma que los objetos no pueden ser sin nuestro proceso constructivo y discriminatorio, es decir, que la discriminación hace al objeto lo que es. Para Forman, tanto Paramartha como Katz están de acuerdo en que la experiencia ordinaria de percepción de un objeto está, de forma significativa, moldeada, delimitada y controlada por ciertos aprendizajes previos, hábitos perceptivos y categorías cognitivas. Y esto, sea dicho de paso, es la clave del argumento actual del moderno constructivismo sobre el Misticismo.

Como ya he señalado, para el constructivismo la experiencia mística puede ser explicada con el mismo proceso constructivo que interviene en la experiencia ordinaria. Sin embargo, Forman se pregunta si puede afirmarse que los eventos místicos son contruidos. Recuérdese que para Katz y otros constructivistas, el lenguaje, las expectativas y la experiencia pasada se unen para construir las experiencias místicas, ya que “la construcción de la experiencia mística es estructuralmente similar o idéntica a la construcción de la experiencia sensorial”. En cambio el análisis de Paramartha no termina aquí, y esto es lo que lo diferencia, según Forman, del constructivismo occidental.

Para este filósofo budista, el problematizar el proceso de construcción posibilita iniciar el análisis de la experiencia mística. La descripción de Paramartha de la construcción de la experiencia tiene como fin que, una vez que el adepto budista logre entenderlo, pueda ir más allá para ver a través de este proceso: la construcción engendrada por los niveles de conciencia a los que se refiere Paramartha son eliminados en el estado de *nirvana*, gracias a la interrupción de los mismos, que se produce con la meditación, de este modo el papel constructivo de las experiencias pasadas, los conceptos previos, el hábito y las expectativas puede cesar. Este estado es el único en el que el intelecto no puede ejercer su función constructora. El análisis de Paramartha tiene como fin presentar a la mente, en su imagen de agente constructor de la experiencia, para hacer claro al adepto cómo puede cesar tal capacidad. Así, al ver cómo la percepción está basada en un proceso discriminativo convencional, se puede llegar a parar tal proceso.

Por su parte, King se interesa por el estudio fenomenológico de escuelas como el budismo Yogācāra. Siguiendo estos análisis puede estudiarse la experiencia tal como nos es dada antes de una reflexión o interpretación de la misma, entendiéndola como un estado en el que no hay dicotomía entre el sujeto y el objeto, es decir, la experiencia nos es dada fundamentalmente y en principio como “conciencia de”. En este estado, la experiencia es una unidad indivisible, y en la medida en que la

experiencia permanece actual, ésta no puede ser dividida en partes. Sólo la reflexión posterior sobre la experiencia nos permite dividirla en dos componentes: “sujeto” y “objeto”. La división es pues el producto de un análisis reflexivo, dicha división, en cambio, no hace parte de la experiencia como inmediata o dada en el presente.

Según señala King, como seres capaces de volver reflexivamente sobre nuestras experiencias para intentar comprenderlas, tenemos el hábito de construir nuestra experiencia como la de un sujeto que percibe o concibe un objeto. En el momento en el que tenemos nuestra experiencia —o en términos budista “somos” nuestra experiencia—, ningún sujeto experimenta un objeto, sólo hay experiencia. Así, debido a que nuestro autoconocimiento y nuestra comprensión del mundo deriva ampliamente de la reflexión, tendemos a creer que lo que nos da esa reflexión es la verdadera naturaleza de nosotros mismos, la experiencia o el mundo: ordinariamente vivimos nuestra vida como espectadores de nuestra propia experiencia, más que en su presencia inmediatamente dada.

Desde la postura de King, la experiencia mística es una forma de conciencia en la que el sentido de separación sujeto-objeto que se experimenta no está presente. Es decir, la experiencia mística es pura “conciencia de”, algo tan poderoso, significativo y valioso que la persona que la vive resulta radicalmente transformada por esta experiencia. Para King, este modelo permite explicar aspectos de la experiencia mística, afirmados por los mismos místicos, por ejemplo, el sentimiento de unión, cuya experiencia es posible tener tras la total ausencia de la separación sujeto-objeto.

Pienso que estos estudios de la experiencia mística señalan la necesidad de una apertura hacia otros estados de conciencia y hacia otras formas de experimentar lo real. Tal vez pueda ser una sorpresa que a lo largo de este artículo sea poco lo que se ha dicho sobre Dios, realidad a la que el místico desea primero conocer y luego unírsele. Como lo señala Evelyn Underhill, “en la mística, ese amor a la verdad de toda filosofía abandona la esfera meramente intelectual y asume el aspecto de una pasión personal”, por ello el Absoluto con el que los místicos se funden es algo adorable, alcanzable y vivo. Pienso entonces que el preguntarse por la posibilidad de conocer a Dios no se está tan lejos de su experiencia.

Raimon Panikkar, por ejemplo, ha entendido esto como el esfuerzo de la inteligencia de trascenderse a sí misma, es decir, de vivir a Dios como un yo. Este camino nos conduce pues a Dios como al Yo último y supremo. Se pregunta Panikkar ¿Quién conoce al Padre? Y responde el Hijo, de ahí que la relación en la experiencia sea necesaria, pues el Padre como absoluto conocedor es conciencia pura e indeterminada, luego, la experiencia del supremo Yo, sería mi experiencia del Yo. O dicho en otras palabras: Dios “es un polo de la realidad, silencioso pero que

habla en nosotros. No existe sino en su polaridad, en su relación. Dios es relación, íntima relación interna con todo”.

Referencias

- Blackwood, R.T. “Neti, Neti. Epistemological Problems of Mystical Experience”, en: *Philosophy East and West*, vol 13, nº 3, oct 1963, pp. 201-209.
- D’ Aquili, Eugene G. y Andrew B. Newberg, Andrew B. “The Neurophysiology of Aesthetic, Spiritual and Mystical States”, en: *Zygon*, Vol. 35, No 1, March, 2000, pp. 39-51.
- Deikman, Arthur J. “Deautomatization and the mystic experience”, en: www.deikman.com, recuperada en agosto de 2007.
- Domínguez Morano, Carlos. “La experiencia mística desde la Psicología y la Psiquiatría”, en: *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*. Juan Martín Velasco (ed.). Madrid, Trotta, 2004, pp. 183-217.
- Forman, Robert K.C. “Paramartha and Modern Constructivism on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism”, en: *Philosophy East and West*, vol. 39, no. 4, oct 1989, pp. 393-418.
- Frithjof, Schuon. *Tras las huellas de la religión perenne*. Barcelona, José J. de Olañeta, 1982.
- James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona, Península, 1988.
- Jones, Richard H. “Experience and Conceptualization in Mystical Knowledge”, en: *Zygon*, vol. 18, no. 2, 1983, pp. 139-165.
- Kappy Suckiel, Ellen. “The authoritativeness of mystical experience: An innovative proposal from William James”, en: *International Journal for Philosophy of Religion*, 52, 2002, pp. 175-189.
- Katz, Steven; Smith, Houston y King, Sallie B. “On Mysticism”, en: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 56, no. 4, 1988, pp. 751-761.
- King, Sallie B. “Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism”, en: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 56, no. 2, 1998, pp. 257-279.
- Mora Teruel, Francisco. “Cerebro y experiencia mística” en: *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*. Juan Martín Velasco (ed.). Madrid, Trotta, 2004, pp. 169-182.
- Naranjo, Claudio y Ornstein, Robert E. *On the psychology of meditation*. New York, The Viking Press, 1971.
- Newberg, Andrew B. “Putting the Mystical Mind Together”, en: *Zygon*, vol 36, No. 3, September 2001, pp. 501-507.
- Panikkar, Raimon. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid, Trotta, 1997.

- Panikkar, Raimon. *Iconos del misterio*. Barcelona, Península, 1998.
- Panikkar, Raimon. *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona, Herder, 2008.
- Panikker, Salvador. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona, Kairos, 2003.
- Roy, Louis. *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*. Barcelona, Herder, 2006.
- Rubia, Francisco. *La conexión divina. La experiencia mística y la Neurobiología*. Barcelona, Crítica, 2003.
- Scholem, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid, Siruela, 1996.
- Scott Miller, Jonathan. "Mystical Experience, Neuroscience, and the Nature of Reality". College of Bowling Green State University, Mayo 2007.
- Shear, Jonathan. "On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy", en: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62, no. 2, 1994, pp. 319-342.
- Smith, Huston "Is There a Perennial Philosophy?", en: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 56, no. 3, 1987, pp. 553-566.
- Tugendhat, Ernst. "Las raíces antropológicas de la religión y la mística", en: *Ideas y valores*, Bogotá, No 117, diciembre 2001, pp. 7-20.
- Tetsugen. *El sermón sobre el Zen*. Resano, María de las Mercedes (trad.). Buenos Aires, Paidós, 1979.
- Underhill, Evelyn. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid, Trotta, 2006.
- Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid, Trotta, 1999.

