

## ESCRIBIR UNA *HISTORIA DE LAS ESPIRITUALIDADES* HOY: UN CRUCE ENTRE FILOSOFÍA, ESTUDIOS DE LA RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA

Writing a *History of Spiritualities* Today: A Crossroads Between Philosophy, Religious  
Studies, and Psychology

Matías Ulloa<sup>1</sup>

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile

mulloav@uc.cl

### Resumen

A través de un cruce interdisciplinario entre filosofía, estudios de la religión y psicología, este artículo propone una historia de las espiritualidades escrita desde un enfoque historiográfico postmoderno. Para ello se ofrecerá una definición sintética de los conceptos de espiritualidad y ejercicio espiritual, que rescate el debate contemporáneo dentro de las tres ramas del conocimiento antes mencionadas. Y, posteriormente, desde aquella síntesis, se fundamentará su uso historiográfico para el levantamiento de nuevos objetos de estudio y perspectivas, diferentes a las propias de la tradicional forma de entender la historia de la espiritualidad.

Palabras clave: Espiritualidad, historia de la filosofía, historia de la religión, historia de la psicología, historiografía postmoderna.

### Abstract

Through an interdisciplinary crossing between philosophy, religious studies, and psychology, this article proposes a history of spiritualities written from a postmodern historiographical approach. To do this, a synthetic definition of the concepts of spirituality and spiritual exercise will be offered, which rescues the contemporary debate within the three branches of knowledge mentioned above. And, subsequently, the historiographic

---

<sup>1</sup> Psicólogo, Licenciado en Psicología por la Pontificia Universidad Católica de Chile y estudiante del Magíster en Historia de la Universidad Adolfo Ibáñez. Docente en la Universidad Alberto Hurtado y la Pontificia Universidad Católica de Chile.  
<https://orcid.org/0009-0006-2301-6584>.

use of this synthesis will be presented to raise new objects of study and perspectives, different from those of the traditional history of spirituality.

Keywords: Spirituality, history of philosophy, history of religion, history of psychology, postmodern historiography.

*Fecha de Recepción: 12/03/2023 – Fecha de Aceptación: 08/05/2023*

## Introducción

Si se consulta por obras tituladas “*Historia de la espiritualidad*” encontraremos varias (Darricau & Peyrous, 1991; Moliner, 1972; Sesé, 2008; Sheldrake, 2007). Pero llama la atención que muchas tienen un objeto de estudio enteramente cristiano y con énfasis en el catolicismo. Además, este sesgo es explicitado en los títulos de un número muy minoritario de las obras que pudieron consultarse (De Pablo, 1990; Royo, 1990).

Sin embargo, este énfasis podría justificarse, pues la palabra *espiritualidad* es de origen cristiano (Grün, 2011). Así lo constata el teólogo Josef Sudbrack (1985), que fija la aparición del sustantivo latino *espiritualitas* entre los siglos V y VI. El que se matizaría con el tiempo, y que para el siglo XVII denota la relación personal con Dios y lo sagrado, la dimensión más práctica de la religión: la mística y la ascética.

A pesar de esto en este artículo se reflexionará sobre la potencialidad de una historia de la espiritualidad distinta a la tradicional. Para ello nos serviremos de la diferencia que hace Reinhart Koselleck (2012), entre el plano histórico de los conceptos y el plano de los hechos de la historia social; y la diferencia que también hace entre las palabras fácticas y los conceptos, entendidos como entidades abstractas o categorías.

Por lo tanto, podemos aseverar que detrás de la palabra fáctica de espiritualidad habría un conjunto de vivencias, que a lo largo de la historia se pudieron denominar de otras maneras. En consecuencia, este trabajo retoma la palabra espiritualidad, pero con conciencia de que aquella también recoge el vivenciar expresado por palabras anteriores al cristianismo como: *ascesis (askesis)*, *anacoresis (anakhoresis)*, *paraskeue*, *therapeuein*, *metanoia*, *tekhne tou biou*, *cura sui* y hasta del sentido original de la palabra filosofía (Foucault, 2002). Y, si consideramos que la palabra espiritualidad puede evocar

un tipo de experiencias tanto cristianas como anteriores al cristianismo, también está la posibilidad de usarla para similares experiencias, paralelas o posteriores a la hegemonía del cristianismo, de sensibilidades no cristianas.

Esto último implica, necesariamente, una postura rebelde ante la definición clásica de la palabra espiritualidad, presente en los discursos tradicionales de la historiografía católica y de la historia de la religión. Discursos que, siguiendo a Foucault (1987) y De Certeau (1993), al escribir historia estarían atravesados por mecanismos de exclusión y control, y por instituciones que fijan un canon de fuentes y la definición de sus categorías. Evitándose así la enunciación de ciertas subjetividades declaradas como no válidas, como la emitida por ciertas tradiciones filosóficas o esotéricas.

De esta forma, se hace evidente que esta eventual historia crítica de la espiritualidad podría articularse desde una historiografía postmoderna. Pues esta conlleva un cuestionamiento a las categorías y cánones heredados de la tradición y la modernidad; una deconstrucción de sus conceptos; un diálogo con otras disciplinas; y una historización de la misma disciplina histórica (De Mussy & Valderrama, 2010).

Este trabajo, por lo tanto, busca fundamentar una superación de la tradicional historia de la espiritualidad, mediante la exposición de la deconstrucción de los conceptos de *ejercicio espiritual* y *espiritualidad*, en el seno de tres áreas del conocimiento: filosofía, estudios de la religión, y psicología. Luego, se buscará dar una síntesis de este debate deconstructivo y, finalmente, se analizarán las potencialidades de una historia postmoderna de las espiritualidades.

## **Deconstrucción de los Conceptos de Ejercicio espiritual y Espiritualidad**

### ***Filosofía***

El desmontaje de los conceptos de *ejercicio espiritual* y *espiritualidad*, en la filosofía académica, obedeció a la necesidad de denominar las prácticas concretas que los filósofos antiguos ejecutaban. Jean-Pierre Vernant (1993) fue uno de los primeros que habló de “ejercicios espirituales” en este contexto, pues necesitó una palabra para los ejercicios de purificación soteriológica presentes en los pitagóricos. No solo eso, incluso dedujo prácticas de respiración de índole chamánica en la obra de Empédocles.

Por otro lado, Pierre Hadot (2006) también intentaría rescatar la finalidad práctica y existencial de la filosofía original. Él insistirá en exponer a las diversas escuelas filosóficas de la antigüedad como el platonismo, el estoicismo, el cinismo entre otras, como orientadas a conseguir una forma de vida particular (Hadot, 1998). En consecuencia, para Hadot, el ejercicio de la filosofía habría consistido en la ejecución de una serie de *ejercicios espirituales*, concepto que define de la siguiente manera:

Designo con este término las prácticas, que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario, o discursivo, como el diálogo y la meditación, o intuitivo, como la contemplación, pero que estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba (1998, pp.15-16).

Este intento de pensar la historia de la filosofía antigua ya no desde la historia de las ideas, sino desde sus prácticas de transformación, llamó mucho la atención de un maduro Michel Foucault. Tanto así que postulará a Hadot al Colegio de París y se pondrá a estudiar durante sus últimos años estas prácticas espirituales (Roca, 2017). En una entrevista, dubitativo aun en cómo denominar su nuevo objeto de interés, dirá:

Por espiritualidad entiendo –pero no estoy seguro de que ésta sea una definición que se pueda sostener mucho tiempo más– lo que precisamente se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a dicho modo de ser. Creo que, en la espiritualidad antigua, existía identidad, o casi prácticamente identidad, entre esta espiritualidad y la filosofía (Foucault, 1999, p. 408).

Resultado de estas inquietudes dedicó un curso entero a esta forma más amplia de entender la espiritualidad, aplicable a la filosofía antigua, entre el año 1981 y 1982 (Foucault, 2002). En ese curso hace un análisis general desde Sócrates hasta los primeros cristianos. Y, además de su definición de espiritualidad, llama la atención su interés por el fin soteriológico de la espiritualidad filosófica:

[E]l término salvación [*soteria* en griego y *salut* en latín] no remite a otra cosa que la vida misma. En esta noción de salvación que encontramos en los textos helenísticos y romanos, no descubrimos referencias a algo como la muerte, la inmortalidad o el otro mundo. No nos salvamos por referencia a un acontecimiento dramático u otro operador. Salvase es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es el sujeto mismo (Foucault, 2002, p. 184).

Lamentablemente, su muerte pausó por un tiempo este novedoso abordaje a las prácticas de la filosofía antigua, las que terminan convirtiéndose o influyendo en los ejercicios espirituales cristianos. Además, otro proyecto inconcluso de Foucault (1999), en el marco de estas tardías inquietudes, era incluso trascender el debate de la historia de la filosofía y religión occidental y llevarlo a temas más rupturistas:

[M]e gustaría mucho, a decir verdad, poder comparar estas técnicas cristianas con las técnicas de la espiritualidad budista o extremo-oriental; comparar técnicas que, desde cierto punto de vista, están relacionadas [...] (p.172).

Aun así, el trabajo de estos tres pensadores (Vernant, Hadot & Foucault) ha tenido resonancia. Incentivado el retorno práctico a fuentes antiguas visible en Nussbaum (1995), Onfray (1993), Uždavinys (2023), Kingsley (2008), entre otros. Y también, han influido en muchos trabajos sobre la espiritualidad ni siquiera sustentados en filosofía antigua. Textos en esta línea son *El alma del ateísmo: Introducción a una espiritualidad sin dios*, de Comte-Sponville (2006); *Hacia una espiritualidad laica*, de Corbí (2007); *Una espiritualidad no dogmática*, de Putman y Davidson (2017); y otros.

### ***Estudios de la religión***

Continuando con la revisión, el desmontaje del sentido clásico del concepto de espiritualidad, en los estudios de la religión tuvo motivos distintos. Siendo el más

importante la necesidad de un aparataje conceptual para abordar ciertos fenómenos complejos, difícilmente categorizables desde el concepto tradicional de religión.

El contexto de estos fenómenos, en general, era la modernidad y la secularización, o sea, las transformaciones del devenir histórico de la religión y la religiosidad, que posibilitaron búsquedas de sentido en horizontes diferentes a la religión tradicional. Como el *New Age*, el neopaganismo, el esoterismo, entre otros, para los que la conceptualización tradicional no era del todo esclarecedora, apareciendo la denominación “espiritualidades modernas” en algunos investigadores (Solano, 2022).

Otros, para lograr incluir a estas denominaciones, acuñaron términos como el de *Nuevo Movimiento Religioso* (Siegler, 2008). El que pretende enfatizar el hecho de que son manifestaciones contemporáneas y de inspiración moderna, a la vez que siguen concibiendo lo sobrenatural. Dentro de esta categoría se ha incluido al mormonismo, el espiritismo, los Hare Krishna, la fe Bahai, y otras religiosidades alternativas.

Sin embargo, por muy contemporáneas que sean estas denominaciones, tampoco habría que sobredimensionar las especificidades de estos grupos y su época. Ya que el clima abierto y ecléctico posibilitador de una religiosidad personal más creativa, difusa y dinámica, si bien no con las mismas características exactas, puede también observarse en otras épocas. Como en el mediterráneo de la Edad Antigua, con sus cultos místicos, el gnosticismo y el cristianismo primigenio; en el Renacimiento, a través del resurgimiento del neoplatonismo, la alquimia y la astrología; y en el Romanticismo, con la popularidad del rosacrucismo, la masonería y el orientalismo (Lenoir, 2005).

En esta línea, el estudioso del esoterismo, Wouter Hanegraaff (2021), ha trabajado en darle un marco histórico al esoterismo y a el *New Age*, al vincularlos a la filosofía antigua y a la religión tradicional. Para ello definió religión y espiritualidad como los factores institucional y práctico, respectivamente, del trato con lo religioso o lo “metaempírico”. Aseverando que, con la modernidad, apareció la posibilidad de hablar de espiritualidades no ligadas a una institucionalidad particular. Él lo explica así:

[En un primer momento], la “religión” como tal tomó la forma de “religiones” o “iglesias”, y las formas esotéricas de religión (“espiritualidades”) necesariamente se incrustaban en ellas.

Esta situación cambió dramáticamente con la separación de la Iglesia y el Estado en las sociedades seculares. Por primera vez las espiritualidades esotéricas pudieron desvincularse de las religiones organizadas y establecerse por sí mismas como organizaciones competidoras que se dedicaban por completo a su propio sistema de creencias esotéricas. Pero, además, y aún más importante, también comenzó a nacer una perspectiva más radical. Fue posible que las espiritualidades existieran como formas completamente individuales de sincretismo sin ningún tipo de estructura organizativa [...] (¡Aunque todavía reconocibles como formas de religión!) (Hanegraaff, 2021, p. 173).

Esta última exclamación es interesante, pues, aunque para Hanegraaff lo religioso, las religiones y las espiritualidades sean cosas diferentes, como todas tratarían sobre lo “metaempírico”, no cree que puedan desconocerse del todo. Algo distinto a lo que vemos en otros autores, como MacDonald (2005), que define espiritualidad, en la segunda edición de la *Encyclopedia of Religion*, de la siguiente manera:

La espiritualidad es la preocupación [*concern*] de los seres humanos por las apropiadas relaciones que tienen con el cosmos. Como es concebido el todo cósmico y lo que es considerado apropiado en la interacción con él difiere de acuerdo a las visiones de mundo de los individuos y las comunidades. La espiritualidad es también interpretada como una orientación hacia lo espiritual como algo diferenciado de lo exclusivamente material. Esta entrada considera las espiritualidades clásicas, la espiritualidad contemporánea y la espiritualidad como alternativa a la religión. A finales del siglo XX, la espiritualidad, considerada por mucho tiempo una parte integral de la religión, se consideró cada vez más como una búsqueda separada [...] (pp. 8718-8719).

En las páginas siguientes MacDonald profundiza más en los elementos de su definición, emparentando esta preocupación o inquietud con el sentimiento, las disciplinas, las prácticas y modos de vida planteados en diferentes contextos sociales. Abriendo la posibilidad de hablar de espiritualidades clásicas, tanto en general, refiriéndose a la

espiritualidad cristiana o islámica; como en específico, mencionando a la espiritualidad jesuita o franciscana.

Dentro de las espiritualidades contemporáneas menciona una espiritualidad verde, en donde la naturaleza y su cuidado cobra especial importancia. Y dentro de las expresiones de espiritualidad diferenciadas a la religión (en esto MacDonald es más atrevida que Hanegraaff), se atreve a mencionar la posibilidad de una espiritualidad manifestada en movimientos políticos como el feminismo, disciplinas deportivas, el arte y otras “expresiones de la vida cultural” (MacDonald, 2005, p. 8719).

Esta llamativa mención a los movimientos políticos, como posibles participantes en una definición de espiritualidad, puede encontrarse en otros autores. Entre ellos vemos al reputado sacerdote, historiador y filósofo de las religiones, profesor en la Universidad de California en Santa Bárbara y Harvard, Raimond Panikkar (2015):

La espiritualidad es como una «carta de navegación» en el mar de la vida del hombre: la suma de los principios que dirigen su dinamismo hacia «Dios», dicen algunos; hacia una sociedad más justa o hacia la superación del sufrimiento, dicen otros. Podemos, pues, hablar de la espiritualidad budhista, aunque los budhistas no hablen de Dios; así como de una espiritualidad marxista, aunque los marxistas sean alérgicos al lenguaje religioso. El concepto tan amplio de la palabra «espiritualidad» expresa más bien una forma de vida, de acción, de pensamiento, etc., no ligada a una doctrina, denominación o religión determinadas, aunque sus presupuestos son fácilmente reconocibles.

Si recurro a la palabra «espiritualidad» es porque no puedo encontrar otras que abarquen los diversos caminos por los que avanza la gracia de Dios, o los esfuerzos del hombre, el dinamismo de la historia, el destino de la creación, etc. (p.23).

Además, en otro lugar, Panikkar (2010), al tratar en específico el tema de la espiritualidad de la religión hindú, remarca que por espiritualidad en ese contexto está pensando la religión hindú en acto, o sea, el camino concreto que lleva a la persona al fin último, siendo esto algo diferente al dogma y a la teoría. Sin embargo, para Pannikar, la relación

entre estos dos ejes, a saber, la ortodoxia o la teología dogmática, y la espiritualidad o la ortopraxis, no es de total autonomía.

Estas últimas definiciones son relevantes por tres motivos. Primero, están en sintonía con los desarrollos antes expuestos en el apartado dedicado a la filosofía. Segundo, se hacen cargo de las agrupaciones y prácticas de los *Nuevos Movimientos Religiosos*, a la vez que se atreven a abordar contextos sin ninguna relación directa con lo sagrado y lo sobrenatural, como los deportes, las artes y movimientos políticos. Y tercero, ponen el énfasis en definir a la espiritualidad como una dimensión práctica; no generando las condiciones para el debate de si la espiritualidad y la religión serían contextos organizacionales o valóricos distintos, algo común en parte de la literatura.

### **Psicología**

**Psicología científica y psicología humanista-transpersonal.** Finalmente, en el plano de las ciencias psicológicas las definiciones contemporáneas de espiritualidad han sido también varias. William James (2017), fundador de la psicología norteamericana, si bien no utiliza metodológicamente el concepto de espiritualidad, en su obra ya puede verse acentuada la diferencia entre una religión institucional colectiva y la experiencia religiosa personal, distinción que la disciplina psicológica potenciará con creces en el futuro. Además, es interesante que en su estudio no se limita al sentimiento religioso en el marco del cristianismo tradicional, pues llegó a abordar religiones orientales, movimientos esotéricos y hasta mencionó, aunque en general de manera crítica, a filosofías helenísticas como el estoicismo y el epicureísmo.

Sin embargo, el interés de James de abordar ese tipo de experiencias no tuvo mayor resonancia en la joven psicología, la que cayó luego en la supremacía del conductismo. Recién durante la segunda mitad del siglo XX, de la mano de investigadores inscritos en las corrientes humanista y transpersonal, es que estos temas resurgieron (Almendro, 2009). Pero estas corrientes reemplazaron sistemáticamente los conceptos de religiosidad o experiencia religiosa por el de espiritualidad.

En esta línea, uno de los fundadores de la psicología humanista, Abraham Maslow (1964), criticando a la psicología convencional de su tiempo por enfocarse en los aspectos

patológicos, propuso tematizar un tipo de experiencia hasta ese momento descuidado que denominó: experiencias cumbres. Caracterizadas por ser quiebres en la cotidianidad percibidos como una intensa autorrealización, en donde la conciencia del espacio y el tiempo se alteran, y se experimenta una sensación de libertad y plenitud.

La investigación de estas experiencias puso a Maslow delante de un tipo de fenómenos que, si bien eran abordados por la religión, se le manifestaron como potencialmente autónomos de ese marco. En este sentido, consideró a la psicología como el posible vehículo para ese tipo de investigaciones. Maslow (1964) lo explica así:

Así como cada ciencia fue una vez parte del cuerpo de la religión organizada pero luego se separó para volverse independiente, también se puede decir que lo mismo puede estar sucediendo ahora con la problemática de lo valórico, la ética, la espiritualidad, lo moral. Están siendo sustraídos de la jurisdicción exclusiva de las iglesias institucionalizadas y se están convirtiendo en “propiedad”, por así decirlo, de un nuevo tipo de científico humanista [...] (1964, p. 12).

Por lo que, aun cuando se constata el interés de acercarse a este tipo de experiencias, también hay un marcado deseo de hablar de una espiritualidad no exclusivamente situada en la organización religiosa. Deslizando de manera tácita, y en otras explícita, una crítica a las instituciones religiosas tradicionales.

Esta postura se radicalizó en la psicología transpersonal. Corriente que potenció ciertas tendencias de la psicología humanista, volcándose al rescate de ideas y prácticas de las religiones orientales e indígenas, la experimentación con psicodélicos y al estudio de los estados alterados de conciencia en el tratamiento psicológico. Uno de sus mayores exponentes, el psiquiatra Stanislav Grof (2002), dijo de la espiritualidad:

La espiritualidad conlleva una relación especial entre el individuo y el cosmos que, en su esencia, es personal e íntima. Por comparación, la religión es una actividad de grupo institucionalizada que se desarrolla en un lugar concreto –un templo o una iglesia– e implica un sistema de funcionarios designados que pueden haber tenido o no experiencias personales de realidades espirituales. Una vez que

la religión se organiza, con frecuencia pierde por completo la conexión con su fuente espiritual y se convierte en una institución secular que explota las necesidades humanas espirituales sin satisfacerlas (2002, p. 277).

En resumen, podríamos decir que para cierta psicología la religión devino en un constructo estrecho, referido a lo externo e institucional, mientras la espiritualidad sería un concepto más abierto y emparentado con lo relacional y personal. La religiosidad tendría un cariz negativo al relacionarse con una “fe mundana”, el dogma, las creencias y lo político; y la espiritualidad tendría un tono positivo, siendo la relación personal con lo trascendente o el sentido de la vida (Zinnbauer, Pargament & Scott, 1999).

Sin embargo, esta postura hipercrítica a la religión y el deseo de sustraer el concepto de espiritualidad de las religiones tradicionales puede comprenderse históricamente. Pues estas corrientes de la psicología estuvieron influidas por ciertos movimientos contraculturales, que aparecieron en EEUU en la segunda mitad del siglo XX, momento de mayor auge de estos enfoques psicológicos. Entre estos movimientos podemos mencionar al *hippie* (Guajala, 2021) y al *New Age* (Almendro, 2009).

La toma de conciencia de este abordaje sesgado y reduccionista ha motivado a otros especialistas de la psicología de la religión a hablar de lo religioso-espiritual como un conjunto difícilmente separable (Serrano-Fernández, 2017). Pero este abordaje, si bien es respetuoso de las prácticas religiosas populares e institucionales, renuncia a la posibilidad de ofrecer una definición concreta que diferencie espiritualidad y religiosidad; a la vez que sigue manteniendo como características centrales la alusión a lo trascendente, lo invisible, lo sobrenatural y lo sagrado (Ramirez, 2020).

**Psicoanálisis e Influencia Foucaultiana.** Por otro lado, el uso del concepto espiritualidad puede rastrearse en otros exponentes de lo psicológico. Esto por influencia de un autor ya mencionado, Foucault (2002), quien en el mismo curso en el que abordó la espiritualidad de la filosofía antigua, dijo lo siguiente sobre Lacan:

[C]reo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud

[de sí] de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad. Pregunta, claro está, y no la resolveré: ¿se puede, en los términos mismos del psicoanálisis, es decir, de los efectos de conocimiento, plantear la cuestión de esas relaciones del sujeto con la verdad, que –en todo caso desde el punto de vista de la espiritualidad y la *epimeleia heautou*– no puede, por definición, plantearse en los términos mismos del conocimiento? (2002, p. 44).

Foucault es cauto, si bien relaciona la práctica psicoanalítica con los ejercicios de transformación de la filosofía antigua, no define al psicoanálisis como una espiritualidad. Más bien sólo menciona las características similares entre las tradiciones espirituales y el psicoanálisis, además, no ahonda más en este tema en el resto del curso.

Sin embargo, será el psicoanalista lacaniano Jean Allouch (2007) quien radicalizará esta forma de entender al psicoanálisis. Para Allouch la práctica del psicoanálisis es propiamente un ejercicio espiritual, en el sentido de ofrecer una transformación y una salvación que, al igual que la filosofía antigua, no es médica ni tiene como referencia articuladora un “más allá”. Sin embargo, considera la situación de la terapia psicoanalítica como ambivalente, entre entenderse desde su inclinación a la espiritualidad; y su inclinación al conocimiento, la teorización de la ciencia y la normalización disciplinaria de lo médico.

Continuando esta línea de interpretación, García-Huidobro (2018) ya no sólo hablará de la espiritualidad de la terapia psicoanalítica, sino de la psicoterapia en general. Enfatizando que esa tendencia normalizadora y cognitiva de la psicoterapia, de la que hablaba Allouch, es propia de cierta forma de abordar la realidad común en la ciencia occidental, a saber, el método reflexivo originado por Descartes.

Por lo que, para García-Huidobro, en la historia de la psicoterapia aparecen de diferente manera estas dos tendencias: la espiritual no-reflexiva y la reflexión científicista. Tal debate no logra resolverse en el psicoanálisis en donde el lenguaje médico y en análisis detallado de las resistencias y la transferencia, parecen acercar la terapia al polo normalizador; pero, por otro lado, la tendencia espiritual también se observa en la exhortación que hace Freud a un diálogo terapéutico no encorsetado ni alienante, a través de los conceptos de la *atención parejamente flotante* y la *asociación*

*libre*. A raíz de esto, García-Huidobro considera a las posteriores corrientes psicoterapéuticas como diferentes formas de hacerse cargo de esta problemática.

## Síntesis

### *Los motivos de la resignificación*

Antes de la síntesis, se remarcarán las diferentes causas de la emergencia y deconstrucción de los conceptos de *espiritualidad* y *ejercicio espiritual*. Esto es relevante pues si bien el concepto resultó incómodo para varios de los autores mencionados (Foucault, 1999; Vernant, 2001; Hadot, 2006), estos parecen no encontrar otra manera de denominar aquello que buscaban denotar, como si en referencia a esa dimensión no hubiese otro concepto a la mano (Panikkar, 2015).

En el caso de la filosofía, el concepto se hizo necesario para apuntar al elemento práctico y soteriológico presente en su origen. Compuesto por una serie de prácticas de transformación concreta, que funcionaban para acceder a un modo de vida y a una verdad salvadora. Esta dimensión de la filosofía se habría ido paulatinamente aminorando, tomando mayor relevancia lo teórico y abstracto. Esto debido a la subyugación de la filosofía a la religión cristiana, según Hadot (2006); o por la gradual preponderancia del conocimiento por sobre la inquietud, según Foucault (2002).

Por otro lado, para los estudios de la religión la necesidad de hablar de espiritualidad se produjo por una carencia conceptual para abordar una serie de grupos, prácticas y sensibilidades, aparecidas en el contexto cultural de la modernidad. Pues, aun cuando estas siguieran tematizando lo sagrado, lo sobrenatural y lo trascendente, estas poseen una organización y valores distintos a las religiones tradicionales. Estos grupos, a su vez, si bien son modernos, cuentan con antecedentes a lo largo de toda la historia, como el esoterismo, la alquimia, la astrología, el gnosticismo y el neoplatonismo en el contexto antiguo, medieval y el renacimiento (Hanegraaff, 2021).

Además, los estudios de la religión comenzaron a interesarse, ya no sólo en estos grupos alternativos difícilmente clasificables, sino en una suerte de sensibilidad espiritual general acaecida luego de la secularización (MacDonald, 2005). En la que existe la

posibilidad de encontrar un marco existencial o trascendente en experiencias ya no solo sobrenaturales sino en muchas otras, como en el encuentro con la naturaleza, en un movimiento político u otras disciplinas (artísticas, deportivas, etcétera).

Y en el caso de la psicología, el concepto de espiritualidad aparece en el intento de la psicología norteamericana de tratar fenómenos que anteriormente sólo eran de interés para la religión tradicional, los cuales, si es que eran abordados, eran estudiados de manera pobre o patologizante (Maslow, 1964).

Además, en contexto de la psicoterapia y el psicoanálisis (Allouch, 2007; García-Huidobro, 2018), el uso del concepto aparece para remarcar la potencialidad del espacio terapéutico. O sea, enfatizar su carácter realizador, distinto al abordaje tradicionalmente médico de lo patológico, la normalización y la medicalización.

### ***La espiritualidad como dimensión práctica***

Como primer elemento, a considerar en nuestra síntesis, es el hecho de que muchas de las definiciones presentadas ponen el acento en lo práctico. Vernant (1992), Hadot (2006) y Foucault (2002), en el campo de la filosofía son explícitos. Hanegraaff (2021), MacDonald (2005) y Panikkar (2015), también mencionan el factor práctico, referido al modo de vida y a las acciones destinadas a generar una vinculación con el cosmos, el destino o lo metaempírico. Y en la psicología, el concepto de espiritualidad ha servido para denotar algunas prácticas como la psicoterapia (García-Huidobro, 2018), el *mindfulness* (París, 2018) y la terapia con psicodélicos (Naranjo, 2012).

Por último, denominar a la espiritualidad como una dimensión práctica ayudaría a diferenciarlo de otros conceptos, sin entrar en la polarización. Pues el concepto de religión podría usarse para hablar del elemento institucional y la función social de lo religioso, tal como lo hace la sociología de la religión (Durkheim, 1982). A su vez, el concepto de religiosidad podría reservarse para la experiencia de lo sagrado o al sentimiento religioso, y al discurso pre-reflexivo que naturalmente provoca (Otto, 2005; James, 2017; Piedmont, 2012). Y, por último, este tipo de discurso, el pre-reflexivo propio de la experiencia religiosa, es diferente a otra dimensión discursiva, a saber, lo

teológico-dogmático (Panikkar, 2010), o sea, la religión en tanto discurso literario, histórico, jurídico, teológico y filosófico poseedor de cierta complejidad.

Así, podríamos hablar, por ejemplo, de la religión católica como una institución. Esta genera las condiciones para la experimentación de cierta religiosidad, como el recogimiento ante una imagen de Jesucristo. A nivel teológico-dogmático, diremos que la iglesia católica tiene un amplio historial de reflexión teológica. Sin embargo, este tipo de discurso no necesariamente coincide con el discurso emanado por la religiosidad y espiritualidad popular, o la de los místicos, pues, por ejemplo, en el caso de la devoción a los Santos o imágenes, ha habido opiniones divergentes (Brown, 2018).

Finalmente, el concepto de espiritualidad quedaría para denotar las prácticas promocionadas por la religión católica. Estas pueden ser la confesión, la oración contemplativa, los ejercicios espirituales de los jesuitas, el rosario, etcétera.

### ***La función soteriológica de la espiritualidad***

Esta dimensión, por otro lado, no es mera práctica sin más. Pues, aparece reiteradamente el factor soteriológico, o sea, la referencia a una salvación.

Tanto Vernant (1992) como Foucault (2002) se refieren a las prácticas filosóficas como posibilitadoras de una “salvación”. Hadot (2006) habla de la búsqueda de la serenidad del espíritu, la autarquía y la conciencia cósmica. En los estudios de la religión encontramos mención a la búsqueda de la adecuada relación con el cosmos (MacDonald, 2005), y una superación del sufrimiento (Panikkar, 2015). Y en el caso de la psicología, Maslow (1964) considera que las experiencias cumbre generan bienestar. De esta forma de entender la espiritualidad se desprenden dos cosas: 1) tácitamente se tematiza un estado considerado degradado o insano del que se quiere salir; y 2) también se concibe un mejor estado, al que aspiran a llegar.

Como ejemplo del primer punto, en el caso de la espiritualidad estoica, Séneca habla de la *stultitia*, a saber, la estupidez, la sinrazón o la necesidad, o sea, la causa del malestar humano (Foucault, 2002). En el caso de las religiones orientales tenemos al *samsara*, el ciclo sin fin de reencarnaciones; *avidya*, la ignorancia; o *duhkha*, el sufrimiento (Lopez, 2011). Está el pecado original o la condición de criatura en el

cristianismo (Chapa, 2004). En el marxismo tenemos la alienación del hombre (Torrado, 1972). Y en el psicoanálisis, la neurosis (García-Huidobro, 2018).

Como ejemplos del estado deseado, vemos la *eudaimonía* o felicidad, y la *ataraxia* o serenidad en la filosofía antigua (Hadot, 2006). En el cristianismo tenemos la idea de la unión con Dios o su Reino (Chapa, 2004). En las tradiciones orientales tenemos al *Nirvana* (Lopez, 2011). En el marxismo, la sociedad sin clases (Torrado, 1972). Y en la psicología de Maslow (2016), está el ser humano autorrealizado.

Sin embargo, esta idea de lo soteriológico no debería vincularse exclusivamente a lo religioso o sobrenatural. Pues Foucault (2002) remarca que esta salvación podía entenderse de formas distintas a la cristiana, que la pensaba como algo después de la muerte, fruto de un acontecimiento dramático puntual o debido a la asistencia de algo sobrenatural. Sino que para la filosofía antigua implicaba el aseguramiento constante de la serenidad o felicidad en la vida misma, o sea, salvarse y mantenerse a salvo en este plano ontológico. Tanto era así, que, a Epicuro, un filósofo materialista, se le denominó entre sus seguidores como *Soter*, o sea: Salvador (Erler, 2019).

Aun así, puede reconocerse como problemática, sobre todo para filósofos y psicoanalistas, la tradicional alusión, reiterada en varios de los autores mencionados, a un plano ontológico diferente (Sudbrack, 1985). En esta línea, muchos definen a la espiritualidad como el vínculo con lo metaempírico (Hanegraaff, 2021), el cosmos (Grof, 2002; MacDonald, 2005), realidades espirituales (Grof, 2002), lo trascendente (Zinnbauer, Pargament & Scott, 1999) o lo escatológico (Piedmont & Friedman, 2012). Sin embargo, estas alusiones pueden entenderse como maneras de hablar del movimiento hacia lo salvífico presentes en ciertas espiritualidades. Las que estarían influidas por la intuición platónica de la existencia de dos planos ontológicos, como es el caso del cristianismo y el esoterismo. Siendo otras alternativas, observables en el materialismo estoico y epicúreo, aún posibles.

### ***Una Definición Operativa***

A la espiritualidad, por lo tanto, podríamos definirla como una dimensión práctica de la vida humana, compuesta por ejercicios soteriológicos de transformación y de su

reactualización, inscritos en uno o varios vehículos contextuales que los originan, fundamentan, preservan y/o promocionan. La enorme diversidad de estos contextos permite clasificar, diferenciar y agrupar a estas espiritualidades de diferente manera.

Esta definición puede resultar atractiva por varios motivos. Primero, mantiene intacta la aplicabilidad del concepto en su contexto original, o sea, el marco religioso cristiano. Segundo, al ser fenomenológicamente más general, se hace cargo del hecho que esta “salvación”, si tomamos en cuenta a varios estudiosos de la filosofía antigua (Foucault, 2002) y del esoterismo (Hanegraaff, 2021), pudo cultivarse en ambientes diferentes al religioso a lo largo de la historia de Occidente. Y tercero, es receptiva a la búsqueda de esta “salvación” en el contexto moderno y contemporáneo.

En este sentido, al hablar de espiritualidades religiosas haríamos referencia a prácticas de religiones particulares, como el santo rosario. Por otro lado, habría espiritualidades filosóficas, como la estoica, la que tiene como práctica soteriológica el análisis de las representaciones. Existirían también prácticas espirituales esotéricas, que vendrían siendo las que tienen como vehículo contextual un movimiento esotérico, como los viajes astrales en la Teosofía (Washington, 1995). Y también habría prácticas espirituales psicológicas, las que serían las originadas, fundamentadas, preservadas y/o promocionadas por la disciplina psicológica, como la psicoterapia o el *mindfulness*.

### **La Utilidad Historiográfica**

Ante la revisión de este trabajo puede surgir la siguiente pregunta: ¿Aplicar este concepto de *espiritualidad* a fenómenos como la filosofía antigua o al psicoanálisis no es caer en el anacronismo? Esta pregunta es importante en el contexto de la historiografía postmoderna (De Mussy & Valderrama, 2010), pues al anacronismo se le ha llegado a considerar desde un gran riesgo (Prost, 2001), por algunos; hasta el más imperdonable pecado en la disciplina histórica, por otros (Bloch, 2001; Febvre, 1993).

Pero tales aseveraciones demandan un abordaje más fino. En este sentido, Marc Bloch (2001), quien, en un mismo texto, criticó mordazmente al anacronismo, declaró la necesidad de utilizar unas dimensiones, un vocabulario y una nomenclatura que no

necesariamente se encuentran en el contexto estudiado. Esta paradoja fue advertida por el historiador Didi-huberman (2011).

Didi-huberman (2011), desde la historia del arte, hace un matiz entre dos sentidos posibles del anacronismo. Por un lado, como historia falsificada, Didi-huberman menciona un ejemplo dado por Febvre: “*César muerto por un disparo de Browning*”. Pero habría otro anacronismo, uno que manifiesta la imposibilidad de entender el pasado sin el piso de nuestro presente, o sea, un anacronismo estructural. Esto sería inevitable en el diálogo con el pasado, en tanto este es abordado desde el conocimiento, lenguaje y preguntas del presente, por lo que el mismo hecho de “hacer historia es hacer –al menos– un anacronismo” (Didi-huberman, 2011, p. 55).

En vistas a lo anterior, mencionaremos espacios de aplicabilidad del concepto deconstruido de espiritualidad, haciendo énfasis en las nuevas perspectivas comprensivas que abre. La hipótesis es que, aun cuando algunos de los fenómenos que mencionaremos ya han sido tematizados largamente por la historia, este concepto de espiritualidad abre la oportunidad de: 1) levantar lecturas nuevas de elementos que con anterioridad no fueron tomados en cuenta; y 2) genera relaciones entre varios fenómenos que, hasta ahora, se han analizado por separado.

### ***Hacia una Historia de la Filosofía Diferente***

Pensar la historia de la filosofía, desde el concepto de espiritualidad, más que ser un anacronismo previene de uno, a saber, aplicar el concepto moderno y academicista de filosofía a la antigüedad, el medioevo y el renacimiento. Además, posibilita una historia de la filosofía que no cae necesariamente en una historia de las ideas o en el historicismo (Reale & Antiseri, 1992; Russell, 1994).

En este sentido, hablar desde nuestra comprensión moderna de filosofía oscurece varios elementos relevantes del pasado. Como que muchos de los filósofos antiguos no escribieron nada, ni les dieron relevancia a los textos o ni pensaron algo novedoso, siendo más importante pertenecer a una escuela y tener cierto modo de vida. Como ejemplo de esto tenemos a Platón, quien es explícito al decir que lo más importante de su filosofía no

iba a quedar por escrito, llegando hasta a advertir del peligro del conocimiento ganado por la lectura (Reale, 2014).

Además, para personajes como Diógenes, la filosofía implicaba no sólo un modo de vida, sino que implicaba una radical forma vida, en su caso llegó a dejar todas sus posesiones y a vivir en la calle. Y, por último, está el hecho de que la experiencia resultante de la vida filosófica fuese salvífica; Porfirio, por ejemplo, dijo de su maestro Plotino que se había unido con Dios cuatro veces (Hadot, 1998).

Otro punto, no tomado en cuenta por la tradicional historiografía de la filosofía, es que en paralelo a la paulatina intelectualización del concepto filosofía, resultado de la supremacía del cristianismo y la escolástica, su significación práctica tampoco desaparecerá del todo. De hecho, podemos verlo sobrevivir en dos contextos difícilmente vinculables e incómodos para la academia. Por un lado, el religioso, en donde se llega a denotar a la vida monacal, por algunos, como filosofía celestial (Hadot, 1998); y en el contexto esotérico, en donde autores medievales, renacentistas y hasta modernos, hablan de una *philosophia perennis* (Hanegraaff, 2021).

Incluso ignorando estas ramificaciones problemáticas de la filosofía, ajenas a su hegemónica forma universitaria actual, el problema de la espiritualidad, en tanto aterrizaje práctico y vital, sigue apareciendo en la historia de la filosofía tradicional. De hecho, según García-Huidobro (2018), la crítica interna en la filosofía académica y la necesidad de volver a tematizar la vida es, en muchos aspectos, el motor de la obra de autores como Kierkegaard, Nietzsche y Marx; y el surgimiento de la fenomenología.

En el caso de Kierkegaard se aboga por un regreso al cristianismo, un salto a la fe y la vivencia de la angustia (Fernández, 2023). Y en Nietzsche (1984) hay un llamado a la experimentación y superación del nihilismo, lo que llevaría a una transformación personal y al quiebre con los valores degradados de la modernidad. Y, por otro lado, en la filosofía política, será Marx (1938) el que criticará a la academia por solo interpretar el mundo, siendo lo necesario, según él, pasar a transformarlo.

### ***Esoterismo y Secularización***

Nuestra síntesis también permitiría, a la disciplina histórica, un mejor análisis del esoterismo, la experiencia moderna de lo sagrado, y la secularización. En relación con esto, el estudioso de las religiones francés, Frederic Lenoir (2005), es enfático al puntualizar que con la modernidad o la ilustración realmente Dios y lo religioso no murieron, sino que adquirieron una forma de experimentarlos diferente. Esto producto de lo que significó la modernidad, a saber, la preponderancia del individuo autónomo por sobre el grupo; la supremacía de la razón y lo empírico por sobre lo dictado por la tradición y la autoridad; el ideal de la tolerancia religiosa; la libertad de conciencia; la secularización y privatización de lo religioso; y la crisis de las religiones tradicionales.

Por lo que a medida que los valores tradicionales se pusieron en duda, y surgieron grupos cuestionadores del antiguo orden, se generó una distancia entre estas sensibilidades ilustradas con respecto a las religiones tradicionales. Sin embargo, en paralelo de este fenómeno social, la inquietud espiritual y la sensibilidad religiosa seguirán existiendo, incluso entre esos ilustrados.

Esta difícil transición, entre el mundo premoderno y la modernidad, es el contexto de la aparición de varios movimientos alternativos que se vinculan con lo sagrado, como la masonería (Ferrer, 2001) y otros grupos esotéricos (Hanegraaff, 2021). Los que se volvieron el lugar para el desarrollo personal y espiritual, destinado a un grupo de personas que ya habían cortado con el mundo del antiguo régimen.

A la masonería luego le siguieron otros movimientos como el espiritismo (Siegler, 2008) el que también fue popular en las capas más educadas de la sociedad. Y finalmente, con el antecedente de la masonería y el espiritismo, surgieron otros movimientos como la Teosofía (Washington, 1995). Este movimiento esotérico tuvo una enorme popularidad, a nivel mundial, desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Ellos pretendían sintetizar todo el conocimiento religioso y esotérico de Occidente y, a la vez, recurrir a las tradiciones orientales, las que se estaban recién conociendo en profundidad. De hecho, fueron ellos los que popularizaron conceptos, prácticas e intuiciones de las religiones orientales en Occidente. Y, por lo mismo, se les considera un antecedente de todo el movimiento *New Age*. El que podría considerarse la ampliación a nivel de cultura de masas de esta sensibilidad.

## ***Disciplinas psicológicas***

Otra serie de eventos históricos iluminables bajo nuestro concepto deconstruido de espiritualidad son una serie de prácticas que, si bien moran en el discurso médico y psicológico, parecen apuntar a un fin soteriológico. Dentro de estas tenemos a la psicoterapia, la interpretación de los sueños, la terapia con psicodélicos y el *mindfulness*. Por ejemplo, el mismo Freud, en referencia a la práctica psicoteréutica del psicoanálisis, dice en una de sus cartas:

No sé si ha adivinado usted la relación oculta entre el “análisis laico” [*¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? (1926)*] y la “ilusión” [*El porvenir de una ilusión (1927)*]. En el primero quiero proteger al análisis frente a los médicos, y en la otra frente a los sacerdotes. Quisiera entregarlo a un grupo profesional que no existe aún, al de pastores de almas profanos, que no necesitan ser médicos y no deben ser sacerdotes (Freud & Pfister, 1966, p. 121).

Además, sería interesante que estas prácticas pudieran vincularse a otros ejercicios espirituales presentes a lo largo de la historia. Como el caso de la psicoterapia y la confesión en el contexto cristiano o epicúreo; la terapia con psicodélicos con las prácticas chamánicas en el contexto indígena; el *mindfulness* y las prácticas contemplativas orientales; y la forma de interpretación psicológica de los sueños con las de movimientos esotéricos y las de muchas culturas premodernas.

## ***Orientalismo***

Finalmente, otro contexto vinculable al fenómeno de la espiritualidad es el encuentro de Oriente con Occidente. Que tiene como antecedente la representación idealista de los románticos, algo visible en Schlegel o Schopenhauer; y la masificación de sus símbolos por parte de la Teosofía. Así, el arribo de las tradiciones y prácticas orientales tuvo muy buena acogida entre sensibilidades progresistas (McMahan, 2019).

En el caso del budismo, vemos la llegada de todas sus subdivisiones, pero con una acentuación de su carácter psicológico y práctico, por sobre sus elementos rituales y sobrenaturales; lo que conlleva a la divulgación, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX, de sus prácticas contemplativas (McMahan, 2019). En el caso de la tradición hinduista vemos la proliferación de grupos modernistas como los Hare Krishna o el Vedanta de Vivekananda (Siegler, 2008). Sin embargo, el hinduismo tuvo como mayor ramificación en la cultura popular de Occidente la práctica del yoga moderno, una disciplina que mezcla gimnasia occidental y el yoga tradicional (Singleton, 2018).

Y, por último, desde mediados del siglo XX se observa un creciente interés hacia las artes marciales orientales. Karate, Taekwondo, Taichi y muchas otras se volvieron, para varias personas, la forma de adquirir una disciplina de vida, no siendo solamente un medio para el acondicionamiento físico o la defensa personal (Pardo, 2017).

Un abordaje histórico desde el concepto de espiritualidad podría considerar estas prácticas desde su fin soteriológico, y cómo esto se conecta con el proceso de secularización que vive Occidente. Esto conlleva a dejar de analizar estas prácticas desde el lente de una historia de las modas orientalistas, del deporte, del ocio, del mero acondicionamiento físico o de la religión oriental.

## Conclusiones

En este trabajo se ha buscado ofrecer una síntesis del debate alrededor de los conceptos de *espiritualidad* y *ejercicio espiritual*, al interior de la filosofía, los estudios de la religión, y la psicología. Teniendo por resultado la generación de un concepto deconstruido de espiritualidad, que la entiende como una dimensión práctica de la vida humana, referida a ciertos ejercicios de transformación soteriológica y de su reactualización. Siendo algunos de carácter religioso o también ajenos a ese contexto. Esta síntesis, por otro lado, busca levantar la posibilidad de escribir una historia de las espiritualidades no desde el tradicionalismo, proclive a limitarse a la experiencia cristiana, sino una desde una historiografía postmoderna.

De esta forma, la disciplina histórica se puede hacer cargo de que, en nuestro presente, hay una enorme diversidad de prácticas espirituales disponibles: religiosas de

diversa índole, psicoterapia, artes marciales, inmersión en la naturaleza, *mindfulness*, etcétera. Esperemos que la disciplina histórica sea capaz de apreciarlo.

## Referencias bibliográficas

- Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual?* El cuenco de plata.
- Almendro, M. (2009). Transpersonal manifesto. *Journal of Transpersonal Research*, 1(2), 102-111.
- Bloch, M. (2001). *Apología para la historia o el oficio del historiador*. Fondo de Cultura Económica.
- Brown, P. (2018). *El culto a los santos*. Sígueme.
- Chapa, J. (2004). La antropología teológica de Rudolf Bultmann. *Scripta theologica*, 36(1), 231-257.
- Comte-Sponville, A. (2006). *El alma del ateísmo: Introducción a una espiritualidad sin dios*. Paidós.
- Corbí, M. (2007). *Hacia una espiritualidad laica*. Herder.
- Darricau, R. & Peyrous, B. (1991). *Histoire de la spiritualité*. PUF.
- De Certeau, M. (1993). *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana.
- De Mussy, L., & Valderrama, M. (2010). *Historiografía postmoderna*. Ril Editores.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Adriana Hidalgo Editora
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.

- Erler, M. (2019). *Epicurus: An Introduction to His Practical Ethics and Politics*. Schwabe Verlag.
- Febvre, L. (1993). *El problema de la incredulidad en el siglo XVI* (Vol. 161). Akal.
- Fernández, M. (2023). *Kierkegaard: Una introducción*. Rialp.
- Ferrer, J. (2001). *La Masonería*. Alianza.
- Foucault, M. (1987). *El orden del discurso*. Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica* (Escritos esenciales, III). Paidós.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France* (1981-1982). Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. & Pfister, O. (1966). *Correspondencia 1909-1939*. Fondo de Cultura Económica.
- García-Huidobro, V. (2018). *Filosofía, psicoanálisis y espiritualidad: la psicoterapia después de Heidegger y Lacan*. Fondo de Cultura Económica.
- Grof, S. (2002). *La Psicología del Futuro*. La liebre de Marzo.
- Grün, A. (2011). *Espiritualidad*. Guadalupe.
- Guajala, B. (2021). *Psicología transpersonal: descripción de un paradigma*. Tesis de Licenciatura, Universidad Central del Ecuador.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.

- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Hanegraaff, W. (2021). *Esoterismo occidental: Guía para perplejos*. Sans Soleil.
- James, W. (2017). *Variedades de la experiencia religiosa*. Trotta.
- Roca, L. (2017). *Ejercicios espirituales para materialistas: El dialogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault*. Terra Ignota.
- Kingsley, P. (2008). *Filosofía antigua, misterios y magia*. Atalanta.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos*. Trotta.
- Lenoir, F. (2005). *La metamorfosis de Dios: La nueva espiritualidad occidental*. Alianza.
- Lopez, D. (2011). *El buddhismo*. Kairós.
- MacDonald, M. (2005). Spirituality. En Jones, L. (Ed.) *Encyclopedia of Religion* (2ª edición, Vol. 13, pp.8718-8719). Thomson Gale.
- McMahan, D. (2019). *La construcción del budismo moderno*. Kairós.
- Marx, K. (1938). *Obras escogidas*. Europa-América.
- Maslow, A. (1964). *Religions, values, and peak-experiences*. Ohio State University Press.
- Maslow, A. (2016). *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*. Kairós.
- Moliner, M. (1972). *Historia de la espiritualidad*. Editorial de Monte Carmelo.
- Naranjo, C. (2012). *Ayahuasca, La enredadera del río celestial*. La Llave.

- Nietzsche, F. (1984). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- Nussbaum, M. (1995). *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós.
- Onfray, M. (1993). *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós.
- Otto, R. (2005). *Lo Santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza.
- Panikkar, R. (2010). *Espiritualidad hindú: sanatana dharma*. Kairós.
- Panikkar, R. (2015). *Obras completas. Tomo I. Mística y espiritualidad: Vol. 2: Espiritualidad, el camino de la vida*. Herder.
- Pardo, J. (2017). Las artes marciales, como modelo pedagógico, y su relación con la educación occidental. Una mirada al sujeto desde el Pensamiento Complejo. *REVISTA IMAGO*, (7).
- París, S. (2018). Espiritualidad sin religión: mindfulness aplicado a la educación social. *Educación social: Revista de intervención socioeducativa*, (N°69).
- Piedmont, R. L. (2012). Overview and Development of Measure of Numinous Constructs: The Assessment of Spirituality and Religious Sentiments (ASPIRES) Scale (pp. 104-122). En L. J. Miller (Ed.), *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. Oxford University Press.
- Piedmont, R. L. & Friedman, P. H. (2012). Spirituality, Religiosity, and Subjective Quality of Life (pp. 313-329). En Land, K., Michalos, A., & Sirgy, M. (Eds.) *Handbook of social indicators and quality of life research*. Springer.

- Putman, H., & Davidson, A. (2017). *Una espiritualidad no dogmática*. Alpha Decay.
- Prost, A. (2001). *Doce Lecciones sobre la historia*. Cátedra.
- Ramirez, M. (2020). *El impacto de la espiritualidad cristiana en factores asociados al bienestar personal de las personas adultas mayores*. Tesis de Doctorado, Universitat de Valencia.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1992). *Historia del pensamiento filosófico y científico v. 2: Del Humanismo a Kant*. Herder.
- Reale, G. (2014). *Platón: En busca de la sabiduría secreta*. Herder.
- Russell, B. (1994). *Historia de la Filosofía Occidental*, vol I. Espasa.
- Serrano-Fernández, I. (2017). *El papel de la religiosidad/espiritualidad en el perdón*. Tesis de Doctorado, Universidad Pontificia Comillas.
- Sesé, J. (2008). *Historia de la espiritualidad*. Universidad de Navarra.
- Sheldrake, P. (2007). *A Brief History of Spirituality*. Blackwell Publishing.
- Siegler, E. (2008). *Nuevos movimientos religiosos*. Akal.
- Singleton, M. (2018). *El cuerpo del Yoga. Los orígenes de la práctica postural moderna*. Kairos.
- Sudbrack, J. (1985). Espiritualidad. En Rahner, K. Alfaro, J. Bellini, A. Colombo, C. Crouzel, J. Daniélou, J. Darlap, A., Ernst, C. Fondevilla, J. Fransen, P. Kerr, F. Schoonenberg, P. Smyth, & K. Weigel, G. (Ed.). *Sacramentum mundi: Enciclopedia teológica (Vol.2)*. Herder.

- Solano, M. B. (2022). Espiritualidad en ciencias sociales y salud. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 97 (381-382), 423-463.
- Torrado, R. (1972). El concepto de alienación en Carlos Marx. *Universitas Humanística*, 3(3).
- Uzdavinys, U. (2023). *La filosofía como rito de renacimiento*. Atalanta.
- Vernant, J.P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós.
- Vernant, J.P. (1993). *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. Ariel.
- Vernant, J. P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós.
- Washington, P. (1995). *El mandril de Madame Blavatsky: Historia de la teosofía y del gurú occidental*. Destino.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., & Scott, A. B. (1999). Emerging meanings of religiousness and spirituality: problems and prospects. *Journal of Personality*, 67, 889-919.