



Un nuevo amanecer para el perennialismo

Los argumentos a favor de una fenomenología perenne,
o perennialismo «suave»

Por [Steve Taylor](#), 13 de septiembre de 2023

Resumen

Este artículo defiende una «fenomenología perenne» (o perennialismo «suave») que difiere de la noción tradicionalista de «filosofía perenne». La fenomenología perenne ofrece una forma más matizada de perennialismo que se centra en las experiencias espirituales/místicas más que en las enseñanzas y creencias de las diferentes religiones. Si bien las enseñanzas y creencias varían enormemente, las experiencias místicas asociadas a las diferentes tradiciones místicas tienen sorprendentes puntos en común. Sugiero cuatro aspectos experienciales que respaldan una fenomenología perenne. Estos aspectos también requieren una reconsideración del debate entre el perennialismo y el constructivismo. Es significativo que estos elementos experienciales estén presentes cuando las experiencias místicas se producen fuera del contexto de las tradiciones espirituales, en personas que saben poco o nada sobre espiritualidad y se consideran no religiosas. Tratar las experiencias místicas exclusivamente en el contexto de la religión y las tradiciones espirituales ha sido un gran error en los debates entre constructivistas (o contextualistas) y perennialistas. Existe un entorno común de la experiencia mística que precede a la interpretación y conceptualización por parte de las tradiciones espirituales. Este artículo* contribuye a reabrir el debate sobre el perennialismo que se ha venido desarrollando en los últimos años.

* Las referencias a obras o escritos de autores (con el año entre paréntesis) que aparecen en este artículo se pueden consultar al final del texto original en inglés cuyo enlace PDF aparece al final de este artículo.

* * *

En las últimas décadas, el concepto de filosofía perenne—propuesto originalmente por estudiosos como [Schuon](#) (1984), [Smith](#) (1987), [Nasr](#) (1993) y [Oldmeadow](#) (2007)—ha pasado de moda. De hecho, en un artículo reciente publicado en esta revista, Richard Jones ha sugerido que «los historiadores y filósofos de los estudios religiosos que estudian el misticismo han abandonado casi por completo la idea de unas «verdades perennes» transculturales en favor de un enfoque contextualista de los fenómenos culturales místicos y una visión constructivista de las experiencias místicas» (2022a, 659). En este artículo, argumentaré que tales anuncios de la muerte del perennialismo son prematuros. Argumentaré que es viable—y, de hecho, necesario—postular una forma más matizada y tentativa de perennialismo. Se trata de un enfoque orientado fenomenológicamente—en contraposición a una «filosofía»—que denomino «perennialismo fenomenológico» (o perennialismo «suave»).

En la sección principal del artículo, propondré cuatro aspectos experienciales que respaldan este enfoque: fuertes puntos en común en las experiencias místicas/espirituales de todas las tradiciones (y de personas ajenas a cualquier tradi-

ción); fuertes similitudes en las descripciones de un proceso de desarrollo de refinamiento e intensificación de la conciencia en todas las tradiciones, a veces denominado «despertar»; el proceso transformador del «despertar»—y el estado continuo de «estar despierto»—fuera del contexto de las tradiciones religiosas o espirituales; y las experiencias místicas en los niños.

En mi opinión, estos cuatro factores hacen necesario reconsiderar el debate entre el perennialismo y el constructivismo (es decir, la noción de que las experiencias místicas son construidas por tradiciones místicas individuales, o por las creencias y expectativas de individuos conectados con las tradiciones). Es necesario revisar este debate desde una perspectiva fenomenológica, particularmente a la luz de las experiencias místicas «extratradicionales» (que ocurren fuera del contexto de las tradiciones religiosas o espirituales). Si bien puede parecer válido argumentar que las experiencias místicas *intratradicionales* son construidas por el discurso cultural (Katz, 1978, 1992), es mucho más problemático argumentar esto cuando las experiencias místicas se producen en personas no adeptas que no tienen conocimientos previos de misticismo o espiritualidad, donde no existe la correlación entre el discurso y la experiencia.

De hecho, en los últimos años, el debate entre el perennialismo y el constructivismo ya se ha reabierto en cierta medida. Según Sawyer (2021), en la última década se ha producido un «aumento del apoyo a las teorías relacionadas con la filosofía perenne». Sawyer (2021) ha observado «una erosión de la confianza en el constructivismo» debido al trabajo de estudiosos como Studstill (2005), Shah-Kazemi (2006) y Richards (2016). (Yo añadiría a la lista a Rose, 2016, y Marshall, 2005, 2014). Junto con esto, ha habido «una comprensión más clara de lo que se entiende específicamente por el término filosofía perenne», lo que ha ayudado a disipar «malentendidos y juicios a priori» (Sawyer, 2021).

Espero que este artículo contribuya a aumentar el apoyo a las teorías relacionadas con el perennialismo. Hasta ahora, las experiencias místicas extratradicionales no se han debatido adecuadamente en los debates entre constructivistas y perennialistas. De hecho, se ha descuidado el aspecto fenomenológico en su conjunto. Como ha señalado Marshall, el constructivismo adolece de graves deficiencias, ya que su base empírica «no consistía en informes de primera mano ricos que pudieran demostrar el condicionamiento, sino en ideas místicas y metafísicas abstractas, cuyas fuentes experienciales a menudo son poco claras o invisibles» (2014, 10). En otras palabras, el constructivismo (o contextualismo radical) no tiene una base fenomenológica sólida.

Perennialismo tradicionalista

La filosofía perenne tradicionalista deduce, en términos de Schuon (1984), la «unidad trascendente de las religiones». Sugiere la universalidad de todas las religiones y todos los conceptos de Dios, como lo ejemplifica la afirmación de Nasr

(1994, 16) de que «haber vivido plenamente cualquier religión es haber vivido todas las religiones». Esta similitud se deriva del hecho de que todas las religiones son manifestaciones de la misma realidad última trascendente, que expresa la misma sabiduría «primordial» (Schuon, 1986). Todas las enseñanzas de las religiones, incluidos sus conceptos de Dios, se derivan de esta realidad trascendente y, por lo tanto, contienen un «núcleo común» de enseñanzas, con los mismos principios y objetivos esenciales. A pesar de sus diferencias externas, las religiones de todo el mundo, a lo largo de la historia de la humanidad, «afirman unánimemente una realidad absoluta y trascendente» (Schuon, 1986).

Este tipo de perennialismo sostiene que existe un aspecto trascendente de la naturaleza humana que es uno con la realidad última, y que todas las religiones ayudan a los seres humanos a darse cuenta de esta unidad esencial. El desarrollo humano avanza por un camino común hacia la meta de la unión con un absoluto espiritual. El papel especial de los místicos es que se cree que relatan experiencias de acceso directo a este reino «primordial» o trascendente. Las revelaciones y percepciones de los místicos constituyen el núcleo «esotérico» de las tradiciones religiosas, que inspira las formas exotéricas más convencionales y estas tradiciones esotéricas. Así, las religiones exotéricas son como diferentes idiomas que expresan las mismas verdades básicas con vocabulario y sintaxis diferentes, pero con las mismas estructuras gramaticales universales subyacentes (Smith y Rosemont, 2008).

Sin embargo, cabe señalar que no todos los perennialistas son tradicionalistas que defienden una «religión universal» al estilo de Nasr, Schuon o Smith. Como ha argumentado Sawyer (2021), constructivistas como Katz (1978), Penner (1983) y Prothero (2019) han tendido a atacar un «hombre de paja» del perennialismo tradicionalista, mientras que en realidad «la llamada *filosofía perenne* se describe con mayor precisión como una familia de teorías —al estilo del existencialismo, el idealismo y el posmodernismo— más que como una ideología monolítica u homogénea». En Sawyer (2021) se analiza el caso de Aldous Huxley, demostrando que no defendía una «religión universal», sino que se centraba en una *experiencia* noética intercultural. (En este sentido, el enfoque de Huxley es similar al mío en este artículo). (1)

Para los tradicionalistas que defienden una «religión universal», la enorme diversidad de expresiones religiosas es problemática. Las doctrinas filosóficas y conceptuales que sustentan algunas religiones parecen demasiado diversas para ser compatibles en ningún sentido. Existen diferencias tan grandes entre, por ejemplo, el cristianismo tradicional, el budismo theravada y el zoroastrismo, que parece difícil sostener que las religiones son expresiones de los mismos principios fundamentales y tienen los mismos objetivos fundamentales. Aunque un tradicionalista como [William Stoddard](#) afirma que «todos los caminos religiosos conducen a la misma cima» (2005, 58), los objetivos soteriológicos del cristianismo, el hinduismo y el budismo theravada, por ejemplo, son significativamente diferentes (Prothero, 2019; Jones, 2022a). Las concepciones budistas de múlti-

ples renacimientos que conducen al *nirvana* tienen poco en común con el concepto cristiano de la vida eterna en el cielo o el infierno. También es difícil sostener que todos los conceptos teístas son expresiones del mismo principio absoluto. El Dios del cristianismo fundamentalista es muy diferente de los múltiples dioses del hinduismo o de las concepciones animistas basadas en los espíritus de algunos grupos indígenas. El budismo theravada ni siquiera tiene una concepción teísta.

Por lo tanto, es claramente problemático hablar de un núcleo común de enseñanzas en todas las tradiciones religiosas o espirituales. Sin embargo, esto no invalida el perennialismo en sí mismo. Solo invalida los fundamentos *filosóficos* del perennialismo. Si se traslada el debate de la filosofía a la fenomenología (es decir, de las doctrinas de las religiones a las *experiencias* de las personas asociadas con las tradiciones místicas y, lo que es más importante, ajenas a ellas), entonces encontramos muchos más puntos en común y se hace viable una forma más matizada de perennialismo (Bilimoria, 2009).

De la filosofía a la fenomenología

Permítanme ahora intentar ofrecer una breve descripción general de mi concepto de «fenomenología perenne», antes de explicar en detalle por qué considero que es necesaria.

Una fenomenología perenne presta menos atención a los aspectos conceptuales y filosóficos de las tradiciones (aunque, como señalaré más adelante, sí destaca algunos factores conceptuales). De hecho, las doctrinas de las religiones convencionales son de poco interés para el perennialismo fenomenológico. Como ha señalado Sawyer (2021), existe una disyuntiva entre la religión convencional y las tradiciones místicas o contemplativas. Las afirmaciones de una fuente trascendente común para todas las religiones y para todos los conceptos de seres divinos pueden ser erróneas e innecesarias. En lugar de estar basadas en una sabiduría primordial, muchas tradiciones religiosas convencionales—especialmente aquellas de naturaleza fundamentalista y dogmática—pueden ser en gran medida expresiones de factores psicológicos tales como la inseguridad existencial, la identidad y pertenencia a un grupo, el deseo de encontrar un significado y un propósito, etc. (véase Taylor, 2005, para un análisis más completo de los posibles orígenes psicológicos de la religión teísta).

Sin embargo, siempre ha habido místicos individuales asociados a diferentes tradiciones que han relatado experiencias con importantes puntos en común, como veremos en la siguiente sección. Las diferencias entre estas experiencias en las distintas tradiciones se dan principalmente en la interpretación y la conceptualización, más que en la fenomenología. Aunque puede resultar problemático separar la experiencia de la interpretación, en las experiencias místicas puede haber un núcleo de fenomenología común que está sujeto a diferentes in-

interpretaciones. (La posibilidad de una experiencia mística no mediada y la independencia de la experiencia o la percepción de la conceptualización se discutirán más adelante).

Muchos místicos han tenido relaciones difíciles con las autoridades religiosas convencionales, precisamente porque sus experiencias a menudo entran en conflicto con algunos de los principios de la religión convencional. Por ejemplo, los místicos afiliados a tradiciones monoteístas a menudo han interpretado a «Dios» en términos dinámicos o energéticos, como una cualidad inmanente y omnipresente, además de trascendente (Smart, 1965; Hick, 1989). También han insistido a menudo en la inmanencia de Dios dentro de su propio ser, de modo que son esencialmente uno con Dios. Tales ideas inevitablemente les llevaron a ser acusados de herejía. Por ejemplo, el místico sufí del siglo IX [Mansur Al-Hallaj](#), que proclamó «Yo soy la verdad» y que su espíritu era uno con Dios como «el vino se mezcla con el agua pura» (en Spenser, 1963, 321), fue encarcelado y ejecutado. El místico cristiano [Meister Eckhart](#), que describió cómo el amor nos permite «entrar en» Dios y nos permite «conocerlo tal como es» (en Spenser, 1963, 241), también podría haber sido encarcelado y ejecutado, pero murió por causas naturales antes de que comenzara su juicio por herejía. Otro ejemplo del cristianismo es [Marguerite Porete](#), autora del tratado místico *El espejo de las almas simples*, que fue quemada en la hoguera por herejía en 1310.

Estos casos ilustran la brecha entre las experiencias místicas y la religión convencional, contradiciendo la visión tradicionalista de que las religiones exotéricas están impregnadas de sabiduría primordial trascendente, a través de tradiciones místicas. Los constructivistas tampoco han tenido suficientemente en cuenta esta distinción. Como ha escrito Sawyer, «Es importante señalar esta distinción en esencia entre la religión y el misticismo, ya que a menudo se ha pasado por alto, y los constructivistas suelen confundir ambos conceptos» (2021). La crítica de Craig Martin (2017) al «neoperennialismo» es un ejemplo de ello. Martin reprende a varios estudiosos por enfatizar en exceso las similitudes interculturales entre las religiones, pero apenas menciona las tradiciones místicas o contemplativas en sí mismas. Podría decirse que los místicos tienen más en común con otros místicos pertenecientes a tradiciones diferentes que con las religiones convencionales a las que están asociados (Smart, 1965).

Lo más significativo de todo es que estas similitudes experienciales se producen cuando las experiencias místicas tienen lugar *fuera* de las tradiciones religiosas o espirituales, en personas de orientación secular que tienen poca o ninguna familiaridad con dichas tradiciones. Esto también se aplica al desarrollo personal o espiritual a largo plazo cuando se produce fuera de las tradiciones, incluyendo cuando los individuos experimentan un cambio hacia un estado de conciencia expansivo y continuo. (Analizaremos ambas áreas con más detalle en breve). En estas áreas, encontramos una gran cantidad de similitudes, mucho más que en las doctrinas de las religiones y las tradiciones espirituales.

Este último punto es extremadamente importante, porque si las experiencias místicas están totalmente construidas por tradiciones religiosas y espirituales — o más específicamente, por las creencias y expectativas de los individuos asociados con las tradiciones (por ejemplo, Gimello, 1983; Katz, 1978, 1992)—, ¿cómo se pueden explicar las experiencias místicas que tienen lugar *fuera* del contexto de las tradiciones religiosas y espirituales, con esencialmente la misma fenomenología que las experiencias místicas tradicionales? Como han comentado Edward Kelly y Michael Grosso, las experiencias místicas poderosas «a menudo se han producido de forma espontánea en personas “ingenuas” que anteriormente no tenían ningún compromiso ni implicación con ninguna tradición religiosa o mística en particular» (2007, 516). No solo eso, como señalan además Kelly y Grosso, las experiencias místicas pueden producirse incluso en «personas que son antecedenentemente hostiles a todo el tema» (Ibíd.).

Se podría argumentar que, aunque una persona no participe en una tradición concreta, puede haber influencias culturales (por ejemplo, la educación religiosa o las experiencias de familiares y compañeros) que determinen el contenido de la experiencia. Sin embargo, hay muchos informes de experiencias místicas en sociedades seculares modernas con una actitud predominantemente escéptica hacia la espiritualidad, algunos de los cuales se examinarán a continuación (por ejemplo, Corneille y Luke, 2021; Taylor y Egeto-Szabo, 2017). Este no es el tipo de entorno cultural que fomentaría la construcción de experiencias místicas. Si las experiencias místicas se construyen a partir de creencias y expectativas (Katz, 1978, 1992), ¿por qué les suceden a personas de sociedades seculares que no tienen antecedentes religiosos o espirituales y carecen de las creencias y expectativas asociadas?

Como ha señalado Jones (2022b), ciertos tipos y aspectos específicos de la experiencia mística pueden ser aceptables en culturas seculares e interpretarse en términos naturalistas. Por ejemplo, naturalistas como Harris (2014) y Blackmore (2011) interpretan las experiencias de pérdida del sentido del yo en la meditación como una confirmación de la visión materialista de que la consciencia es una ilusión y que el yo no existe. Sin embargo, otros aspectos de las experiencias místicas son más difíciles de justificar en términos naturalistas, como la sensación de unidad con todas las cosas, la conciencia elevada o la sensación de atemporalidad. Estos aspectos pueden atribuirse a un funcionamiento neurológico inusual, más que a experiencias auténticas de la naturaleza de la realidad. Como se verá más adelante, la visión constructivista de las experiencias místicas es aún más problemática en relación con las experiencias místicas infantiles, que se producen antes de que el condicionamiento cultural haya podido influir en la perspectiva del niño, y a menudo en sociedades seculares que carecen del condicionamiento cultural que predispondría a las personas a tales experiencias.

Las experiencias místicas les ocurren tanto a personas religiosas como no religiosas. Forman parte de una amplia gama de experiencias humanas que pueden

explorarse e interpretarse desde muchas perspectivas diferentes. Las diferentes tradiciones interpretan sus experiencias y exploraciones del paisaje en función de sus propios sistemas metafísicos, como exploradores situados en diferentes puntos de observación, con una visión diferente del mismo paisaje. A pesar de algunas diferencias en la interpretación, comparten claras similitudes. Al mismo tiempo, este paisaje puede explorarse fuera del contexto de las diferentes tradiciones religiosas o espirituales.

Mi analogía se acerca a la utilizada por William James, quien describió las experiencias místicas como «ventanas a través de las cuales la mente contempla un mundo más amplio e inclusivo. La diferencia entre las vistas que se observan desde las distintas ventanas místicas no tiene por qué impedirnos considerar esta suposición» (1986, 428). James tenía claro que este «mundo más amplio de significados» contiene una gran variedad—en sus propias palabras, «una constitución mixta como la de este mundo» (ibíd.)—y, por lo tanto, una gran variedad de perspectivas e interpretaciones.

Cuatro razones por las que es necesaria una «fenomenología perenne»

Permítanme pasar a los cuatro aspectos experienciales que requieren una forma de perennialismo, ya que no pueden explicarse mediante factores constructivistas.

1. Puntos en común en las experiencias místicas/espirituales

El primero de ellos es la *gran similitud que existe entre las experiencias místicas/espirituales de las diferentes tradiciones* (y de personas ajenas a cualquier tradición). Tal y como las han descrito los individuos y estudiado los académicos, las experiencias místicas comparten ciertas características fundamentales, tanto dentro como fuera de las tradiciones. Las características que se atribuyen con mayor frecuencia a las experiencias místicas incluyen las siguientes: bienestar intenso (por ejemplo, serenidad, felicidad o éxtasis), percepción intensificada (o conciencia elevada, que a menudo incluye una sensación de luminosidad o resplandor), trascendencia de la separación (una sensación de conexión o unión, que incorpora a otros seres humanos, al mundo natural o a una fuente trascendente más desconocida del ser), una sensación de interconexión o unidad de los fenómenos; compasión y amor; un sentido transformado (y a menudo ampliado) de la identidad; una sensación de revelación noética (por ejemplo, Hardy, 1979; Wainwright, 1981; Happold, 1986; Marshall, 2005; Hood, 2006; Kelly y Grosso, 2007; Wulff, 2014; Jones, 2016; Taylor y Egeto-Szabo, 2017).

Muchos estudiosos contemporáneos del misticismo han destacado la presencia de estas características en todas las tradiciones y fuera de ellas. Por ejemplo, Studstill (2005) ha resaltado las similitudes experienciales entre el dzogchen budista tibetano y el misticismo medieval alemán, que tienen el objetivo común de

«interrumpir los procesos mentales que mantienen la experiencia ordinaria y egocéntrica e inducir una transformación estructural de la consciencia» (Studstill, 2005, 6). Esta transformación conlleva una expansión y mejora de la consciencia, lo que da lugar a «una consciencia/conocimiento cada vez más sensibilizado de la Realidad que se manifiesta (entre otras cosas) en una mayor sensación de bienestar emocional, un mayor interés por los demás que genera una mayor compasión, una mayor capacidad para negociar creativamente con el entorno y una mayor capacidad de apreciación estética» (Studstill, 2005, 7).

De manera similar, Rose ha destacado los «universales contemplativos» dentro del budismo Theravada, el yoga Patanjali y la teología mística católica, con «conjuntos prácticamente idénticos de experiencias místicas inducidas por la concentración cada vez más profunda», aunque las tradiciones estén asociadas con «sistemas religiosos distintos y doctrinalmente irreconciliables» (2016, 3). Entre ellas se incluyen cualidades como la tranquilidad, la consciencia unitaria, la unidad entre sujeto y objeto, la atemporalidad, la quietud y la claridad internas, el vacío y la amplitud mentales, y la bienaventuranza.

Además, Shah-Kamezi (2006) ha comparado a tres místicos de diferentes tradiciones ([Shankara](#) del hinduismo, [Ibn Arabi](#) del islam y [Meister Eckhart](#) del cristianismo), y ha descubierto que los tres individuos estaban «de acuerdo en lo que respecta a la cima de la realización: la trascendencia de todas las condiciones finitas que acompañan a la individualidad y el logro de la identidad con el Absoluto único» (2006, 248). Blum (2015) comparó de manera similar los escritos de Meister Eckhart, Ibn Arabi y el budista chino [Huineng](#), y también encontró similitudes pronunciadas. Como ha escrito, «el teórico social todavía se esfuerza por explicar por qué discursos sobre la experiencia tan similares entre sí han surgido en comunidades tan variadas que habitan contextos tan diferentes» (Blum, 2017, 345). Como ejemplo adicional, los estudios sobre experiencias místicas inducidas por psicodélicos realizados por Richards (2016) en la Universidad John Hopkins le han llevado a concluir que estas experiencias son indistinguibles de las descritas en la literatura mística tradicional. Como él mismo resume, sus pruebas «representan un fuerte giro del péndulo teórico hacia la llamada perspectiva perennialista» (2016, 11).

La investigación cuantitativa que utiliza la Escala de Misticismo (o Escala M) de Ralph Hood (1975) también destaca estas similitudes, mostrando que el mismo «núcleo común» de características (como la unidad, la atemporalidad, el bienestar intenso, lo sagrado y una cualidad noética) se da en diversas tradiciones (por ejemplo, Hood et al., 2001; Chen et al., 2011; Chen et al., 2011). La investigación de Hood deja claro que estas experiencias pueden interpretarse de diferentes maneras, sin restar valor a sus similitudes esenciales y sin conducir necesariamente a una teología o filosofía común (Hood, 2006).

Un estudio realizado por Taylor y Egeto-Szabo (2017) se centró en las experiencias místicas extratradicionales. Utilizando el término «experiencia de desper-

tar», se recopilaron y analizaron 91 informes de experiencias en las que la conciencia de la realidad de una persona se intensificó y amplió, con características tales como un mayor sentido de la realidad, la belleza, la conexión, el significado y la armonía. El estudio examinó los desencadenantes o contextos de tales experiencias y descubrió que el desencadenante más significativo era la perturbación psicológica (como el estrés, la depresión, la pérdida o el duelo), relacionada con el 40,5 % de las experiencias. Otros desencadenantes significativos eran el contacto con la naturaleza (25 %), la práctica espiritual (23,5 %) y la lectura de literatura espiritual (16,5 %). Cabe señalar que algunas experiencias tenían más de un desencadenante o contexto, de ahí la discrepancia numérica. La mayoría de las experiencias se produjeron fuera del contexto de la espiritualidad tradicional; de hecho, muchos de los participantes que enviaron informes no tenían ninguna conexión con ninguna tradición espiritual, ningún conocimiento previo de la espiritualidad y el misticismo, y vivían en culturas seculares.

Sin embargo, la fenomenología de las experiencias era esencialmente la misma que la de las experiencias místicas basadas en la tradición (por ejemplo, Happold, 1986; Hood, 2006; Jones, 2016). Por orden de frecuencia, las características de las experiencias incluían estados afectivos positivos (como paz, alegría, sensación de armonía, ausencia de miedo), percepción intensificada (vitalidad, luminosidad, energía, luz), sensación de conexión o unidad, amor/compasión, percepción diferente del tiempo, «conocimiento» general más profundo, sensación de trascender el tiempo y el espacio, etc.

Es difícil comprender cómo tales experiencias pudieron construirse culturalmente cuando no se produjeron en ningún contexto espiritual o religioso, sino en culturas seculares que no apoyan la espiritualidad. ¿Cómo pudieron construirse a partir de creencias y expectativas cuando la mayoría de los participantes carecían de antecedentes místicos o religiosos, o incluso de conocimientos sobre espiritualidad? Marshall ha señalado algo similar, afirmando que la interpretación constructivista de las experiencias místicas «no aborda las numerosas experiencias “espontáneas” registradas en la época moderna que tienen lugar fuera de cualquier tradición condicionante de enseñanza y práctica» (2014, 10). Jones ha señalado además que algunas «experiencias místicas se producen espontáneamente en personas sin formación mística ni antecedentes religiosos» (2016, 64).

2. Representaciones comunes de la autotransformación en las tradiciones

El segundo aspecto experiencial que respalda el perennialismo fenomenológico son *las fuertes similitudes en las descripciones de un proceso de desarrollo de refinamiento e intensificación de la conciencia en todas las tradiciones, a veces denominado «despertar»*. Todas las tradiciones espirituales—incluidas el budismo, el yoga, el taoísmo, la cábala, el misticismo cristiano, etc.—postulan algún camino

de autodesarrollo hacia una mayor conciencia y autorrealización. Todas ellas describen ciertas características experienciales que surgen en este proceso y que pueden cultivarse a través de prácticas espirituales.

El perennialismo fenomenológico sostiene que existe una orientación general similar en estos caminos de autodesarrollo, con una serie de cualidades y temas compartidos. Es posible que los caminos no avancen exactamente hacia el mismo objetivo—por ejemplo, en el sentido de que la concepción budista de *bodhi* difiere de los conceptos yóguicos hindúes de *moksha* o *sahaja samadhi*, o del concepto místico cristiano de la *deificación*—pero avanzan en la misma dirección general.

En Taylor (2017), se identificaron siete temas comunes en las descripciones de dicho proceso en diversas tradiciones. Estos son: (1) aumento e intensificación de la conciencia; (2) un movimiento más allá de la separación y hacia la conexión y la unión; (3) el cultivo de la quietud interior y el vacío; (4) el desarrollo de una mayor estabilidad interior, autosuficiencia y ecuanimidad; (5) un movimiento hacia una mayor empatía, compasión y altruismo; (6) el abandono de la acción personal; y (7) un movimiento hacia un mayor bienestar. Estos temas se dan en todas las tradiciones, incluyendo el budismo, el vedanta o yoga hindú, el taoísmo, el cristianismo místico, el sufismo, etc.

Estos temas se enfatizan en mayor o menor medida en determinadas tradiciones. Por ejemplo, el aspecto altruista colectivo del desarrollo se enfatiza fuertemente en el misticismo judío y sufí, mientras que el cultivo de la ecuanimidad y la autosuficiencia se enfatiza fuertemente en el budismo. Al mismo tiempo, el aspecto de renunciar a la acción personal se enfatiza fuertemente en el taoísmo. Aunque está claro que muchas tradiciones ponen mucho énfasis en la unión, esto no aparece directamente en el budismo theravada. El budismo theravada, y quizás el budismo en general, pone más énfasis en cultivar la ecuanimidad y el altruismo que en alcanzar la unión (Taylor, 2017).

Sin embargo, las similitudes generales son sorprendentes. Volviendo a mi metáfora anterior, estas características conceptuales superpuestas surgen porque el despertar—tanto como experiencia temporal como proceso de desarrollo—implica una exploración del mismo abanico de experiencias humanas expansivas.

3. El despertar fuera de las tradiciones

Los mismos temas también se dan *fuera* de las tradiciones, cuando el proceso de «despertar espiritual» se produce en un contexto extratradicional, en personas que saben poco o nada sobre religión o espiritualidad. Las cualidades que surgen en el despertar espiritual también pueden consolidarse como rasgos permanentes, cuando un individuo alcanza un estado estable de «despertar». Aquí, en un sentido no tradicional, el «despertar» puede definirse como una conciencia

expansiva e intensa permanente, y también como un estado de funcionamiento superior en el que se transforman la visión y la relación de una persona con el mundo, junto con su experiencia subjetiva, su sentido de identidad y su perspectiva conceptual (Taylor, 2017). Este es el tercer factor experiencial que respalda un perennialismo suave: *el proceso transformador del «despertar»—y el estado continuo de «despertar»—fuera del contexto de las tradiciones religiosas o espirituales.*

Hay muchos casos de «místicos naturales» sin antecedentes religiosos, que parecen haber experimentado el despertar como una cualidad innata, sin seguir ningún camino o práctica espiritual, ni siquiera tener conocimientos previos sobre misticismo o espiritualidad. Estas personas que han despertado de forma natural suelen convertirse en artistas creativos, utilizando la poesía o el arte como forma de expresar su elevada conciencia. A veces también pueden convertirse en activistas sociales, debido a su intenso sentido de conexión intersubjetiva, que les aporta una gran empatía y compasión, o un sentido de misión para aliviar el sufrimiento o la injusticia. Algunos ejemplos son Walt Whitman, D. H. Lawrence, el místico inglés de la naturaleza Richard Jeffries y la activista social estadounidense que se hacía llamar «Peregrina de la Paz» (Taylor, 2017).

Permítanme examinar dos ejemplos con más detalle. Walt Whitman fue destacado por Bucke (1969) como un caso de «consciencia cósmica», y también por Maslow (1994) como un ejemplo de persona «autorrealizada». La forma de misticismo de Whitman era muy idiosincrásica y no guardaba relación con ninguna tradición espiritual en particular. Su experiencia del mundo era intensamente panteísta, con un fuerte sentido de una fuerza espiritual que impregnaba tanto todos los fenómenos como su propio ser. Nunca se afilió a ninguna tradición espiritual, ni siguió ninguna práctica espiritual convencional. En sus últimos años, Whitman desarrolló cierta familiaridad con la filosofía india, pero aparentemente sin un conocimiento profundo o detallado. Cuando Henry David Thoreau conoció a Whitman, el primero comentó que *Hojas de hierba* era «maravillosamente parecida a las obras orientales». Thoreau le preguntó a Whitman si había leído tales obras, y este respondió: «No, cuéntame sobre ellas» (Cowley, 1973, 919).

Una vez que los textos espirituales hindúes se hicieron más accesibles, muchos observadores notaron paralelismos con la obra de Whitman y buscaron pruebas de que hubiera sido influenciado por ellos. Sin embargo, como señaló el crítico literario Malcolm Cowley, «lo extraordinario de este elemento oriental es que Whitman, cuando escribió los poemas de la primera edición [de *Hojas de hierba*], parece haber sabido poco o nada sobre la filosofía oriental. Es más que dudoso que hubiera leído siquiera el Bhagavad-Gita, una de las pocas obras hindúes disponibles entonces en traducción» (1973, 972). Más bien, como sugiere Cowley, el misticismo de Whitman parece haber sido completamente natural y espontáneo.

Un místico natural similar, aunque menos conocido, es el escritor británico sobre la naturaleza Richard Jefferies, de mediados del siglo XIX, quien escribió una notable «autobiografía espiritual» titulada *La historia de mi corazón*. Es casi seguro que Jeffries no tenía ningún conocimiento de las tradiciones espirituales ni de los místicos religiosos. Sin embargo, como escribió sobre él el erudito místico F. C. Happold:

Encontró ese «ahora eterno» del que hablaban los místicos. Llegó a una doctrina de la «nobleza del alma», similar a la de Eckhart y Shankara. Aunque la única idea de Dios que conocía era la de la religión de su propio entorno, en su condición de «deidad más allá de la deidad» trató de expresar con palabras torpes lo que Eckhart y Ruysbroeck habían expresado de manera mucho más adecuada en la distinción que establecieron entre la Divinidad y Dios (Happold, 1986, 385).

En mi propia investigación, me he centrado en el fenómeno de la «transformación a través de la agitación», cuando el despertar espiritual surge en el contexto de una intensa perturbación psicológica, como una pérdida, un diagnóstico de cáncer, una adicción, un estrés intenso o una depresión. Las personas que experimentan una transformación a través de la agitación experimentan un cambio hacia un estado de mayor funcionamiento. Afirman sentirse renacidas, como si fueran personas diferentes viviendo en el mismo cuerpo, con una poderosa sensación de bienestar interior, una percepción intensificada, un sentido más fuerte de conexión (o unidad) con otras personas y con la naturaleza, etc. (Taylor, 2012, 2013, 2021a, 2021b). La fenomenología de estos estados es muy similar a la de las experiencias místicas (o de despertar) temporales, y también al despertar o realización continuas descritas por diversas tradiciones espirituales.

Las causas de la transformación a través de la agitación son misteriosas, aunque he sugerido una conexión con la disolución del ego (causada por una intensa presión psicológica o la pérdida de apegos psicológicos). Aunque la disolución del ego suele ser una experiencia negativa muy intensa, equivalente a un colapso, en una pequeña minoría de personas parece permitir que emerja un yo superior latente. Este yo superior latente parece estar completamente formado como una estructura, listo para asumir la nueva identidad de la persona. La transición puede ser a veces difícil, con retos de aceptación e integración, especialmente si (como suele ser el caso) las personas no tienen una formación espiritual y carecen de comprensión de sus experiencias (Taylor, 2012, 2013, 2021a, 2021b).

Aunque cualquier período de intensa agitación o trauma puede dar lugar a tal transformación, el desencadenante más común parece ser el duelo. En Taylor (2021a), se examinaron los casos de 16 personas que informaron de poderosas experiencias transformadoras tras el duelo, utilizando un enfoque de métodos

mixtos, que incluía un análisis temático cualitativo de las entrevistas y dos escalas psicométricas. Ambos enfoques encontraron pruebas significativas de un cambio personal positivo, que se había mantenido estable durante largos periodos de tiempo (una media de más de 13 años desde las experiencias originales de duelo). Dos medidas psicométricas mostraron niveles significativamente más altos de lo normal de espiritualidad y «despertar».

Al igual que con las experiencias de despertar temporal, un aspecto significativo de estas experiencias transformadoras es que con frecuencia ocurren fuera del contexto de las tradiciones religiosas y espirituales, a individuos de culturas seculares que, como se mencionó anteriormente, a veces luchan por dar sentido a su nuevo estado. Por lo tanto, estos casos no pueden explicarse en términos constructivistas. Una vez más, tales experiencias sugieren una gama de experiencias humanas expansivas que no son exclusivas de las tradiciones espirituales.

4. Experiencias místicas en la infancia

El cuarto factor experiencial son las experiencias místicas en los niños. Las investigaciones han demostrado que las experiencias de despertar temporal no son infrecuentes durante la infancia. Robinson (1977) y Hoffman (1992) descubrieron que las experiencias místicas/espirituales podían producirse a partir de los 3 años, aunque eran más frecuentes entre los 5 y los 15 años. Robinson (1977) estudió 600 experiencias espirituales infantiles y descubrió que el 10 % se producía antes de los 5 años, el 70 % entre los 5 y los 15 años, y el 19 % después de los 15 años. De las 123 experiencias recopiladas por Hoffman (1992), el 23 % se produjo antes de los 5 años y el 77 % entre los 5 y los 15 años. De manera similar, en una encuesta realizada por Pafford (1973) a alumnos de secundaria y jóvenes universitarios, el 40 % de los chicos y el 61 % de las chicas afirmaron haber tenido experiencias de «misticismo natural» similares a las descritas por el poeta William Wordsworth. En la investigación de Alister Hardy en la Unidad de Investigación Religiosa de la Universidad de Oxford, la infancia y la adolescencia fueron las etapas en las que se produjeron con mayor frecuencia las experiencias religiosas: 111,7 de cada mil durante la infancia y 123,7 durante la adolescencia (Hardy, 1979).

En un ejemplo de mi propia colección, un hombre—ahora de mediana edad—sin antecedentes religiosos describió una poderosa experiencia mística que tuvo cuando tenía unos 6 años. Estaba saliendo corriendo por la puerta principal para jugar con sus amigos cuando «todo se fundió; miré el poste de telégrafos alquitranado que había frente a la casa de mi amigo, cuatro puertas más arriba; estaba vibrando de vida y energía; la superficie de la carretera también..., yo estaba compuesto de la misma energía vibrante; el tiempo también se fundió» (en Taylor, 2017, 54).

Es problemático sugerir que tales experiencias podrían haber sido construidas por tradiciones religiosas o espirituales cuando una proporción significativa de ellas ocurrió antes de que el condicionamiento cultural pudiera haber influido plenamente en la perspectiva del niño y cuando, en cualquier caso, los niños procedían de un entorno no religioso. Forman (1999) ha presentado argumentos similares en relación con lo que él ha denominado el «evento de la consciencia pura», señalando que esta experiencia de consciencia despierta sin contenido puede ser experimentada tanto por neófitos—incluidos los niños—como por practicantes espirituales experimentados. (2)

Se podría cuestionar la validez de los relatos de experiencias místicas infantiles, ya que son retrospectivos, quizá basados en recuerdos poco fiables y transmitidos en un lenguaje que los niños pequeños no podrían utilizar. Se podría argumentar que los adultos simplemente construyen esas experiencias en su vida adulta, basándose en su conocimiento de las experiencias místicas o en sus creencias religiosas o espirituales. Sin embargo, las experiencias místicas son tan poderosas e inusuales que es probable que se recuerden con más viveza y menos distorsión que otras experiencias. Es posible que a un niño le resulte difícil describir una experiencia de este tipo en el momento, pero que conserve un recuerdo claro de ella y más tarde encuentre el vocabulario para describirla. Cabe señalar que a menudo existe una gran diferencia entre las experiencias místicas y su expresión lingüística (de ahí que James, en 1986, caracterizara las experiencias como inefables). Las experiencias místicas son siempre difíciles de transmitir—tanto para los adultos como para los niños—debido a la dualidad sujeto/objeto y a los distintos tiempos verbales de los idiomas, así como a la escasez de vocabulario para describir estados de consciencia refinados e inusuales. En otras palabras, la brecha entre una experiencia mística infantil y su descripción posterior no significa necesariamente que la experiencia sea totalmente inventada.

Otros argumentos en contra del constructivismo

Estos cuatro factores sugieren claramente una fenomenología subyacente común a las experiencias místicas. Al hacerlo, presentan un argumento sólido en contra de las interpretaciones constructivistas o contextualistas.

Quiero dejar claro que no pretendo argumentar en contra del constructivismo en sí mismo, sino solo en el contexto de las experiencias místicas. Un debate amplio sobre el constructivismo excede el alcance de este artículo, pero desde luego no pretendo argumentar que todo el constructivismo cultural sea falso.

Tampoco deseo rechazar por completo el constructivismo como factor en las experiencias místicas. Aceptaría que muchas experiencias místicas intratradicionales están construidas, al menos en parte, por influencias culturales. Esto también puede ser cierto en el caso de algunas experiencias místicas extratradicionales. Al mismo tiempo, apoyo la posibilidad de que existan experiencias místi-

cas totalmente no construidas. En los niveles más intensos de la experiencia mística, cuando la identidad individual se funde en la unidad con toda la realidad—una experiencia extática no-dual en la que uno toma consciencia de que la esencia espiritual de su propio ser es la esencia de todas las cosas y de la realidad misma—creo que el místico experimenta lo que Studstill ha descrito como «una experiencia incondicionada y sin mediación de lo Real» (2005, 26). En un sentido introvertido, esto también es válido para lo que Forman (1999) denomina «evento de la consciencia pura».

Mi argumento es simplemente que el constructivismo no basta como explicación *completa* de las experiencias místicas, ya que estas incluyen cualidades transculturales comunes que no pueden explicarse en términos de discurso cultural, creencias o expectativas. Quizás también sea útil pensar en términos de formas «fuertes» y «moderadas» de constructivismo (Jones, 2020). Mientras que los constructivistas fuertes, como Katz (1978, 1992) o Gimello (1983), sostienen que toda experiencia mística está totalmente construida por el condicionamiento cultural, un constructivista moderado como John Hick (1989) sostiene que puede haber un elemento transcultural en algunas experiencias místicas, aunque la estructuración siempre está presente. En estos términos, mi argumento se dirige al constructivismo *fuerte*.

Los cuatro puntos anteriores no son, desde luego, los únicos argumentos en contra del constructivismo fuerte. Tanto Marshall (2005, 2014) como Jones (2016) han planteado otras dificultades. En relación con las experiencias intratradicionales, ambos han señalado que estas a menudo divergen de los contextos y conceptos de las tradiciones con las que se asocian los místicos, lo cual no es lo que cabría esperar si las doctrinas dictaran el contenido de las experiencias. Como ha señalado Jones, «el contenido de las experiencias místicas a menudo supone una conmoción o incluso una sorpresa para los místicos entrenados» (2016, 64). Como ha señalado Marshall, la «naturaleza novedosa de las experiencias que se desvían significativamente de las expectativas de la tradición condicionante» (2014, 10) es imposible de explicar en términos constructivistas fuertes. Por supuesto, esta es la razón por la que (como se ha destacado anteriormente) muchos místicos han sido condenados como herejes por las autoridades religiosas, lo que a veces ha dado lugar a la excomunión e incluso a la ejecución. Una vez más, esto no sería así si el contenido de las experiencias místicas estuviera determinado por la doctrina.

Tanto Marshall como Jones también han sugerido que los constructivistas (radicales) sobreestiman la influencia del proceso de conceptualización en la experiencia o la percepción. Si la experiencia es separable de la interpretación es una cuestión controvertida (Segal, 2014), cuyo debate completo excede el alcance de este artículo. Sin embargo, hay motivos para creer que, al menos en algunos contextos, la percepción puede operar independientemente de la cognición y la interpretación, e incluso precederlas. Un argumento es que, desde una perspectiva evolutiva, la experiencia es sin duda independiente de la cognición y la

interpretación. Algunos animales—y otras formas de vida—parecen carecer de la capacidad de cognición, pero son claramente capaces de experimentar o percibir (Blum, 2014). La cognición (que confiere la capacidad de teorizar e interpretar) es un desarrollo evolutivo posterior que se relaciona con diferentes estructuras neurológicas, por lo que es esencialmente independiente de la experiencia. En relación con la experiencia mística, Marshall ha sostenido que «el poder de las teorías y creencias para condicionar la percepción tiene límites firmes» (2005, 187). Al igual que Marshall y Forman (1999), Jones (2016) acepta la posibilidad de una experiencia no conceptual o no cognitiva, sugiriendo que el evento «místico profundo» es una experiencia directa, que solo se conceptualiza más tarde. En otras palabras, la percepción es un proceso relativamente crudo y sin filtrar, que solo se interpreta o conceptualiza posteriormente.

Es importante señalar que no todas las experiencias están *igualmente* condicionadas. Algunas experiencias pueden estar menos mediadas y filtradas que otras. También es posible *descondicionar* conscientemente la mente para que nuestra experiencia esté menos mediada y filtrada. De hecho, esto podría considerarse otro tema común en las tradiciones místicas (relacionado con el tema trans-tradicional mencionado anteriormente de cultivar la quietud interior y el vacío): el uso de técnicas o prácticas para descondicionar la mente o deconstruir los procesos conceptuales ordinarios. Este es el objetivo principal de las prácticas budistas de observar el proceso de etiquetado de la mente y trascender la cognición conceptual, mientras que muchos místicos cristianos (y neoplatónicos como [Plotino](#)) enfatizaron la importancia de dejar ir el funcionamiento del intelecto y trascender la mentalidad ordinaria. Este es el objetivo de la *vía negativa* descrita por [Dionisio el Areopagita](#), o el concepto de desapego de Meister Eckhart. Como han señalado Kelly y Grosso, «cuando los místicos hablan de inhibir las modificaciones de la mente y de ir más allá o desprenderse de todas las cosas «creadas» (léase, construidas), entienden su desafío precisamente como el de superar sistemáticamente el tipo de condicionamiento que Katz y sus aliados asumen sin cuestionar que no se puede superar» (2007, 515). En un nivel más fundamental, este es uno de los principales objetivos de la práctica de la meditación: provocar una deconstrucción de las estructuras mentales normales y alcanzar lo que Deikman (1980) denominó «desautomatización de la percepción».

El objetivo final de estos procesos de descondicionamiento es alcanzar un estado *totalmente* incondicionado en el que la mente parezca estar vacía de conceptos y construcciones. En su forma introvertida, este estado es equivalente al evento de la consciencia pura de Forman (1999). Saso (2015) ha utilizado el término «unión apofática» para referirse a este estado y, al igual que Forman, ha sugerido que el uso de prácticas para generar dicho estado es un elemento común fundamental entre las diversas tradiciones espirituales. Este estado también puede darse en forma extrovertida, cuando el individuo percibe un mundo fenoménico sin mediaciones en el que la individualidad (en sí misma una construcción conceptual) se disuelve en la unidad con toda la realidad. En este sentido, las experiencias místicas en sí mismas proporcionan pruebas de la posible independencia de la

experiencia y la cognición.

Por su parte, Marshall (2005) también ha destacado la dificultad de expresar estas experiencias. Si las experiencias místicas fueran construcciones de las tradiciones, sin duda sería fácil describirlas haciendo referencia a los conceptos de estas tradiciones. Sin embargo, a menudo no es así. Como señaló James (1986), las experiencias místicas suelen tener una característica de «inefabilidad». En lugar de ser producto del lenguaje (como creía Katz), las experiencias suelen trascender el lenguaje, por lo que son difíciles de comunicar.

Cuestiones ontológicas

En su énfasis en la experiencia, el perennialismo fenomenológico está estrechamente vinculado al esencialismo. Algunos estudiosos utilizan los términos perennialismo y esencialismo de forma intercambiable (por ejemplo, Dible, 2010; Hollenback, 1996), mientras que otros, como Almond (1988), Marshall (2005) y Rose (2016), consideran que el perennialismo y el esencialismo son distintos. Según esta última opinión, el esencialismo (al igual que el perennialismo fenomenológico) hace hincapié en las características comunes de las experiencias y prácticas místicas o espirituales en diferentes tradiciones, en contraste con el enfoque tradicional del perennialismo en la doctrina. Por ejemplo, Rose ha asociado el perennialismo con «las doctrinas y el simbolismo religiosos» y el esencialismo con «las experiencias contemplativas» (2016, 4). (3)

Sin embargo, no considero que el perennialismo fenomenológico sea totalmente equivalente al esencialismo. Además de centrarse en la experiencia, el perennialismo suave se centra en ciertos aspectos *conceptuales* de las tradiciones, que están estrechamente vinculados a las experiencias místicas y se derivan de ellas. En otras palabras, creo que los puntos en común de las experiencias místicas dentro y fuera de las tradiciones espirituales sugieren ciertos aspectos *ontológicos*. En términos de la metáfora del paisaje, los informes de puntos de vista desde diferentes perspectivas (y las exploraciones de diferentes áreas) contienen ciertas características superpuestas o comunes, a partir de las cuales se pueden inferir las características fundamentales del paisaje.

Se trata de una cuestión controvertida, ya que es difícil establecer el vínculo entre la fenomenología y la ontología, y es posible explicar las similitudes fenomenológicas en términos de factores neurológicos o psicológicos. No obstante, uno de los aspectos más destacados de las experiencias místicas o de despertar es su carácter revelador noético. Casi todas las experiencias místicas conllevan una poderosa sensación de convicción, y el individuo siente que ha vislumbrado una realidad más amplia y plena que permanece oculta a la conciencia normal. Como dijo James, las experiencias místicas parecen ser «ventanas a través de las cuales la mente contempla un mundo más extenso e inclusivo» (1986, 428). Un constructivista podría argumentar que el aspecto revelador es simplemente una

confirmación de creencias preexistentes, pero esto no se aplica a las experiencias extratradicionales, ni a las experiencias intratradicionales en las que las experiencias místicas entran en conflicto con los sistemas de creencias tradicionales. Si las experiencias místicas se interpretan en términos de una expansión e intensificación de la conciencia, tales afirmaciones de revelación parecen lógicas. En las experiencias místicas, los filtros y estructuras psicológicas que restringen la conciencia humana normal parecen desaparecer.

Hay varios argumentos a favor de la importancia ontológica de las experiencias místicas, que mencionaré brevemente. Sus poderosos y duraderos efectos transformadores sugieren una profunda cualidad reveladora, más allá de lo que cabría esperar de una experiencia debida simplemente a una peculiaridad o aberración neurológica. Al fin y al cabo, las experiencias alucinatorias rara vez tienen efectos duraderos y suelen olvidarse rápidamente, con la sensación de que eran ilusorias. Esto contrasta con las experiencias místicas, que transmiten una sensación de ser *más* reales que la conciencia ordinaria. En el estudio citado anteriormente sobre los efectos transformadores del duelo (Taylor, 2021a), todos los participantes informaron de cambios importantes y aparentemente profundos en su actitud, comportamiento y estilo de vida, que se habían mantenido durante largos períodos de tiempo. El tiempo medio transcurrido desde la transformación fue de 13 años. Tres participantes vivieron experiencias de duelo cuando eran adolescentes (entre 14 y 16 años), y los tres afirmaron que esa experiencia les había ayudado a determinar la carrera profesional y el estilo de vida que habían elegido para su vida adulta. Esto también queda ilustrado en el conocido «Experimento del Viernes Santo» de Walter Pahnke (1966), en el que se administraron dosis de psilocibina a un grupo de estudiantes de teología en un entorno religioso. Todos ellos tuvieron poderosas experiencias místicas, incluyendo sentimientos de éxtasis, asombro y unidad. En un estudio de seguimiento realizado 25 años después por Doblin (1991), la mayoría de los participantes originales reflexionaron que la experiencia los había cambiado de forma permanente, dándoles una apreciación más profunda de la vida y la naturaleza, un mayor sentido de la alegría, un menor miedo a la muerte y una mayor empatía hacia las minorías y las personas oprimidas.

Las sorprendentes similitudes fenomenológicas entre las experiencias místicas y las experiencias cercanas a la muerte también son significativas. Además de características fenomenológicas notables, como la experiencia extracorporal, el viaje a través de la oscuridad hacia la luz y (en muchos casos) el encuentro con familiares o seres fallecidos, la mayoría de las experiencias cercanas a la muerte incorporan experiencias místicas, con cualidades como un intenso bienestar, una sensación de unidad, la percepción de interconexión o unidad, un sentido de significado y armonía, una mayor conciencia, etc. (Greyson, 2021; Sartori, 2015). Por supuesto, se puede dudar de la objetividad de las experiencias cercanas a la muerte, pero el hecho de que experiencias tan similares se produzcan en contextos tan diferentes (con causas tan diferentes) sugiere que pueden ser dos puntos de entrada diferentes al mismo entorno de experiencia expansiva.

De manera similar, Marshall (2014) ha destacado los importantes solapamientos entre las experiencias psíquicas y las místicas, y ha sugerido que las sólidas pruebas empíricas de las experiencias psíquicas (Cardefia, 2018; Kelly et al., 2007) respaldan la objetividad de la experiencia mística.

Una cualidad ontológica implícita en las experiencias místicas es una *luminosidad* fundamental. Muchas experiencias místicas incluyen descripciones de un resplandor intenso que impregna tanto el mundo (en las experiencias místicas extrovertidas) como el ser interior (en las experiencias introvertidas). Como ha señalado Marshall, «las experiencias especiales de luminosidad son una característica muy común e intercultural de la experiencia mística» (2014, 6). La cualidad de luminosidad también se atribuye a muchos principios espirituales fundamentales. Por ejemplo, el Bhagavad-Gita describe el principio espiritual fundamental de *Brahman* de la siguiente manera: «Si la luz de mil soles surgiera repentinamente en el cielo, ese esplendor podría compararse con el resplandor del Espíritu Supremo» (Mascaro, 1990, p. 53). Del mismo modo, el término judío Zohar puede traducirse como esplendor o brillantez, y el propio Zohar—el texto—describe el universo como impregnado de luz translúcida (Hoffman, 2007). En lugar de ser puramente conceptuales o simbólicas, estas nociones pueden derivar de la experiencia mística directa. En palabras de Marshall, este «lenguaje de la luz» es «probablemente más que un simbolismo basado en la familiaridad universal con el sol dador de vida, ya que las experiencias especiales de luminosidad son una característica muy común e intercultural de la experiencia mística» (2014, 6). Es significativo que la luz translúcida sea también una característica de muchas experiencias cercanas a la muerte, en las que una persona está fisiológica y neurológicamente «muerta» durante un breve periodo de tiempo, antes de ser reanimada. Por ejemplo, un informe de una ECM describía una luz brillante que «envolvió tanto mi yo físico como mi yo no físico... Lo único de lo que era consciente era del brillo de la luz, que me llenaba de paz y me nutría» (Taylor, 2018, 98).

Otra característica es una sensación de benevolencia fundamental, armonía o incluso amor, que puede aparecer como una especie de fuerza o energía que lo impregna todo. Como informó una persona que tuvo una experiencia de despertar extratradicional: «Todo estaba hecho de amor. Me sentí inmerso en un mar de amor donde todos y todo estaban hechos de esta misma “energía”; ya no era un “ego” separado, sino que estaba consumido por esta energía de amor» (Taylor, 2018, 46). A veces, esta sensación de amor se asocia con la cualidad anterior de la luz, como cuando una persona, en una experiencia cercana a la muerte, describió «la luz del amor puro e incondicional» (Taylor, 113). Esta cualidad percibida de amor y armonía omnipresentes es especialmente prominente en las experiencias cercanas a la muerte (Greyson, 2021; Sartori, 2015).

Otra característica ontológica es la interconexión fundamental. En las experiencias místicas, los fenómenos naturales y artificiales ya no aparecen como entidades separadas, sino como conectadas, compartiendo la misma naturaleza esen-

cial. A veces, los fenómenos parecen ser manifestaciones de una fuerza o cualidad subyacente que es la fuente de su unidad, como las olas en la superficie del océano. Esta interconexión incluye al experimentador, cuya sensación de separación se disuelve. Como dijo una persona, al referirse de nuevo a una experiencia extratradicional: «Empecé a experimentar una claridad y una conexión con todo lo que existía, con todo el universo, que se sentía más allá de lo humano» (Taylor, 2017, 61). O, como dijo otra persona: «Era inmenso y me fusioné con el universo. Ya no podía percibirme como separado, estaba en el universo y era parte de él, con el tiempo y el espacio alterados» (Ibid., 54).

La atemporalidad también parece ser una característica fundamental. Sin duda, la sensación de trascender el tiempo es un aspecto común de las experiencias místicas tradicionales. Como dijo Meister Eckhart: «El poder [del alma] no conoce el ayer ni el mañana; solo existe el presente: los acontecimientos de hace mil años y los de los próximos mil años están presentes en el ahora» (en Happold, 1986, 278). De manera similar, [Thomas Traherne](#) describió cómo la presencia de Dios en el alma humana creaba un «espacio espiritual de la mente [que] trasciende el tiempo y el lugar» (en Marshall, 2019, 211). De acuerdo con estas perspectivas, en un contexto de despertar extratradicional, una persona informó que «no existía el concepto de distancia o pasado y presente» (Taylor, 2017, 54). Otra persona afirmó: «Todo se convirtió en Uno y yo estaba fuera del tiempo» (Ibid.).

También puede ser válido inferir un principio espiritual fundamental que lo impregna todo, percibido como una energía o fuerza. Los místicos aliados a las tradiciones monoteístas pueden describir esto como el resplandor de Dios que impregna el mundo, o un adherente al Vedanta puede describir el resplandor omnipresente de Brahman. En las experiencias místicas extra-tradicionales, se utiliza un lenguaje más general. En la experiencia mística infantil citada anteriormente, se observaba cómo todo «pulsaba con vida y energía, la superficie de la carretera era igual... Yo estaba compuesto de la misma energía pulsante... Me tumbé, miré al cielo y entonces sentí la unidad de todo» (en Taylor, 2017, 54). Como implica esta experiencia, es este principio espiritual fundamental el que lleva a todas las cosas a la unidad. El resplandor y el amor que se describen con frecuencia en las experiencias místicas pueden considerarse cualidades de este principio fundamental, como en la experiencia anterior en la que «Todo estaba hecho de amor. Estaba inmerso en un mar de amor» (Taylor, 2018, 46).

El concepto de un principio espiritual absoluto es una característica común de las tradiciones místicas o espirituales, concebido de diversas maneras como *Brahman*, *Tao*, *Dharmakaya*, la Divinidad, el Uno, *En Sof*, etc. También hay muchas concepciones similares en las culturas indígenas. Por ejemplo, los indios hopi utilizan el término *maasauu* (Heinberg, 1989), y los lakota se refieren a *wakan-tanka* (literalmente, «la fuerza que mueve todas las cosas», Eliade, 1967), mientras que los ainu de Japón utilizan el término *ramut* (Monro, 1962). El misionero cristiano reverendo Stephen Riggs pasó más de 40 años viviendo con los indios dakota en el siglo XIX y describió su principio espiritual, *taku wakan*, de

la siguiente manera:

El asombro y la reverencia son lo que se le debe, y es tan ilimitado en su manifestación como en su idea. Toda la vida es Wakan; también lo es todo lo que muestra poder, ya sea en acción, como los vientos y las nubes a la deriva; o en resistencia pasiva, como la roca al borde del camino.

Porque incluso los palos y las piedras más comunes tienen una esencia espiritual que debe ser venerada como una manifestación del poder misterioso y omnipresente que llena el universo (en Griffiths, 1976, 21).

Por supuesto, existen algunas diferencias significativas entre estas concepciones. Brahman difiere en algunos aspectos del Tao, Ein Sof o taku wakan, entre otros. Por ejemplo, Brahman tiene una cualidad estática y neutral que difiere de las cualidades más dinámicas del Tao. En el Vedanta hindú, el objetivo del desarrollo espiritual es tomar conciencia de nuestra unidad con Brahman, mientras que en el taoísmo el objetivo del desarrollo es alcanzar la armonía con el Tao en la vida y las actividades de cada uno, lo que, de nuevo, es una concepción más dinámica. En el budismo Theravada, el concepto de una fuerza o energía espiritual que lo impregna todo está totalmente ausente. Ha habido intentos, por ejemplo, por parte de Murti (2013), de interpretar *sunyata* en esos términos, pero son cuestionables. Al mismo tiempo, los conceptos Mahayana de *dharmakaya* y *tathagatagarbha* están sin duda más cerca del concepto de fuerza espiritual que lo impregna todo.

Sin embargo, existe una similitud esencial en el sentido de que todos estos términos se refieren a una fuerza o cualidad espiritual inmanente y omnipresente. Los conceptos de las tradiciones espirituales sobre una realidad subyacente o última (como *Brahman*, *Tao* o *En Sof*) pueden considerarse interpretaciones y conceptualizaciones diferentes de esta cualidad fundamental. No son necesariamente conceptos metafísicos abstractos. En mi opinión, es posible y probable que tengan su origen en la experiencia, derivándose de la experiencia directa de los místicos de un principio espiritual fundamental que lo impregna todo. En la analogía de James (1986), son vistas desde diferentes ventanas.

Desde el punto de vista del constructivismo, se podría argumentar: ¿en qué se diferencia lo anterior del perennialismo tradicional? Podría parecer que estoy postulando, en términos de Jones, «un único referente trascendente para todas las religiones» (Jones, 2022a, 661). Acepto que estoy postulando un principio espiritual universal fundamental que es la fuente de conceptos como *Brahman*, *Tao* y *En Sof*. Sin embargo, estos principios espirituales no están necesariamente vinculados a los conceptos convencionales de Dios o dioses. ¿Cuál es la conexión entre las múltiples deidades del hinduismo y el espíritu-fuerza impersonal y om-

nipresente de *Brahman*? ¿Cuál es la conexión entre el Dios antropomórfico—concebido como existente separado del mundo, pero con el poder de intervenir en los asuntos humanos—del cristianismo o el islam convencionales y el resplandor divino dinámico y omnipresente descrito por los místicos? Meister Eckhart separó ambos conceptos al diferenciar entre la Divinidad y Dios, pero seguía viendo a este último como una emanación de la primera.

Como se ha sugerido anteriormente, parece más probable que los conceptos convencionales de Dios (y las religiones asociadas a ellos) puedan explicarse en términos de factores psicológicos como la inseguridad existencial y el deseo de protección, certeza y propósito. De nuevo, como se ha sugerido anteriormente, el hecho de que los místicos se hayan encontrado a veces en conflicto con las autoridades religiosas convencionales sugiere una clara brecha entre sus experiencias y las enseñanzas religiosas, incluidos sus conceptos de Dios.

En otras palabras, no creo que los principios espirituales anteriores constituyan un «referente trascendente único para las religiones» (Jones, 2022a, 661). Sin embargo, sí constituyen un elemento común dentro del marco de las tradiciones contemplativas y transformadoras, como el vedanta, el sufismo, el taoísmo y el cristianismo místico. Por supuesto, incluso si el lector discute el significado ontológico de las experiencias místicas, la presencia de los temas anteriores en las experiencias místicas de todas las culturas—tanto dentro como fuera del contexto de las tradiciones espirituales—sigue ofreciendo más pruebas a favor de un perennialismo fenomenológico.

Un nuevo amanecer para el perennialismo

Rose ha sugerido que un perennialismo revisado y orientado a la experiencia puede constituir «un nuevo amanecer para el perennialismo» (2016, 1) con la «recuperación del esencialismo místico» (Ibíd., 4). Sawyer también ha descrito cómo «una mejor comprensión de la filosofía perenne, junto con métodos mejorados para estudiar los estados místicos de consciencia, está reabriendo el debate sobre el tema» (2021). Sin duda, creo que ambos estudiosos tienen razón, y espero que este artículo pueda contribuir a este movimiento.

El perennialismo tradicionalista que insistía en una «religión universal» era demasiado simplista, ya que pasaba por alto la pluralidad en su afán por encontrar la unanimidad. Pero los constructivistas fueron demasiado lejos en la dirección opuesta. Las dudas válidas sobre un núcleo común de la doctrina religiosa se extendieron a afirmaciones inválidas de que las experiencias místicas están totalmente construidas culturalmente. Estas afirmaciones no resisten un examen minucioso, especialmente si tenemos en cuenta las experiencias místicas extratradicionales. Si bien Jones puede tener razón al hablar de «misticismos genuinamente diferentes con creencias, prácticas, valores y objetivos diferentes» (2022a, 659), es importante destacar las similitudes fenomenológicas en las experiencias

místicas (tanto dentro como fuera de las tradiciones) y las similitudes conceptuales (como los mapas de desarrollo espiritual y los principios espirituales fundamentales) que dan lugar a estas características experienciales compartidas.

Creo que existe un punto medio correctivo entre los extremos del perennialismo tradicionalista y el constructivismo o contextualismo. Este punto medio es un perennialismo fenomenológico, una forma más matizada y matizada (de ahí «suave») de perennialismo que se centra en las experiencias más que en las doctrinas.

* * *

Notas

1. Ferrer (2000) ha propuesto cinco variedades diferentes de perennialismo dentro del mismo enfoque «tradicionalista» amplio. En primer lugar, existe la forma más simplista, que postula «un único camino y un único objetivo para el desarrollo espiritual» (2000, 10). En segundo lugar, está la forma «esotérica» (defendida por Schuon, 1984, y Smith, 1987), que acepta la diversidad de caminos diferentes, pero sigue sosteniendo que todos ellos conducen a un objetivo común. En tercer lugar, está lo que Ferrer denomina «perennialismo perspectivista», que acepta que hay muchos objetivos espirituales, pero sostiene que estos son simplemente diferentes interpretaciones o manifestaciones de la misma Realidad Última. En cuarto lugar, existe una forma tipológica de perennialismo, orientada en torno a «diversas expresiones o manifestaciones de un único tipo de experiencia espiritual o realidad última» (Ferrer, 2000, 12), como la distinción de Walter Stace (1964) entre experiencias místicas introvertidas y extrovertidas. Por último, existe la forma estructuralista del perennialismo, que considera que el desarrollo espiritual a través de las tradiciones se desarrolla a través de una jerarquía de estructuras y niveles profundos (Ferrer considera a Wilber, por ejemplo, 1997, como el proponente más destacado de esta forma de perennialismo).
2. Además, Forman (1999) ha argumentado que la ubicuidad de las descripciones del evento de la consciencia pura en todas las culturas es una prueba del perennialismo, y que no tiene sentido hablar de la construcción cultural de una experiencia que no tiene contenido conceptual.
3. Forman (1999) y Parsons (2008) también han adoptado una perspectiva similar, al discutir una «psicología perenne» que enfatiza la experiencia mística por encima de los conceptos y las enseñanzas de las tradiciones. Sus enfoques pueden considerarse antecedentes de la fenomenología perenne.

Texto de la versión original en inglés:

[A New Day for Perennialism: the Case for a Perennial Phenomenology, or 'Soft' Perennialism](#)

Fuente: [SPRINGER NATURE](#)

[SOPHIA: International Journal of Philosophy and Traditions](#) (Volume 63, October 2023)