

## ***Triggers, clasificación y efectos de las experiencias espirituales extraordinarias*** **La mirada tomista frente a los planteamientos de la neuroteología**

### **Triggers, Classification and Effects of Extraordinary Spiritual Experiences** **The Thomistic Perspective in Dialogue with the Approaches of Neurotheology**

Oskari Juurikkala

Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, Italia

oskari.juurikkala@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2273-3574

Martín Luque

Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, Italia

martinluquee@gmail.com

ORCID: 0009-0007-7779-3271

DOI: <https://doi.org/10.53439/stdfyt56.28.2025.333-358>

*Resumen:* El artículo establece un diálogo entre el trabajo de David Yaden y Andrew Newberg presentado en *The Varieties of Spiritual Experience* (2023) y el marco filosófico-teológico de Tomás de Aquino. A partir de tres categorías clave del libro -los desencadenantes de las experiencias espirituales, su clasificación en seis tipos (numinosas, reveladoras, sincrónicas, místicas, estéticas y paranormales) y sus resultados transformadores- utilizamos conceptos tomistas como el hilemorfismo, la persona como *capax Dei*, la relación naturaleza-gracia, los dones espirituales extraordinarios y el papel de la voluntad en la adquisición de virtudes para mostrar cómo un enfoque tomista aporta luz a la investigación contemporánea sobre la experiencia espiritual y está abierto a aprender de nuevos datos.

*Abstract:* This article establishes a dialogue between the work of David Yaden and Andrew Newberg in *The Varieties of Spiritual Experience* (2023) and the philosophical-theological framework of Thomas Aquinas. Drawing on three key categories from the book -the triggers of spiritual experiences, their classification into six types (numinous, revelatory, synchronic, mystical, aesthetic, and paranormal), and their transformative outcomes- we employ Thomistic concepts such as hylomorphism, the person as *capax Dei*, the nature-grace relationship, extraordinary spiritual gifts, and the role of the will in the acquisition of virtues, to show how the Thomistic approach brings light to contemporary research on spiritual experience and is open to learning from new data.

*Palabras clave:* experiencia espiritual, neuroteología, Tomás de Aquino, hilemorfismo, naturaleza y gracia, virtudes, *capax Dei*

*Keywords:* Spiritual experience, neurotheology, Thomas Aquinas, hylomorphism, nature and grace, virtues, *capax Dei*

Recibido: 09/12/2024

Aceptado: 28/03/2025

## Introducción

Una encuesta realizada en septiembre de 2023 por la empresa estadounidense de análisis y consultoría Gallup reveló que el 47 % de los estadounidenses se considera religioso, mientras que otro 33 % se identifica como espiritual (Jones, 2023). Ambos términos remiten a una dimensión trascendente de la existencia, que a menudo implica prácticas de transformación personal y de conexión con uno mismo y con la comunidad. En la actualidad, la religiosidad suele asociarse con la adhesión a sistemas organizados que incluyen doctrinas, rituales y jerarquías claras. En contraste, la espiritualidad se presenta como un concepto más abierto y flexible, careciendo de un marco universalmente aceptado y manifestándose de manera subjetiva y variable, lo que complica su comprensión precisa en términos de naturaleza y alcance.

En este contexto ha surgido la neuroteología, un campo interdisciplinario que combina principios de neurociencia, psicología y teología para estudiar cómo los procesos cerebrales y las actividades neuronales se relacionan con creencias, prácticas y experiencias espirituales de carácter trascendente (Newberg, 2010; Pinsent, 2015; Yaden et al., 2016; Vörös, 2014). Este enfoque requiere una integración de perspectivas científicas y filosóficas, y la literatura reciente destaca el valor y la utilidad de la tradición aristotélico-tomista en la tarea de interpretar filosóficamente los planteamientos y descubrimientos de la neurociencia (De Haan, 2017a, 2017b; Lombo y Giménez, 2013, 2016; Horvat, 2017).

En este artículo, nos centraremos en el reciente estudio *The Varieties of Spiritual Experience: 21st Century Research and Perspectives*, de David Yaden y Andrew Newberg (2023). Yaden, psicólogo especializado en experiencias religiosas y el estudio de psicodélicos, y Newberg, pionero en neuroteología, tienen como objetivo central ofrecer un análisis *bottom-up* de las vivencias que las personas consideran espirituales, proponiendo una clasificación que permite delimitar mejor este campo de estudio<sup>1</sup>. Definen las experien-

<sup>1</sup> El libro expone críticamente y sintetiza los últimos avances en psicología y neurociencia relacionados con los estados de conciencia asociados a la espiritualidad.

cias espirituales como aquellos fenómenos que cumplen con dos criterios fundamentales: (1) la presencia de un estado de conciencia sustancialmente alterado y (2) la percepción de una conexión con algún tipo de orden invisible (p. 47). Esta definición abarca adecuadamente las experiencias intensas que las personas asocian con lo espiritual, concentrándose particularmente en fenómenos extraordinarios o transformadores.

En las siguientes páginas proponemos un diálogo entre las perspectivas de Yaden y Newberg y las ideas de santo Tomás de Aquino y la tradición tomista. Por un lado, el hilo conductor del análisis estará basado en tres grandes categorías presentes a lo largo del libro: primero, los desencadenantes de las experiencias espirituales (*triggers*); segundo, la amplia variedad de experiencias espirituales extraordinarias, presentadas en seis grandes categorías que funcionan como una especie de *tabla periódica* de estas vivencias, ya sean vinculadas o no a la práctica religiosa: numinosas, reveladoras, sincrónicas, místicas, estéticas y paranormales; tercero, los efectos positivos o negativos (*outcomes*) que estas experiencias generan y su capacidad de desencadenar procesos de transformación personal. Consideramos que estas tres categorías ofrecen un camino claro y sencillo para construir un diálogo fructífero, a la vez que proporcionan un marco para entender las distintas líneas de investigación en curso.

Por el otro, las categorías y conceptos tomísticos que creemos relevantes en este diálogo: primero, el hilemorfismo, que permite una comprensión integral y abierta de la complejidad humana; segundo, la idea de la persona como *capax Dei* y la pregunta sobre qué significa predicar esto de la biología humana; tercero, el dinamismo naturaleza-gracia, en donde la intervención divina ordinaria quiere contar con la naturaleza, no suplantarla; cuarto, las ideas de santo Tomás sobre el don de la profecía y su inserción dentro del gran marco de los dones y la tarea cristiana; quinto, la distinción entre inteligencia y voluntad, y cómo la transformación personal está asociada no sólo a la percepción y la experiencia de algo, por más extraordinario que sea, sino a la acción orientada a la adquisición de virtudes y hábitos buenos.

---

Desde el inicio, los autores manifiestan su intención de continuar y actualizar la obra clásica de James *The Varieties of Religious Experience* (1902/2012), basada en las *Gifford Lectures* pronunciadas en Escocia y publicadas en 1902 (Putnam, 2008). Al cambiar el título de *religious experience* a *spiritual experience*, buscan distanciarse de los aspectos dogmáticos e institucionales de la religión, abriendo su estudio al amplio espectro de experiencias espirituales.

### **Los triggers (disparadores) de las experiencias espirituales extraordinarias**

Las preguntas por el origen o los disparadores de la experiencia religiosa son interesantes ya que nos ponen de frente al dilema de establecer si dichas experiencias responden a una realidad trascendente, espiritual e invisible o si son más bien un fenómeno psicológico profundo que hablaría más bien de la complejidad de la estructura cerebral y neuronal. Las preguntas y las posibles respuestas que aquí surgen son numerosas.

Por un lado, parece reductivo limitar las experiencias espirituales extraordinarias a mero intercambio neuroquímico o neuronal, ya que esto no daría cuenta o dejaría al margen el variadísimo contenido intencional a la que las experiencias espirituales se refieren, contenido que excede a la biología, al poseer unas reglas internas específicas, jerarquías de valores, principios teóricos y aplicaciones prácticas, referencias más o menos acertadas al ser-ahí del mundo, de la sociedad, de la cultura etc. En otras palabras, que una experiencia mística sobre, por ejemplo, el sentido de la vida, tenga una correlación neurológica, nos habla de cómo toda actividad humana, aún aquellas que exceden el ámbito biológico como la búsqueda de sentido, se anclan en el organismo y dejan en él su huella<sup>2</sup>.

Por el otro, la progresiva investigación y aplicación práctica de los psicodélicos (LSD, psilocibina, MDT etc.) han mostrado que el organismo no es solo sustrato, por así decir, de la experiencia espiritual extraordinaria, sino que estimulando adecuadamente al cerebro con estas drogas es posible generar una experiencia espiritual con densidad de significado, muy alejada fenomenológicamente de otras drogas fuertes como la cocaína, que producen más bien una estimulación conductual con una potente activación motora. Un efecto notable de la psilocibina, por ejemplo, es el aumento, sostenido en el tiempo, del rasgo de personalidad “apertura a la experiencia”, relacionado con tendencias a la curiosidad, creatividad, apreciación por el

---

<sup>2</sup> Para una presentación del cerebro como un órgano mediador, que hace posible la inmensa gama de interacciones que la especie humana tiene con el entorno, y que evita cuidadosamente el reduccionismo neurológico, ver Fuchs (2017). Otras obras que incluyen matices de esta visión son, por ejemplo, Ashbrook (1997), Beauregard & O’Leary (2008) y Ramachandran (2012). En Argentina, el proyecto ya concluido de cerebro-persona de la Universidad Austral ha producido un interesante material, disponible online en: <https://www.austral.edu.ar/cerebroypersona/es/>

arte, interés en el mundo de las ideas y una preferencia por la variedad de experiencias<sup>3</sup>.

Dentro de los numerosos centros de estudios con psicodélicos de la actualidad, merecen especial mención las investigaciones pioneras del John Hopkins University School of Medicine, y en particular de Dr. Roland Griffiths, profesor de neurociencia, psiquiatra y de ciencia del comportamiento, actual director del Psychedelic and Consciousness Research de dicha institución<sup>4</sup>. Destacamos aquí, *en passant*, el dato de que no existe un área del cerebro específica que pueda asociarse exclusivamente con estas experiencias. Yaden & Newberg (2023) son claros al respecto: “There is no single area of the brain that is exclusively involved in spiritual experience. Hence, there is no ‘God spot’ or ‘spiritual part’ of the brain. Spiritual experiences frequently involve multiple domains of brain function” (p. 84).

Como puede apreciarse, el mero planteamiento del tema suscita numerosas cuestiones, como la mencionada pregunta por el origen último de la experiencia –si tienen una fuente trascendente o inmanente–, la pregunta por el origen antropológico de la experiencia –si la biología explica todo o estamos compuestos por una dualidad de elementos, entrando aquí los temas mente/cerebro, persona/cerebro, alma/cuerpo–, etc.

Yaden & Newberg optan por renunciar metodológicamente a las preguntas ontológicas, sea de la existencia o no de un ámbito trascendente, sea de las complejidades de la dualidad mente-cerebro, de marcado carácter filosófico, interesándose más bien en la dimensión fenomenológica, subjetiva y narrativa de dichos fenómenos. Definen su posición como un misticismo agnóstico, queriendo subrayar que reconocen abiertamente el hecho de la

---

<sup>3</sup> Nos referimos al comprobado test de personalidad *Five-Factor Model (FFM)* conocido coloquialmente como “The big 5”. Los cinco rasgos son: apertura a la experiencia, responsabilidad, extroversión, amabilidad y estabilidad emocional. Para una visión de conjunto sobre el test, ver Widiger (2017). Para una presentación de los efectos de la psilocibina en la personalidad, ver Griffits et al. (2006).

<sup>4</sup> Los psicodélicos están siendo testeados como posible tratamiento de enfermedades mentales donde una experiencia fuerte de significado y de expansión de horizontes pueda resultar beneficiosa, como la depresión, la dependencia al alcohol o la anorexia nerviosa. Pueden consultarse las publicaciones sobre psicodélicos del John Hopkins en: <http://hopkinspsychedelic.org/publications>. El entusiasmo por los efectos de estas drogas ha llevado también a la creación de capellañías de psicodélicos, en donde se busca expandir el horizonte de comprensión de las personas y acompañarlas y guiarlas en la ingesta de estas sustancias para que el *viaje* sea satisfactorio: <https://cswr.hds.harvard.edu/news/2021/03/08/video-what-psychadelic-chaplaincy>.

experiencia religiosa y mística, pero no se pronuncian sobre la realidad última que dichos fenómenos dicen manifestar (p. 386)<sup>5</sup>.

A nivel fenomenológico, entonces, Yaden & Newberg señalan que el origen o desencadenante de las experiencias espirituales extraordinarias es muy variado. En su estudio destacaron especialmente: la práctica de la oración, ritos de iniciación, el contacto con la naturaleza, un periodo de fuerte aflicción, la meditación, una ceremonia religiosa, la depresión psicológica, la soledad, la música, el trauma, experiencias cercanas a la muerte, sustancias psicodélicas (LSD, psilocibina, DMT), el parto, enfermedades mentales, durante el baile o el sexo.

Estos eventos tienen en común que son fenómenos que trascienden la cotidianidad, implicando con frecuencia aspectos físicos y emocionales intensos, sea en términos positivos –oración, baile o música– o negativos –depresión, soledad, trauma–, y que permiten entrar en contacto con una dimensión humana profunda, convocando al sujeto, a la propia individualidad de un modo claro, impidiendo el anonimato. En otras palabras, el “yo” es forzado a dar un paso adelante.

Al mismo tiempo, y se presenta inicialmente como una paradoja, son eventos que convocan al “yo” pero exigen que esta presencia del “yo” no sea lo más importante, instando a que se aparte, que se dé un descentramiento, permitiendo que la prioridad sea del contenido entrevisto en la experiencia. Esta paradoja se refleja en las diversas alternativas terminológicas empleadas para describir, en conjunto, las experiencias espirituales intensas o extraordinarias, como “estados hipo-egoicos”, “estados de disolución del ego”, “estados de despersonalización positiva” o “experiencias de auto-trascendencia” (p. 396).

En este contexto, puede entenderse el interés por los psicodélicos, ya que son uno de los pocos desencadenantes de experiencias religiosas cuyas condiciones pueden más fácilmente replicarse en un estudio controlado. Es importante notar aquí que los resultados de estos estudios se dan en condiciones altamente favorables para que la experiencia sea positiva, ya que se hace una selección de candidatos buscando aquellos estables psicológicamente; se procura que el ambiente sea tranquilo, frecuentemente con músi-

---

<sup>5</sup> Hacen mención con frecuencia al conocido “easy problem” y “hard problem” de la conciencia. El “easy problem” se refiere a las manifestaciones observables de la conciencia –como el mapeo de cambios en la función cerebral, las emociones, etc.–, el “hard problem” hace referencia a la pregunta ontológica sobre el hecho de que exista la conciencia. La terminología de esta distinción fue propuesta por primera vez por el filósofo David Chalmers (1995, pp. 207-228).

ca; se pide a los participantes que dispongan el ánimo para la introspección; se les recuerda que pueden estar tranquilos ya que están bajo observación médica en caso de imprevistos; se les recomienda no aferrarse a la experiencia sea positiva o negativa, “dejar ir”, entre otras cosas<sup>6</sup>. En otras palabras, lejos de ser un fenómeno exclusivamente bioquímico, se trata de una experiencia compleja, donde el factor humano de la confianza –en el equipo médico, en los psicólogos, etc.– es muy alto<sup>7</sup>.

### Consideraciones tomistas sobre los *triggers*: principios generales

Desde una perspectiva tomista, podemos abordar este tipo de investigación estableciendo un diálogo que, al menos en principio, puede fluir en ambas direcciones. Por un lado, un filósofo o teólogo tomista podría complementar los estudios realizados por Yaden & Newberg. Por otro, su investigación podría plantear desafíos al marco tomista. Aquí nos centraremos en el primer aspecto, haciendo algunos breves comentarios sobre el segundo.

En cuanto a las ideas que el marco tomista podría aportar a esta conversación, dividiremos la contribución en dos categorías generales: primero, aclaraciones derivadas de un marco teórico más amplio, que pueden orientarnos en la interpretación del trabajo empírico; segundo, nuevas preguntas que podrían plantearse.

Comenzando con las aclaraciones interpretativas, consideramos que el marco tomista incluye dos distinciones clave pertinentes al tema: la primera es la distinción entre la persona y el cerebro; la segunda apunta a la diferencia entre causas inmanentes a la persona y causas relacionadas con órdenes trascendentes o sobrenaturales. Estas distinciones son excluidas por el agnosticismo metodológico de Yaden & Newberg, algo comprensible en su

---

<sup>6</sup> Es informativa al respecto la larga entrevista en formato podcast realizada por el Dr. Jordan Peterson al Dr. Roland Griffiths en el 2021, en donde discuten las condiciones necesarias para llevar a cabo estos estudios, al igual que los avatares afrontados en los que serían los primeros estudios científicos sobre los psicodélicos realizados por Griffiths en John Hopkins Hospital. El episodio, titulado “The Psychology of Psychedelics” puede escucharse en YouTube (Jordan B. Peterson, 2021 May 10).

<sup>7</sup> Para una reflexión sobre los posibles efectos negativos de las experiencias espirituales extraordinarias, particularmente en el ámbito de la práctica de la meditación, puede verse el “Dark Night Project”, un grupo liderado por Willoughby Britton PhD., que busca reunir relatos de gente afectada negativamente y que ofrece soporte y contenido. Más información en: <http://cheetahhouse.org/about-us>

contexto, pero que representa una importante limitación frente al desafío interpretativo de sus datos. Veamos cómo estas distinciones pueden clarificar el panorama y guiar nuestra interpretación de la investigación.

Respecto al primer punto, nos interesa el principio general del hilemorfismo, que en el caso tomista es una síntesis de la filosofía aristotélica y la revelación cristiana. Este principio concibe a la persona humana como un ser unitario compuesto por un alma espiritual y un principio material correspondiente, generalmente denominado cuerpo, que incluye todas las facultades y órganos de la dimensión corporal, como el cerebro. Como señala el propio Tomás, el ser humano es como el *horizonte* o punto de conexión entre las naturalezas espiritual y material (*Super Sent.*, lib. 3, proemium; *Summa Contra Gentiles*, II, c. 68).

De manera crucial para el tema presente, el principio hilemórfico en su formulación tomista pone el acento en la tensión entre la unidad y la dualidad del ser humano, dado que es a la vez un ser unitario y constituido por principios ampliamente diferentes, aunque complementarios.

Por un lado, el ser humano posee una aspiración inherente –de hecho, una vocación original– hacia realidades espirituales genuinas, radicalmente irreducibles a la materia. Por otro lado, la totalidad de la experiencia perceptiva y cognitiva del ser humano –incluso cuando se describe como espiritual– depende y siempre involucra facultades que Tomás denominaba sentidos externos e internos, y que en términos modernos incluyen crucialmente procesos neurológicos.

Por tanto, el ser humano no es ni una máquina compleja que produce experiencias espirituales (*de abajo hacia arriba*) como un curioso efecto secundario, ni un alma pura unida a un cuerpo viviente que existe de manera independiente. Algunos autores en el ámbito de la neuro-filosofía dentro de las tradiciones aristotélica y tomista emplean la distinción entre niveles personales y sub-personales para destacar este principio de unidad y distinción (De Haan 2017a, pp. 309-310; 2017b, pp. 31-33). Una ventaja de esta distinción es que deja claro que lo que sucede en el cerebro, por ejemplo, ocurre en un órgano de la persona, al mismo tiempo que subraya que el nivel sub-personal tiene su propio ámbito de actividad y poder explicativo, lo cual permite entender muchos aspectos experimentados a nivel personal, aunque no necesariamente todos.

Otros autores en la tradición tomista hablan también de “hiper-formalización” para referirse a la singular perfección del cuerpo humano, incluido el cerebro, en cuanto configurado por un alma racional (Lombo y

Giménez Amaya, 2016, pp. 138-145). Desde esta perspectiva, el alma, como forma del cuerpo, trasciende la materia, sin desligarse de ella, de modo que incluso un órgano material como el cerebro puede participar activamente en operaciones racionales que exceden lo físico. Esta lógica de la unidad cuerpo-alma permite extender el razonamiento también al ámbito de las experiencias espirituales: se viven como fenómenos que trascienden los límites de la materia, pero al mismo tiempo se enraízan en el cuerpo humano (y en particular en el cerebro), que coopera en el acto mismo de trascender e incluso puede tener un papel desencadenante.

### Aplicación a Yaden & Newberg

Las experiencias identificadas y descritas por Yaden & Newberg parecen ajustarse bastante bien al marco tomista, que podría aportar una comprensión adicional de dichos fenómenos.

Aunque muchas personas en la tradición cristiana podrían mostrarse escépticas o incluso desestimar experiencias provocadas por sustancias psicoactivas, también se podría interpretar la fenomenología descrita por esta investigación como una revelación de aspectos de la persona humana que parecen explicarse mejor mediante el marco tomista. Experiencias que describen una sensación positiva de trascendencia del propio yo podrían reflejar la orientación interior del ser humano hacia la comunión con otros y con Dios, incluso cuando estas experiencias tienen raíces en alteraciones provocadas a nivel cerebral.

Si el ser humano es naturalmente *capax Dei* (es decir, capaz de recibir a Dios y de entrar en comunión intelectual y voluntaria con Él: *S. Th.* I-II, q. 113, a. 10), se podría especular sobre lo que esto significa en términos de las potencialidades del cerebro. Aunque Tomás típicamente sitúa esta capacidad en el alma espiritual, el principio hilemórfico parece implicar que esta capacidad de Dios, en su complejidad, también involucra varios aspectos sub-personales y corporales de la persona, siendo el cerebro uno de los más destacados. Esto hace plausible que existan potencialidades correlativas en el cerebro que podrían ser elevadas al orden sobrenatural por la gracia. En otras palabras, podría ser que lo que observamos en investigaciones empíricas como los estudios sobre psicodélicos sea (al menos) un principio natural que podría perfeccionarse por la gracia (*S. Th.* I, q. 1, a. 8 ad 2). Si algunas de estas experiencias incluyen o no un elemento de gracia sobrenatural, obviamente, sigue siendo una pregunta abierta.

## Dos enfoques tomistas de los resultados

La investigación contemporánea sobre experiencias espirituales ofrece elementos que pueden ser interpretados a la luz del marco tomista. Tal vez el aspecto más interesante y, al mismo tiempo, desafiante sea el hallazgo de que experiencias espirituales significativas pueden ser inducidas por sustancias psicoactivas. Estrictamente hablando, este fenómeno es conocido desde antiguo en la experiencia humana, pero el reciente aumento de estudios empíricos con metodología rigurosa sobre el tema proporciona material para una reflexión filosófica y, potencialmente, teológica.

Esto requeriría un estudio propio, pero aquí podemos mencionar brevemente que el marco tomista parece ofrecer al menos dos maneras complementarias de interpretar estos datos.

Una lectura más estrictamente aristotélica de Tomás: en este caso, se enfatiza la unidad de la composición alma-cuerpo, de modo que las experiencias espirituales descritas bajo la influencia de psicodélicos serían, al menos *prima facie*, experiencias similares, pero no idénticas, a aquellas que implican un origen propiamente sobrenatural. En el caso de los psicodélicos, la fenomenología mental sería en última instancia reducible a factores ya presentes en la mente/cerebro del sujeto (memoria, imaginación, esperanzas, miedos). La sustancia psicoactiva simplemente activaría potencialidades naturales que normalmente permanecen latentes en la mente.

Énfasis en la naturaleza espiritual del alma humana: este enfoque subraya que el alma, como co-principio peculiar del cuerpo, también es capaz de experimentar realidades independientemente del cuerpo. En esta alternativa, los disparadores parecerían provocar o facilitar una apertura a una dimensión de la realidad conocida normalmente solo a través de la fe, pero no percibida de este modo.

Para avanzar, sería necesario identificar factores relevantes que esperaríamos observar en la fenomenología de estas experiencias bajo cada uno de los modelos. El hecho de que el enfoque tomista sea, en principio, flexible en este sentido es, a nuestro juicio, una señal de su utilidad en el desarrollo del diálogo entre la neurociencia, la filosofía y la teología.

## La clasificación de las experiencias espirituales extraordinarias

Habiendo analizado los disparadores, pasemos ahora al segundo tema, la experiencia espiritual en sí y su clasificación. La obra *The Varieties*

*ties of Spiritual Experiences*, como hemos mencionado, se presenta como un ambicioso intento de estructurar la información disponible, con el objetivo de desarrollar una tipología de la variedad de las experiencias espirituales.

Además de la extensa bibliografía analizada por Yaden & Newberg, el material de estudio inmediato se los proporciona una selección de 417 personas que han tenido una experiencia espiritual extraordinaria (estado mental alterado + percepción de haber entrado en contacto con un tipo de orden invisible) y a los que se les ha pedido escribir su experiencia y completar una serie de cuestionarios (se refieren a este estudio como "The Varieties Survey", p. 41ss). Dentro de este grupo se encontraban, por ejemplo, aquellos que habían escuchado una voz reveladora, o que habían tenido un *encuentro* con un familiar fallecido, o que habían quedado absortos contemplando una obra de arte o una pieza musical, o que habían tenido una experiencia de unión profunda con su entorno gracias al consumo de psicodélicos, etc. Una particularidad de estas experiencias es que en los reportes se manifestaba con frecuencia que el recuerdo de ellas era "más real que la realidad", a diferencia de los sueños cuyos recuerdos son por lo general menos reales que la realidad.

Los datos narrativos obtenidos por Yaden & Newberg incluían los motivos que originaron la experiencia espiritual, detalles de la experiencia en sí misma y las consecuencias que se derivaron de ella. Para su estudio se utilizó el análisis factorial, un método estadístico utilizado para descomponer grandes conjuntos de datos en factores, o grupos de variables relacionadas, con el objetivo de revelar estructuras subyacentes que simplifiquen su interpretación. Gracias a ello concluyen, como ya mencionamos, que es posible clasificar la variedad de las experiencias espirituales en seis grandes categorías: numinosas, reveladoras, sincrónicas, místicas, estéticas y paranormales. De cada una de estas categorías presentaremos brevemente las preguntas de los cuestionarios que los participantes respondieron afirmativamente, los hallazgos fundamentales encontrados, y bibliografía pertinente.

(1) *Las experiencias numinosas* son aquellas en las que predomina una viva conciencia de estar en *presencia* de una "divina otredad" –los autores reservan para la categoría *místicas* aquellas experiencias cuya sensación predominante es la *unión* con la divinidad-. Las preguntas de la encuesta correspondientes a esta categoría eran: a. sentí la presencia de Dios; b. sentí que encontré a Dios y c. sentí que me comuniqué con Dios. Son preguntas breves y precisas que constatan la esencia *sine qua non* de la experiencia. Más allá de las preguntas del *Varieties Survey* existen distintas escalas para eval-

luar en detalle el tipo de experiencia numinosa vivida, siendo la más conocida el *Index of Core Spiritual Experiences* (INSPIRIT), cuya pregunta base es “¿Has tenido alguna vez una experiencia que te ha convencido de que Dios existe?” (Kass et al., 1991)<sup>8</sup>. Las experiencias numinosas están especialmente asociadas con eventos límites, como las experiencias cercanas a la muerte (NDE, por sus siglas en inglés) y también con la enfermedad mental (Hagerty, 2009; Peteet & Narrow, 2011; Pargament et al., 2014; Koenig et al., 2020).

(2) *Las experiencias reveladoras* son aquellas donde el núcleo de lo vivido es haber recibido un contenido preciso desde un orden invisible, sea una voz, una visión o una epifanía. Las preguntas de la encuesta correspondientes a esta categoría eran: a. sentí que recibí información más allá de la percepción habitual de mí mismo, sobre lo que debía hacer con mi vida; b. sentí que recibí mi vocación en la vida de una fuente más allá de mi percepción habitual de mí mismo y c. sentí que fui llamado a un camino de vida específico por una fuerza más allá de la percepción habitual de mí mismo.

Una particularidad del contenido revelado es que parece estar culturalmente moldeado, siendo difícil encontrar, por ejemplo, la voz de Buddha en poblaciones islámicas, o la voz de Cristo en poblaciones budistas. Como puede intuirse, y quizás aquí de un modo particular, el estudio de los resultados (*outcomes*) de estas experiencias es relevante, ya que el límite entre lo normal y lo patológico no es fácil de determinar. Las experiencias reveladoras son frecuentes, como deja ver el proyecto comenzado en el Reino Unido “Hearing Voices Network”<sup>9</sup>.

(3) *Las experiencias sincrónicas* son aquellas en las que predomina la sensación de ver patrones de sentido allí donde naturalmente no se perciben. Las preguntas de la encuesta correspondientes a esta categoría eran: a. sentí que entendía el significado detrás de un evento aparentemente aleatorio; b. sentí que conocía el significado oculto de una cierta coincidencia y c. sentí que una aparente coincidencia tenía un significado especial. Es frecuente en esta categoría la experiencia de percibir que “todo sucede por una razón”, sea para bien o para mal. La sensación de que todo conspira negativamente contra uno se denomina *paranoia*, y que todo conspira positivamente, la *pronoia*. Los autores señalan que un buen modo de comprender el contenido

<sup>8</sup> Para una discusión de los aciertos y límites de esta escala, ver Yaden & Newberg (2023, pp. 167-170).

<sup>9</sup> <https://www.hearing-voices.org/#content>. Para un panorama sobre estas experiencias, puede consultarse Yaden et al. (2015) y Luhrmann (2012).

de las experiencias sincrónicas, aunque no cumple con los criterios de ser un evento extraordinario, son las asociaciones de eventos que con frecuencia se hacen en casas de apuesta y en casinos (Hadlaczky & Westerlund, 2014).

(4) *Las experiencias místicas* son aquellas en las que predomina un sentido profundo de unión con el entorno o con Dios, incluyendo también la experiencia de disolución o pérdida del yo, que puede acompañarse o no con la sensación de unión. Las preguntas de la encuesta relativas a la sensación de unión eran: a. sentí un sentido de unidad con todas las cosas; b. sentí que estaba en armonía con todas las cosas y c. sentí que estaba completamente conectado con todo. Las preguntas en relación a la pérdida o disolución del yo eran: a. sentí que mi sentido del yo se desvanecía temporalmente y b. sentí que los límites de mi yo desaparecían temporalmente.

Más allá de las preguntas del *Varieties Survey*, la escala más conocida es la *Mysticism Scale* (M-Scale) desarrollada por el psicólogo Ralph Hood en 1975, que ofrece numerosos ítems para determinar la fenomenología del evento místico. Recientemente Fred Barrett, Matt Johnson y Roland Griffiths han actualizado esta escala, con el objetivo de medir eventos místicos ocurridos recientemente y poder aplicarlo en el estudio de los psicodélicos. Le dieron el nombre de *Mystical Experience Questionnaire* (MEQ) y mide cuatro factores: el fenómeno místico (sensación de unión con una realidad última), el ánimo positivo (experiencia límite emocional), espacio y tiempo (pérdida de las coordenadas temporo-espaciales), e inefabilidad (sensación de que lo vivido no puede ser transmitido en palabras).

Hemos mencionado el fenómeno de *descentramiento del "yo"* asociado a estos fenómenos. Sin embargo, hay ocasiones en donde la experiencia es exclusivamente de *aniquilación del yo*, asociada a valoraciones negativas. A partir de los resultados dispares obtenidos entre el fenómeno místico de unión y el de despersonalización, mejores para el primero que para el segundo, Yaden & Newberg se orientan a afirmar la importancia de la relationalidad para obtener resultados positivos: “feelings of connectedness may represent an important clue about why these experiences benefit those who have them” (2023, p. 241) (Barrett et al., 2015; Griffiths et al., 2018; Simeon, 2004).

(5) *Las experiencias estéticas* hacen referencia al sentimiento de elevación y admiración desencadenado al estar frente de algo bello. La emoción central aquí es el *asombro* (*awe*, en inglés), cuyos componentes esenciales se encuentran resumidos en *The Awe Experience Scale* (AWE-S) diseñada recientemente (Yaden et al., 2019). Los elementos de la escala son: percepción de inmensidad,

necesidad de adaptación, alteración de la percepción del tiempo, disminución del sentido de uno mismo, conexión y cambios fisiológicos (piel de gallina).

Esta experiencia, que admite distintos grados de intensidad, es suscitada principalmente por el contacto o con la naturaleza o con una pieza de arte. Las preguntas de la encuesta respecto de la naturaleza eran: a. me sentí sin palabras ante la belleza del mundo natural; b. me sentí sin palabras ante la belleza de la naturaleza y c. no sentí un asombro abrumador por el mundo natural (esta afirmación tiene puntuación inversa). Una manifestación concreta del contacto con la naturaleza es la experimentada por astronautas al ver el planeta desde órbita, a la que se le ha dado el nombre de *overview effect* (White, 1998; Sullivan, 1991). Las preguntas de la encuesta respecto del arte eran: a. sentí asombro ante una obra de arte; b. me sentí conmovido por la belleza de una obra de arte y c. sentí que una interpretación artística me conmovió profundamente. Una manifestación concreta, que admitiría ser un sub-grupo en sí misma, es el efecto de elevación y asombro que produce el contacto con la excelencia moral (Algoe & Haidt, 2009).

(6) *Las experiencias paranormales* hacen referencia al sentimiento de haber estado en presencia de un fantasma, ángel u otras entidades. Estas experiencias pueden dividirse en dos grandes grupos, según sea que la entidad encontrada resulta familiar o no. Las preguntas de la encuesta en relación con el encuentro *familiar* eran: a. sentí que vi a un amigo o familiar fallecido recientemente; b. sentí que fui visitado por un amigo o familiar muerto y c. sentí que encontré el fantasma de alguien que conocía. Las preguntas de la encuesta en relación a un encuentro *no familiar*, eran: a. sentí que encontré una entidad espiritual (distinta de Dios); b. sentí una presencia fantasmal y c. no sentí que vi un fantasma (esta última afirmación tiene puntuación inversa). En esta categoría son agrupados por ejemplo las narraciones sobre encuentro con extraterrestres, las visiones de familiares difuntos, las narraciones sobre exorcismos, las entidades percibidas como consecuencia de la ingesta de psicodélicos, etc. (Zollschan et al., 1995; Irwin & Watt, 2008; Appelle, 1996).

Los datos recopilados y analizados en *The Varieties of Spiritual Experience* son en gran medida cualitativos y permiten una clasificación y comparación detallada de estas experiencias, pero no nos permiten decir cuán comunes estas experiencias son en la población en general. Yaden ha señalado en otro lugar que los datos de cuestionarios de varios países a lo largo de varias décadas sugieren que aproximadamente una de cada tres personas ha tenido una experiencia espiritual intensa o profunda una o más veces (Yaden & Ferguson, 2022). No está claro si las experiencias extraordinarias identifi-

cadas por Yaden & Newberg son igualmente comunes, pero un hallazgo interesante en su trabajo de encuesta fue que numerosos participantes se sintieron aliviados de que se les diera la oportunidad de contar sus experiencias de manera confidencial, porque la mayoría de ellos nunca habían compartido la experiencia ni siquiera con las personas más cercanas, por miedo a que se planteara la posibilidad de que tuvieran problemas de salud mental. De hecho, una de las motivaciones subyacentes del trabajo de Yaden & Newberg es la convicción de que una mejor recopilación de datos sobre estas experiencias y su clasificación facilitaría una apertura a escuchar las experiencias de las personas y, al menos, tomarlas en serio como experiencias.

### Consideraciones tomistas sobre las experiencias espirituales extraordinarias

El catálogo de Yaden & Newberg incluye una amplia variedad de experiencias espirituales, que van desde intensas experiencias estéticas hasta sensaciones paranormales como la presencia de un ángel o un fantasma. Una preocupación que un lector tomista podría plantear es la utilidad de agruparlas de este modo. Parece que, al menos *prima facie*, algunas (como las experiencias numinosas, reveladoras, místicas y paranormales) son altamente significativas desde un punto de vista religioso y teológico, mientras que otras (como las experiencias de sincronicidad y las estéticas) podrían ser simplemente experiencias significativas pero naturales.

Sobre esto, creemos que, aunque es cierto que las experiencias de sincronicidad (una intuición de significado superior o providencia) y de asombro estético pueden estar enraizadas en las facultades naturales de la mente humana, también son centrales para la vida religiosa y espiritual en el sentido clásico. En este aspecto, el trabajo de Yaden & Newberg, al unirlas y estudiarlas a la luz de datos empíricos, resulta útil y hasta provocador.

Si consideramos nuevamente los principios del marco tomista (explicados anteriormente), observamos un desafío análogo al planteado por los disparadores. El agnosticismo metodológico de Yaden & Newberg deja abierta la cuestión sobre la explicación u origen último de estas experiencias. En principio, parece que todas podrían ser provocadas o facilitadas por circunstancias especiales (incluyendo sustancias psicoactivas). De igual modo, todas son igualmente ambiguas respecto al posible papel de la gracia divina u otros agentes sobrenaturales.

Los principios teológicos tomistas son evidentemente útiles si se desea profundizar en los detalles y añadir distinciones que Yaden & Newberg no con-

sideran. Por ejemplo, las reflexiones de Tomás sobre la revelación divina y la profecía ofrecen ideas valiosas sobre la distinción entre la experiencia de revelación y el papel de la gracia en la revelación profética (*S. Th. II-II*, 171-175; Rogers, 2023). La insistencia de Yaden & Newberg en la fenomenología de la experiencia subjetiva dirige nuestra atención a la dimensión sensible o experiencial de tales fenómenos. Sin embargo, a muchas personas que no están familiarizadas con el pensamiento tomista podría sorprenderles saber –y podrían sacar provecho de ello– que, según Tomás, la esencia o el elemento formal de la revelación profética es una luz intelectual en el entendimiento, no visiones en la facultad imaginativa. La profecía a menudo implicará alguna especie representada divinamente en la mente pero, sin la luz del entendimiento esto no es profecía en su sentido más verdadero; además, la profecía también puede ser simplemente una luz intelectual para juzgar las cosas vistas naturalmente o recibidas en la imaginación de otros (*S. Th. II-II*, q. 173, a. 2; Latourelle, 1966, pp. 164-166).

Lo que Tomás dice sobre la profecía refleja un principio más general: las experiencias sensibles y corporales poderosas y extraordinarias no son necesariamente indicativas de la presencia divina. De hecho, los fenómenos espirituales extraordinarios no son en sí los dones sobrenaturales más perfectos, y existe una tradición consolidada de interpretar las experiencias espirituales extraordinarias a la luz de los principios teológicos y de la experiencia de los santos (Aumann, 2019, cap. 14; Garrigou-Lagrange 1948, pt. 5). En este sentido, mientras que la cultura contemporánea tiende a privilegiar lo corporal y lo experiencial, el marco tomista ofrece una perspectiva más sobria para el estudio de las experiencias religiosas y espirituales.

El enfoque tomista es, pues, equilibrado ya que está completamente abierto a la posibilidad de que las experiencias espirituales extraordinarias tengan un origen divino o sobrenatural, proporciona razones por las cuales muchas de estas experiencias podrían explicarse por factores naturales relacionados con los poderes inmanentes de la mente y señala que, en el contexto más amplio de la vocación espiritual del hombre, las experiencias intensas y extraordinarias tienen un papel subsidiario. En general, este es otro ejemplo del principio tomista de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la purifica, la perfecciona y la eleva a un nivel superior en comunión con Dios.

### **Efectos (*outcomes*) de las experiencias espirituales extraordinarias**

Hemos ya analizado los desencadenantes y las experiencias espirituales en sí. Concentrémonos ahora en el tercer elemento, los efectos (*outcomes*)

de estos eventos. El tema cobra interés ya que es frecuente encontrar que la vivencia de una experiencia espiritual extraordinaria es considerada como un hito importante, llegando en ocasiones a constituirse como un antes y un después de la propia biografía. La pregunta que surge es qué elementos o fenómenos constituyen un resultado positivo o negativo de una cierta experiencia, y cómo es posible medirlos. William James por ejemplo, en su mencionada obra de 1902/2012, señalaba que el estudio científico de estas experiencias exigía pragmatismo, invitando a orientar los esfuerzos al estudio de resultados observables. En su opinión “*Immediate luminousness, in short, philosophical reasonableness, and moral helpfulness are the only available criteria*” (p. 17) (Yaden & Newberg, 2023, p. 122).

Desde entonces se han diseñado distintas medidas y cuestionarios para intentar obtener información relevante del impacto de las experiencias espirituales, aspecto particularmente complejo ya que pueden manifestarse en muchos modos. La distinción más sencilla y que ayuda a organizar la información es distinguir entre resultados o consecuencias negativas y consecuencias positivas.

Los efectos negativos de experiencias espirituales son fundamentalmente aquellos que manifiestan o ponen en evidencia una enfermedad mental de base, como la esquizofrenia, episodios maníacos, trastornos disociativos, etc. El recurso de clasificación más importante a tener en cuenta aquí es el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5; American Psychiatric Association, 2013)*, aunque como es natural, las tipificaciones y la definición de enfermedad mental que ofrecen no están exentas de críticas<sup>10</sup>. Otro efecto que podría considerarse negativo es la sensación de pérdida de puntos de referencia, que hacen necesaria la ayuda psicológica para integrar la experiencia extraordinaria en la narrativa de la propia vida y la propia identidad. Los métodos de integración, ampliamente desarrollados en

<sup>10</sup> Para un panorama de los límites del DSM-5 en español, ver Medrano (2014). Mencionamos que la definición que ofrece el DSM-5 de enfermedad mental está principalmente determinada por una visión pragmática, en donde el criterio fundamental para establecer la disfunción es la incapacidad de desarrollar las actividades ordinarias. En concreto, se sostiene que la enfermedad mental es: “Un síndrome caracterizado por una alteración clínicamente significativa del estado cognitivo, la regulación emocional o el comportamiento de un individuo, que refleja una disfunción de los procesos psicológicos, biológicos o del desarrollo que subyacen en su función mental. Habitualmente los trastornos mentales van asociados a un estrés significativo o una discapacidad, ya sea social, laboral o de otras actividades importantes” (Medrano, 2014, p. 20).

el terreno del estrés post-traumático, se orientan a ofrecer nuevamente a la persona puntos de apoyo seguros a través de prácticas simples y concretas, a normalizar la experiencia vivida brindando información sobre el tipo de situaciones experimentadas y los procesos de eventual sanación implicados, y a motivar a la persona a expresar y objetivar su mundo interior<sup>11</sup>.

Yaden & Newberg sostienen, sin embargo, que la mayoría de las experiencias espirituales extraordinarias no están asociadas con enfermedades mentales, ni requieren un gran trabajo de integración, siendo percibidas como eminentemente positivas (90% de las personas del *Varieties Survey* han señalado que consideraban como positiva la experiencia vivida).

La investigación y medición del impacto positivo de las experiencias espirituales extraordinarias fue potenciada por el desarrollo de la psicología positiva, término acuñado por el psicólogo y expresidente de la *American Psychological Association*, Dr. Martin Seligman (2004), cuya intención fundamental era encauzar esfuerzos no tanto a los elementos patológicos de la *psyche* sino a determinar qué factores construyen y facilitan una vida lograda<sup>12</sup>.

Las escalas de medición de bienestar son numerosas, siendo la más conocida la *Subjective Well-Being (SWB)* que mide tres cosas: (a) niveles de emociones positivas –con cuánta frecuencia se experimentan emociones de alegría, commoción o amor–; (b) emociones negativas –con cuánta frecuencia se experimentan emociones de rabia, miedo o tristeza–, y (c) niveles de satisfacción con la propia vida. En este último factor, se pide reaccionar a seis afirmaciones a través de una escala de 5 posibilidades que va desde “Fuerte desacuerdo” a “Fuerte acuerdo”. Las afirmaciones relativas a la satisfacción con la propia vida son: (a) en la mayoría de los aspectos mi vida es como yo quiero que sea; (b) las circunstancias de mi vida son muy buenas; (c) estoy satisfecho con mi vida; (d) hasta ahora he conseguido de la vida las cosas que considero importantes, (e) si pudiera vivir mi vida otra vez no cambiaría casi nada.

Además de los tres elementos de la escala *SWB*, en cada una de las experiencias espirituales del *Varieties Survey*, los autores evalúan también el impacto y los resultados de salud mental (niveles de depresión y ansiedad), faculta-

<sup>11</sup> Para profundizar sobre las crisis generadas por las experiencias espirituales extraordinarias, y la necesidad de integrarlas en la propia cotidianidad, ver Grof & Grof (1989) y también la obra de sugestivo título del maestro budista Kornfield (2001). Puede consultarse también el proyecto *Spiritual Crisis Network* comenzado en el Reino Unido para ofrecer soporte clínico a personas con dificultad para integrar experiencias fuertes: <https://spiritualcrisisnetwork.uk>

<sup>12</sup> Más información en: <https://ppc.sas.upenn.edu>

tades de la conciencia (cambio en la percepción del espacio, cualidad noética, cambio en la percepción del tiempo) y sentido de propósito en la propia vida, que tiene que ver con los niveles de conexión con nuestros seres queridos, y los valores y objetivos que esperamos alcanzar en la vida (Park, 2010).

Como puede apreciarse, el estudio de las transformaciones suscitadas por las experiencias espirituales extraordinarias presenta múltiples facetas y la literatura al respecto es abundante. Es notable que con frecuencia estas experiencias son de tal densidad de contenido que logran provocar una transformación duradera en el modo de afrontar temas cruciales de la vida, como mejorar las relaciones familiares, disminuir el miedo a la muerte, fortalecer el sentido de misión en la vida y aumentar la práctica de la espiritualidad, no tanto de la religiosidad (Paul, 2014; Millet & C' de Baca, 2001; Newberg & Waldman, 2016).

Los estudios sobre los resultados positivos y transformación generada por estos eventos se concentran casi exclusivamente en la expansión de horizontes intelectuales y cómo pueden afectar la toma de decisiones, pero no consideran que la inteligencia no es la voluntad, dejando sin analizar el concepto de virtud y de hábitos operativos buenos, esenciales a cualquier transformación sostenida en el tiempo. Yaden & Newberg (2023) son de todos modos realistas sobre las posibilidades de transformación provocadas por las experiencias espirituales, ya que incluso señalando que en ocasiones dejan una huella grande en la persona, también observan que “even dramatically positive transformations don't mean ‘happily ever after’” (p. 337).

### **Consideraciones tomistas sobre los efectos**

Desde una perspectiva tomista, podemos observar primero que el marco utilizado por Yaden & Newberg tiene sus limitaciones, pero ofrece datos estimulantes para nuestra reflexión. Uno de los primeros aportes que nuestro marco ofrece a la conversación es una explicación de por qué estas experiencias pueden tener implicaciones tan profundas. Si la visión tomista del hilemorfismo es correcta, entonces los aspectos relacionados con la naturaleza espiritual del alma humana son fundamentales para la existencia humana, y las experiencias estudiadas por Yaden & Newberg son destellos del misterio del ser que generalmente permanece velado ante nuestros ojos.

Entonces, ¿cuáles son las limitaciones del marco de Yaden & Newberg, y qué podría añadir el enfoque tomista? La principal limitación parece ser que su agnosticismo metodológico los lleva, en la práctica, a adoptar un

marco inmanente en el cual los resultados positivos y negativos se evalúan principalmente en términos de factores relacionados con el bienestar subjetivo. Algunos creyentes cristianos podrían argumentar incluso que esto no solo es insuficiente, sino también potencialmente engañoso; por ejemplo, podrían sugerir que, si las experiencias espirituales intensas reducen el miedo a la muerte y fomentan una mayor práctica de la espiritualidad sin necesariamente aumentar la religiosidad, parecería que estas experiencias, en conjunto, disminuyen la probabilidad de una conversión adecuada a Cristo. Sin embargo, creemos que tal crítica no está justificada y que un enfoque tomista es más equilibrado y matizado.

Sostenemos, en cambio, que el marco tomista valora positivamente, en principio, los bienes naturales identificados por Yaden & Newberg, así como por estudiosos de la psicología positiva. Una buena salud mental, mejores relaciones familiares, un sentido de propósito en la vida, una reducción del miedo a la muerte y un aumento en la práctica de la espiritualidad son todos bienes humanos *prima facie* que también facilitan la apertura a la gracia de Dios, la cual, en consecuencia, puede purificarlos y elevarlos al orden sobrenatural.

No obstante, la manera en que Yaden & Newberg evalúan los resultados positivos y negativos de las experiencias espirituales es demasiado limitada. Esto no solo porque excluye consideraciones del orden sobrenatural (gracia, vida eterna), sino también porque presta prácticamente ninguna atención a la dimensión de la voluntad humana y los hábitos morales. En términos tomistas, incluso en el orden natural, los bienes humanos genuinos dependen radicalmente de las disposiciones de la voluntad y de las virtudes morales. Estos rara vez –si acaso– son determinados por experiencias singulares, por muy intensas o significativas que sean.

Desde una perspectiva tomista, propondríamos que, independientemente del origen último de una experiencia espiritual intensa, su efecto permanente en la persona residirá principalmente en los sentidos internos, ya que deja una huella en la memoria cargada de un significado profundo. En la medida en que aborda aspectos centrales de la existencia humana, su potencial para provocar y fomentar una transformación permanente es grande, pero este potencial aún deberá canalizarse efectivamente y mantenerse a través de elecciones concretas, generalmente durante un período prolongado y con el apoyo de una guía adecuada.

En una fascinante entrevista, Yaden ha revelado que él mismo tuvo una profunda experiencia espiritual de tipo unitivo cuando era estudiante (Yaden & Ferguson, 2022). Criado como cristiano, posteriormente se convirtió

en ateo, pero esta experiencia le hizo volver a creer en realidades religiosas y sobrenaturales, pues sentía que las había *visto*. Sin embargo, con el tiempo, especialmente durante sus estudios de filosofía, se volvió más crítico con el valor epistemológico de la experiencia y se replegó hacia una especie de agnosticismo. No obstante, la experiencia ha permanecido entre las más significativas de su vida, y su trabajo académico ha sido un intento de normalizar tales experiencias y transmitir el mensaje de William James de que pueden tomarse en serio, independientemente de las explicaciones últimas.

### Conclusiones

El trabajo de Yaden & Newberg ofrece una síntesis pionera de destacados estudios contemporáneos en psicología y neurociencia para recopilar y analizar una amplia gama de datos sobre experiencias espirituales intensas y extraordinarias. La prevalencia de estas experiencias es mayor de lo que la mayoría de las personas esperaría, probablemente porque muchos de quienes han tenido tales experiencias no las comparten habitualmente, temiendo ser considerados como locos. La recopilación y categorización de estos datos constituye, en sí misma, una contribución importante para nuestra comprensión de dichas experiencias. En este sentido, esta investigación tiene una relevancia pastoral significativa, y hemos argumentado que también ofrece muchas ideas estimulantes para la reflexión filosófica y teológica.

En este artículo, hemos presentado el trabajo de Yaden & Newberg en torno a tres categorías principales presentes en su investigación: los desencadenantes, las experiencias y los resultados. Siguiendo a otros que han trabajado en la neurofilosofía tomista, hemos propuesto un marco general tomista que consideramos un diálogo fructífero con el trabajo de los autores. Este marco se basa en una comprensión específicamente tomista del hile-morfismo, que destaca la unidad del ser humano, compuesto por principios tanto espirituales como materiales. Trata los fenómenos emocionales y neurológicos como pertenecientes al nivel sub-personal, los cuales contribuyen significativamente a las experiencias percibidas en el nivel personal, pero no deben considerarse como el único factor explicativo. Por lo tanto, este marco está abierto tanto a la superposición experiencial como a la ambigüedad entre (a) experiencias consideradas espirituales que sin embargo tienen una explicación natural y (b) experiencias con una causa trascendente o sobrenatural, pero vividas también a través de las facultades sub-personales, como las emociones y la imaginación.

Respecto al análisis de Yaden & Newberg sobre los desencadenantes de las experiencias espirituales, hemos argumentado que el hilemorfismo tomista es particularmente útil por su apertura a explicaciones complementarias sobre los orígenes últimos de estas experiencias. Esto complementa y potencialmente aclara los hallazgos de académicos como los mencionados, que trabajan dentro de un marco de agnosticismo metodológico. Los autores tomistas que trabajan en este campo probablemente desearían añadir mayor claridad conceptual a algunas categorías, destacando que los factores identificados como desencadenantes no son necesariamente los orígenes o causas de estas experiencias, sino que pueden ser simplemente ocasiones para procesos cuyos orígenes no comprendemos completamente.

En cuanto a la presentación de Yaden & Newberg sobre los diversos tipos de experiencias espirituales, hemos sugerido que los datos son muy estimulantes y merecen una reflexión serena, en el sentido de que los límites entre los ámbitos natural y sobrenatural parecen estar bastante difuminados en estos fenómenos. Creemos que esto no es algo negativo, sino que ilustra cómo la experiencia humana concreta no puede dividirse rígidamente en ámbitos naturales y sobrenaturales, un principio que está en línea con la comprensión tomista del ser humano. También hemos argumentado que la teología espiritual tomista aporta una dosis saludable de sobriedad a la interpretación de experiencias espirituales extraordinarias, tratándolas como subsidiarias y subordinadas a los dones espirituales superiores y al funcionamiento ordinario de la gracia divina.

Finalmente, en lo que respecta a los resultados, hemos sugerido que un marco tomista debería estar bastante abierto a la posibilidad de que experiencias espirituales intensas puedan provocar transformaciones que sean bienes humanos genuinos (mejores relaciones familiares, una gratitud más profunda, mayor espiritualidad, etc.). Sin embargo, hemos argumentado que la principal limitación del marco de Yaden & Newberg es la falta de atención a la dimensión volitiva del ser humano y al desarrollo de hábitos estables. En una evaluación tomista del poder transformador de las experiencias espirituales, su capacidad para provocar cambios sostenidos es limitada si no se acompaña de cambios habituales en el nivel de las elecciones conscientes, las virtudes morales y, en última instancia, la frecuente recepción de los sacramentos de la Iglesia.

No hemos encontrado nada en particular en la investigación de Yaden & Newberg que desafíe sustancialmente la perspectiva tomista. Sin embargo, esperamos que los académicos familiarizados con la tradición tomista, o que trabajen dentro de ella, se sientan alentados a explorar este campo en desarrollo de la investigación empírica sobre la psicología y neurociencia de

la espiritualidad. Hemos tratado de demostrar que la tradición tomista tiene mucho que ofrecer, no solo en términos de claridad filosófica y teológica, sino también en términos de distinciones y categorías adicionales que pueden guiar el desarrollo de mediciones e instrumentos empíricos. Creemos que este trabajo transdisciplinario es, de hecho, un mandato implícito en el espíritu de santo Tomás, aunque él mismo no fue un científico en el sentido moderno. Su manera de comprometerse con la tradición aristotélica no se basaba en una visión retrospectiva, sino en el deseo de conocer y escuchar lo que las mejores fuentes científicas de su tiempo tenían que decir.

## Referencias

- Algoe, S. B. & Haidt, J. (2009). Witnessing Excellence in Action: The “Other-Praising” Emotions of Elevation, Gratitude, and Admiration. *Journal of Positive Psychology*, 4(2), 105-127. <https://doi.org/10.1080/17439760802650519>
- Appelle, S. (1996). The Abduction Experience: A Critical Evaluation of Theory and Evidence. *Journal of UFO Studies*, 6, 29-78.
- Ashbrook, J. B. (1997). *The Humanizing Brain: Where Religion and Neuroscience Meet*. Pilgrim Press.
- Aumann, J. (2019). *Spiritual Theology*. Bloomsbury.
- Barrett, F. S., Johnson, M. W. & Griffiths, R. (2015). Validation of the Revised Mystical Experience Questionnaire in Experimental Sessions with Psilocybin. *Journal of Psychopharmacology*, 29(11), 1182-1190. <https://doi.org/10.1177/0269881115609019>
- Beauregard, M. & O’Leary, D. (2008). *The Spiritual Brain, a Neuroscientist’s Case for the Existence of the Soul*. HarperOne.
- Chalmers, D. J. (1995). *Facing Up to the Problem of Consciousness* (Vol. 2, pp. 207-228). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203826430-11>
- De Haan, D. (2017a). Hylomorphism and the New Mechanist Philosophy in Biology, Neuroscience and Psychology. In W. Simpson, R. Koons & N. Teh (Eds.), *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science* (pp. 293-326). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315211626>
- . (2017b). Hylomorphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of the New Mechanist Philosophy of Neuroscience. *Scientia et Fides*, 5(2), 9-38. <https://hdl.handle.net/10171/44007>
- Fuchs, T. (2017). *Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/med/9780199646883.001.0001>

- Garrigou-Lagrange, R. (1948). *The Three Ages of the Interior Life* (vol. 2). Herder.
- Griffiths, R. R., Richards, W. A., Johnson, M. W., McCann, U. & Jesse, R. (2018). Mystical-type Experiences occasioned by Psilocybin Mediate the Attribution of Personal Meaning and Spiritual Significance 14 Months Later. *Journal of Psychopharmacology*, 22(6), 621-632. <https://doi.org/10.1177/0269881108094300>
- Grof, S. & Grof, C. (1989). *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis*. Tarcher.
- Hadaczky, G. & Westerlund, J. (2011). Sensitivity to Coincidences and Paranormal Belief. *Perceptual and Motor Skills*, 113(3), 894-908. <https://doi.org/10.2466/09.22.PMS.113.6.894-908>
- Hagerty, B. B. (2009). *Fingerprints of God: The Search for the Science of Spirituality*. Penguin.
- Horvat, S. (2017). Neuroscientific findings in the Light of Aquinas' understanding of the Human Being. *Scientia et Fides*, 5(2), 127-153. <https://hdl.handle.net/10171/44012>
- Irwin, H. J. & Watt, C. A. (2007). *An Introduction to Parapsychology*. McFarland.
- James, W. (2012). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Oxford University Press (original publicado en 1902).
- Jordan B. Peterson. (2021, May 10). *The Psychology of Psychedelics* [Video file]. [https://youtu.be/NGIP-3Q-p\\_s?si=WfU\\_2bFr8STSCanv](https://youtu.be/NGIP-3Q-p_s?si=WfU_2bFr8STSCanv)
- Jones, J. M. (2023, September 22). In U.S., 47% Identify as Religious, 33% as Spiritual. *Gallup News*. <https://news.gallup.com/poll/511133/identify-religious-spiritual.aspx>
- Kass, J. D., Friedman, R., Leserman, J., Zuttermeister, P. C. & Benson, H. (1991). *Index of Core Spiritual Experiences (INSPIRIT)* [Database record]. APA PsycTests. <https://doi.org/10.1037/t01039-000>
- Koenig, H., Peteet, J. & VanderWeele, T. J. (2020). Religion and Psychiatry: Clinical Applications. *BJPsych Advances*, 26(5), 273-281. <https://doi.org/10.1192/bja.2020.11>
- Kornfield, Jack. (2001). *After the Ecstasy, the Laundry*. Bantam.
- Latourelle, R. (1966). *Theology of Revelation*. Alba House.
- Lombo, J. Á. y Giménez Amaya, J. (2013). *La unidad de la persona. Aproximación desde la filosofía y la neurociencia*. EUNSA.
- . (2016). *Biología y racionalidad. El carácter distintivo del cuerpo humano*. EUNSA.
- Luhmann, T. M. (2012). *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. Knopf.

- Medrano, J. (2014). DSM-5, un año después. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 34(124), 655-662. <https://dx.doi.org/10.4321/S0211-57352014000400001>
- Millet, W. R. & C'de Baca, J. (2001). *Quantum Changes: When Epiphanies and Sudden Insights Transform Ordinary Lives*. Guilford Press.
- Morrison, S. C. & Cohen, A. S. (2014). The Moderating Effects of Perceived Intentionality: Exploring the Relationships between Ideas of Reference, Paranoia and Social Anxiety in Schizotypy. *Cognitive Neuropsychiatry*, 19(6), 527-539. <https://doi.org/10.1080/13546805.2014.931839>
- Newberg, A. (2010). *Principles of Neurotheology*. Ashgate.
- Newberg, A. & Waldman, M. R. (2016). *How Enlightenment Changes Your Brain: The New Science of Transformation*. Penguin Random House.
- Pargament, K., Lomax, J., Mcgee, J. S. & Fang, Q. (2014). Sacred Moments in Psychotherapy from the Perspectives of Mental Health Providers and Patients. *Spirituality in Clinical Practice*, 1(4), 248-262. <https://doi.org/10.1037/scp0000043>
- Park, C. (2010). Making Sense of the Meaning Literature: An Integrative Review of Meaning Making and its Effects on Adjustment to Stressful Life Events. *Psychological Bulletin*, 136(2), 257-301. <https://doi.org/10.1037/a0018301>
- Paul, L. A. (2014). *Transformative Experience*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198717959.001.0001>
- Peteet, J. R. & Narrow, W. E. (2011). *Religious and Spiritual Issues in Psychiatric Diagnosis: A Research Agenda for DSM-V*. American Psychiatric Association Publishing.
- Pinsent, A. (2015). Neurotheology. In J. Clausen & N. Levy (Eds.), *Handbook of Neuroethics* (pp. 1527-1533). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-4707-4\\_95](https://doi.org/10.1007/978-94-007-4707-4_95)
- Putnam, R. (2008). *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521452783>
- Ramachandran, V. S. (2012). *The Tell-Tale Brain, A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*. W.W. Norton.
- Rogers, P. M. (2023). *Aquinas on Prophecy: Wisdom and Charism in the Summa Theologiae*. Catholic University of American Press. <https://doi.org/10.2307/jj.4145197>
- Seligman, M. (2004). *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. Simon & Schuster.

- Simeon, D. (2004). Depersonalization Disorder: a Contemporary Overview. *CNS Drugs*, 18(6), 343-354. <https://doi.org/10.2165/00023210-200418060-00002>
- Sullivan, K. D. (1991). An Astronaut's View of Earth. Update. *Newsletter of the National Geographic Society's Geography Education Program*, 1, 12-14.
- Vörös, S. (2014). Neurotheologia, Quo Vadis: Some Philosophical Problems of Neurotheology. *Prolegomena*, 13(2), 351-372. <https://hrcak.srce.hr/file/191539>
- White, F. (1998). *The Overview Effect: Space Exploration and Human Evolution*. American Institute of Aeronautics and Astronautics.
- Widiger, T. A. (Ed.). (2017). *The Oxford Handbook of the Five Factor Model*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199352487.001.0001>
- Yaden, D. B. & Ferguson, M. (2022). The Varieties of Spiritual Experience. 21st Century Research, and Perspectives. A conversation with David Yaden and Michael Ferguson. *Harvard Divinity School Podcast*. <https://cswr.hds.harvard.edu/news/video-varieties-spiritual-experience-21st-century-research-and-perspectives>
- Yaden D. B., Iwry, J. & Newberg, A. B. (2016). Neuroscience and Religion: Surveying the Field. In N. K. Clements (Ed.). *Religion: Mental Religion* (pp. 277-299.). Macmillan.
- Yaden, D. B., Kaufman, S. B., Hyde, E., Chirico, A., Gaggioli, A., Zhang, J. W., & Keltner, D. (2019). The development of the Awe Experience Scale (AWE-S): A multifactorial measure for a complex emotion. *The Journal of Positive Psychology*, 14(4), 474-488. <https://doi.org/10.1080/17439760.2018.1484940>
- Yaden, D. B., McCall, T. D. & Ellens, H. (Eds.) (2015). *Being Called: Scientific, Secular, and Sacred Perspectives*. ABC-CLIO.
- Yaden, D. B. & Newberg, A. (2023). *The Varieties of Spiritual Experience: 21<sup>st</sup> Century Research and Perspectives*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190665678.001.0001>
- Zollschan, G. K., Chumaker, J. & Walsh, G. (1995). *Exploring the Paranormal: Perspectives on Belief and Experience*. Prism Press.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional