



# Un nuevo enfoque de la mística: la realidad periestésica y la división en capas

*A new approach to mysticism: the periesthetic reality and the division into layers*

Brasil Fernandes de Barros <sup>[a]</sup> 

Belo Horizonte, MG, Brasil

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas)

**Como citar:** BARROS, B. F. de. Un nuevo enfoque de la mística: la realidad periestésica y la división en capas. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 15, n. 03, p. 522-546, out./dez. 2023. doi.org/10.7213/2175-1838.15.003.A004

## Resumen

El término mística tiene una vasta polisemia y ha sido objeto de numerosos enfrentamientos entre esencialistas y contextualistas. A partir de un estudio bibliográfico de las obras de William James, Steven Katz, Ermanno Ancilli, Edward Schillebeeckx y Michael Polanyi, presentamos un nuevo enfoque metodológico para su estudio, que en cierto modo podría enfriar estas discusiones. Así, acuñamos el término “realidad periestésica” para abordar lo trascendente con el debido agnosticismo metodológico y basándonos en el concepto computacional “dividir para conquistar” proponemos la división de la mística, sea religiosa o no, en capas que permitirían un estudio distanciado en diferentes tradiciones.

**Palavras-chave:** Mística. Realidad periestésica. Mística en capas. Agnosticismo metodológico.

<sup>[a]</sup> Doutor em Ciências da Religião, e-mail: brasil@netinfor.com.br

## **Abstract**

*The term mysticism is extremely polysemous and has been the subject of many disputes between universalists and contextualists. Based on bibliographical research on the studies of William James, Steven Katz, Ermanno Ancilli, Edward Schillebeeckx and Michael Polanyi, we are presenting a new methodological approach for this study, which in a certain way could ease these discussions. Thus, we have coined the term “periesthetic reality” to deal with the transcendent with proper methodological agnosticism and from the computational concept “divide and conquer” we propose the division of mysticism, whether it’s been religious or not, into layers that would allow for a distanced study in various traditions.*

**Keywords:** *Mysticism. Periesthetic reality. Layered mysticism. Methodological agnosticism.*

---

## Introduction

El término mística tiene un gran número de acepciones. En el “Dictionary of Theology” de Louis Bouyer (1965, p. 316), en la entrada “Mysticism”, el autor afirma que este término suele aplicarse a cualquier experiencia, supuesta o real, de una unión directa de Dios con una persona, y afirma también que, en un sentido más amplio, se refiere a todo lo que implica al sujeto entendido en este sentido. Además de Bouyer, otros autores nos hablan del origen de la palabra mística. Juan Martín Velasco, en su obra *El fenómeno místico* (1999), nos da el siguiente origen semántico:

La palabra castellana “mística” es la transcripción de un término griego, el adjetivo *mystikôs*, derivado de la raíz indoeuropea *my*, presente en *myein*: cerrar los ojos y la boca, de donde proceden “miope”, “mudo”, y también “misterio”, que remite a algo oculto, no accesible a la vista, de lo que no puede hablarse. La palabra *mystikôs* nos remonta a la Grecia clásica y, más propiamente, a las religiones de misterios, *ta mystikâ*: las ceremonias en las que el *mystes*, el fiel, es iniciado (*myeisthiai*) en los grandes misterios (VELASCO, 1999, p. 19).

Una definición semántica similar, propia del siglo XIX, ya había sido abordada por William Ralph Inge en su obra *Christian Mysticism* (1899):

La historia de la palabra comienza en estrecha relación con los misterios griegos. Un místico (*μύστις*) [*mýstis*] es alguien que ha sido, o está siendo, iniciado en algún conocimiento esotérico de las cosas Divinas, sobre las que debe mantener la boca cerrada (*μύειν*) [*mýein*]; o, posiblemente, es alguien cuyos ojos están todavía cerrados, alguien que todavía no es un *ἐπόπτης* [*epóptis*]. La palabra fue retomada, en términos técnicos sobre los misterios, por los neoplatónicos, que encontraron en la misteriosofía existente una disciplina, un culto y una regla de vida simpáticos a sus visiones especulativas. Pero al aumentar entre ellos la tendencia al quietismo y a la introspección, se encontró otra derivación para “Misticismo” - así se explicó que significaba cerrar deliberadamente los ojos a todas las cosas externas (INGE, 1899, p. 3, nuestra traducción).<sup>1</sup>

Veremos que las descripciones hechas por Inge y posteriormente por Velasco están presentes en muchos trabajos, pero las semejanzas terminan ahí, porque la polisemia y la ambigüedad del término son extremadamente intensas. Según Vaz (2000, p. 9), hay un aparente deterioramiento semántico de este término. Según él, hay una inmanentización del término, cuando pierde su significado trascendente que “conciene a una forma superior de experiencia, de naturaleza religiosa o religioso-filosófica” (VAZ, 2000, p. 9).

En nuestra concepción, el misticismo no es sólo un adjetivo superficial y no está vinculado simplemente a una experiencia religiosa. Ermanno Ancilli afirma que la mística

---

<sup>1</sup> The history of the word begins in close connexion with the Greek mysteries. A mystic (*μύστις*) is one who has been, or is being, initiated into some esoteric knowledge of Divine things, about which he must keep his mouth shut (*μύειν*); or, possibly, he is one whose eyes are still shut, one who is not yet an *ἐπόπτης*. The word was taken over, with other technical terms of the mysteries, by the Neoplatonists, who found in the existing mysteriosophy a discipline, worship, and rule of life congenial to their speculative views. But as the tendency towards quietism and introspection increased among them, another derivation for “Mysticism” was found—it was explained to mean deliberately shutting the eyes to all external things (INGE, 1899, p. 3).

[...] no es una simple experiencia de Dios, como puede ser la experiencia religiosa; es una manera de experimentar a Dios nueva y especial. La experiencia religiosa será, en cierto sentido, de abajo hacia arriba, de los actos humanos religiosos se asciende hacia Dios; la experiencia mística, en cambio, va de arriba hacia abajo, sintiendo en el alma la acción de Dios. (ANCILLI, 1984, p. 29).

Para establecer una relación con Dios, el ser humano tendrá que reflexionar sobre sus actos, pero, según Ancilli “[...] la experiencia mística es anterior a toda y cualquier reflexión; en ella se descubre una manera misteriosa del actuar de Dios en el alma”. (ANCILLI, 1984, p. 29). En una visión teológica eminentemente católica, lo que quiere decir con esto es que la experiencia religiosa es un acto humano, un movimiento en busca de una espiritualidad, mientras que la experiencia mística es un movimiento de Dios o de lo Sagrado hacia el ser humano.

Pero, ¿son estas definiciones satisfactorias para el científico de la religión? ¿Seremos capaces de resolver las dificultades de definir a Dios y/o lo Sagrado en las distintas tradiciones, ya que no se aplicarán de la misma manera a todas ellas? Por eso sentimos la necesidad de desarrollar el concepto de Ancilli de forma que, al menos hipotéticamente, se ajuste a nuestra idea. Y éste es el objetivo de nuestro artículo, elaborado a partir de nuestra tesis doctoral (BARROS, 2023).

### **Acuñaando un nuevo término: la *realidad periestésica***

Inicialmente, no creemos que sea apropiado en la Ciencia de la Religión apropiarse de los conceptos de Dios y de lo Sagrado en el sentido en que lo aplica Ancilli, porque se trata de conceptos utilizados en teología y en las religiones en general, ya que así estamos tomando prestados significados particulares que no pueden utilizarse en todas las religiones indistintamente. Eliade y Otto utilizaron términos similares en el pasado y fueron acusados de criptoteología. Así como términos de la metafísica, que a su vez toman prestados conceptos de la filosofía. Así que echamos de menos un término que pertenezca a la Ciencia de la Religión para designar lo que sostienen las religiones en general, que según ellas, al menos en teoría, va más allá de nuestro mundo sensible.

Aunque no sea papel de la Ciencia de la Religión entrar en los méritos de la veracidad o no del discurso místico, ya que esto es responsabilidad de la Teología, nos parece razonable discutir algunos puntos que consideramos importantes, para que no haya dudas sobre nuestro objeto de estudio, es decir, estudiamos los relatos de los místicos y no la experiencia mística vivida. Entonces, ¿cómo podemos tratar los relatos de la experiencia de lo Sagrado con el debido agnosticismo metodológico? Cuando estudiamos la mística, evaluamos los relatos de los místicos y éstos son el objeto empírico de discusión, no la experiencia detrás de los relatos, ya que no tenemos acceso a ella. Y éste es el gran desafío. ¿Cómo hacemos de nuestro objeto de estudio algo que no puede verificarse empíricamente, que suele tratarse como *inefable* y que no hay palabras para describir? ¿Debemos limitarnos a aceptar las diversas interpretaciones dadas por uno u otro individuo debido a su sabiduría y erudición? Steven Katz aborda la cuestión de la verificación y la interpretación de la siguiente manera:

Tratemos primero la cuestión de la verificación. Hay grandes problemas, tal vez insuperables, en la cuestión de intentar verificar las afirmaciones místicas, si por verificación entendemos la tesis firme de que los fundamentos independientes del acontecimiento/experiencia afirmado pueden demostrarse públicamente. De hecho, me parece, aunque no intento justificar esta postura, que no es posible proporcionar este tipo de “verificación”. Como corolario de este punto de vista, también

parece correcto argumentar que no se puede generar ninguna proposición veraz a partir de la experiencia mística. En consecuencia, parece cierto que la experiencia mística no es, y lógicamente no puede ser, la base de ninguna afirmación definitiva sobre la naturaleza o la verdad de ninguna postura religiosa o filosófica ni, más concretamente, de ninguna creencia dogmática o teológica específica. Cualquiera que sea la validez de la experiencia mística, no se traduce en “razones” que puedan tomarse como prueba de una determinada proposición religiosa. Así pues, en última instancia, la experiencia mística o religiosa en general es irrelevante para establecer la verdad o falsedad de una religión en general o de una religión específica en particular. (KATZ, 2020, p. 1335, nuestra traducción<sup>2</sup>).

Si tenemos en cuenta que cuando el autor se refiere a la mística estamos hablando de manifestaciones religiosas en general, tendríamos un problema insuperable, porque el científico de la religión no podría tenerla como objeto de estudio. Entonces, ¿cuál sería nuestro objeto empírico de observación? Para ello, debemos partir de premisas que nos ayuden con esta cuestión. Katz continúa diciendo:

A pesar de la estricta limitación del valor que debe darse a las justificaciones de la experiencia mística, no se está argumentando aquí que estas experiencias místicas no ocurran, o que lo que afirman pueda no ser cierto, sólo que no hay base para decidir sobre esta cuestión, es decir, para demostrar que de hecho son verdad. Además, aunque este descargo de responsabilidad requiera una declaración adicional de que, si bien ningún argumento filosófico es capaz de demostrar la veracidad de la experiencia mística, sería dogmático e imprudente decidir a priori que las afirmaciones místicas carecen de sentido, sobre todo teniendo en cuenta la gran variedad de afirmaciones de este tipo realizadas por hombres de genio y/o intensa sensibilidad religiosa a lo largo de los siglos, así como en todos los ámbitos culturales. Tampoco parece razonable reducir esas múltiples y variadas afirmaciones a meros “estados psicológicos” proyectados que no son más que el producto de estados internos de conciencia... (KATZ, 2020, p. 1335, nuestra traducción<sup>3</sup>).

Basándonos en este relato de Katz, entendemos que nuestro objeto empírico dado es el fenómeno según la descripción de Husserl, que define la fenomenología como una ciencia rigurosa que comienza describiendo lo que se experimenta, es decir, la forma en que se presenta, que depende

---

<sup>2</sup> Let us first deal with the issue of verification. There are major, perhaps insuperable, problems involved in the issue of trying to verify mystical claims, if by verification we mean the strong thesis that independent grounds for the claimed event/experience can be publicly demonstrated. Indeed, it seems to me, though I will not try to justify this position here, that it is not possible to provide ‘verification’ of this sort. As a corollary of this view it also seems correct to argue that no veridical propositions can be generated on the basis of mystical experience. As a consequence it appears certain that mystical experience is not and logically cannot be the grounds for any final assertions about the nature or truth of any religious or philosophical position nor, more particularly, for any specific dogmatic or theological belief. Whatever validity mystical experience has, it does not translate itself into ‘reasons’ which can be taken as evidence for a given religious proposition. Thus, in the final analysis, mystical or more generally religious experience is irrelevant in establishing the truth or falsity of religion in general or any specific religion in particular

<sup>3</sup> Despite the strict limitation being placed on the justificatory value of mystical experience, it is not being argued either that mystical experiences do not happen, or that what they claim may not be true, only that there can be no grounds for deciding this question, i.e. of showing that they are true even if they are, in fact, true. Moreover, even this disclaimer requires the further declaration that, though no philosophical argument is capable of proving the veracity of mystical experience, one would be both dogmatic and imprudent to decide a priori that mystical claims are mumbo-jumbo, especially given the wide variety of such claims by men of genius and /or intense religious sensitivity over the centuries as well as across all cultural divisions. Nor does it seem reasonable to reduce these multiple and variegated claims to mere projected ‘psychological states’ which are solely the product of interior states of consciousness.

de la interpretación de la persona que afirma haberlo experimentado (ABBAGNANO, 2000). Katz prosigue así:

El tema conexo de la “interpretación” también necesita una [...] mención, tanto porque el sentido común en que se toma esta noción en relación con nuestro tema no nos concierne directamente, como porque el trabajo realizado aquí me parece, a pesar de algunas valiosas investigaciones iniciadas en este ámbito, todavía preliminar tanto en lo que se refiere a su metodología como a sus resultados. Cuando hablo aquí de “interpretación”, me refiero a los relatos estándar del sujeto que trata de investigar lo que el místico tenía que decir sobre su experiencia (KATZ, 2020, p. 1336, nuestra traducción<sup>4</sup>).

Así, para que la Ciencia de la Religión pueda tratar con la debida distancia este pensamiento sobre lo que hay más allá del mundo sensible, sostenemos que es necesaria una terminología más adecuada al objeto de estudio del científico de la religión.

Así, para poder expresar con la debida distancia este pensamiento presente en las más diversas religiones, en nuestra tesis sentimos la necesidad de **acuñar un término** que, aun imperfectamente, explique nuestro pensamiento. Los términos habitualmente aplicados en las tradiciones, en nuestra opinión, no pueden ser aplicados aquí de forma desligada, haciendo honor al agnosticismo metodológico, ya que tomarían prestados significados de sus respectivas tradiciones sin que tuviéramos forma de verificar su exactitud, dependiendo de interpretaciones personales. Necesitamos, por tanto, referirnos a lo que la filosofía llamaría mundo metafísico, a lo que las tradiciones religiosas llamarían cielo o mundo espiritual, entre otras denominaciones, sin tomar prestados sus respectivos conceptos inherentes a sus orígenes. Lo que aquí pretendemos, aunque ambicioso, es asociar la idea de algo que pueda ser contemplado en cualquier tradición religiosa o filosófica para designar lo que hay, según las religiones, más allá del mundo percibido por nuestros sentidos, aunque las experiencias que de él se deriven resulten de esos mismos sentidos, y que sería, en nuestro análisis, más propio del agnosticismo metodológico de la Ciencia de la Religión. Esto es necesario, en nuestra opinión, porque, aunque no pueda verificarse, necesita ser nombrada en teoría, es decir, aunque esta “realidad” no sea más que un producto de la imaginación para algunas personas, seguiría necesitando un término para designarla, ya que diversas tradiciones religiosas dan ciudadanía a esta “realidad”.

A falta de una definición más adecuada, la llamaremos *realidad periestésica*, aquella que va más allá de los sentidos humanos, (prefijo griego *peri* que expresa la idea de “alrededor”, “en torno a”, más “estésica” del griego *aisthēsia* [ἄσθησις]: “capacidad de percibir, de sentir; percepción”). Una realidad cuya percepción no se basa en los sentidos en la *realidad ordinaria* (aunque pueda reflejarse en ellos, según algunas tradiciones y corrientes filosóficas), y que puede percibirse tanto aquí (en el mundo físico a través de las más diversas experiencias) como en la trascendencia o inmanencia (también según ciertas tradiciones), sea esta visión religiosa o filosófica. Es decir, una

---

<sup>4</sup> The related topic of ‘interpretation’ also needs [...] mention both because the ordinary sense in which this notion is taken in relation to our subject is not our direct concern, and also because the work done here seems to me, despite the beginnings of some valuable investigations in this area, to be still preliminary in terms of its methodology as well as its results. When I speak of ‘interpretation’ here I mean to refer to the standard accounts of the subject which attempt to investigate what the mystic had to say about his experience.

realidad que iría, según la descripción de quienes afirman haberla experimentado, más allá de la realidad corpórea/física ordinaria captada por nuestros sentidos y que no podría ser expresada con palabras, o, como diría William James (2017, 348), *inefable*. No estamos diciendo que la *realidad periestésica* sea verdadera, sino que la Ciencia de la Religión necesita un término propio que no cargue con significados prestados de las diversas tradiciones estudiadas, ni siquiera en teoría. Seguiría habiendo una gran variedad de formas de manifestación en la *realidad periestésica*, del mismo modo que son diversas las manifestaciones de lo Sagrado. Pero, ¿cuál sería la ventaja de disponer de este término? Creemos que la ventaja es que no necesita llevar ninguna definición preconcebida de ninguna tradición, sea religiosa o no, manteniendo nuestra discusión alejada de conceptos teológicos.

De este modo, adaptamos la expresión de Ancilli sobre la experiencia mística: “La experiencia religiosa será, [...] de abajo hacia arriba, de los actos humanos religiosos se asciende hacia Dios; la experiencia mística, en cambio, va de arriba hacia abajo, sintiendo en el alma la acción de Dios” (ANCILLI, 1984, p. 29), para: La experiencia religiosa estará constituida por actos religiosos humanos que se canalizan hacia una *realidad periestésica*; la experiencia mística, en cambio, fluye desde una *realidad periestésica* hacia la *realidad ordinaria*.

Nuestra hipótesis no se limita a un simple intercambio de nombres, sino que hay otras implicaciones de nuestra propuesta de interpretación de la mística presentada en nuestra tesis doctoral (BARROS, 2023).

## **Dividir para conquistar: la mística comprendida en capas**

Desde nuestro punto de vista, la cuestión principal de la problematización de las discusiones sobre la interpretación de la mística proviene del hecho de que se la trata como un bloque único que se origina en la *realidad periestésica* y que aparecería bruscamente en la *realidad ordinaria*, perceptible por nuestros sentidos, como una boya liberada del fondo del mar a través del fenómeno, y que aparecería de repente sin cambios en su superficie. Creemos que esto no se corresponde con la realidad. En nuestra opinión, la mística se ajusta a la definición de *complexus* de Edgar Morin (2001, p. 38-39): “hay complejidad cuando diferentes elementos son inseparablemente constitutivos del conjunto [...], y existe un tejido interdependiente, interactivo y retroactivo entre el objeto de conocimiento y su contexto”. Esto significa que, aunque estén interconectados en el todo, sus partes deben entenderse por separado y resulta ineficaz analizarlos como un solo bloque, porque se pierden los detalles de la relación entre las partes y el todo, que también son importantes. Por eso nos inspiramos en el concepto computacional de dividir para conquistar para analizar la mística por capas. Esta técnica computacional consta de tres partes: 1) Dividir: consiste en identificar y dividir el problema en subproblemas más pequeños; 2) Conquistar: resolver los subproblemas accediendo recursivamente a ellos hasta resolverlos; 3) Combinar: combinar los subproblemas para obtener la comprensión y solución finales del problema principal.

Conviene aclarar que cuando utilizamos el concepto de dividir para conquistar, nos referimos a un problema, por lo que aquí estamos tratando la mística como un problema de investigación, buscando respuestas a las preguntas que rodean este tema con el fin de reducir el déficit de conocimientos que pueda existir. Para ello, tratamos de comprender los distintos hilos de lo que se ha tejido, según la definición de *complexus*, tratando de identificar la complejidad de los

distintos elementos inseparables que componen el conjunto de la experiencia mística. Aquí estamos considerando la experiencia mística como un sistema en términos de Morin, en el que existe un tejido interdependiente, interactivo y retroactivo entre el objeto de conocimiento y su contexto, separando las partes del todo, el todo de las partes y las partes entre sí. Morin afirma que:

[...] no existe en la naturaleza un principio *sui generis* de organización u organotropía que, como *deus ex machina*, provoque la reunión de los elementos que deben componer el sistema. No existe un principio sistémico previo y externo a las interacciones entre los elementos. Por el contrario, existen condiciones físicas de formación en las que determinados fenómenos de interacciones, que adoptan la forma de interrelaciones, se convierten en organizativos. Si existe un principio organizador, surge de encuentros aleatorios, en la cúpula del desorden con el orden, en y a través de la catástrofe [...], es decir, el cambio de forma. [...] La idea de organización y la idea de sistema son todavía no sólo embrionarias, sino también disociadas. Propongo asociarlas, ya que el sistema es el carácter fenoménico y global que adquieren las interrelaciones cuya disposición constituye la organización del sistema. [...] La autonomía relativa de la idea de organización puede verse de la manera más simple en el caso de los isómeros, compuestos de la misma fórmula química, de la misma masa molecular, pero cuyas propiedades son diferentes porque, y sólo porque, hay una cierta diferencia en la disposición de los átomos en la molécula. **Se percibe así el papel considerable de la organización, ya que puede modificar las cualidades y características de sistemas compuestos por elementos similares, pero dispuestos, es decir, organizados, de manera diferente.** [...] No vemos qué podemos extraer que sea “común” de una comparación empírica entre moléculas, sociedad y estrellas. Pero no es en esta dirección en la que debemos dirigir nuestros esfuerzos: es en nuestra manera de percibir, concebir y **pensar organizativamente lo que nos rodea, y que llamamos realidad** (MORIN, 1977, p. 100, énfasis añadido).

Este texto de Morin nos aporta una reflexión sumamente significativa porque, entre otras cosas, afirma que una organización o sistema puede modificar considerablemente sus partes, alterando las cualidades y caracteres de sistemas formados por elementos similares, pero organizados de manera diferente. Y como veremos, un fenómeno, acontecimiento o experiencia mística, dependiendo del contexto, puede ver modificados sus elementos en sus “cualidades” y “caracteres” de tal manera que no parezcan los mismos vistos desde el conjunto que podemos llamar realidad, que estamos dividiendo en *realidad periestésica* y *realidad ordinaria*. En otras palabras, la experiencia mística puede tener partes que, consideradas aisladamente, pueden corresponder a otras experiencias aparentemente distintas, y que aparecen como diferentes por estar dentro de una organización o sistema.

En esta línea de razonamiento, la mística es nuestro “problema” más complejo y, por lo tanto, para ser comprendida, debe ser “dividida y conquistada” y manifiesta básicamente sus elementos de la *realidad periestésica* de dos maneras. La primera se producirá directamente sobre el mundo físico, sobre los objetos inertes. La segunda actuará, en lo que William James trae de la psicología pragmática, en lo que se llama la “conciencia transmarginal o subliminal”<sup>5</sup> del “campo de la conciencia”. Estas dos formas se engloban en la dimensión fisiológica o fenomenológica de nuestra

---

<sup>5</sup> "Los términos transmarginal o subliminal son sinónimos. Algunos psicólogos niegan completamente la existencia de tal conciencia (A.H. Pierce, por ejemplo, y Münsterberg, según parece). Otros, por ejemplo Bergson, la hacen existir y llevar todo el peso de nuestro pasado. Otros, de nuevo (como Myers), quieren que se extienda (en el modo "telepático" de comunicación) de la mente de una persona a otra. Para los fines de mi hipótesis, tengo que postular su existencia; y, una vez postulada, prefiero no establecer límites definidos a su extensión." (JAMES, 2023, p. 3).

hipótesis. El misticismo no se limita a esta dimensión, sino que forma parte inseparable de ella, intrincada, entretrejida, como en palabras de Morin. Para ser considerada una experiencia mística, en estos dos casos, esta experiencia compleja será interpretada por herramientas naturales presentes en el ser humano que ha vivido esta experiencia, como el lenguaje, la cultura y el *ethos*, y, en segundo lugar, por su horizonte de experiencia<sup>6</sup>, elementos ambos que forman parte de la dimensión experiencial o interpretativa.

Para ilustrar y explicar la primera forma, es decir, la manifestación sobre objetos inertes, utilicemos el fenómeno de los *rapping sounds* en la casa de las hermanas Fox en Hydesville en 1848:

Uno de los mayores movimientos religiosos del siglo XIX comenzó en la habitación de dos niñas que vivían en una casa de campo en Hydesville, Nueva York. A finales de marzo de 1848, Margaretta “Maggie” Fox, de 14 años, y su hermana Kate, de 11, sorprendieron a un vecino ansioso por compartir un fenómeno extraño y aterrador. Todas las noches, cerca de la hora de acostarse, decían oír una serie de golpes en las paredes y los muebles que parecían manifestarse con una peculiar inteligencia extraterrestre. La escéptica vecina vino a comprobarlo por sí misma, uniéndose a las niñas en la pequeña habitación que compartían con sus padres. Mientras Maggie y Kate se acurrucaban en la cama, su madre, Margaret, comenzó la demostración. “Ahora cuenta cinco”, ordenó, y la habitación se estremeció con el sonido de cinco fuertes golpes. “Cuenta quince”, ordenó, y la misteriosa presencia obedeció. A continuación, pidió que contaran la edad de su vecina; treinta y tres claros latidos siguieron. “Si eres un espíritu herido”, continuó, “manifiéstalo con tres golpes”. Y él lo hizo (ABBOTT, 2012, traducción nuestra<sup>7</sup>).

A este fenómeno se le llamó “spirit rapping” y lo más relevante a destacar aquí, según los testimonios de la época, era el establecimiento de un código inteligente de comunicación basado en el lenguaje entre un “espíritu de los muertos” y las personas vivas. Los golpes no eran aleatorios, sino que seguían un método lingüístico que cualquiera podría comprender. Por lo tanto, no se trataría de un fenómeno *inefable* en el que las personas del entorno dependieran de la explicación. Cualquier persona corriente del entorno podría percibirlo y entenderlo desde el punto de vista del mensaje, aunque cada persona allí presente haría su propia interpretación de su contenido, basada en su lengua, su cultura, su *ethos* y su horizonte de experiencias. Esto se interpretó de muchas maneras. Algunas personas trataron estos fenómenos como un fraude, otros lo interpretaron como

---

<sup>6</sup> El aprendizaje por la experiencia es un proceso que tiene lugar de tal manera que la nueva experiencia concreta se pone en conexión con nuestros conocimientos adquiridos y nuestras experiencias hasta la fecha. De este modo, se produce una acción recíproca: el conjunto de las experiencias que ya hemos tenido se convierte en un marco interpretativo u “horizonte de experiencia” en el que interpretamos las nuevas experiencias, al tiempo que este marco interpretativo previo queda expuesto a la crítica de estas nuevas experiencias: se completa, se corrige y, a menudo, incluso se impugna por completo (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 34).

<sup>7</sup> One of the greatest religious movements of the 19th century began in the bedroom of two young girls living in a farmhouse in Hydesville, New York. On a late March day in 1848, Margaretta “Maggie” Fox, 14, and Kate, her 11-year-old sister, waylaid a neighbor, eager to share an odd and frightening phenomenon. Every night around bedtime, they said, they heard a series of raps on the walls and furniture—raps that seemed to manifest with a peculiar, otherworldly intelligence. The neighbor, skeptical, came to see for herself, joining the girls in the small chamber they shared with their parents. While Maggie and Kate huddled together on their bed, their mother, Margaret, began the demonstration. “Now count five,” she ordered, and the room shook with the sound of five heavy thuds. “Count fifteen,” she commanded, and the mysterious presence obeyed. Next, she asked it to tell the neighbor’s age; thirty-three distinct raps followed. “If you are an injured spirit,” she continued, “manifest it by three raps.” And it did (ABBOT, 2012).

una acción real de un mundo espiritual, que provocó el nacimiento del espiritismo moderno, y otros asociaron estas acciones con “espíritus malignos”. Lo relevante aquí es que este fenómeno no dependió de la interpretación de nadie y que provocó experiencias místicas para algunas personas y para otras no.

Cuando el “fenómeno” está asociado a objetos inertes, como en este caso, podría ser más fácil de percibir, porque la gente corriente podría percibirlo, pero cuando ocurre sobre el “campo de conciencia” de una persona, dependeremos de la explicación/traducción/interpretación de esa persona a un lenguaje secular o a una tradición religiosa. La cuestión aquí es que cada persona hará una interpretación personal y, la mayoría de las veces, ésta no puede transformarse fácilmente en un lenguaje universalmente inteligible.

Sin embargo, incluso los fenómenos físicos recibirán en cualquier caso una interpretación basada en la lengua, la cultura, el *ethos* y el horizonte de experiencia. En el caso de los “*rapping sounds*”, se estableció un código lingüístico para las respuestas y, más tarde, para el lenguaje escrito. No obstante, es muy importante subrayar que el fenómeno no debe confundirse con la experiencia mística en sí. No estamos diciendo aquí que quienes han experimentado estos fenómenos hayan tenido necesariamente una experiencia mística.

Continuando con nuestros análisis, necesitamos comprender el significado de la palabra fenómeno. Para nuestra hipótesis, utilizamos las definiciones de Husserl, que designan el modo en que el objeto aparece (es decir, cómo se manifiesta) en una experiencia intencional, que puede ser un acto de pensamiento o un acto de imaginación, memoria o sensación. Husserl utiliza el término fenómeno para referirse al objeto puro inmanente tal como aparece en la conciencia (el fenómeno es simplemente lo que se ofrece a la observación pura de la conciencia). En Husserl, la conciencia se define como intención dirigida hacia un objeto y toda conciencia es conciencia de algo. Propone que la conciencia deje de ser un almacén de ideas o representaciones: la conciencia es intencional, no es exactamente algo, sino que apunta a algo, está siempre dirigida hacia algo; es, por tanto, un acto puro. Esta intencionalidad de la conciencia la entendió como todo acto de pensar. Para Husserl, la conciencia se define esencialmente por la intención dirigida hacia un objeto en términos de imaginación, recuerdos y sensaciones. Percibir no es recibir sensaciones en la psique. No es posible separar el fenómeno de la cosa en sí (ABBAGNANO, 2000).

El fenómeno puede eventualmente conducir al individuo a una experiencia mística, pero esto no ocurrirá necesariamente, porque, según nuestro entendimiento, si lo hace, será en su dimensión experiencial o interpretativa, cuyos resultados provendrán de una dimensión que llamamos fisiológica o fenomenológica. Y hay algo más que subrayar: los agentes que eventualmente llevan a alguien a una experiencia mística no necesariamente tienen su origen en la *realidad periestésica*. Alguien puede, por ejemplo, ser íntimamente tocado por elementos de la *realidad ordinaria* que son tratados por Mircea Eliade (2019, p. 17) como hierofanías.

Desde nuestro punto de vista, aunque estemos dividiendo la realidad en dos, pensamos que la *realidad periestésica* y la *realidad ordinaria* son dos fases de una realidad única, global y no dualista, no habría dos mundos, sino dos lados de la misma moneda. La segunda (*realidad ordinaria*) estaría dentro de la primera (*realidad periestésica*), integrada e interactiva. En ambas realidades hay agentes que actúan sobre personas u objetos inertes a través del fenómeno. Cuando una persona recibe la acción directa de un fenómeno, tanto si el agente pertenece a la *realidad*

*periestésica* como a la *realidad ordinaria*, esa persona hará una interpretación que le llevará a una experiencia interpretada *inefable* que puede ser mística o no. Las personas cercanas en estos casos dependerán de la interpretación y explicación de la persona que tuvo la experiencia.

Las personas a su alrededor también pueden verse afectadas por la experiencia y acabar teniendo su propia experiencia mística basada en el discurso o la descripción de esa persona. Este último hecho, por ejemplo, ocurrió cuando “Nuestra Señora del Santo Rosario de Fátima” supuestamente se apareció en 1917 a los tres niños pastores de la Cova da Iria, según los fieles de la Iglesia Católica. Afirmaron poder ver a María, la madre de Jesús, lo que provocó la conmoción de miles de personas, a pesar de que, en teoría, sólo los niños podían “verla”. Lo mismo ocurre cuando un asistente en Umbanda habla con una entidad a través de un Pai de Santo, y es tocado por un sentimiento místico. El fenómeno en sí se produce con el Pai de Santo, pero independientemente de las experiencias de éste, el asistente puede ser íntimamente tocado por su experiencia.

En estos casos, es común prestar más atención a la persona que recibe directamente la acción del fenómeno, es decir, el médium, el extático, el místico, el chamán, el Pai de Santo, o incluso un sacerdote de la Iglesia Católica o un pastor protestante, e incluso creyentes, dependiendo de la tradición que estemos observando, pero también está, como dijimos, el efecto que tiene sobre las personas de su entorno. Aunque estas personas no hayan experimentado el fenómeno directamente, se verán afectadas. Esas personas pueden tener sus propias experiencias místicas, a veces incluso más significativas que la persona que experimentó el fenómeno directamente. El legado de una experiencia mística puede escribirse o transmitirse a través de tradiciones orales y puede tener un gran impacto en la gente.

Pero, ¿cómo se produce la interpretación en la conciencia de una persona que ha tenido una experiencia mística, aunque el fenómeno se haya producido a través de una tercera persona, que sólo habla de su experiencia? Para responder a esta pregunta, es necesario recordar que estamos hablando tanto del místico que recibe el fenómeno directamente como del que experimenta una experiencia a través de una tercera persona o un fenómeno a través de objetos inertes.

Existe también la segunda forma de manifestación de los elementos de la *realidad periestésica* abordada desde la perspectiva de William James en la psicología pragmática y que se denomina “conciencia transmarginal o subliminal” del “campo de la conciencia”. Veamos cómo ocurre esto según nuestra hipótesis.

## Interpretar la experiencia mística en capas

El filósofo estadounidense Steven T. Katz afirma que: “Debe tenerse cuidado en notar que incluso la pluralidad de experiencias encontradas en las tradiciones místicas hindúes, cristianas, musulmanas, judías, budistas, etc., deben ser descompuestas en unidades más pequeñas” (KATZ, 2020, p. 1341, nuestra traducción<sup>8</sup>), y diríamos que todas estas experiencias deben ser descompuestas en diferentes capas, y también, en las dos dimensiones, ya mencionadas anteriormente, “fisiológica o fenomenológica” y la otra que surge de esta “experiencial o interpretativa”. De nuevo, la primera

---

<sup>8</sup> Care must also be taken to note that even the plurality of experience found in Hindu, Christian, Muslim, Jewish, Buddhist mystical traditions, etc., have to be broken down into smaller units.

está relacionada con las ondas cerebrales y las etapas físicas de la conciencia y la segunda estará relacionada con la reacción de una persona a estas experiencias y su propia interpretación de las mismas y de todas sus etapas, físicas, emocionales, psicológicas, culturales, etc. A veces estas interpretaciones utilizarán elementos de una tradición religiosa, a veces no, según la tradición de la experiencia, tal como la define Schillebeeckx (1994, p. 34). Pero ahora me gustaría demostrar nuestra hipótesis sobre la segunda forma de manifestación de los elementos de la *realidad periestésica* y cómo esto ocurre en el campo de la conciencia, con la ayuda de las definiciones de William James.

Muy brevemente, mi opinión es que los estados de intuición mística pueden producirse muy repentinamente, en grandes extensiones del “campo de conciencia” ordinario. Con respecto a las causas de tales extensiones, no tengo una visión muy clara; pero su misma extensión, si mi punto de vista es correcto, consistiría en una inmensa extensión del borde de este campo, de modo que normalmente incluiría el conocimiento transmarginal, y el borde ordinario se volvería más central. El “diagrama de ondas” de Fechner describirá el cambio tal como yo lo concibo, y si suponemos que la onda de la conciencia ordinaria surge por encima de la línea horizontal de su plano límite, declinará en todas direcciones. La caída de este límite tendrá por consecuencia, en estas circunstancias, producir un estado de cosas semejante al que vemos cuando, en la costa llana, al reflujo de una marea viva, se descubren vastas extensiones habitualmente cubiertas. Pero nada aparecerá a más de unos centímetros por encima de la superficie del agua y una gran parte de la escena volverá a sumergirse cada vez que una ola pase sobre ella. (JAMES, 2023, p. 1, nuestra traducción<sup>9</sup>).

Como James subraya más arriba, habría un límite en nuestro “campo de conciencia” en el que, a partir de un “disparador”, se revelarían en determinadas circunstancias elementos que ya estaban presentes en lo que él denomina conciencia transmarginal. Este “disparador” puede ser activado por un agente originado en la *realidad periestésica* o en la *realidad ordinaria*. Este fenómeno puede producirse de dos maneras: puede ser espontáneo o estimulado. Cuando es estimulado, será desencadenado por un agente de la *realidad ordinaria*, ya sea en la mística religiosa o no, a través de acciones voluntarias para alcanzar este objetivo, con el uso de drogas, meditación, danzas, rituales, trances, oraciones u otras formas que lleven al individuo a un estado inusual de conciencia. En cuanto al fenómeno en sí, no nos importa si es estimulado o espontáneo, porque en ambos casos provocará la caída del límite del campo de conciencia, y esta caída revelará los elementos que estaban presentes en la conciencia transmarginal. Según James, estos elementos ya estaban presentes allí y no podían ser percibidos por el campo “activo” de la conciencia.

Estos agentes están relacionados con las discusiones anteriores que tuvimos sobre los puntos de vista de Ancilli, que diferencian la experiencia religiosa de la experiencia mística. Para él,

---

<sup>9</sup> The suggestion, stated very briefly, is that states of mystical intuition may be only very sudden and great extensions of the ordinary “field of consciousness.” Concerning the causes of such extensions I have no suggestion to make; but the extension itself would, if my view be correct, consist in an immense spreading of the margin of the field, so that knowledge ordinarily transmarginal would become included, and the ordinary margin would grow more central. Fechner’s “wave-scheme” will diagrammatize the alteration, as I conceive it, if we suppose that the wave of present awareness, steep above the horizontal line that represents the plane of the usual “threshold,” slopes away below it very gradually in all directions. A fall of the threshold, however caused, would, under these circumstances, produce the state of things which we see on an unusually flat shore at the ebb of a springtide. Vast tracts usually covered are then revealed to view, but nothing rises more than a few inches above the water’s bed, and great parts of the scene are submerged again, whenever a wave washes over them.

la primera es un acto humano, un movimiento del ser humano en busca de la espiritualidad, es decir, la búsqueda activa de elementos de la *realidad periestésica*, que tendrá lugar mediante acciones voluntarias, a través de agentes de la *realidad ordinaria*. Por otro lado, en la visión de ciertas tradiciones, cuando hay una voluntad espontánea de Dios o de lo Sagrado dirigida al ser humano que es ajena a su voluntad, ésta será de un agente de la *realidad periestésica* dirigida al ser humano. Pero lo que transformará este fenómeno en una experiencia mística no es el hecho de que se haya originado en la *realidad periestésica*, porque lo que realmente lo convertirá en una experiencia mística es la acción de este agente, sumada a la forma en que fue interpretado/experimentado. Por otro lado, cualquier fenómeno que no se origine en la *realidad periestésica*, aunque sea interpretado de una manera especial, no lo convertirá en una experiencia mística.

Para determinar de qué tipo de experiencia se trata, dependerá de si es efectivamente el resultado de un elemento de la *realidad periestésica* y de cómo la interpretemos. Sin estos dos factores no tendremos una experiencia mística. En función del tipo de interpretación, podemos hablar de una experiencia mística específica que se diferencia según su contexto: será católica si es interpretada por un horizonte católico de experiencia; será una experiencia mística sufí si ha sido interpretada por un horizonte islámico sufí de experiencia. Esta interpretación desde un punto de vista religioso específico la convertirá en una experiencia religiosa. Cualquier acontecimiento especial que tengamos en relación con este acontecimiento no será una experiencia mística, ni será una verdadera idiofanía (de esto hablaremos más adelante), y lo más probable es que sea una alucinación.

Hablando de esta diferenciación entre experiencia religiosa y experiencia mística, este movimiento, descrito por Ancilli, de una voluntad de Dios o de lo Sagrado procede del concepto de "gracia", principalmente porque se trata de un teólogo católico, ya que la "gracia" es un concepto teológico fuertemente arraigado en el cristianismo católico y protestante, que la define como un don gratuito otorgado por Dios para conceder a la humanidad todos los bienes necesarios para su existencia y salvación. Este don está motivado únicamente por la misericordia y el amor de Dios hacia la humanidad y, por tanto, se mueve por iniciativa de "Él", aunque sea en respuesta a una petición hecha a "Él". Por ello, la gracia, según este concepto, sería un favor inmerecido para el ser humano, fruto de la misericordia y el amor divinos. Según las corrientes teológicas, hay quienes sostienen que la gracia es irresistible; otros, que la gracia es sólo para unos pocos elegidos, totalmente predestinados por Dios; y hay quienes creen que la gracia es universal (es decir, disponible para toda la humanidad), pero que puede ser libremente rechazada por los seres humanos. Nuestra comprensión a este respecto, basada en los informes obtenidos por quienes dicen tener este tipo de experiencias, es que puede haber un movimiento de un agente de la *realidad periestésica*, que sería fruto de la misericordia y/o del amor en un sentido religioso, y/o espontáneo, hablando de una mística no religiosa. Pero entendemos que, también basado en informes de algunas religiones, también podría haber un movimiento humano en esta dirección. En otras palabras, la experiencia mística ocurriría en el encuentro de estas dos acciones, como resultado del contacto con la *realidad periestésica* a partir de una acción humana en la *realidad ordinaria*. En otras palabras, un individuo puede emprender una acción para alcanzar elementos de la *realidad periestésica* y a partir de su interpretación tener una experiencia mística. Desde nuestro punto de vista, una experiencia mística sólo es posible si

confluyen estos dos factores: 01) La presencia de la acción de un agente en la *realidad periestésica*; 02) La interpretación **religiosa o no religiosa** de este fenómeno como místico.

Desde la perspectiva de William James, estos “estados de conciencia” especiales tienen una íntima conexión con la experiencia religiosa. Desde su punto de vista, estos estados son naturales en el ser humano y surgirán en función de determinados acontecimientos físicos. Para explicarlo, afirma que el campo de conciencia de una persona que experimenta una experiencia mística se activará por un desencadenante, asociado a un estímulo físico, y este sujeto arrastrará una gran masa de sensaciones y recuerdos activados por el cambio de este límite de la conciencia. Así, afirma: “Cuando el límite cae ahora, lo que aparece no es la siguiente masa de sensaciones; porque éstas requieren nuevos estímulos físicos para producirlas, y ninguna alteración de un límite puramente mental puede crearlas” (JAMES, 2023, p. 3).

En la cita anterior, James argumenta, por tanto, que, en determinadas circunstancias, aparecerán “cosas” en el campo de la conciencia ordinaria originadas en la conciencia transmarginal de la persona que está viviendo una experiencia específica que, según el autor, requiere normalmente un estímulo físico para producirse. Entendemos que estos estímulos físicos pueden ser actos rituales, danzas, himnos, drogas, meditación e incluso actos cotidianos del individuo, pero que no necesariamente estarán relacionados con una experiencia religiosa. Para James, estas “cosas” o como nosotros las llamamos “elementos de la *realidad periestésica*” ya estaban presentes de alguna manera, pero “ocultas”. Cuando se producen estos estímulos físicos, el campo de la conciencia decae (se expande hacia la conciencia transmarginal), revelando información que antes se desconocía. Las afirmaciones de James parecen sugerir que los elementos de la *realidad periestésica* ya estaban ahí, por debajo del límite, introducidos en la “conciencia transmarginal”, como un objeto presente en nuestro campo de visión que un ligero movimiento de los ojos (el movimiento del límite de la conciencia) nos hace darnos cuenta de su presencia. Por el contrario, creemos que aparecen junto con el fenómeno desencadenado por los estímulos físicos, como una ventana que se abre para “ver/percibir/experimentar/sentir” estos elementos. Sin embargo, nos damos cuenta de que no es tan sencillo, ya que no estamos hablando de piedras cubiertas de olas (según el ejemplo de James), es decir, de simples elementos estáticos, sino de un océano de elementos periestésicos, representado por todo un universo de experiencias a través de los relatos místicos de cientos, tal vez miles de místicos de todo el mundo.

En esta comparación, James también se refiere a las olas que cubren temporalmente estos elementos como el movimiento del mar, haciendo que no se sitúen claramente por encima de este límite en todo momento, o, como creemos nosotros, sería como una ventana cubierta por una “cortina” que se abre revelando lo que vemos de forma imprecisa, ya que, simbólicamente hablando, fuera de una ventana habría todo un universo por explorar. Esto explicaría por qué, a veces, una persona que pasa por esta experiencia afirma no tener una visión perfectamente clara de estos elementos, porque su visión estaría borrada por el movimiento de las ondas o, según nuestro punto de vista, por el movimiento de la “cortina” (una oscilación del límite de la conciencia). Sin olvidar que habría ventanas de todos los tamaños según el tamaño de cada casa, u objetivamente hablando, según las posibilidades individuales de cada místico. Todo el movimiento de este umbral es denominado por algunos autores Estados Alterados de Conciencia (EAC), pero nosotros preferimos utilizar la terminología de Estados Inusuales de Conciencia, ya que los EAC suelen asociarse a

patologías, principalmente por esa visión posiblemente obliterada, lo que no es el caso aquí. El psiquiatra Alexander Moreira-Almeida trata de esta cuestión, más específicamente al tratar de la mediumnidad en el Espiritismo:

Ha quedado claro que las experiencias disociativas y alucinatorias son frecuentes en la población general y, en el 90% de los casos, no están relacionadas con trastornos psicóticos. Algunas experiencias alucinatorias presentan información verdadera que sugiere alguna forma de percepción extrasensorial. Sobre esta base, Stevenson propuso, en un artículo publicado en el *American Journal of Psychiatry*, un nuevo término (idiofanía verídica), como complemento del término “alucinación”, para designar la experiencia sensorial no compartida verídica y no patológica. También existen pruebas de que las experiencias mediúmnicas suelen afectar a personas con buenos niveles de salud mental y adaptación social, o incluso superiores a los encontrados en la población general. Tales pruebas no apoyan la opinión de que las experiencias mediúmnicas sean síntomas menos intensos en un continuo con trastornos disociativos o psicóticos. También se han publicado estudios sobre la neurofisiología de la mediumnidad. (MOREIRA-ALMEIDA, 2012, p. 234).

Estos estados de idiofanía verídica son lo que William James (2023, p. 1) denomina “estados de intuición mística”. En nuestra opinión, este es el mayor problema en las discusiones sobre misticismo. Existe una confusión entre los fenómenos físicos (la dimensión fisiológica o fenomenológica) y su interpretación (la dimensión experiencial o interpretativa). Por ejemplo, la gente habla de ondas mentales y las pone en la misma página que la interpretación mística. Entendemos que para el místico, en su interpretación personal individual, en el día a día, esta experiencia no se dividirá en capas porque, al final, lo que realmente importa es lo que ha vivido en términos de experiencia noética. Lo que ocurrió físicamente tendrá que analizarse por separado, porque le ocurrirá a todo el mundo, sea cual sea su tradición, religiosa o de otro tipo. Aunque estas discusiones sean válidas desde el punto de vista científico, para el hindú, el católico, el musulmán, o cualquier otro segmento religioso, no importan, porque estas experiencias serán vistas como un bloque único, y aunque el fenómeno pueda ser dividido en capas, será percibido como una experiencia individual única. Esto puede explicarse en términos de los conceptos de la Gestalt, que dicen que para comprender las partes, primero es necesario comprender el todo del que están compuestas, ya que el todo, según este concepto, es mayor que las partes. Esto no quiere decir que no podamos hablar del proceso en sí, sino que la experiencia mística debe descomponerse en niveles más pequeños de comprensión. Y la experiencia mística, aunque generalmente se perciba así, no es un bloque que vaya a emerger de la *realidad periestésica* a nuestra *realidad ordinaria* de una sola pieza y de una sola forma.

La cuestión aquí radica en la interpretación. El místico percibirá los elementos periestésicos dentro de su campo ordinario de conciencia y los interpretará como algo real para él. Pero, ¿qué es real? Esto está relacionado con cuestiones de conocimiento, porque, según Michael Polanyi, “[...] sabemos más de lo que podemos expresar con palabras” (1966, p. 4, nuestra traducción)<sup>10</sup>. El autor nos aporta un interesante concepto de conocimiento, el “conocimiento tácito”. Explica que hay ciertos tipos de conocimiento que no se pueden expresar con palabras. Su ejemplo clásico es la posibilidad de poder identificar la fisonomía de una persona entre miles de personas, pero no

<sup>10</sup> “[...] we can know more than we can tell”. (POLANYI, 1966, p. 4).

poder explicarlo con palabras. También nos dice que existe una percepción subliminal, también llamada subcepción, que genera reacciones físicas en nuestro cuerpo sin que identifiquemos conscientemente su origen. El concepto de Gestalt, aunque no puede explicar todas las situaciones, puede aplicarse aquí, ya que se entiende que, en este concepto, el todo puede percibirse como mayor que las partes. El concepto de conocimiento tácito podría explicar, por tanto, por qué, aunque las experiencias estén divididas en muchas capas, las tratamos como una sola cosa. Para un hindú, toda su experiencia es una experiencia hindú, ¡nada más! Para un católico, todas sus experiencias podrían explicarse en términos de vida cristiana. Para ellos, sus experiencias no tienen nada que ver. Pero lo que queremos decir es que la percepción de los elementos de la *realidad periéstésica*, es decir, en su nivel básico, será la misma. No estamos diciendo, sin embargo, que la experiencia mística hindú o cristiana sea la misma porque sean similares en la base, sino que el horizonte de experiencia de cada persona la cambiará, transformándola en una experiencia mística hindú o cristiana.

William James (2023, p. 2) nos dice que “algunas personas tienen un campo de conciencia que es naturalmente muy amplio, otras muy estrecho” y hay una brecha, sin embargo, entre la dimensión fisiológica del misticismo y su interpretación. Creemos que hay más capas entre el campo de conciencia y las marcas descritas por James. Él se acerca a estas capas cuando habla de recuerdos, emociones, conceptos, pero no profundiza lo suficiente y no explora factores como el lenguaje, el *ethos* y la cultura, porque estos factores cambiarán, por ejemplo, la experiencia noética. Por ejemplo, en la visión que tuvo el Papa Inocencio III después de la visita de Francisco de Asís (LEGOFF, 2001, p. 74), creyó haber hablado directamente con Jesús, y esto porque pensó que era posible hacerlo. Un sueño así afectaría de manera diferente a una persona corriente, porque podría pensar que estaba hablando con un espíritu, un fantasma o un espíritu familiar. Un budista tendría una reacción completamente única, y acabaría viendo este “elemento” como un diálogo simbólico con su propia personalidad en la búsqueda del nirvana. Así que las reacciones y consecuencias de estas experiencias afectarán a cada persona de forma diferente, según su entorno cultural o religioso. Y esto afectará a “su” experiencia mística. Pero ahora nos centraremos en la descripción que hace James de los “campos de la conciencia”:

El campo está formado por una masa constante de sensaciones presentes en una nube de recuerdos, emociones, conceptos, etc. Sin embargo, estos elementos, a pesar de designarse por separado, no son distintos, porque el campo de conciencia los contiene. Su forma es la de algo muy intenso, en cuya unidad confluyen y se disuelven sensaciones, recuerdos, conceptos, impulsos, etc. **El campo actual en su conjunto fluye de su predecesor continuamente y se funde en su sucesor una vez más consecutivamente, en una masa de sensaciones que pasa a otra masa de sensaciones dando a la experiencia el carácter de un presente gradualmente cambiante, mientras que los recuerdos y los conceptos llevan coeficientes temporales que sitúan todo lo presente en una perspectiva temporal más o menos vasta.** Cuando ahora baja el límite, lo que aparece no es la siguiente masa de sensaciones; éstas requieren **nuevos estímulos físicos** para producirlas, y ningún cambio en un límite puramente mental puede crearlas. Sólo si los estímulos físicos ya estuvieran trabajando subliminalmente, preparando la siguiente sensación, cualquier sensación apenas perceptible se revelaría al bajar el límite. Pero con los recuerdos, los conceptos y los estados de conciencia, el caso es distinto. Nadie sabe exactamente hasta qué punto somos “marginalmente” conscientes de ellos en momentos ordinarios, o hasta qué punto puede existir más allá del “margen” de nuestra conciencia transmarginal actual de su pensamiento. En cualquier caso, no hay una frontera definida entre lo que es central y lo que es marginal en la conciencia, y el propio margen no tiene una frontera definida como *parte foris*. Es como el campo de visión, en el que el menor movimiento del ojo se extenderá,

revelando objetos que siempre han estado ahí para ser conocidos. **La hipótesis que formulo es que un movimiento del límite hacia abajo traerá también a la vista una masa de recuerdos subconscientes, concepciones, sentimientos emocionales, percepciones de relación, etc.; y que si esta ampliación del nimbo que rodea el presente sensorial es lo suficientemente amplia, mientras que ninguno de los elementos que contiene atrae nuestra atención individualmente, tendremos las condiciones cumplidas para un tipo de conciencia en todos los aspectos esenciales como la denominada mística.** Será transitorio, si el cambio de límite es transitorio. Será una realidad, una ampliación y una iluminación, posiblemente abrumadora. Será unificadora, porque el presente se funde en ella con franjas de lo remoto que están mucho más allá de su alcance en circunstancias normales; y el sentido de la relación se verá enormemente reforzado. Su forma será intuitiva o perceptiva, no conceptual, porque los objetos recordados o concebidos en el campo ampliado no deberían atraer la atención aisladamente, sino sólo dar la sensación de una inmensidad revelada toda a la vez. Si atrajeran la atención separadamente, tendríamos la conciencia común de ondas empujadas, y el carácter místico desaparecería. (JAMES, 2023, p. 3, énfasis añadido, nuestra traducción<sup>11</sup>).

Lo que William James intenta demostrar en la cita anterior es que la conciencia es una nube de experiencias cotidianas (de la *realidad ordinaria*), formada por diversos estímulos, separados en distintos compartimentos de la mente, pero que interactúan entre sí. Estas experiencias cotidianas están presentes por encima del límite de la conciencia transmarginal, y él o ella las interpretará y experimentará juntas como un único “bloque de cosas”, una nube que puede separarse si la observamos de cerca, como recuerdos, emociones, etc. Esta nube, según su explicación, no es estática, fluye continuamente, y la mente está preparada para este flujo normal, pero cuando baja el límite de la conciencia, a partir de “nuevos estímulos físicos”, se muestra un nuevo “bloque de cosas” o nuevos “elementos”, las sensaciones o reacciones a esta nube se ven afectadas. Y así, además

---

<sup>11</sup> The field is composed at all times of a mass of present sensation, in a cloud of memories, emotions, concepts, etc. Yet these ingredients, which have to be named separately, are not separate, as the conscious field contains them. Its form is that of a much-at-once, in the unity of which the sensations, memories, concepts, impulses, etc., coalesce and are dissolved. The present field as a whole came continuously out of its predecessor and will melt into its successor as continuously again, one sensation-mass passing into another sensation-mass and giving the character of a gradually changing present to the experience, while the memories and concepts carry time-coefficients which place whatever is present in a temporal perspective more or less vast. When, now, the threshold falls, what comes into view is not the next mass of sensation; for sensation requires new physical stimulans to produce it, and no alteration of a purely mental threshold can create these. Only in case the physical stimuli were already at work subliminally, preparing the next sensation, would whatever sub-sensation was already prepared reveal itself when the thresh-old fell. But with the memories, concepts, and conational states, the case is different. Nobody knows exactly how far we are “marginally” conscious of these at ordinary times, or how far beyond the “margin” of our present thought transmarginal consciousness of them may exist. There is at any rate no definite bound set between what is central and what is marginal in consciousness, and the margin itself has no definite bound a parte foris. It is like the field of vision, which the slightest movement of the eye will extend, revealing objects that always stood there to be known. My hypothesis is that a movement of the threshold downwards will similarly bring a mass of subconscious memories, conceptions, emotional feelings, and perceptions of relation, etc., into view all at once; and that if this enlargement of the nimbus that surrounds the sensational present is vast enough, while no one of the items it contains attracts our attention singly, we shall have the conditions fulfilled for a kind of consciousness in all essential respects like that termed mystical. It will be transient, if the change of threshold is transient. It will be of reality, enlargement, and illumination, possibly rapturously so. It will be of unification, for the present coalesces in it with ranges of the remote quite out of its reach under ordinary circumstances; and the sense of relation will be greatly enhanced. Its form will be intuitive or perceptual, not conceptual, for the remembered or conceived objects in the enlarged field are supposed not to attract the attention singly, but only to give the sense of a tremendous much-ness suddenly revealed. If they attracted attention separately, we should have the ordinary steep-waved consciousness, and the mystical character would depart.

del flujo de sensaciones, habrá un movimiento de percepciones, recuerdos y otras informaciones desde un nivel transmarginal al nivel consciente. Esta explicación concuerda con la descripción de Polanyi del conocimiento tácito, que dice que una persona no puede identificar las “partes” del conocimiento, sino que lo recibe todo en bloque, como un todo, en una experiencia mística.

Desde nuestro punto de vista, creemos que esta descripción de William James puede ilustrarse con el relato de Chico Xavier, presentado en la famosa entrevista concedida en el programa Pinga Fogo en 1971:

En aquella época, mi mente estaba atormentada por muchos problemas. Cuando anuncié mi deseo de recibir novelas, el Espíritu Emmanuel me explicó entonces: Para que puedas recibir novelas, **necesitas tener tu mente en un estado de profunda serenidad**. Si quieres comprometerte a ofrecernos **un clima mental adecuado de paciencia y calma**, escribiremos algunas de nuestras memorias para ti. [...] Entonces dispuso que me concentrara una hora al día y que mecanografiara otra hora al día, durante el tiempo que durara la psicografía de la novela. [...] Seguí la psicografía como sigo nuestros culebrones televisivos, con gran interés, afecto y arraigo por ciertos personajes. Pero leía lo que escribía la mano. [...] **Empecé a ver aquella ciudad y el cielo tormentoso y la lluvia cayendo y aquellos dos hombres vestidos con túnicas pasadas de moda, tumbados en aquellos largos sofás, comiendo fruta con las manos. Me asustó aquella visión, que me pareció extraña** porque estaba a la vez dentro y fuera de mí [...] Dejé de escribir. Entonces me dijo: “Estás bajo una cierta hipnosis. **Ves lo que pienso. Pero no sabes lo que escribo**”. Así que experimenté la novela mucho más cuando la recibí que cuando leí o releí lo que estaba escribiendo. [...] **No era consciente de lo que estaba escribiendo ni de la continuidad de los temas**, porque muchos de los personajes que me eran simpáticos y que no quería que sufrieran, empezaron a sufrir contra mi voluntad. (XAVIER, 1984, p. 22, énfasis añadido).

En esta cita, el médium Chico Xavier relata sensaciones que parecen mostrar diferentes niveles de conciencia. A veces, dice que se da cuenta de su realidad y, otras, describe situaciones que parecían externas a su conciencia. También relata: 1º) Que para vivir esta experiencia tuvo que cambiar su “atmósfera mental” a través de la concentración (un estímulo físico); 2º) Que durante esta experiencia mediúmnica, “percibió” un escenario ajeno a su realidad habitual, hasta el punto de “asustarse” por sus sensaciones; 3º) También afirma que no era consciente de las acciones que estaba realizando (el acto de teclear un texto que, según él, era un psicógrafo). Afirma que: “[...] empecé a ver aquella ciudad y el cielo tormentoso y la lluvia que caía y aquellos dos hombres vestidos a la antigua usanza, con túnicas, tumbados en aquellos largos sofás, comiendo fruta con las manos”. Esto le dificultaba separar lo que era “real” o mediúmnico o, en otras palabras, lo que procedía de la *realidad periestésica* o de la *realidad ordinaria*. Estas sensaciones concuerdan con las descripciones de William James:

El campo actual en su conjunto fluye de su predecesor continuamente y se funde en su sucesor una vez más consecutivamente, en una masa de sensaciones que pasa a otra masa de sensaciones dando a la experiencia el carácter de un presente gradualmente cambiante, mientras que los recuerdos y los conceptos llevan coeficientes temporales que sitúan todo lo presente en una perspectiva temporal más o menos vasta. (JAMES, 2023, p. 2, nuestra traducción<sup>12</sup>).

---

<sup>12</sup> The present field as a whole came continuously out of its predecessor and will melt into its successor as continuously again, one sensation-mass passing into another sensation-mass and giving the character of a gradually changing present to the

Estas descripciones son categorizadas por el autor como las “condiciones cumplidas para un tipo de conciencia en todos los aspectos esenciales como la llamada mística” (JAMES, 2023, p. 3).

Cuando Chico Xavier adopta una actitud de concentración, demuestra su intención de cambiar su atmósfera mental adoptando una actitud diferente ante su vida cotidiana. El acto de concentrarse durante una hora al día cumple la condición definida por James, de un estímulo físico diferenciado para adoptar “un profundo estado de serenidad” y “paciencia y calma” (el desencadenante al que nos referíamos antes). El médium también deja clara la existencia de un “campo de percepciones” en el que aparecen “cosas” (personas, objetos y lugares) que le dejan confuso sobre lo que era real o no, de forma que no era exactamente consciente de las acciones que estaba llevando a cabo. También hay que señalar aquí la presencia bien caracterizada de otra marca importante del misticismo señalada por James, la pasividad, porque cuando tecleaba la historia (en ese momento concreto estaba utilizando una máquina de escribir) no era consciente de lo que estaba escribiendo. Esto también es evidente cuando dice que “[...] seguí el proceso de la psicografía como si gozara de nuestras telenovelas, con gran interés, gran afecto y arraigo por ciertos personajes” (XAVIER, 1984, p. 22).

En la autobiografía de Teresa D'Avila también se puede encontrar un conjunto de características muy similares, que son compatibles con las afirmaciones de William James y con los ejemplos que hemos dado aquí sobre Chico Xavier. El ejemplo que hemos escogido aquí no es al azar, pues Allan Kardec, en el libro Cielo e Infierno (KARDEC, 1994, Cap. 4, Item 12), trata de este pasaje y clasifica a Teresa D'Avila como extática, que es, según él, una de las mediumnidades existentes. Teresa describe su experiencia de la siguiente manera:

Mucho tiempo después de que el Señor me hubiera concedido muchos de los favores que he descrito, junto con otros muy grandes, **estaba un día en oración cuando de repente, sin saber cómo, me encontré, según creía, sumergido directamente en el infierno.** Comprendí que era voluntad del Señor que viera el lugar que los demonios me habían preparado allí y que yo había merecido por mis pecados. Esto sucedió en un brevísimo espacio de tiempo, pero, aunque viviera muchos años, creo que me sería imposible olvidarlo. La entrada, me pareció, se asemejaba a un pasadizo muy largo y estrecho, como un horno, muy bajo, oscuro y estrechamente confinado; el suelo parecía estar lleno de agua que parecía barro inmundado y maloliente, y en él había muchos reptiles de aspecto perverso. Al final había un hueco excavado en la pared, como un armario, y fue allí donde me encontré en estrecho confinamiento. Pero la visión de todo esto era agradable en comparación con lo que sentí allí. Lo que he dicho no es en modo alguno una exageración. **Creo que mis sentimientos no pueden ser exagerados, ni nadie puede comprenderlos.** Sentía un fuego en el alma cuya naturaleza soy incapaz de describir. **Mis sufrimientos corporales eran tan intolerables que, aunque en mi vida he soportado los más graves sufrimientos de esta clase -los peores que es posible soportar, dicen los médicos, como el encogimiento de los nervios durante mi parálisis y muchos y diversos más, algunos de ellos, como he dicho, causados por el demonio** – ninguno de ellos tiene la menor importancia en comparación con lo que sentí entonces, por no hablar de la certeza de que serían interminables e interminables. E incluso esto no es nada en comparación con la agonía de mi alma, una opresión, una sofocación y una aflicción tan profundamente sentidas, y acompañadas de una miseria tan desesperada y angustiada, **que no puedo describirla.** Decir que es como si el alma fuera continuamente arrancada del cuerpo es muy poco, porque eso significaría que la vida de uno está

---

experience, while the memories and concepts carry time-coefficients which place whatever is present in a temporal perspective more or less vast.

siendo tomada por otro; mientras que en este caso es la propia alma la que se está despedazando. El hecho es que no encuentro palabras para describir ese fuego interior y esa desesperación, que es mayor que las torturas y los dolores más graves. No pude ver quién era la causa de ellos, pero me sentí, creo, como si me estuvieran quemando y desmembrando a la vez; y repito que el fuego interior y la desesperación son lo peor de todo (ÁVILA, 2012, p. 298).

En ambos casos, Chico Xavier y Teresa D'Ávila, hubo un "agente" que provocó sus experiencias. Para Chico fue, según él, su mentor espiritual, Emmanuel, y con Teresa D'Ávila fue "el Señor". Al igual que la médium de Minas Gerais, ella también relata: 1º) Para vivir esta experiencia se encontraba en un momento de oración, lo que también cambió su "atmósfera mental"; 2º) Durante su experiencia, se "encontró" en un escenario ajeno a su realidad habitual, y creyó que era un escenario "que los demonios habían preparado" para ella a causa de sus pecados; 3º) Al igual que Chico Xavier, dijo ver cosas y sentir sensaciones que se mezclaban con las suyas de tal manera que no era posible separar lo que era "real" de lo que no lo era, "mis sufrimientos corporales eran tan intolerables [...] aunque en mi vida he soportado los más graves sufrimientos de este tipo", al igual que Chico describía escenas en las que parecía participar. Ambos tenían dificultades para describir las sensaciones que experimentaban, como precedían las definiciones de conocimiento tácito de Polanyi, porque recibían toda esa masa de recuerdos y sensaciones en un bloque y no podían definir claramente de dónde procedían.

Vale la pena señalar que, a pesar de las semejanzas señaladas anteriormente, cuando Allan Kardec describió las experiencias de Teresa D'Ávila en su obra Cielo e Infierno, la "veía" como médium (KARDEC, 1994, Cap. 4, Ítem 15), de la misma forma que se clasifica a Chico Xavier, pero las interpretaciones de ambos estarían sujetas a la tradición de experiencia de cada uno, tal como la define Schillebeeckx.

En este pasaje, queda bien caracterizada la cuestión de la influencia del horizonte de experiencia sobre el fenómeno, modificando las interpretaciones según el bagaje de cada individuo.

### **La primera capa de interpretación: herramientas básicas de reacción**

Aunque podemos ver algunas similitudes en las experiencias de Teresa y Chico, sus interpretaciones postexperienciales fueron completamente diferentes. ¿Cuándo aparecieron estas diferencias? ¿Qué "hará" la persona con la presencia de estos elementos que aparecen dentro de su campo de conciencia? ¿Cuál es la reacción ante estos elementos extraños?

De acuerdo con la explicación de James presentada anteriormente, las cosas "surgen" en la conciencia transmarginal a través de un estímulo que hemos denominado elementos de la realidad periestésica. Estos elementos aparecerían en la "conciencia transmarginal" hacia el "campo de conciencia" activo y provocarían una reacción. Esta reacción, según William James, sería la fusión de este elemento en una nube de recuerdos, emociones, conceptos, etc. (lo cual es compatible con los conceptos de conciencia de Husserl para los fenómenos), en la que pueden observarse muchos factores que es necesario observar en profundidad. La persona que vive la experiencia utilizará en primer lugar lo que llamaré las "herramientas básicas de reacción" que están a disposición de todo ser humano: lengua, cultura y *ethos*, y serán muy similares para todas las personas de un mismo grupo social. En primer lugar, esto se debe a que son humanos, y fisiológicamente el campo de la conciencia reaccionará a las cosas en un nivel más elemental de la misma manera, es decir, un gran

ruido asustará a las personas; las luces brillantes pueden nublar la visión, la música serena calma a las personas, mientras que la música agitada puede hacer que se agiten. Sin embargo, hay otros factores, algunos matices, que deben observarse. La música, por ejemplo, tiene un cierto nivel de interpretación basado en el idioma y la cultura. Así, si esta persona es brasileña, la experiencia se vivirá y se explicará en términos de la lengua portuguesa brasileña, y utilizará todos los elementos de su cultura de la misma manera que lo harían todos los demás brasileños. El ritmo del tambor puede llamarse samba y provocará ciertas reacciones típicas normalmente atribuidas a los brasileños o a los que les gusta la samba. Mientras que el mismo ritmo de tambor puede ser interpretado por alguien de forma completamente distinta, provocando reacciones diferentes. Estas reacciones son automáticas y se producen de forma tácita, según la teoría del “conocimiento tácito” de Polanyi. La experiencia, según el lenguaje, la cultura y el *ethos*, puede interpretarse de una determinada manera en lo que Steven T. Katz denomina una interpretación pre-mística. En mi hipótesis, esto es lo que llamamos la “primera capa de interpretación”. Pasemos a otro nivel.

## La segunda capa de interpretación: la moral y la ética

El *ethos*, la lengua y la cultura no son las únicas herramientas para tratar este “elemento extraño” que surge en el “campo de la conciencia” a partir del campo transmarginal. Existe un segundo nivel de interpretación que utiliza la tradición de la experiencia recogida anteriormente.

La persona que ha vivido la experiencia utilizará, desde el primer momento, todos los datos recogidos que le ha “entregado” el primer nivel de interpretación; una vez más: lengua, cultura y *ethos*. El resultado de este “primer nivel” se utilizará, junto con su horizonte de experiencia, para identificar dinámicamente qué es ese elemento extraño, según su tradición de experiencia recuperada de la base de datos de la “tradición de experiencia”, lo que tradicionalmente se denomina “mediación” en los estudios místicos. Por ejemplo, los sonidos generados por un violín pueden ser entendidos por alguien como un tipo de música sublime y los tambores como música primitiva, siendo desagradables para uno u otro. Lo que definirá esto es la historia previa de cada persona. Aquí es donde eventualmente comenzará la experiencia mística (digo eventualmente porque esta experiencia puede no ser necesariamente mística), porque él o ella la traducirá en términos de una experiencia mística religiosa o no religiosa que haya tenido antes, si tiene esta tradición de experiencia en sus bases de datos mentales personales, el “horizonte de experiencia”.

Es posible que la interpretación de esta experiencia provoque cambios noéticos, morales o éticos que puedan tener consecuencias emocionales y/o ser considerada una experiencia mística o no. En algunos casos, puede que ni siquiera provoque cambios emocionales, e incluso puede ser inmoral<sup>13</sup>, amoral o indiferente, es decir, una experiencia no mística, sólo un fenómeno, una curiosidad. Y aquí es donde radica nuestra principal hipótesis. Aunque una experiencia mística depende de todo lo que ha sucedido antes de la segunda capa de interpretación, y no puede separarse de ella, las experiencias místicas tendrán sentido a partir de este punto. Esto se debe a

---

<sup>13</sup> Existen relatos mediúmnicos de personas que han tenido experiencias que son consideradas inmorales por los estándares cristianos tradicionales de moralidad en el campo del sexo, al igual que existen relatos en varias culturas de íncubos y súcubos, que son llamados demonios que buscan a las personas para tener experiencias sexuales en estados inusuales de conciencia. (SCHAUS, 2015).

que, según el concepto de conocimiento tácito de Polanyi, él o ella lo verá como un bloque de experiencia, mezclado de recuerdos, emociones y conceptos. Es en este momento cuando entendemos que tendrán lugar las interpretaciones éticas y morales, debido a todas las experiencias místicas o no místicas almacenadas previamente en la base de datos de experiencias que se utilizará para esta y futuras experiencias<sup>14</sup>.

Así entendemos que los acontecimientos de una experiencia mística son los valores morales y/o éticos que él o ella asociará a esta experiencia, según su interpretación basada en su horizonte de experiencia. El fenómeno que proviene de la *realidad periestésica* en su origen no lleva características que lo hagan ético o no, porque todavía está actuando en una capa básica elemental. Por eso creemos que la mística debe ser separada de forma física e interpretativa. Y a partir de ahí, podemos tener tres posibles consecuencias diferentes: a) Si no hay compromisos o interpretaciones éticas o morales, no habrá experiencia mística; b) Si hay compromisos o interpretaciones éticas o morales acompañadas de una interpretación religiosa, habrá una interpretación mística religiosa; c) Si hay compromisos o interpretaciones morales, sin interpretaciones religiosas habrá una experiencia mística no religiosa. Por lo tanto, lo que hará del acontecimiento una experiencia mística son los valores morales o éticos almacenados en los horizontes de experiencia de las personas.

Después de todos los niveles de interpretación, las experiencias con fenómenos pueden ser morales o no morales, independientemente de que haya un enfoque religioso. Si no hay un enfoque religioso de la experiencia, pero es ética o moral, podría tratarse de una experiencia mística no religiosa. En todos los casos, estas experiencias se almacenarán en la base de datos "horizonte de experiencia".

## Consideraciones finales

Creemos que nuestra hipótesis de la *realidad periestésica* y de la mística dividida en capas rompe paradigmas y, en cierto modo, es osada, porque creemos que en este estudio presentamos una aproximación a la mística basada en una reflexión epistemológica diferenciada que podría aplicarse a diversas tradiciones. Entendemos que nuestra hipótesis escapa al enfrentamiento entre esencialistas, por un lado, y contextualistas, por otro. Somos conscientes de que al decir esto estamos entrando en un terreno delicado de opiniones fuertes, y que hay personas de mucha mayor tradición en el escenario de la Ciencia de la Religión que discuten esta cuestión y que tienen posiciones mucho más autorizadas que las nuestras, y estaremos dispuestos a recibir las críticas que puedan surgir. Frederico Pieper apunta a esta discusión lo siguiente:

No son raros los textos que defienden la acusación de que la fenomenología de la religión es esencialista. Al no dar el debido valor a la historia, al contexto histórico, a lo empírico y a lo singular, y elaborar categorías generalizadas como "sagrado", su alcance y sus aportaciones encontrarían fuertes límites, alineándose con posiciones que podemos calificar de esencialistas (PIEPER, 2019, p. 803).

---

<sup>14</sup> Según algunos autores, no hay relación entre mística y vida ética, lo que no podemos discutir aquí. Para más información al respecto, véase nuestra tesis doctoral "En la intimidad del corazón: la mística en la vida y la obra de Chico Xavier" (BARROS, 2023).

Creemos haber contribuido a la cuestión al proponer la división de la mística en capas, enfriando los enfrentamientos entre los fenomenólogos acusados de esencialistas y los contextualistas. El propio profesor Steven Katz, de la Universidad de Boston, es considerado por el mundo académico como contextualista y ha sido utilizado como referencia de esta postura. Él se pronuncia, por ejemplo, contra la existencia de una *philosophia perennis* (KATZ, 2020, p. 1337), aunque muchos defiendan este punto al decir que todas las experiencias místicas serían iguales

Continuando con los argumentos de Pieper sobre el uso sistemático del esencialismo, considera que:

En primer lugar, hay que reconocer que, cuando se utiliza, existe poco consenso sobre el significado del término esencialismo o sobre las críticas que suscita. **A veces se identifica con cualquier intento de elaborar categorías globales y sistemáticas, como si ello supusiera en sí mismo el abandono de las singularidades de las manifestaciones religiosas.** Otra lectura, que me parece más fructífera, restringe esta denominación a las racionalidades que pretenden encajar fenómenos singulares en categorías globales que pretenden ser intemporales y universales. En este caso, lo particular no es más que un ejemplo de conceptos universales. (PIEPER, 2019, p. 804, énfasis añadido).

En nuestra opinión, nuestra propuesta consigue acomodar los conceptos de forma “más abarcadora y sistemática”, sin “abandonar las singularidades en las manifestaciones religiosas”. Ya que dividir la mística en capas, sumado a la idea de *realidad periestésica* y *realidad ordinaria*, que propone no traer ideas teológicas o filosóficas preconcebidas, permite este estudio de la mística y posiblemente incluso de otras características de diversas tradiciones sin contaminación criptoteológica. Esto también deja lo que es experiencia teológica en su propio estrato de interpretación, en el contexto religioso mediado al que pertenece, es decir, en la “tradición de la experiencia” y lo que es fenómeno en su lugar propio (en la dimensión fisiológica). En otras palabras, la experiencia del fenómeno es lo que resulta de la interacción entre sujeto y objeto, en una relación de sentido como la define Van der Leeuw dada por su interpretación de lo que se le aparece (en: PIEPER, 2019, p. 807), a partir de la cual se produce una interpretación basada en su “horizonte de experiencias”. Esto también respeta la afirmación de Steven Katz de que “cualquiera que sea la validez de la experiencia mística, no se traduce en “razones” que puedan ser tomadas como evidencia para una determinada proposición religiosa” (KATZ, 2020, p. 1335). Y éstas pueden ser mediadas según el contexto de cada entorno religioso.

Con este razonamiento, podemos entender que la mística cristiana, hindú, islámica, judía y cualquier otra tiene su propio camino de mediación, según su “tradición de experiencia”, sin que esto invalide la posibilidad de que un determinado fenómeno sea común a más de una tradición.

Otro punto que nos gustaría destacar es que no basta con el fenómeno para que tengamos una experiencia mística, ya que si la mística se divide en capas, puede estar mediatizada por conclusiones que no están vinculadas a sus propias características.

Con este artículo no hemos agotado el tema, pero entendemos que la mística tiene varias capas: a) las capas generales, como las establecidas por James; b) las capas específicas de una tradición (católica, sufí, hindú, etc.); c) las capas interpretativas personales del místico. Esto abre nuevas perspectivas para su estudio.

## Referencias

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 1. ed. São Paulo: M. Fontes, 2000.

ABBOTT, Karen. The Fox Sisters and the Rap on Spiritualism. *Smithsonian Magazine*. 30 out. 2012. Disponível em: <https://www.smithsonianmag.com/history/the-fox-sisters-and-the-rap-on-spiritualism-99663697/>. Acesso em: 11 nov. 2021.

ANCILLI, Ermanno. *La mística, fenomenologia e riflessione teologica*. Roma: Citta Nuova, 1984.

ÁVILA, Teresa. *The autobiography of St. Teresa of Avila: the life of St. Teresa of Jesus*. North Carolina: TAN Books, 2012.

BARROS, Brasil Fernandes de. *Na intimidade do coração: a mística na vida e obra de Chico Xavier*. 2023. 244 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em ciências da Religião, Belo Horizonte, 2023.

BOUYER, Louis. *Dictionary of Theology*. Tradução Charles Underhill Quinn. New York: Deselee Co. Inc, 1965.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: A essência das Religiões*. 4. ed. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

INGE, William Ralph. *Christian Mysticism*. Londres: Methuen & Co. 1899.

JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa. Um Estudo Sobre a Natureza Humana*. 2. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.

JAMES, William. Uma visão sobre a mística. Tradução de Brasil Fernandes de Barros. *Horizonte*, v. 20, n. 61, e206109, 28 abr. 2023.

KARDEC, Allan. *O Céu e o Inferno*. 39. ed. Brasília: FEB, 1994.

KATZ, Steven T. Linguagem, Epistemologia e Mística. Tradução de Brasil Fernandes de Barros. *Horizonte*, v. 18, n. 57, p. 1334-1389, 2020.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Pesquisa em mediunidade e relação mente-cérebro: revisão das evidências. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 40, p. 233-240, dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rpc/v40n6/v40n6a05.pdf>. Acesso em: 05 out. 2019

MORIN, Edgard. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Unesco, 2001.

PIEPER, Frederico. Fenomenologia da religião como essencialista e criptoteologia: reconsiderações críticas. *Horizonte*, v. 17, n. 53, p. 801 - 831, maio/ago. 2019.

POLANYI, Michael. *The tacit dimension*. Nova York: Anchor Books Doubleday & Company, 1966.

SCHAUS, Raffaella. O que são íncubos e súcubos? *SuperInteressante*. 4 jul. 2015. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/o-que-sao-incubos-e-sucubos>. Acesso em: 20 set. 2022.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madri: Trotta, 1999.

XAVIER, Francisco Cândido. *Chico Xavier no Pinga Fogo*. São Paulo: Edicel, 1984.

---

RECEBIDO: 04/05/2023

RECEIVED: 04/05/2023

APROVADO: 16/09/2023

APPROVED: 16/09/2023