



EXPERIENCIA MÍSTICA: HACIA UNA DEFINICIÓN NATURALIZADA

Lina Marcela Cadavid Ramírez

Fundación Universitaria Luis Amigó, Colombia

Resumen

Es celebre la definición que hiciera James de la experiencia mística a partir de cuatro rasgos: la inefabilidad, la cualidad noética, la pasividad y la transitoriedad. Por su parte la fenomenología de la mística contemporánea ha señalado la necesidad de distinguir las experiencias místicas de otros tipos de experiencia de trascendencia, y para ello autores como Juan Martín Velasco han rescatado la relevancia de un rasgo que para James era secundario, a saber, la pasividad. A partir de este aporte, es posible entablar un diálogo entre ciencia y mística y lograr así una definición naturalizada de la experiencia mística que revele la importancia tanto de la pasividad mística como de las técnicas para lograrla, de modo que se considere la experiencia mística en su calidad de vía mística.

Palabras clave: *experiencia mística, pasividad mística, vía mística, naturalización, fenomenología de la mística.*

Recibido: abril 17 de 2014 - Aprobado: julio 10 de 2014

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 39, julio-diciembre 2014: 135 - 155

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

MYSTICAL EXPERIENCE: TOWARD A NATURALIZED DEFINITION

Abstract

It is celebrated the James definition of mystical experience from four characteristics: ineffability, noetic quality, transiency and passivity. Meanwhile contemporary phenomenology of mystic has pointed out the need to distinguish the mystical experiences of other experiences of transcendence, and for that authors like Juan Martín Velasco have rescued the relevance of a characteristics that James judged secondary, namely passivity. From this, it is possible to establish a dialogue between science and mysticism and achieve a naturalized definition of mystical experience that reveals the importance of both the mystical passivity and the techniques of achieve it, in order to considerer the mystical experience as a mystical way.

Keywords: *mystical experience, mystical passivity, mystical way, naturalization phenomenology of mysticism.*

Lina Marcela de la Milagrosa Cadavid Ramírez. Licenciada en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Magister en Filosofía por la misma Universidad. Profesora de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó (Medellín-Colombia) y profesora de cátedra de la Universidad de Antioquia. Las principales áreas de investigación filosófica son epistemología y misticismo. Ha publicado recientemente textos sobre la relación entre epistemología, ciencia y mística: *Pasividad mística y desautomatización: una comprensión naturalizada de la experiencia mística*. Revista *Co-herencia* volumen 9, número 19, julio-diciembre de 2012.

Dirección electrónica: lina.cadavidra@amigo.edu.co

EXPERIENCIA MÍSTICA: HACIA UNA DEFINICIÓN NATURALIZADA

Lina Marcela Cadavid Ramírez

Fundación Universitaria Luis Amigó, Colombia

Introducción

Como bien lo señala Juan Martín Velasco “cualquier intento de comprensión del fenómeno místico debe comenzar por aclarar el significado de la palabra con que se designa” (1999, p. 17). Sin embargo, al mismo tiempo, el autor advierte el carácter polivalente del término, que ha propiciado que su uso haya rebasado el terreno religioso o teológico (1999, p. 18). El problema metodológico que supone esta peculiaridad del término ya había sido planteado por el filósofo y psicólogo norteamericano William James en su obra *The Varieties of Religious Experience* (1961), quien, en el capítulo titulado “Mysticism”, discute brevemente el valor del término y, con el ánimo de zanjar una disputa verbal en torno a éste, propone cuatro rasgos, que si están presentes en una experiencia puede ser reconocida como mística. En esta línea de argumentación, James expresa que una experiencia mística es inefable¹, transitoria², pasiva³ y posee una

¹ La inefabilidad se refiere a la imposibilidad de expresar a través de palabras la experiencia mística, de esto se sigue, según James, que esta experiencia no puede ser impartida o transferida a otros (p. 300). Esto, además, da cuenta del carácter afectivo de esta experiencia.

² La transitoriedad de la experiencia mística apunta a que un estado místico no puede tener una larga duración en el tiempo, sin embargo, a medida que se repite incrementa su importancia y riqueza (p. 300).

³ Con el rasgo de la pasividad, James distingue entre el momento preliminar en que el sujeto decide voluntariamente propiciar la experiencia a través de determinadas técnicas, del

cualidad noética⁴ (pp. 299-300). La postura de James se basa, en lo que podríamos denominar, una perspectiva fenomenológica de comprensión de la experiencia mística, según la cual (en vez de proponer una definición *a priori*) el autor opta por definir la experiencia mística por las características que encuentra en los relatos de los místicos (que presenta profusamente en esa conferencia) y que permitirían, a quienes han tenido experiencias semejantes, reconocer dichos rasgos. La definición de James, además, apela al reconocimiento de cierta autoridad de la experiencia mística (1961, p. 331) que le confiere a ésta una posición epistémica privilegiada que la hace invulnerable a las objeciones escépticas de otros ya que “desde el punto de vista del místico la experiencia que se tiene en cuenta para formular las objeciones desde la posición de tercera persona está, espiritual y epistemológicamente empobrecida, y por tanto es irrelevante” (Kappy, 2002, p. 175).

La propuesta de James plantea, al mismo tiempo, una ventaja y un problema. Al dotar a la experiencia mística de dicha posición privilegiada hace evidente el efecto que esta experiencia tiene sobre las personas que la han vivido, patente en el cambio de su visión del mundo por una más completa o verdadera que la ordinaria⁵. Pero, por otro lado, esta misma autoridad epistémica parece negar la posibilidad de un tipo de investigación, podríamos decir, de tercera persona que involucre la perspectiva teórica, práctica o metodológica de alguien que estuviera en una posición inadmisibles para comprender la experiencia mística. Según James, la autoridad de la experiencia mística eximiría al místico de responder a los juicios externos

momento en el que se alcanza el estado de conciencia particular de este tipo de experiencias y en el que el místico siente como si fuese abrazado por un poder superior (p. 300).

⁴ Finalmente, la cualidad noética de la experiencia mística hace referencia a su estatus epistémico, como un tipo de experiencia que permite alcanzar estados profundos de conocimiento de verdades que no pueden ser sondeadas por el intelecto (p. 300).

⁵ La postura de James contrasta fuertemente con el tratamiento que se le dio a la experiencia mística a finales del siglo XIX y principios del siglo XX por parte de psiquiatras como Théodule Ribot, Pierre Janet o Henry Leuba para quienes la mística tendría como efecto “una hipertrofia de la atención” y el éxtasis místico sería equiparable a una “patología de la afectividad que acaba por destruir la personalidad” (Domínguez, 2004, p. 188), o por parte de psicoanalistas como Sigmund Freud, Franz Alexander o Herbet Moller para quienes la experiencia mística es más bien un proceso de regresión del yo en el cual se manifiestan abiertos síntomas narcisistas, de retirada del mundo, de regreso al seno materno, de conflictos que se intentan resolver por vía religiosa (Domínguez, 2004, p. 196). Por su parte, James será uno de los primeros en advertir la importancia de estudiar las bases psicológicas de la experiencia mística, desde una nueva posición epistemológica a partir de la cual se pudiera proporcionar una comprensión de la experiencia mística con un modelo que no la considerara o una patología o un estado regresivo.

que pueda hacer el no-místico, pues su punto de vista, por fuera de esta experiencia y de la vía que la acompaña, tiene menos credibilidad y estabilidad que la experiencia que se quiere evaluar⁶.

Ahora bien, podríamos decir que James acierta al proponer una definición de la experiencia mística a partir de los relatos de quienes se consideran místicos; sin embargo, la definición de James parece no advertir del todo la diferencia entre experiencias místicas y experiencias de trascendencia, distinción fundamental si se pretende definir cuál es la característica propia de lo místico en este tipo de experiencias. De este modo, una perspectiva fenomenológica que valora la experiencia también puede dar cuenta de dicha distinción. Tal es la perspectiva de Louis Roy. En su obra *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*, Roy analiza el tipo de experiencias que pueden solaparse con las experiencias místicas, pero que al darse por fuera de la vida religiosa cubren un espectro más amplio de la vida humana, y que por la misma razón, pueden sobrevenir en personas no religiosas o que no afirman practicar un credo particular, estas experiencias se caracterizan especialmente por el sentimiento de existencia de lo infinito.

Roy define la experiencia de trascendencia como “una percepción sensible de lo infinito en una circunstancia determinada” (2006, p. 27), sin que ello implique un aumento especial de la percepción, del conocimiento, o de un sentimiento piadoso. Esta ha de entenderse como un tipo de experiencia que anuncia una realidad más amplia de la que ordinariamente se percibe. Según el autor, este tipo de experiencia: “consiste más bien en redescubrir una extraña dimensión de la realidad, un reino ilimitado al que nos sentimos abiertos” (2006, p. 25)⁷, y con el propósito de precisar aún más su definición afirma que “la experiencia trascendente es sólo el inicio de la vía mística, y por tanto no debe equipararse con el misticismo” (2006, p. 26)⁸.

⁶ Dado el arduo debate de James con sus contemporáneos respecto a la naturaleza de la experiencia mística, es comprensible que en defensa de ésta el filósofo problematizara la posibilidad de una investigación en tercera persona de este tipo de experiencia; por esta razón James opta por un cuidadoso análisis fenomenológico que le permite proponer las características de la experiencia mística sin presuponerlas *a priori*. Los múltiples relatos que expone James intentan generar en el lector un efecto que lo guíe a una identificación con aquellos hombres y mujeres que relatan su propia experiencia, de modo que este comprenda de alguna manera la posición privilegiada del místico.

⁷ Roy (2006) describe cinco pasos que caracterizan a las experiencias de trascendencia: preparación, ocasión, sentimiento, descubrimiento, interpretación, y cuatro tipos de estas experiencias, a saber, estética, ontológica, ética e interpersonal (pp. 27-37).

⁸ Así mismo es necesario distinguir las experiencias de trascendencia de los fenómenos sobrenaturales (los místicos también indican que no deben confundirse estos con las experiencias místicas): “Como recomienda R.C Zaehner, se distinguirá entre las experiencias

Una postura similar la desarrolla Juan Martín Velasco (2004), quien señala que las experiencias místicas comparten con las experiencias de trascendencia muchos de sus rasgos, sin embargo, afirma que es necesario referirse de una forma más precisa a su contenido para lograr diferenciarlas. La propuesta de Velasco apunta a distinguir entre ambas clases de experiencias al reconocer los dos fundamentos propios de una experiencia mística. Entre las diversas formas que han sido acuñadas por la psicología, la psiquiatría, la fenomenología, la historia de las religiones o la filosofía de la religión para designar las experiencias de trascendencia—experiencia de conciencia cósmica, estados alterados de conciencia, sentimiento oceánico, entre otras—Velasco logra, siguiendo la estrategia de James y a partir de un estudio comparado de las diversas tradiciones místicas, definir la experiencia mística por sus rasgos, clarificando aquellos que soportan la singularidad de la experiencia mística frente a experiencias similares, a saber, la pasividad mística y el encuentro con el Misterio⁹.

Tanto la postura de Roy como de la Velasco se acercan a la de James: para definir la dimensión mística de una experiencia parece conveniente poder distinguir, a través de lo que dicen los propios místicos, los rasgos que caracterizan este tipo de experiencias. Sin embargo, ambos van más allá de la propuesta de James al reconocer dos clases de experiencias: una que se da por fuera del ámbito religioso (y que serían las experiencias de trascendencia propiamente), y otra que sólo puede comprenderse a la luz de la dimensión religiosa (que serían las experiencias místicas relatadas por las diversas tradiciones místicas). Y en este orden de ideas, la ventaja de la definición que logra Velasco es revelar el carácter *singular* de la experiencia mística, que a su vez hace retornar el término al terreno del que fue desbordado.

La definición de la experiencia mística a partir del rasgo de la pasividad mística: la perspectiva de la fenomenología de la mística

Es notable que en su definición de la experiencia mística, Velasco retome un rasgo que James (1961, p. 300) considera secundario con respecto

trascendentes y las «visiones, audiciones, locuciones, telepatías, telequinesis, y cualquier otro fenómeno sobrenatural» (Roy, 2006, p. 26).

⁹Esta categoría la propone Velasco a partir de la fenomenología de la religión. Con ella el autor quiere designar la realidad última con la que el místico tiene contacto experiencial. Para la fenomenología de la religión el Misterio “designa la realidad absolutamente anterior y superior al hombre —el *prius* y el *supra* al que se refiere toda religión— que cada religión configura con los medios de la propia tradición y cultura”. Como para Velasco bajo las diversas tradiciones místicas se realiza un hombre que vive personalmente la religión en la que vive, es él, especialmente, quien tiene experiencia de esta realidad a la que remiten todos los elementos religiosos (1999, p. 253).

a la infabilidad y la cualidad noética de este tipo de experiencias, a saber, el rasgo de la pasividad, que para James conecta los estados místicos con ciertos fenómenos como el discurso profético, la escritura automática o algunos tipos de trance; para Velasco, en cambio, este rasgo remite al corazón mismo de la experiencia mística, es decir, al sentimiento genuino de que no soy yo el sujeto de la experiencia. ¿Pueden identificarse ambas descripciones de la pasividad? es decir ¿hablan James y Velasco de lo mismo? Para responder estas preguntas es necesario tener presente que, aunque James y Velasco coinciden en la importancia de la descripción fenomenológica de la experiencia mística, ambos no se comprometen de manera similar con la dimensión ontológica de este tipo de experiencias, ya que para James es fundamental describir qué ocurre en el sujeto que afirma haber vivenciado una experiencia de trascendencia, y en este sentido incluso tienen importancia las experiencias inducidas por el alcohol y las drogas, ya que desde una perspectiva psicológica todas las formas de provocar este tipo de experiencias permite indagar si existen o no diversas formas posibles de conciencia. Ahora bien, esto no puede entenderse como una negación, por parte de James, de una dimensión de la existencia más allá del mundo sensible o inteligible, pero al mismo tiempo dicha *región* sólo puede comprenderse a partir de los efectos que provoca en el hombre:

141

So far as our ideal impulses originate in this region (and most of them do originate in to, for we find them possessing us in a way for which we cannot articulately account), we belong to it in a more intimate sense than that in which we belong to the visible world, for we belong in the most intimate sense wherever our ideals belong. Yet the unseen region in question is not merely ideal, for it produces effects in this world (1961, p. 399).

Por su parte, para Velasco, la fenomenología de la mística revela que toda experiencia mística se sustenta en la relación entre pasividad y Presencia, relación que se va haciendo patente a medida que el místico vive las etapas de su experiencia. De este modo, mientras que en James la pasividad comporta una serie de fenómenos que revelan la relatividad de nuestro yo consciente, para Velasco, una lectura de los relatos de las tradiciones místicas señala que la pasividad supone la real y consentida aceptación de la Presencia. Es decir, la pasividad no supone tanto la ocurrencia de eventos en los que no estaría presente el yo consciente (como los señalados más arriba o los suscitados por la ingesta de drogas alucinógenas) como el intento continuo, e incluso, metódico del místico por disponer toda su persona a recibir esa Presencia a la que ha consentido:

El núcleo central de la diferencia aparece en el carácter secundario, accidental y nunca buscado por sí mismo que la alteración de la conciencia y los estados consiguientes tienen para los místicos de las diferentes tradiciones religiosas, frente a la condición de objetivo primero que esa alteración y los estados consiguientes de conciencia tienen para los que recurren a las técnicas del éxtasis. De ahí el desprendimiento del místico en relación con todos los medios ascéticos y todas las actividades purificadoras y su relativización y radical superación de los estados de conciencia y los «beneficios» de carácter psicológico y afectivo que pueden reportar. De ahí, también, el carácter de radicalmente pasiva que tiene la experiencia mística, derivado de la conciencia de que la Presencia a la que se tiene conciencia sólo puede ser «concienciada», «vivenciada» o «experimentada» como una Presencia que se dona al sujeto (1999, 316).

Surge así un aspecto fundamental que permite distinguir una experiencia mística de otro tipo de experiencias de trascendencia, la existencia de un conjunto de prácticas místicas que tienen por objetivo preparar al sujeto para que logre el vaciamiento de su mente, el desprendimiento de su voluntad o la concentración de sus facultades como condiciones para que pueda darse la vivencia de la Presencia. Así pues, el sujeto no produce o proyecta esta Presencia, el sujeto se prepara para recibirla, lo que hace necesario que éste se disponga corporal, afectiva, anímica y mentalmente para ello. De ahí que la experiencia mística deba entenderse no tanto en su carácter de experiencia de éxtasis como en su condición de vía o camino.

Como lo muestra Velasco, es frecuente que los místicos identifiquen la experiencia mística con un camino¹⁰; con esta expresión se quiere designar entonces el proceso que conduce el alma a Dios, como en el caso de la mística cristiana o musulmana, o los diferentes sistemas seguidos para alcanzar la unión con lo Absoluto o con la Nada, como en la mística hindú o budista. En las diversas tradiciones ha sido común especificar los momentos de este camino e incluso hablar de un método para guiarse en el mismo. Por ejemplo, en la mística cristiana, desde Dionisio Areopagita, ha sido común hablar de una triple división; según esta tradición las etapas de la vía mística son: la *vía purgativa*, la *iluminativa* y la *unitiva*. La primera etapa abarca dos momentos que se desarrollan a través de “una larga e intensa serie de prácticas, indispensables para preparar al sujeto y disponerlo a la visión de la unión” (1999, p. 303). La primera de esas etapas se refiere a la purificación

¹⁰ Así encontramos los términos *iter* o *itinerario* en la mística cristiana, *tarika* en la mística sufi, *marga* en la mística hindú (en la cual se habla de tres caminos: *jñana marga* —camino del conocimiento—, *karma marga* —camino de las obras— y *bhakti marga* —camino de la devoción—), o el término *attangika magga*, de la mística budista, que se refiere al óctuple camino del que habló Buda en su discurso en el monte Benarés.

moral del sujeto, la segunda a la práctica de disciplinas y ejercicios concretos “tendientes a disponer la mente y la voluntad del sujeto” (p. 303). En la mística cristiana también ha sido reconocida la vía tal como la describe Santa Teresa, quien se refiere a siete niveles o “Siete Moradas” en el camino de oración, que van desde la conversión inicial en que comienza el trato con Dios, pasando por la oración de unión en la que la voluntad del orante y la de Dios son una sola, culminando en el matrimonio espiritual, o sea, la unión total del alma con Dios; estas siete moradas son: *trato inicial* con Dios, *oración de recogimiento*, *oración de quietud*, *sosiego de potencia*, *oración de unión*, *desposorio espiritual* y *matrimonio espiritual*.

Para los sufíes el comienzo de la vía mística requiere antes que nada la práctica de ciertas virtudes; aunque la clasificación de estas etapas varían de un místico a otro, se destacan cinco etapas: 1. El *arrepentimiento* de la vida de pecado; 2. La *renuncia* y el desprendimiento de cualquier cosa que distraiga el corazón de Dios (en esta etapa el fin es poner cualquier inclinación al servicio de Dios); 3. El *ejercicio* de prácticas diversas; 4. La *plena entrega* a la confianza en Dios (de que se sigue una paz perfecta una vez que se ha aceptado los designios y la voluntad de Dios); y 5. La *pobreza*, o el desprendimiento de todo (en esta etapa el místico debe procurar, incluso, desprenderse de la pobreza misma para realizar un perfecto anonadamiento en Dios).

En los textos de San Juan de la Cruz, la purificación es un proceso constitutivo de la vía mística, este proceso es descrito por el místico español como la noche oscura del alma, que se vive en tres momentos: la noche es, primero, renuncia a lo sensual y lo mundano (esta etapa es posible identificarla también en el Vedanta que habla de la renuncia no tanto a las cosas mismas sino a su apego y dependencia); la noche es, segundo, la renuncia al entendimiento (que incluye la purificación de la memoria y la voluntad) para dejar que sea la fe la que guíe, así el entendimiento aniquilado anda a tientas, dirigido sólo por la fe; y por último la noche es Dios mismo, pues tal como lo expresa el Pseudo- Dionisio *Dios ha hecho de las sombras su escondite*, así solamente la unión logra disipar las sombras, sin que eso signifique alcanzar un conocimiento que resuelva todas las paradojas pues el conocimiento de Dios no puede ser limitado ni por nuestro entendimiento ni por el lenguaje.

Los Upanishads de la tradición mística de la India expresan esto con vehemencia al afirmar que *A quien no le es conocido, ese lo conoce; a quien le es conocido, ese no lo conoce. No es comprendido por aquellos que lo comprenden; es comprendido por aquellos que no lo comprenden*. En Oriente las prácticas místicas también se refieren al camino compuesto

por un conjunto de prácticas corporales, intelectuales, afectivas y morales, a través de las cuales se puede lograr la liberación e iluminación. Hablamos principalmente del yoga, que “constituye un método sistemático tendiente a la unificación de la persona y la realización de la experiencia de la unidad con el Absoluto y la plena liberación” (p. 309). Este método abarca ocho pasos: los dos primeros comprenden las disposiciones morales previas: supresión de la violencia, de la mentira, de la avidez, del desorden sexual, la purificación externa e interna, moderación, ascesis, estudio del yoga y abandono al Señor o Ishvara. Los dos siguientes pasos son la adopción de las posturas corporales correspondientes y el control de la respiración. Los tres siguientes pasos corresponden, uno a la retracción de los sentidos, segundo a la fijación de la mente sobre un punto, y tercero a la meditación como tal que consiste en “la experiencia de la conciencia ininterrumpida concentrada hasta el punto de verse absorbida por el objeto” (p. 309). El último paso corresponde a la iluminación o *samadhi*, en el cual se “realiza la perfecta identificación con la verdadera realidad” (p. 309).

En el budismo podemos referirnos al óctuple camino, o a las ocho ramas propuestas en la cuarta noble verdad. Recuérdese que una vez que Buda alcanza la iluminación decide comunicarla por medio del sermón que pronuncia en el monte Benarés; según Buda la vía que conduce a la extinción del dolor es el noble óctuplo camino que consiste en: recta visión, recta intención, recto discurso, recta conducta, rectos medios de subsistencia, recta memoria y recta concentración. Como puede verse “la variedad de figuras que presentan las diferentes descripciones y sistematizaciones del itinerario místico no ocultan un hilo conductor presente en todos ellos” (p. 310).

Desde esta perspectiva, incluso, puede comprenderse cabalmente la etapa de la noche oscura de la que habla San Juan de la Cruz en la *Subida del monte Carmelo*, que no puede confundirse con la oscuridad en la que se sume el hombre ordinario producto de su apego gnoseológico, emotivo, volitivo y ético al mundo. En un lenguaje místico el contraste entre el momento de la conversión mística y este estado del hombre ordinario ha sido descrito de formas maravillosas y diversas, justamente para poner de relieve lo que ocurre cuando el hombre sale de este estado de ceguera y se encuentra con la experiencia de un universo que se reordena y en el que el místico ya no tiene ni vacilaciones ni incertidumbres para aceptar la vía mística. Justamente, en la vía mística la noche oscura es parte fundamental para alcanzar el despertar pleno. En esta etapa de la vía se manifiesta más que en ninguna otra el proceso de inversión propio de la experiencia mística, pues el estado de negación en el que sumerge el yo del místico tiene como única fuente la cercanía de lo absoluto que eclipsa de forma inminente

todas las facultades del yo, forzando así al místico al verdadero despertar. La noche oscura no se debe pues al abandono de Dios, todo lo contrario, se debe a que su Presencia es cada vez más contundente en la vida del místico:

Ese sentimiento de desamparo, dicen los místico, es una señal de progreso, de profunda iniciación en aquella esfera de la realidad a la que todavía no se ha aclimatado, y que trae consigo una creciente conciencia de la espantosa disparidad entre esa Realidad, esa Perfección, y el alma imperfecta [...] Así pues, la Noche Oscura, de cualquier modo que la miremos es un estado de discordia, de imperfecta adaptación al medio. El yo, no acostumbrado a ese contacto directo con lo Absoluto, destinado a convertirse en la fuente de su vitalidad y de su gozo, siente el «toque blando y suave» del Siguiendo Amor como insoportable en su peso. La «autonegación» o «purificación de la voluntad» que aquí tiene lugar es la lucha por resolver la discordia; para purgar ese algo que todavía se asienta en el alma como separado de lo Divino, y convierte la clara luz de la realidad en un tormento, en vez de un gozo. Tan profundamente ha penetrado el alma a la gran corriente de la vida espiritual, tan dominante ha llegado a ser su facultad trascendental, que este proceso se consuma en ella tanto si quiere como si no. Y en ese sentido constituye, tal como lo denominan a veces los autores ascéticos, una «purificación pasiva». Mientras el sujeto todavía se sienta como *algo*, aún no ha aniquilado su yoidad ni accedido a ese terreno donde su ser puede unirse con el Ser de Dios (Underhill, 2006, pp. 447-448).

145

La noche oscura, pues, es una de las etapas por excelencia de la vía mística, porque en ella se manifiesta de forma preclara que la experiencia no es una obra personal sino del Absoluto.

Ahora bien, es precisamente el contenido de esta experiencia el que exige una peculiar actitud humana en la que el hombre invierte su manera de relacionarse con lo real, y es en este sentido que la pasividad no sería un rasgo secundario de las experiencias místicas que remitiría a eventos esporádicos que tienen como propósito vencer algún tipo de censura que se hace sobre el inconsciente, sino a una peculiar manera en que el sujeto se dispone a dejar de ser el centro de la relación y se descubre convocado por la realidad:

[La experiencia mística] consiste en tener su origen en una radical inversión de la intencionalidad que hace que en ella el sujeto humano sea un sujeto no activo, sino pasivo; que no constituye el centro de la relación; y que sólo puede vivirla en términos de respuesta. De ahí que la experiencia mística en todas las tradiciones aparezca como la radicalización de la actitud religiosa que caracteriza a cada una de ellas: conciencia de la identidad con el Absoluto (brahmanismo), extinción de sí mismo (budismo), conformidad

con la ley que rige el devenir del universo (taoísmo), fe-confianza absoluta (cristianismo), sumisión incondicional (islamismo), etc. (Velasco, 1999, p. 425).

Posibilidades de una definición naturalizada de la experiencia mística

Parece apenas obvio que una definición de la experiencia mística dada desde la ciencia difiera de aquella que se obtiene al leer los relatos de los místicos, y ello, al menos, por dos razones: la primera, que mientras un estudio científico tiene en cuenta, principalmente, el punto culminante de la experiencia mística, el cual puede ser estudiado intersubjetivamente a través de protocolos científicos, en las tradiciones místicas, la experiencia mística es 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 segunda razón tiene que ver con la afirmación abierta que hace el místico de que posee un conocimiento más profundo de la realidad o del fundamento de ésta, conocimiento que se alcanza a través de esta experiencia y que es incluso considerado verdadero y objetivo pues no depende del estado psicológico del místico sino que se refiere a la aprehensión directa de una realidad que existe por sí misma. En ambos puntos la inconmensurabilidad entre ciencia y mística parece amenazar la posibilidad de una definición naturalizada, pues la ciencia se atiene sólo a los hechos que puede estudiar y en este caso debe delimitar cuidadosamente en las experiencias místicas los hechos que pueden ser sometidos a un análisis. Además, una gran parte de la ciencia contemporánea ha renunciado a la posibilidad de hablar de un conocimiento objetivo o absoluto de la naturaleza, para insistir más bien sólo en el conocimiento progresivo de la naturaleza: el énfasis de los hallazgos científicos está puesto en el conocimiento que logramos mas no en la certeza de que dicho conocimiento devela la realidad tal y como es.

Sin embargo, esta postura, que supone poner límites a las pretensiones de la ciencia con respecto al conocimiento de lo real, puede ser una ventaja más que un obstáculo para un estudio naturalizado de la experiencia mística: la ciencia ya no se considera a sí misma el tribunal que tiene la última palabra sobre lo real, aceptando la necesidad de comprender fenómenos que había descartado como campos de su interés para emprender su estudio. Desde esta perspectiva, el estudio científico de la experiencia mística nunca podría agotar este fenómeno y una definición naturalizada deberá basarse en los hechos a los que puede tener acceso el científico a partir de su método. Es decir, los estudios científicos de la experiencia mística no tienen como fin

poner a prueba la verdad del místico sino más bien esclarecer qué procesos tienen lugar en el sujeto que tiene una experiencia mística, cómo repercute dicha experiencia en la configuración de nuestra imagen de lo real, e incluso si dicha experiencia conduce a una relación diferente con lo real en contraste con la que se tiene en una experiencia no mística del mundo¹¹.

Con base en lo anterior, y contrario a lo que podría pensarse, los científicos no excluyen de su estudio los relatos de los místicos, sino que se interesan en ellos desde otra perspectiva, es decir, se interesan en ellos porque son fuentes de hechos, no de verdades incontrovertibles o cuestionables. Para decirlo de otro modo: cuando la ciencia actual estudia la experiencia mística no lo hace para controvertir o probar las afirmaciones de los místicos sobre lo real, sino para lograr una traducción de dichas afirmaciones a un lenguaje inteligible para la ciencia, y aquí es importante no confundir inteligible con verdadero pues no se trata de que la realidad de la que habla la mística sea conforme con las afirmaciones que se hacen desde el orden de lo científico. Podría decirse más bien que para la ciencia la mística es una fuente a partir de la cual es posible comprender de forma más completa la relación entre el sujeto y el mundo, y en ese sentido es necesario acercar el lenguaje místico al lenguaje científico.

Para algunos científicos interesados en el estudio de la experiencia mística, no es necesario renunciar a la importancia que tienen las tradiciones místicas a la hora de comprender las bases neurobiológicas o psicológicas de esta experiencia, pues aquellas sirven como marco de interpretación y fuente de correlación entre los datos científicos y las vivencias de los sujetos, de tal forma que no se oponen entre sí los datos científicos con el fenómeno místico. Por ejemplo, no es necesario separar la comprensión de la realidad desde los datos científicos y desde los relatos místicos, más bien es necesario que el científico adopte una postura diferente ya que “para estudiar la experiencia mística [se] debe, inicialmente, convertir en material lo que aparece como no científico, expresado en términos religiosos y que parece completamente subjetivo. Sin embargo, estos escritos religiosos son hechos y no deben rechazarse como si estuvieran divorciados de la realidad que le interesa a la psicología” (Deikman, 1996). Según esto, los relatos místicos contienen en su idioma religioso aspectos psicológicos pertinentes para el estudio de un amplio rango de fenómenos que pueden comprenderse sin tener que apelar a una interpretación teológica. Además, es necesario tener presente

¹¹ En este sentido, una definición naturalizada coincide con la postura de James con respecto a la realidad a la que remitirían las experiencias místicas, pero debe aludir, como se verá más adelante, necesariamente a la singularidad que logra destacar una definición como la que propone Velasco a partir de la fenomenología de la mística.

que los análisis tanto psicológicos como fisiológicos son más limitados que las descripciones que se han hecho y se hacen de las experiencias místicas, pues cuando se trata “de poner la experiencia en el marco de referencia de la ciencia se pierde una gran cantidad de riqueza y complejidad en el intento de ganar una mayor precisión” (Naranjo y Ornstein, 1971, p. 143). Asimismo, las técnicas que pueden describirse a partir de los datos científicos: “no existen como practicas solitarias sino que son artificialmente separables de un sistema intacto de prácticas y creencias. Un ejercicio de meditación dado no puede entenderse perfectamente como una técnica aislada sino sólo como parte integral en el todo de una disciplina. El proceso completo, usualmente, aunque no siempre, involucra muchos componentes, una creencia estructurada y varias formas de prácticas alternas” (Naranjo & Ornstein, 1971, p. 143).

El reconocimiento de estas técnicas, tal como son descritas en las tradiciones, permite una mayor comprensión del fenómeno místico al dar contenido a los análisis neuropsicológicos y neurofisiológicos. La ciencia no podría renunciar a los relatos místicos justamente por el carácter artificioso que debe seguir toda investigación científica, y en cambio procura más bien renunciar a tipologías que describen de forma demasiado rígida la experiencia mística. Esto se logra limitando su estudio a las técnicas de meditación y proponiendo en principio una clasificación de dichas técnicas en términos de su naturaleza psicológica y no en términos culturales. Este modo de clasificación tiene la ventaja de evitar que, al momento de estudiar dichas técnicas a la luz de las tipologías ya existentes, no sea posible constatar los aspectos comunes que hay entre las diversas experiencias por la necesidad de hacer coincidir una determinada técnica con una determinada experiencia relatada en una cultura en particular.

Lo anterior evidencia que una definición naturalizada de la experiencia mística es posible a partir de un diálogo entre saberes, y en este punto la definición lograda por la fenomenología de la mística revela su importancia, y ello por dos razones: logra señalar uno de los rasgos que hacen singular la experiencia mística, y a partir de este rasgo revela que la experiencia que se intenta definir trastoca nuestra estructura habitual de relación con lo real. Siguiendo estos dos aspectos, una perspectiva naturalizada permite confrontar un estudio de nuestra forma habitual de relacionarnos con lo real para evidenciar la importancia que tienen las prácticas místicas en la consecución de lo que podría denominarse una inversión de la relación sujeto-objeto, a partir de una comprensión naturalizada del rasgo singularísimo de la pasividad mística. Teniendo pues en cuenta este marco de análisis intentaré proponer una definición naturalizada de la experiencia mística.

Según Ornstein (1971), los estudios sobre la conciencia muestran que para que se dé un estado de conciencia normal es necesaria una acción permanente del sujeto sobre el medio, como señala Ornstein:

Normalmente, cuando miramos al mundo, nuestros ojos se desplazan a menudo y se fijan en varios puntos con grandes movimientos llamados “movimientos sacádicos”. Es decir, casi nunca mantenemos la mirada fija en algún objeto por un periodo de tiempo prolongado. Incluso cuando tratamos de fijar nuestra visión en un único objeto, tienen lugar pequeños movimientos involuntarios de los ojos, llamados “nistagmos ópticos”. La imagen de la retina se mantiene en constante movimiento por medio de estos dos tipos de movimientos (pp. 163-164).

En contraste, puede encontrarse en la literatura de las tradiciones místicas una tendencia contraria que provoca una experiencia distinta del mundo:

Es posible que estos hombres en diferentes lugares, en momentos diferentes, hayan notado, que gracias a la repetición de una acción o una frase una y otra vez o la concentración constante sobre su respiración, era posible evitar la conciencia del mundo externo. Y dado que, los Bosquimanos, los Esquimales, los monjes del Tíbet, los maestros Zen, los practicantes de Yoga, y los Derviches tienen en común el mismo sistema nervioso central, no es sorprendente que hayan desarrollado técnicas similares [...] Esto puede indicar que uno de los primeros efectos de los ejercicios de meditación es el estado de vacío, de no-respuesta al mundo externo, provocado en el sistema nervioso central por una continua subrutina que se incrementa con los ejercicios, sin importar la naturaleza específica de los input o de las modalidades sensibles empleadas (pp. 163-164).

Estudios han mostrado que, al contrario de lo que se cree ordinariamente —que la única función de nuestro sistema nervioso es recoger información sobre el mundo—, nuestra conciencia es una construcción y no un registro del mundo externo, es decir, nuestra conciencia ordinaria del mundo es selectiva y está restringida por nuestros sistemas de percepción —luego, si este es el proceso normal de nuestra conciencia, justamente, las técnicas de meditación se dirigen a influir en este proceso y por tanto a transformar nuestra conciencia tal como afirman los relatos de las tradiciones místicas—. Según Ornstein (1971), nuestro cerebro y nuestro sistema nervioso nos protegen de ser abrumados por una gran cantidad de conocimiento irrelevante por medio de dos procesos que tienen como fin dar sentido a nuestra experiencia del mundo. El primero consiste en el descarte y simplificación que nuestros sistemas sensoriales hacen de la información que viene del mundo externo;

el segundo en la clasificación de la información en un limitado número de dimensiones constructos personales o sistemas categoriales¹².

La forma como funciona nuestra conciencia del mundo externo tiene como consecuencia que la reconstrucción que hacemos de la realidad sea una elaborada mezcla de la información que hemos seleccionado, más la información que retomamos de nuestras experiencias pasadas. En este proceso es tan fundamental este último tipo de información que sólo gracias a ella podemos completar la reconstrucción de la realidad con mucha menor información, en psicología y en fisiología este fenómeno se conoce como *habitación*¹³.

Esta modelización del mundo externo es entendida desde la psicología como la realización de “actos de categorización”; a partir de éstos desarrollamos un sistema limitado de categorías que refuerzan nuestras experiencias pasadas de tal forma que tenemos más experiencia de la categoría evocada por algún estímulo que de lo que efectivamente ocurre en el mundo externo. De esta forma logramos dar estabilidad a nuestra conciencia del mundo externo, en contraste con el continuo cambio del flujo de información que llega hasta nuestros sentidos. Según esto, nuestra experiencia del mundo es un proceso interactivo entre el mundo externo y la continua revisión que hacemos de nuestros modelos y categorías.

¹² Esta tendencia de nuestros sistemas receptores a reducir y a filtrar información también se da a nivel fisiológico, ya en el siglo XIX el fisiólogo alemán Johannes Mueller había formulado el principio de las energías nerviosas específicas; según este principio no es el agente estimulador el que produce la sensación que experimentamos sino que es el sistema nervioso, de modo que cualquiera sea el estímulo que se le presente a un sensor en particular siempre producirá una experiencia de la modalidad de ese sensor. Este principio también es conocido como el de la codificación indiferenciada, según el cual “nuestros órganos de los sentidos sólo codifican cuanta estimulación reciben, no lo que causa la estimulación. Así pues, nuestros órganos sensoriales, nuestros enlaces empíricos con la realidad, no codifican lo que les estimula a funcionar” (Segal, 1994, pp. 29-57). O como lo formula Ornstein “Se sabe que cada receptor individual está equipado fisiológicamente para recibir información sólo dentro de ciertos límites [...] Los ojos se ajustan, dada su estructura fisiológica, para recibir sólo cierto rango de frecuencia de estimulación, y enviar al cerebro mensajes cuando la energía en el rango apropiado los estimula, igual sucede con los oídos, la lengua, etc” (1971, p. 173).

¹³ Con respecto a este término aclara Ornstein: [Los estudios sobre la habituación] sugieren que dejamos de prestar atención a las recurrencias del mundo haciendo un modelo del mundo externo en nuestro sistema nervioso central, comparando los *inputs* con él. De alguna forma podemos programar y continuamente revisar o reprogramar concepciones o modelos del mundo externo. Si el *input* y nuestro modelo coinciden, como generalmente ocurre, este *input* quedará fuera de la conciencia. Si por el contrario hay un desacuerdo, si el nuevo *input* es incluso ligeramente diferente, más lento, más suave, con una forma diferente, un color, o incluso si está ausente, nos hacemos conscientes de nuevo de ese *input*. Esta capacidad de “programarse” forma una *válvula* de reducción adicional detrás de las *válvulas* fijas de reducción de nuestros sentidos” (1971, p. 180).

Esta descripción de nuestra conciencia ordinaria del mundo, contrasta de manera particular con lo que afirman las tradiciones místicas al respecto del mismo tema. Por ejemplo, la tesis de que la experiencia ordinaria es producto, en gran parte, de las actividades de la mente que construyen y condicionan la realidad era ya parte de los análisis de las escuelas budistas del siglo XIV. En muchos de los *Sûtras* budistas, el lenguaje es tema de estudio, precisamente por su poder para limitar a la mente y alejarla de la iluminación, las palabras y conceptos son comprendidos por estas escuelas como creaciones artificiales o convencionales, lo que da lugar a un sinnúmero de lenguajes que fragmentan y comunican el mundo de forma diversa, cada uno a su manera, ya que cuando una persona usa un determinado lenguaje inevitablemente discrimina el objeto en los términos que este lenguaje puede proveer, de tal modo que nuestros hábitos de percepción terminan siendo el resultado de los usos de ese determinado lenguaje. Desde esta perspectiva, la problematización de la experiencia ordinaria permitiría la comprensión de la experiencia mística: describir el proceso de construcción de la experiencia ordinaria tiene por objeto ayudar al adepto budista a entender este proceso de modo que pueda superarlo y alcanzar así la iluminación.

En este sentido los discursos naturalizados contemporáneos que describen nuestra conciencia ordinaria parecerían coincidir con los relatos místicos en el carácter selectivo y restrictivo de nuestra conciencia del mundo externo. No deja de ser llamativo cómo en las diversas tradiciones místicas el ser humano es considerado como si estuviera en un estado de sueño profundo o incluso como si estuviera ciego —en contraste con nuestro sentido común que cree estar en un estado constante de conciencia—. Según lo anterior, desde un discurso naturalizado es posible trascender el enfoque empirista de la experiencia, lo que se logra no sin ejercer cierta violencia sobre la manera como el sujeto se concibe a sí mismo y la realidad externa, razón por la cual, una descripción naturalizada, como lo señala Julián Pacho, consistiría en “un desenmascaramiento y superación cognitiva de las imposiciones naturales” (1995, p. 29).

Es claro que no es una perspectiva estrictamente natural preguntarse cómo nuestras estructuras internas (cerebro y sistema nervioso) condicionan nuestra concepción de lo real, pues no podemos realizar introspección alguna sobre la forma como nuestro sistema nervioso central y nuestro cerebro permiten complicadísimos procesos para generar nuestra imagen del mundo. Para nosotros, en cuanto sujetos espontáneos, el yo domina todo proceso cognitivo y nos guiamos por un sentido bastante realista de cómo el yo forma sus representaciones. En contraste con ello, un discurso naturalizado nos muestra cómo los mecanismos neurobiológicos que permiten una percepción

del mundo externo involucran procesos internos de construcción de patrones de los que no somos conscientes, dado que se han formado a lo largo de nuestra historia filogenética y cultural, y que, en vez de crear una imagen fiel y “literal” de la realidad (como erróneamente pensamos que la forman nuestros sentidos o nuestro intelecto) reducen la cantidad de información que llega del mundo externo, de tal modo que la experiencia que tenemos de lo real es producto de haber refinado selectivamente cada vez más dichos patrones hasta el punto de *crear* un mundo externo en el que actuamos como si fuese tal y como lo percibimos.

152 Cada tradición se refiere al estado de conciencia ordinaria de modo particular (los sufíes hablan justamente del estado de ceguera del hombre ordinario, en el pensamiento de la India se habla del hombre como un “mono que estuviese borracho” viviendo aislado en sus propias construcciones, en la tradición cristiana se habla de la caída del hombre), esto puede ser entendido en los términos de la psicología contemporánea como descripciones de nuestra conciencia selectiva, de nuestros modelos de construcción de la realidad, nuestra automaticidad y nuestro sistema limitado de categorías, de ahí que, tal como lo relatan las diversas tradiciones místicas uno de los efectos principales de las prácticas de meditación sea lograr una apertura de la conciencia, afirma pues Ornstein:

Uno de los anhelos de la meditación, y de forma general de las disciplinas que involucran la meditación, es la eliminación de la “ceguera”, o de la ilusión, y el “despertar” de una “nueva” conciencia. Iluminación es la palabra que se usa a menudo para hablar de progreso en estas disciplinas, para la ruptura en el nivel de la conciencia —colmando la oscuridad con luz—. La tradición india habla de abrir el tercer ojo, de ver más y desde un nuevo punto de vista. *Satori*, el estado buscado en el Zen, es considerado como un “despertar”. Los Sufíes hablan de desarrollar un nuevo órgano de la percepción (1971, p. 192).

Estas caracterizaciones de la conciencia pueden representar un punto de encuentro entre un discurso naturalizado y los relatos que han hecho las tradiciones místicas, mientras en el primero se habla de los modelos de construcción de la realidad o de las rutinas que se construyen para responder a los estímulos del medio ambiente; los místicos se refieren a estos procesos como la carencia de conciencia por parte del hombre de aquello que lo rodea y consideran esta “ceguera” como un obstáculo para la plenitud espiritual.

Para traspasar este estado de obcecación, el hombre tendrá que entrar en un doble proceso que lo llevará, primero, a cesar toda conciencia del mundo externo, para alcanzar luego una apertura de la conciencia que será finalmente

una conciencia renovada. Tal vez la metáfora que mejor describe el estado que se alcanza tras este proceso, como lo señala Ornstein, es la que suelen usar las tradiciones místicas cuando identifican la mente con un espejo:

La habilidad de ser un espejo, de liberarse de las restricciones normales, de los procesos de sintonización, predisposición y filtración de nuestra conciencia, puede ser parte de lo que se indica con una percepción “directa”. Este estado puede ser considerado en psicología como una disminución de la naturaleza interactiva de la conciencia; un estado en el cual no seleccionamos ni suponemos nada sobre la naturaleza del mundo, ni pensamos sobre el pasado, ni forzamos nuestra conciencia con asociaciones al azar, ni pensamos en el futuro, ni clasificamos en categorías restrictivas, sino que es un estado en el cual toda posible categoría puede ser contenida por la conciencia a la vez. Este estado ha sido descrito también como el vivir totalmente en el presente, sin pensar en el pasado o el futuro; un estado en el cual todo lo que sucede en el momento actual se hace presente a la conciencia (1971, p. 68).

Desde aquello que relatan los místicos, la experiencia mística podría definirse como un estado de transformación de la conciencia que se caracteriza por la disolución o pérdida del yo¹⁴, gracias a una identificación con el fundamento trascendente-inmanente de lo real, que se obtiene por medio de hábitos y conductas que han sido cuidadosamente descritos por las diversas tradiciones. Ahora bien, a partir del análisis anterior podría intentar naturalizarse esta definición y definir la experiencia mística *como un estado no habitual de conciencia que se caracteriza por un cambio en las jerarquías de las estructuras que configuran nuestra relación con el mundo y que se logra especialmente por medio de dos técnicas de meditación —la contemplación y la renuncia— técnicas que tienen, principalmente, dos efectos complementarios sobre el sistema nervioso central: la cesación del proceso de nuestra conciencia ordinaria y, subsecuentemente, su apertura*. Esta definición naturalizada de la experiencia mística revela, por un lado, el carácter particular de esta experiencia, por otro, permite explicar desde una dimensión científica, la razón de las similitudes que pueden encontrarse entre los relatos de dichas experiencias en las diversas tradiciones místicas.

¹⁴ Si bien las diversas tradiciones místicas pueden diferir o coincidir en otras características de la experiencia mística, esta característica es compartida por las más variadas tradiciones, desde las escuelas griegas antiguas, pasando por las tradiciones cristiana, budista, hindú, taoísta, hasta las tradiciones espirituales del siglo XIX en occidente: todas estas tradiciones expresan, a su manera, la sensación de que el yo es eliminado al tener experiencia de la unión con un orden que puede ser entendido como superior o como el verdadero.

Conclusión

Si bien la ciencia contemporánea ha puesto límites a sus pretensiones en el conocimiento de lo real y a la posibilidad de pronunciarse absolutamente sobre este, las afirmaciones de carácter ontológico que los místicos hacen llaman la atención del científico precisamente porque se mueven más allá de lo que le es permitido a la ciencia: asentar sus afirmaciones en una ontología libre de marcos cognoscitivos. Y aunque la ciencia toma con cautela las afirmaciones de los místicos, pues no pretende hacer de ellas objeto de demostración, al mismo tiempo las considera una forma legítima de expresarse sobre lo real. Desde esta perspectiva, aunque un discurso naturalizado deba limitarse en sus afirmaciones ontológicas, y más aún si se refieren a la realidad que la mística parece abrir ante nuestra conciencia, no está cerrado el camino para pensar, a partir de la relación ciencia – mística una nueva relación entre el ser humano y lo real.

154 Gracias a la disposición hacia este diálogo, un estudio de las bases neurobiológicas y neuropsicológicas de la experiencia mística permite, e incluso exige, integrar a su análisis la literatura mística tradicional a partir de la cual se da significado a los hallazgos científicos. Nuestra época actual es consciente, cada vez más, de la necesidad de superar la separación total entre la religión y la ciencia, posición que ha llevado a una incomprensión de las experiencias místicas y religiosas y a una ruptura innecesaria para el espíritu humano. Finalmente, la definición naturalizada que hemos intentado proponer muestra que la perspectiva epistemológica que se adopta para intentar reflexionar sobre la experiencia mística, permite la revisión constante de sus propios presupuestos y asume sus propias limitaciones en el estudio de la experiencia mística, evitando así toda posición normativa que no tenga en cuenta el devenir singular del fenómeno místico.

Bibliografía

- Blackwood, R.T. (1963). *Neti, Neti. Epistemological Problems of Mystical Experience. Philosophy East and West*, vol 13, nº 3, oct, 201-209.
- D' Aquili, Eugene G. & Andrew B. Newberg, Andrew B. (2000). The Neurophysiology of Aesthetic, Spiritual and Mystical States. *Zygon*, Vol. 35, No 1, March, 39-51.
- Deikman, A. J. (1996). I = AWARENESS. *Journal of Consciousness Studies*, 3, No 4, 350-356.
- Dumoulin, H. (2009). *Encuentro con el budismo*. Barcelona: Herder.
- Forman, R. K.C. (1989). Paramartha and Modern Constructivism on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism. *Philosophy East and West*, vol. 39, no. 4, oct, 393-418.

- James, W. (1961). *The Variety of Religious Experience: A study in human nature*. New York: Collier.
- Jones, R. H. (1983). Experience and Conceptualization in Mystical Knowledge. *Zygon*, vol. 18, no. 2, 139-165.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kappy Suckiel, E. (2002). The authoritativeness of mystical experience: An innovative proposal from William James. *International Journal for Philosophy of Religion*, 52, 175-189.
- King, S. B. (1998). Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 56, no. 2, 257-279.
- Llarraz, F. & Pujol, O. (eds.). (2007). *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanisads*. Madrid: Trotta.
- Martín, C. (1998). *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica advaita*. Madrid: Trotta.
- Martínez F., Sergio & Olivé, L. (comp.). (1997). *Epistemología evolucionista*. México: Paidós.
- Naranjo, C. & Ornstein, R. E. (1971). *On the psychology of meditation*. New York: The Viking Press.
- Newberg, A. B. (2001). Putting the Mystical Mind Together. *Zygon*, vol 36, No. 3, September, 501-507.
- Pacho, J. (1995). ¿Naturalizar la razón? Alcances y límites del Naturalismo Evolucionista. Madrid: Siglo XXI.
- Panikkar, R. (2008). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.
- Roy, L. (2006). *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*. Barcelona: Herder.
- Rubia, F. (2003). *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Critica.
- Segal, L. (1994). *Soñar la realidad. El constructivismo de Heinz von Foerster*. Barcelona: Paidós.
- Shear, J. (1994). On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62, no. 2, 319-342.
- Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa.
- Underhill, E. (2006). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta.
- Nicanor, U. (1993). *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Barcelona: Anthropos.
- Velasco, J. M. (1994). Fenomenología de la religión, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Manuel Fraijó (ed.). Madrid: Trotta, pp. 67-89.
- _____ (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- _____ (ed.) (2004). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta.