

POSIBILIDADES Y OBSTÁCULOS DE LA EPISTEMOLOGÍA EN LA COMPRENSIÓN DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

POSSIBILITIES AND OBSTACLES OF EPISTEMOLOGY IN THE UNDERSTANDING OF MYSTICAL EXPERIENCE

POSSIBILIDADES E OBSTÁCULOS DA EPISTEMOLOGIA NA COMPREENSÃO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

*Lina Marcela Cadavid Ramírez**

RESUMEN

Podría pensarse que el discurso epistemológico no puede abordar la experiencia mística, sin embargo desde el siglo XX diversos autores se han dado a la tarea de formular modelos epistemológicos que permitan comprender el estatus epistemológico de dicha experiencia. A partir del auge de perspectivas lingüísticas y sociológicas que se apoyaron en la filosofía de Wittgenstein y en la importancia que éste dio al lenguaje, a la experiencia que en él se expresa y a la comunidad que se entiende con este lenguaje, el modelo constructivista dominó las discusiones epistemológicas sobre la experiencia mística. Sin embargo, este modelo también fue criticado desde varias perspectivas que consideraban que el constructivismo terminaba por reducir la experiencia a la doctrina. A partir de un análisis de este debate, el presente artículo argumenta a favor

* Magister (2011) y estudiante del doctorado en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia (sede Medellín). Docente del programa de Filosofía de la Facultad de Educación y Humanidades de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica. El artículo pertenece al proyecto de investigación Conocimiento místico: su comprensión desde la epistemología naturalizada y la filosofía intercultural (2013). ORCID: 1.148.753
Correo electrónico: marcecadavid26@yahoo.com

Artículo recibido el 20 de noviembre de 2014 y aprobado para su publicación el 30 de enero de 2015.



de un modelo naturalizado y propone algunos criterios para su constitución; muestra, también, la pertinencia de este modelo para una concepción epistemológica de la experiencia mística.

PALABRAS CLAVE

Epistemología, Conocimiento, Experiencia religiosa, Misticismo, Filosofía.

ABSTRACT

It might be thought that the epistemological discourse could not address the problem of mystical experience. However, from the early 20th century different writers have assumed the task of proposing epistemological methods which allow the understanding of such an experience. Given the growth of some linguistic and sociological perspectives which are based on Wittgenstein's Philosophy and the relevance which he ascribes to language, the experience that is expressed through it, and the community which understands itself within this language; the constructivist model dominated the epistemological discussions regarding mystical experience. However, this model was also strongly criticized by different perspectives which argued that constructivism reduced the experience to doctrine. Based on an analysis of such a debate, the following paper aims to argue in favor of a naturalized model and proposes some criteria for its setting-up. It also shows the bearing of such a model for an epistemological understanding of mystical experience.

KEY WORDS

Epistemology, Knowledge, Religious Experience, Mysticism, Philosophy.

RESUMO

Poder-se-ia pensar que o discurso epistemológico não pode abordar a experiência mística. No entanto, desde o século XX diversos autores se dedicaram à tarefa de formular modelos epistemológicos que permitam compreender o *status* epistemológico de tal experiência. A partir do auge de perspectivas linguísticas e sociológicas que se apoiaram na filosofia de Wittgenstein e na importância que este deu à linguagem, à experiência que nela se expressa e à comunidade que compreende com esta linguagem, o modelo construtivista dominou as discussões epistemológicas sobre a experiência mística. Sem embargo, este modelo foi também criticado a partir de várias perspectivas que consideravam que o construtivismo terminava por reduzir a experiência à doutrina. Partindo de uma análise deste debate, o presente artigo argumenta em favor de um modelo naturalizado e propõe alguns critérios para sua constituição; mostra, também, a conveniência deste modelo para uma concepção epistemológica da experiência mística.

PALAVRAS-CHAVE

Epistemologia, Conhecimento, Experiência religiosa, Misticismo, Filosofia.

Introducción

Los místicos afirman tanto la objetividad y la verdad de su experiencia como el conocimiento directo de lo real, afirmaciones que sustentan no sólo en la experiencia sino además en el diálogo que entablan con la doctrina a la que pertenecen. La filosofía Vedanta-advaita (Martín 15-97), por ejemplo, no se limita a una descripción de la experiencia, propone además un sistema metafísico y una teoría del conocimiento que explican tanto la condición epistemológica del sujeto como el estatus ontológico de esta experiencia. Para la epistemología, si los místicos afirman conocimiento, entonces se espera que éste pueda ser objeto de algún tipo de análisis. En contraste, la epistemología encuentra frustrante la afirmación de que el conocimiento místico es inefable, cuestión que ha intentado abordarse desde las limitaciones semánticas o desde las limitaciones sintácticas del lenguaje. Esta aparente contradicción —que los místicos afirmen conocer algo con certeza y que, sin embargo, no puedan comunicarlo adecuadamente— ha conducido a la epistemología a interesarse por la inefabilidad de la experiencia mística para lograr su delimitación conceptual.

El epistemólogo bien puede, al menos, intentar especular sobre lo que el místico quiere decir cuando atribuye inefabilidad a su experiencia, aunque, tal vez, no pueda demostrar que esto es lo que el místico pretende expresar. Una vez que el místico declara la posibilidad de un conocimiento entonces para la epistemología cobra interés lo que se quiere expresar con ello. R.T. Blackwood (201-209) presenta tres posibles interpretaciones que la epistemología podría aceptar en aras de la comprensión del problema: las dos primeras describen la inefabilidad como producto de las limitaciones semánticas del lenguaje, la tercera la presenta como producto de las limitaciones sintácticas de éste; esta última es la que ofrece la mejor vía para hacer de la inefabilidad un problema de estudio para la epistemología.

Según Blackwood, cuando se califica de inefable la experiencia mística quiere decirse con ello que ninguna oración describe lo que se conoce,

o mejor, que cualquier predicado sobre lo conocido no lo describe adecuadamente. Para Blackwood incluso podría decirse que el predicado es falso. Esta es, según el autor, la clásica vía negativa, *neti, neti*. Así, un predicado es inefable: 1. Porque es restrictivo con respecto al carácter infinito de la visión mística; 2. Porque cualquier categoría de predicados sobre una cosa es inaplicable: “*x* está más allá de la clase de cosas *A* y de la clase de cosas *no-A*”; y 3. Porque los predicados de los místicos están en desacuerdo con las leyes de la sintaxis que son requeridas para la comunicación ordinaria. Según esta tesis las afirmaciones místicas no siguen las tres leyes básicas de la lógica que permiten hacer inferencias posibles, a saber, la ley del tercero excluido, la ley de no contradicción y la ley de identidad, estas leyes son fundamentales para el proceso de enseñanza o aprendizaje de algo; esto, sin embargo, es consistente con las expresiones de muchos místicos de que lo que se experimenta no puede ser enseñado o aprendido indirecta o mediatamente. Para Blackwood, entonces, la visión mística está más allá de las fronteras de la epistemología.

Sin embargo, y a pesar de estos problemas, en el siglo XX se han intentado plantear modelos epistemológicos para la comprensión de la experiencia mística. Las implicaciones noéticas de la experiencia mística, es decir, si efectivamente ésta puede decirnos algo respecto de lo real, han sido tratadas especialmente desde los modelos esencialista y constructivista, los cuales divergen cuando se refieren al origen del conocimiento místico¹. Para los esencialistas el conocimiento místico viene dado a través de una experiencia inmediata; los constructivistas, por su parte, afirman que el

1 Es pertinente aclarar que desde la posición de los místicos ha sido tradicional que éstos, para evitar la confusión con el conocimiento dualista —cuyas proposiciones, afirman, no son equivocadas pero cuyo conocimiento no requiere necesariamente de la experiencia— prefieran no hablar en términos de conocimiento cuando se refieren a sus experiencias. Por ejemplo, los místicos suelen distinguir entre *conocer sobre* Dios y *conocer a* Dios, como lo hace Eckhart, o entre saber sobre el conocimiento que se alcanza en la iluminación sin haberla experimentado y la iluminación misma, como en el budismo teravada. Así, sólo cuando se ha internalizado el conocimiento místico puede alguien *ver* la realidad y vivir de acuerdo con lo experimentado tal como lo defina cada tradición.

conocimiento que se adquiere a través de estas experiencias sólo puede sustentarse en la evidencia que aportan los diversos sistemas místicos².

Los análisis epistemológicos sobre la experiencia mística desarrollados por estos dos modelos han suscitado una serie de discusiones en torno a dos problemas: la pertinencia de los supuestos esencialistas, pero sobre todo constructivistas, en la comprensión de la experiencia mística, y el estatus epistemológicos de la experiencia mística partiendo de los relatos místicos como evidencia a estudiar. Estas discusiones han llevado a la propuesta de modelos alternativos que han involucrado, por una parte, un análisis más detallado de los relatos de los místicos y a partir de los cuales se ha intentado definir la singularidad de la experiencia mística con respecto a la experiencia ordinaria; por otra parte, a invocar un estudio interdisciplinar de la experiencia mística que recurre a un diálogo entre los análisis socio-lingüísticos de la experiencia mística con las investigaciones que la ciencia ha realizado en torno a este tipo de experiencias.

Lo anterior puede rastrearse en trabajos de autores como Richard H. Jones, quien acepta los presupuestos de Steven Katz, pero a la vez acepta un análisis del corazón de la postura esencialista, es decir, la existencia de experiencias puras. Según Jones:

2 Quisiera adelantar en esta nota una visión panorámica de este tema que contextualice al lector cuando en el presente artículo se recurra a ciertos nombres y conceptos sobre el estudio que desde la epistemología se ha hecho de la experiencia mística. El modelo esencialista afirma una esencia de la mística que puede definirse como la experiencia de un contacto directo, de una unión estrecha del hombre con la verdadera realidad, llámesele Absoluto, Infinito, Dios, Brahma, el Uno. Este modelo también es conocido como universalista o perennialista, pues ha adoptado varios de los presupuestos de la filosofía perenne que supone un sustrato común a todas las religiones (Aldous Huxley). Según los exponentes de este modelo (Evelyn Underhill, Rudolf Otto, R.C. Zaehner, Niniam Smart, W. T. Stace, entre otros) en las diferentes tradiciones religiosas está el mismo espíritu, es decir, los diferentes sistemas serían intentos, más o menos satisfactorios, de ajuste a la realidad espiritual (Radhakrishnan). Por su parte el modelo constructivista afirma la importancia de los contextos culturales donde se desarrollan las experiencias místicas, para comprenderlas. Según los exponentes de este modelo (Steven Katz, J. Hick, Wayne Proudfoot, Robert Gimello, Hans Penner entre otros) la experiencia mística está sometida a procesos formativos y constructivos del lenguaje y la cultura (Steven Katz) que se dan simultáneamente a la experiencia y a la vez configuran la interpretación de la misma. Así, la experiencia de Dios pertenece a un contexto que regula y determina dicha experiencia, lo que explica además la existencia de diversas tradiciones místicas (cf. Velasco 35-48).

Las formas místicas de vida pueden definirse como sistemas variados de valores, prácticas guiadas y creencias orientadas hacia, en palabras de Ninian Smart “una búsqueda interior o introversiva, que culminan en cierta experiencia interior que no puede ser descrita en términos de experiencia sensible o en imágenes mentales, etc.”. Dos tipos de experiencias místicas resultan de las técnicas de meditación, que serán nuestro foco de atención, y técnicas de recepción, que desestructuran los marcos conceptuales que estructuran los estímulos sensoriales habituales. La distinción entre aquellos tipos de experiencias se evidencia más claramente si se recurre, no a las posibles distinciones entre experiencia extrovertiva e introvertiva (Stace) o a la distinción entre experiencias monista, teísta o natural (Zahener), sino a una distinción más fundamental: experiencias libres por completo de todo contenido conceptual y sensorial (experiencias místicas profundas), y otras que tienen algún tipo de distinciones conceptuales, ya sea que involucren un contenido mental o un estímulo sensorial (experiencias místicas naturales). (139-165)

Igualmente, autores como Robert K.C. Forman han propuesto, en abierta crítica al constructivismo³, una estrategia metodológica que involucra lo que podríamos reconocer como un diálogo intercultural. De esta forma, el autor analiza el estudio que hace Paramārtha, filósofo y traductor del budismo yogācāra del siglo XVI, de la experiencia ordinaria y la experiencia mística. Dicho análisis permite, por un lado, la coincidencia entre las

3 Es oportuno aclarar que Forman tampoco acepta las conclusiones que la filosofía perenne ha aportado al tema de la mística. Forman, al igual que otros autores, está de acuerdo en que el constructivismo ha logrado presentar un análisis más claro de la experiencia mística en comparación con la filosofía perenne. Al igual que los constructivistas, Forman disiente de la tesis que supone una esencia del misticismo o de quienes afirman que éste no es el producto de las expectativas de la tradición, pero al mismo tiempo encuentra contradictorio que el constructivismo se haya presentado a sí mismo como un modelo que reconoce las diferencias y que pretende estudiar la experiencia mística sin dogmatismos, en afinidad con el pensamiento plural del siglo XX, y, sin embargo, no pueda dar una explicación adecuada de la descripción que el neoplatonismo hace de la vía unitiva o de la supresión de toda actividad del pensamiento gracias a la meditación que afirma el budismo. Así, a pesar del pluralismo que afirma el constructivismo, este parece ignorar experiencias que no se acomodan a su plataforma interpretativa y de las cuales hay evidencias en las tradiciones místicas. Para Forman “debido a que el constructivismo se sustenta en una tesis conservadora, tiene dificultades para explicar las experiencias místicas nuevas e inesperadas, es decir, aquellas que se dan sin ninguna o gran parte de la preparación cognitiva, en las cuales la teoría interviene fuertemente” (395).

tesis de este filósofo oriental y las tesis del constructivismo occidental contemporáneo; y por otro, redefinir el concepto de experiencia para tratar las experiencias místicas como eventos puros de conciencia (393-418). De su estudio, Forman concluye que el constructivismo termina por identificar todo tipo de experiencia con una experiencia condicionada, de modo que sólo existiría un tipo de experiencia, es decir, la construida por el lenguaje, las expectativas, la experiencia pasada, etc. A esta posición, que Forman califica de monomorfismo epistemológico, opone un duomorfismo epistemológico que aceptaría dos tipos de experiencia: 1. La experiencia condicionada y 2. La experiencia incondicionada (las experiencias místicas serían de este último tipo).

En esta misma línea, Sallie B. King (257-279) afirma que el constructivismo oscurece la característica fundamental del misticismo al reducir la experiencia a la doctrina. Como alternativa a esta interpretación, King propone un modelo que parte de una visión budista-fenomenológica de dicha experiencia, esta forma de aproximarse a la experiencia mística permite determinar los aspectos no condicionados de ésta sin eliminar con ello sus aspectos condicionados. La propuesta de King retoma, al igual que la de Forman, el modelo elaborado por las escuelas del budismo yogācāra presente en las obras de Asariga, Vasubandhu y Paramārtha, pero incluye además el concepto de experiencia desarrollado por el filósofo japonés fundador de la escuela de Kyoto, Kitaro Nishida.

A esta discusión que involucra la posibilidad de definir el estatus epistemológico de la experiencia mística también ha hecho sus aportes la fenomenología de la mística. Juan Martín Velasco, por ejemplo, ha partido de la fenomenología de la religión para llegar a formular el ámbito específico de la fenomenología de la mística. En este sentido, la fenomenología de la religión se preguntaría cómo es posible la comprensión de forma que se salvaguarde la originalidad del hecho religioso sin suponer de antemano su validez ni imponer al sujeto (al fenomenólogo) el paso por la experiencia que le confiere sentido. Así planteada la cuestión, la fenomenología de la religión responde que aquello que se intenta no es la comprensión de procesos psíquicos sino

del sentido, del significado, es decir, la comprensión de “la cristalización mundana de la interioridad de un sujeto que se expresa en ella” (Velasco 50). De tal modo que la fenomenología de la religión sólo tiene acceso a la realidad religiosa —al culto, a la doctrina, al gesto— en la cual se capta la referencia de la experiencia. Esto hará necesario entonces el surgimiento de una fenomenología propia de la mística, que llegue a identificar la estructura de toda experiencia mística en dos elementos: la Presencia o Misterio y la pasividad mística. Velasco resume bien esta comprensión que la fenomenología de la mística tiene del fenómeno místico al afirmar que: “En el contexto religioso tales experiencias son una modalidad concreta de realización de la respuesta humana que origina el conjunto de la vida religiosa: la del reconocimiento, la aceptación, la acogida de la presencia de esa realidad enteramente trascendente que se le desvela, se le autoentrega desde lo más íntimo de su propia intimidad” (Velasco, “La experiencia mística” 26).

Los estudios de orden epistemológico que hemos destacado hasta aquí muestran que las características particulares de la experiencia mística, si bien admiten un tratamiento desde el constructivismo contemporáneo que permitiría explicar cómo puede comunicarse la experiencia y cómo se nutren recíprocamente experiencia y doctrina, invocan el reconocimiento de la singularidad epistemológica de dicha experiencia, especialmente porque el reconocimiento de tal singularidad posibilita para la epistemología una nueva reflexión en torno a nuestra experiencia del mundo.

Y es a partir de la necesidad de dicho reconocimiento que quisiera discutir la posibilidad de esbozar los criterios de un modelo epistemológico naturalizado para la comprensión de la experiencia mística. Aunque parezca bastante inusual, los estudios científicos que se han realizado de la experiencia mística proponen una revisión de la tesis constructivista de que la experiencia mística es similar a la experiencia ordinaria y proponen incluso un soporte empírico al esencialismo. Digo que esto puede parecer inusual, pues generalmente se considera que los estudios científicos tienden a una reducción de la experiencia mística al dato que se obtiene

a través de la experimentación que sigue protocolos científicos; además, al considerar que la ciencia y el fenómeno místico son incompatibles se considera que los modelos epistemológicos que se basan en un discurso no naturalizado podrían captar mejor dicho fenómeno. He intentado esbozar en esta introducción cómo estos modelos no naturalizados permiten comprender la articulación entre doctrina y experiencia, pero sus estudios no han agotado nuestra comprensión de la experiencia mística, incluso habría que preguntarse si estos modelos han logrado que dicha experiencia haga parte legítima de los discursos y prácticas que configuran nuestra ontología.

Señalan acertadamente autores como Forman y King que la experiencia mística debe ser comprendida de forma diferente, la caracterización de experiencia deconstructiva desde el modelo de Forman, o de experiencia originaria desde la perspectiva de King, muestran formas alternativas de comprensión que no surgen de una posición filosófica normativa sino del encuentro con discursos orientales a partir de los cuales el análisis de la experiencia tiene como fin mostrar a los practicantes de determinadas escuelas las diferencias entre la experiencia ordinaria y la experiencia mística. Las diversas tradiciones místicas manifiestan la singularidad epistemológica del proceso místico⁴ que los modelos de Forman y King

⁴ Hay que advertir que las tradiciones místicas afirman un compromiso epistemológico y ontológico más fuerte que el de la filosofía, la epistemología o la ciencia occidentales; estudiar ese compromiso supera el tema de este artículo, pero me parece fundamental señalarlo: estas tradiciones parecen confluir en afirmar el carácter fundamental de la realidad que se experimenta a través de la experiencia mística, esto puede querer decir, en términos epistemológicos, que la realidad es más que una categoría del yo y que es posible, entonces, ir más allá del *cogito* que todo lo entiende a partir de sus términos. El budismo, al igual que la tradición filosófica occidental, también se ha interesado en el problema de la apariencia y la realidad, llevándolo a un plano distinto, pues a la vez que reconoce los condicionamientos de nuestra experiencia, busca la forma de ir más allá de tales condicionamientos para que el sujeto no quede atrapado en la imagen que posee de la realidad. Ello, sin embargo, plantearía un alto costo para la perspectiva epistemológica occidental pues ¿podría ésta renunciar a la categorización para acceder a la experiencia de lo real? Sin embargo, esto no quiere decir que deba renunciarse al lenguaje o a la comprensión, más bien permite pensar la posibilidad de que el sujeto acceda a una visión de lo real que vaya más allá de las categorías epistemológicas tradicionales. El análisis que hace D.T. Suzuki del *Kōan* puede dar luces, desde la perspectiva del Zen, para el planteamiento de este problema. Quisiera citarlo *in extenso*: “El *Kōan* no

logran captar, de modo tal que, sin prescindir de las facultades humanas, puede hablarse de una nueva disposición hacia la realidad, que intenta transformar la estructura básica de nuestra relación con lo real.

En el desarrollo de este artículo reflexionaré en torno a los criterios de un modelo epistemológico que intenta estudiar y comprender la experiencia mística desde una perspectiva occidental, como lo intentan Forman y King, sin descuidar esa singularidad propia de la experiencia mística que bien puede propiciar una reflexión para la epistemología occidental en su concepción de la relación sujeto-mundo.

Un modelo naturalizado para la comprensión de la experiencia mística

En contraste con las propuestas esbozadas en la introducción, mi artículo pretende bosquejar los criterios de una perspectiva naturalizada de comprensión de la experiencia mística. Esta perspectiva intentaría indagar por las relaciones entre nuestras disposiciones y condiciones biológicas y las experiencias que los místicos relatan en las distintas tradiciones.

es ni un acertijo ni una observación ingeniosa; tiene un bien definido objetivo: despertar la duda e impulsarla hasta sus últimos límites. A una aseveración construida sobre una base lógica es posible acercarse porque es racional; cualquier duda o dificultad que podamos tener acerca de ella puede desaparecer si seguimos el flujo natural de las ideas. Los ríos desembocan en el océano, pero el *Kôan* es como una pared de hierro que corta el camino y amenaza sojuzgar nuestro esfuerzo intelectual cuando tratamos de superarla [...] Nos sentimos como si la marcha de nuestro pensamiento se hubiese detenido súbitamente. Vacilamos, dudamos, nos sentimos turbados y agitados y no sabemos cómo superar el muro que parece infranqueable. Al llegar a este *clímax*, toda nuestra personalidad, nuestra íntima voluntad y nuestra profunda naturaleza deciden resolver la situación, se lanzan directa y decididamente contra el muro de hierro del *Kôan* sin pensar en el yo o en el no-yo, en esto o en aquello, y este arrojado de todo nuestro ser contra el *Kôan* abre de pronto una región de la mente desconocida hasta ese momento. Intelectualmente, esto significa trascender los límites del dualismo lógico, pero, al mismo tiempo, es una regeneración, el despertar de un sentido interno que hace posible la visión del auténtico funcionamiento de las cosas” (ctd en Resano 12-13).

La posibilidad de esbozar esta perspectiva naturalizada que tenga en cuenta, además de los datos que aportan las investigaciones científicas, la historia de la mística en Occidente y Oriente, que se atreva a decir algo sobre nuestra relación con lo divino, o hablar abiertamente de las relaciones entre lo espiritual y lo material, tiene como trasfondo las profundas crisis conceptuales tanto en la física como en la filosofía de la ciencia de principios del siglo XX, gracias a las cuales la ciencia tuvo que situarse en la periferia del conocimiento y aceptar las limitaciones de todo conocimiento humano, y con ello su propia falibilidad.

Fueron pues los propios científicos quienes, asombrados por algunas dificultades de sus disciplinas, propusieron una revisión de los fundamentos que habían sostenido la ciencia tradicional⁵. Esta tendencia también repercutió en un estudio directo de la experiencia religiosa y mística de principios del siglo XX, y se hicieron patentes los contrastes entre una visión epistemológica positivista y una visión científica más abierta a aceptar este

5 Sobre este punto puede ser bastante ilustrativo lo que afirma Heisenberg sobre el conocimiento que la física cuántica puede alcanzar del mundo subatómico: “Se ha puesto de manifiesto que aquella esperada realidad objetiva de las partículas elementales constituye una simplificación demasiado tosca de los hechos efectivos, y que debe ceder el paso a concepciones más abstractas. Lo cierto es que cuando queremos formarnos una imagen del modo de ser de las partículas elementales, nos hallamos ante la fundamental imposibilidad de hacer abstracción de procesos físicos mediante los cuales ganamos acceso a la observación de aquellas partículas. Cuando observamos objetos de nuestra experiencia ordinaria, el proceso físico que facilita la observación desempeña un papel secundario. Cuando se trata de los comportamientos mínimos de la materia, en cambio, aquel proceso de observación representa un trastorno considerable, hasta el punto de que no puede ya hablarse del comportamiento de una partícula prescindiendo del proceso de observación. Resulta de ello, en definitiva, que las leyes naturales que formulan matemáticamente la teoría cuántica no se refieren ya a las partículas elementales en sí, sino a nuestro conocimiento de dichas partículas. La cuestión de si las partículas existen «en sí» en el espacio y en el tiempo, no puede ya plantearse en esta forma, puesto que en todo caso no podemos hablar más que de los procesos que tienen lugar cuando la interacción entre la partícula y algún otro sistema físico, por ejemplo los aparatos de medición, revela el comportamiento de la partícula. La noción de realidad objetiva de las partículas elementales se ha disuelto por consiguiente en forma muy significativa, y no en la niebla de alguna noción nueva de realidad, oscura o todavía no comprendida, sino en la transparente claridad de una matemática que describe, no el comportamiento de las partículas elementales, pero sí nuestro conocimiento de dicho comportamiento” (Heisenberg 14).

tipo de fenómenos⁶. Como antecesor de un enfoque naturalizado bien vale la pena mencionar a William James⁷, por ser, justamente, uno de los

6 En el siglo XX, físicos cuánticos muy reconocidos fueron especialmente sensibles a la experiencia del Misterio. En oposición abierta a la actitud del Círculo de Viena frente a la metafísica y la religión, y a su comprensión literal de la última proposición del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, físicos como Heisenberg, Schrödinger, Einstein, Jeans, Planck, Pauli y Eddington afirmaron la interdependencia entre el ámbito espiritual y al ámbito científico. El diálogo entre ciencia y religión pudo renovarse justamente en el marco de la crisis que propició el surgimiento de la física de principios de siglo. Esta crisis tuvo como uno de sus principales efectos la crítica al materialismo y al positivismo, lo que dio paso a un diálogo entre ciencia, religión y mística que mostró, que al contrario de lo que afirmaba el positivismo, las búsquedas de la ciencia, la religión y la mística podían confluir, y que manifestarse sobre el aspecto espiritual del ser humano era un discurso con sentido que bien podían emprender los científicos. Tal vez uno de los textos más significativos de esta época, que se refiere a dicha convergencia, sea el de Sir Arthur Eddington titulado *La ciencia y el mundo invisible*, en el cual el científico inglés intenta mostrar que los cambios sufridos en la física señalan un punto de vista nuevo sobre lo espiritual: el hecho de que no encuentre continuidad con las leyes de la materia ya no es un argumento para tratarlo como ilusorio, pues la física contemporánea ha mostrado estar alejada, justamente, de ese punto de vista que identifica lo real con lo material. Pero es tal vez Heisenberg quien mejor logró expresar el asombro ante lo insondable que resulta el universo para el hombre. Una vez que la física cuántica había socavado los principios modernos de la ciencia mecanicista, sin que significase que la física hubiese perdido su valor y sentido como ciencia sobre el mundo y el universo, se abrió la posibilidad de preguntarse si “¿Era completamente absurdo buscar tras las estructuras conformantes de este mundo una «conciencia» cuyas «intenciones» ponían de manifiesto esas mismas estructuras?”. La posición de los físicos cuánticos mencionados bien puede coincidir con la postura que expresa Heisenberg: “Entre las precauciones a adoptar para mantener separados ambos lenguajes, el religioso y el científico, debería también incluirse el evitar todo debilitamiento de su respectivo contenido que se derivaría de cualquier mezcla de los mismos. El pensamiento religioso no puede racionalmente poner en duda los resultados científicos correctamente comprobados, y al contrario, las exigencias éticas que brotan del núcleo del pensamiento religioso no deberían ser debilitados por los argumentos excesivamente racionales venidos del campo de la ciencia. A este respecto, no cabe duda de que el ensanchamiento de las posibilidades tecnológicas ha hecho surgir nuevos problemas éticos que no tiene una fácil solución [...] La consideración de estos y otros problemas semejantes no tiene nada que ver con cualquier intento de sofocamiento de los principios éticos. Ni puedo tampoco imaginar que este tipo de problemas pueda encontrar una respuesta a partir de consideraciones pragmáticas o de conveniencia solamente. Por el contrario, también aquí sería necesario tener en cuenta la conexión global del conjunto, esto es, la fuente de los principios éticos en que se basa esa actitud humana que se expresa a través del lenguaje de la religión” (Heisenberg, “Verdades científicas” 74-75).

7 Es importante anotar que durante el siglo XX William James no ha sido el único psicólogo que ha propuesto un estudio de la experiencia mística que, involucrando a la ciencia, no caiga en el positivismo o el cientifismo. Desde la misma psicología y psiquiatría aparecen voces disidentes, es el caso de Henri Delacroix, Silvano Arieti, Abraham Maslow, Peter Buckley, entre otros. Estos autores no pretenden negar la dependencia de la conciencia respecto de

primeros en advertir la importancia de estudiar las bases psicológicas de la experiencia mística desde una nueva posición epistemológica⁸ a partir de la cual se pudiera proporcionar una comprensión de la experiencia mística con un modelo que no la considerara ya una patología o ya un estado regresivo.

Habría que decir que para el momento en que James desarrolla su obra, y a pesar de las profundas rupturas que comenzaban a darse en la cosmovisión cartesiana-newtoniana, la muy extendida versión positivista de la ciencia que afirmaba la hegemonía del discurso científico sobre el conocimiento de lo real hacía imposible un encuentro entre la ciencia y otras prácticas y discursos que si bien no han hablado el lenguaje

los estados orgánicos, pero tampoco pretenden reducir el valor espiritual de las experiencias místicas, como lo han hecho quienes las han tratado como estados psicopatológicos. Delacroix y Arieti, por ejemplo, afirman el enriquecimiento de la vida psíquica y la transformación de la personalidad de quien ha vivido experiencias místicas. Asimismo, han sido precisos al distinguir las características que diferencian claramente estados psicóticos de las experiencias místicas. Fuera del campo psiquiátrico, la llamada psicología humanista se ha interesado por la experiencia mística de una forma que evita su reducción a aspectos clínicos. Tal es el caso de Maslow, quien se refiere a un tipo de experiencia que denomina 'experiencia clímax' o '*peak experience*', "consistente en una vivencia de plenitud y felicidad equivalente a las experiencias místicas religiosas". Otra corriente que ha reivindicado la experiencia mística en el siglo XX es la psicología transpersonal, movimiento que reúne elementos de la psicología humanista, de la psicología analítica de Jung y de la espiritualidad oriental. La psicología transpersonal pretende dar una validación de la experiencia mística evitando enmarcarla en los moldes que la psicología clínica y la psiquiatría reservaron para ella. También afirma la existencia de un tipo de experiencia mística que bien podría considerarse un prototipo de la misma, denominada por el psicólogo Richard M. Bucke conciencia cósmica, que consistiría en vivencias de "una profunda iluminación intelectual, con una pérdida del miedo a la muerte y con una elevación moral". Esta corriente critica la cosmovisión creada por la ciencia occidental en la que la espiritualidad no tiene lugar al hacer del universo un lugar en el que domina lo medible, tangible y cuantificable, de tal modo que "las experiencias de realidades espirituales son interpretadas como manifestaciones 'psicóticas' de enfermedad mental" (cf. Carlos Domínguez 183-217).

- 8 James lleva su análisis hasta el punto de conferirle a la experiencia mística posición epistemológica privilegiada, es decir, una autoridad epistemológica que le permite al místico afirmar la veracidad de su experiencia, al mismo tiempo esta autoridad, que tiene también un carácter pragmático, exige a la experiencia mística de responder a los juicios externos que pueda hacer el no-místico, pues su punto de vista, por fuera de esta experiencia y de la vía que la acompaña, tienen menos credibilidad y estabilidad que la experiencia que se quiere evaluar (cf. James 299-336).

científico, sin embargo, han elaborado sus propios lenguajes de manera consistente y paradigmática. Para el momento del siglo XX en el que se retoman los estudios científicos de la experiencia mística (concretamente con las investigaciones del psiquiatra norteamericano Eugene G. d'Aquili de las bases neurobiológicas de esta experiencia y la publicación en 1975 de su artículo "The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior" en la revista *Zygon*) los fundamentos de la ciencia ya han sido conmovidos por rupturas filosóficas, históricas y sociales que sitúan el discurso científico en una perspectiva de auto-comprensión renovada.

En la configuración de esta transformación fueron fundamentales los análisis hermenéuticos e históricos que han revelado una ciencia como narración de una cultura en particular, producto, precisamente, del reconocimiento del carácter histórico y cultural de la onto-epistemología occidental. La ciencia comienza a hacerse consciente de hallarse entre otras narraciones que jerarquizan de forma distinta los valores que hacen significativa la realidad. La ciencia es el mito⁹ que guía la cultura occidental en la realidad, es decir, ofrece explicaciones pero ella misma no necesita ser justificada por ser el límite de toda justificación, la ciencia, como narración "es siempre el horizonte aceptado dentro del cual se sitúa nuestra experiencia de la verdad" (Panikkar, *Mito* 45). Este reconocimiento de una ciencia débil, no en su importancia para orientarnos en lo real sino porque ha perdido su hegemonía epistémica, ha propiciado la apertura del discurso científico para considerar el estudio de la experiencia mística sin los presupuestos tradicionales que la ciencia adoptó frente a este tipo de experiencia, e incluso ha hecho explícita la intención de hallar paralelos entre el conocimiento científico y las tradiciones místicas.

Los estudios científicos actuales sobre la experiencia mística también han sido críticos del constructivismo radical al señalar que los hallazgos psicológicos y neurobiológicos permiten hablar de experiencias comunes

9 Uso la palabra siguiendo la definición de Panikkar según la cual "el mito que se vive comprende el conjunto de contextos que se dan por descontados. El mito nos proporciona un punto de referencia que nos orienta en la realidad. El mito que uno vive nunca es vivido ni visto de la misma manera en que uno vive o ve el mito de otra persona" (45).

entre diversas religiones, y al resaltar la pasividad de la experiencia mística, refiriéndose a ésta en términos de desautomatización de la experiencia¹⁰, para advertir, además, sobre los efectos que en el ser humano tienen los procesos epistémicos singulares de dicha experiencia, permitiendo así una reflexión sobre las consecuencias de separar tajantemente epistemología y ética.

Siguiendo pues la evidencia que proporciona la ciencia es que puede configurarse un modelo epistemológico naturalizado¹¹ para la comprensión de la experiencia mística. En este sentido, la perspectiva naturalizada debería proponerse no una coincidencia entre ciencia y la mística, tampoco la superación del supuesto dualismo a través de la dominación de uno de los polos (la ciencia sobre la mística, la mística sobre la ciencia), por el contrario, al guiarse por la naturaleza de todo proyecto epistemológico debería permitir una crítica de los límites de la ciencia a la hora de tratar la experiencia mística, de tal modo que no se piense que un estudio científico agotaría el fenómeno místico; pero al mismo tiempo la evaluación y consideración de dichos límites deben hacerse a partir de los hallazgos que la ciencia ha logrado, de tal modo

10 En la reconstrucción de una perspectiva naturalizada de la experiencia mística, el reconocimiento de la posibilidad de entender la experiencia mística como una forma de desautomatización de la conciencia ordinaria, se presenta como un aporte a la comprensión de la experiencia mística desde su estatus particular de experiencia en la que confluyen aspectos biológicos y culturales. En otro artículo intenté mostrar la estrecha relación que guarda la pasividad mística, la desautomatización y la cualidad noética de la experiencia mística como una forma de reflexionar sobre el valor epistemológico de este tipo de experiencias (Cadavid, "Pasividad mística" 195-217).

11 La definición que quisiera retomar de epistemología naturalizada la presentan Sergio Martínez y León Olivé de forma precisa en su libro *Epistemología Evolucionista*: "En nuestra opinión, entre las ideas acertadas de la posición naturalizada están las que afirman que la epistemología debe recurrir a los métodos cognitivos de la ciencia, tomar en cuenta los conocimientos sustanciales de la ciencia y que la epistemología debe considerarse a sí misma como si tuviera un status a posteriori, en el mismo sentido en que lo tiene la ciencia [...] De acuerdo con esta idea el punto de partida son los conocimientos tal y como existen realmente. El epistemólogo no está más allá de los marcos conceptuales en relación con los cuales se construye la ciencia, está dentro de ellos. No está tampoco en ninguna situación desde donde tenga un punto de vista privilegiado. Simplemente tiene preguntas y problemas propios" (13).

que su propuesta de comprensión de la experiencia mística se origine en la evidencia que ha logrado la ciencia empírica. Finalmente, este modelo debería estar en capacidad de valorar los rasgos de interdependencia y los nexos que existen entre aquellas dimensiones de nuestro conocimiento que han parecido irreconciliables, de modo que se logre esclarecer la antinomia que surge al intentar relacionar la ciencia y la mística. Se verá pues que en este caso una epistemología naturalizada podría permitir una mediación en el conflicto que se ha generado cuando se sugiere el dominio de uno de los contrarios creando así más incertidumbre que comprensión del fenómeno místico.

Ahora bien, sería interesante, además, discutir por qué un modelo naturalizado ofrece más posibilidades de comprensión frente al discurso epistemológico tradicional. Como señalé en la introducción, la cualidad noética de la experiencia mística ha sido de interés tanto para filósofos como para científicos, pero, a diferencia de lo que reseñaba William James, la fenomenología más contemporánea ha mostrado que la característica fundamental de la experiencia mística, y que puede incluso explicar su aspecto noético, es la pasividad mística. ¿Qué distingue la experiencia mística de otros tipos de experiencia? Tanto los modelos de Forman y King como el modelo naturalizado concuerdan en que la experiencia mística, examinada epistemológicamente, se caracteriza por su intento de deconstrucción de la experiencia ordinaria.

Este aspecto es más fácilmente identificable en las místicas de Oriente por la relevancia que se otorga al conocimiento —reflejada en la necesidad de razonar sobre la autoliberación y el conocimiento de sí mismo—. En estas tradiciones el estudio de la experiencia ordinaria, el reconocimiento de la forma habitual como nos relacionamos con lo real y el interés por analizar epistemológicamente la relación sujeto-objeto, son usados por los místicos para lograr una deconstrucción de los hábitos y costumbres mentales que conforman nuestra conciencia ordinaria. La experiencia mística, vista desde los hallazgos de la neurobiología, puede comprenderse como un cambio radical de la conciencia ordinaria y como la posibilidad de situarse de una forma, epistemológicamente renovada, frente a lo real.

Todo el proceso que se desarrolla a lo largo de la vía mística tendría como objetivo preparar al místico para que logre la inversión epistémica que hace posible que se transforme el sujeto y de activo pase a ser un sujeto pasivo que se sitúa receptivamente ante lo real.

Aquí parece surgir una paradoja que parecería impedir que se piense siquiera que la mística puede aportar en un análisis de la relación epistemológica entre el hombre y lo real. Entre las variadas características que los fenomenólogos atribuyen a la experiencia mística, está la de ser una experiencia holística que no admite la habitual separación sujeto-objeto propuesta por la epistemología tradicional. Este carácter holístico sugiere que la experiencia mística supera la separación sujeto-objeto por medio de una unión o identificación con lo real, o incluso de una aniquilación de la sustancialidad que, según los místicos, atribuimos erróneamente a lo que consideramos como un yo. Según esto, pareciera casi imposible pensar la experiencia mística desde la perspectiva epistemológica que aquí nos interesa: pues si en la experiencia mística el místico supera la escisión inevitable que permite conocer el mundo, se hace sumamente paradójico afirmar entonces que con la experiencia mística se dé una inversión epistemológica, cuando en realidad esta experiencia vendría a ser la negación de todo discurso epistemológico posible, pues la pasividad mística sugiere, justamente, la aniquilación paulatina del sujeto para que en éste se realice lo real sin obstáculo alguno, es decir, sin los condicionamientos que el sujeto impone.

¿Es posible una experiencia del mundo en la que el sujeto no imponga los patrones que “hacen” el mundo a su medida? La experiencia mística parecería ser ese tipo de experiencia. Pero ¿puede la experiencia mística ser tomada en cuenta por la epistemología para comprender nuestra experiencia del mundo? Por la epistemología tradicional ciertamente no, sin embargo por una epistemología naturalizada esto sí sería posible ¿Y cuál es la razón para que una u otra puedan o no valorar epistemológicamente la experiencia mística? Decididamente la relación que cada una de estas epistemologías han tenido con las ciencias.

Mientras para la epistemología tradicional las ciencias “confirman” sus postulados filosóficos, para la epistemología naturalizada la ciencia aporta elementos para reconstruir adecuadamente sus postulados filosóficos. Desde este punto de vista, la comprensión que el constructivismo tiene de la experiencia mística sigue los métodos de estudio de la epistemología tradicional: apela a la introspección, al criterio de la autoridad filosófica o al sentido común para pronunciarse sobre la experiencia mística, proponiendo, en vez de hipótesis, afirmaciones concluyentes sobre esta experiencia. No surgiría pues la paradoja cuando se afirma que la experiencia mística parece remitirnos a una inversión epistémica en su propio y particular devenir de experiencia, es decir, en su intención de reducir al máximo el papel del sujeto cuando éste se relaciona con la realidad, si se tienen en cuenta los hallazgos que las ciencias aportan a la comprensión de la experiencia mística.

Desde la epistemología tradicional (racionalismo, empirismo, criticismo trascendental) sólo es posible considerar la relación sujeto-objeto desde una perspectiva, aquella que la introspección nos permite. Desde la perspectiva de nuestra experiencia interna el yo se erige como la posibilidad de todas nuestras representaciones que se igualan al mundo externo, por eso la pregunta del racionalismo y el empirismo ha sido ¿cuál es el origen de nuestras representaciones? Y la respuesta se ha dado según lo que nuestro intelecto o nuestros sentidos nos permiten percibir ¿Y qué es lo que percibimos gracias a nuestra experiencia interna? Que tenemos un yo que realiza todos los procesos de cognición que nos permiten conocer el mundo, que este yo es consciente de todos estos procesos y que los realiza de forma autónoma. La distancia entre racionalismo y empirismo no está pues en su concepción del sujeto epistémico sino en elegir el origen de la actividad cognoscitiva del sujeto —sea en función del intelecto o en función de los sentidos— pues definir con claridad el origen de las representaciones permitirá responder una pregunta aún más fundamental para la epistemología: ¿cómo concuerda nuestro conocimiento interno con el mundo externo?

Para el racionalismo y el empirismo la concordancia entre la realidad y nuestra razón está asegurada por la índole de nuestras facultades cognitivas, ya sea por su origen divino o por su origen natural. En el primer caso, dicha concordancia se explica por un principio extranatural que al trascender la finitud de las facultades del sujeto garantiza la posibilidad del conocimiento absoluto de la realidad, a la vez que el mismo principio sustenta el orden de lo real. En el segundo caso es apenas obvio que dicho principio extranatural es ilógico e innecesario, pues el conocimiento del intelecto sólo es posible si es antecedido por el conocimiento de los sentidos, de ahí que a los empiristas les sea tan grata esa comparación del intelecto con un cera en la que se imprimen sin más las sensaciones, de modo que la concordancia a la que me refiero es consecuencia del conocimiento privilegiado que nos procura el trato directo de los sentidos con la realidad. En contraste con la posición racionalista o empirista, la teoría crítica kantiana clausura la posibilidad de conocer la realidad en sí a favor de una explicación de las condiciones de todo conocimiento posible. La objetividad no descansa en lo real sino en las estructuras a priori del sujeto que permiten la concordancia, no con el noúmeno, sino con el fenómeno, evitando así caer o en el dogmatismo del racionalismo o en el escepticismo del empirismo, posturas, que por extremas, terminan coincidiendo al pretender el conocimiento absoluto de lo real (o de la cosa en sí en palabras de Kant).

En contraste, la epistemología naturalizada se propone indagar la relación sujeto-objeto guiándose por los métodos establecidos por la ciencia actual, curiosamente, esto señala que la reflexión epistemológica tradicional se fundamenta en una concepción de cómo conocemos o somos conscientes del mundo (interno o externo), que es diferente de la concepción naturalizada de tales cuestiones. A diferencia de la primera, la naturalización de la epistemología aspira a comprender la interrelación entre la forma natural como el hombre concibe el mundo y las estructuras biológica y físicas que permiten realizar el fenómeno del conocimiento, sin descuidar el estudio del lenguaje y de los patrones culturales que condicionan nuestra forma de concebir lo real, que tienen una estrecha

relación con el funcionamiento de nuestro cerebro y de nuestro sistema nervioso central.

Desde la epistemología naturalizada, la ciencia permite trascender el enfoque empirista de la experiencia, lo que se logra no sin ejercer cierta violencia a la manera como el sujeto se concibe a sí mismo y a la realidad externa, razón por la cual, una epistemología naturalizada, como lo señala Julián Pacho, consistirá en “un desenmascaramiento y superación cognitiva de las imposiciones naturales, especialmente de aquellas que condicionan nuestra idea general de la razón, es decir, de la especificidad del conocimiento humano” (29).

Es obvio que no es una perspectiva estrictamente natural preguntarse cómo nuestras estructuras internas condicionan nuestra concepción de lo real, pues no podemos realizar introspección alguna sobre la forma como nuestro sistema nervioso central y nuestro cerebro permiten complicadísimos procesos para generar nuestra imagen del mundo. Para nosotros, en cuanto sujeto espontáneo, el yo domina todo proceso cognitivo y nos guiamos por un sentido bastante realista de cómo el yo forma sus representaciones. En contraste con ello, la neurobiología y la neuropsicología actuales nos muestran cómo los mecanismos neurobiológicos que permiten una percepción del mundo externo involucran procesos internos de construcción de patrones de los que no somos conscientes, dado que se han formado a lo largo de nuestra historia filogenética y cultural, y que, en vez de crear una imagen fiel y “literal” de la realidad, como erróneamente pensamos que la forman nuestros sentidos o nuestro intelecto, reducen la cantidad de información que llega del mundo externo, de tal modo que la experiencia que tenemos de lo real es producto de haber refinado selectivamente cada vez más dichos patrones hasta el punto de *crear* un mundo externo en el que actuamos como si fuese tal y como lo percibimos.

De manera similar, la ciencia ha mostrado que el esfuerzo de deconstrucción de dichos patrones permite, no la construcción de otra realidad, sino la suspensión de nuestra tendencia a construirlos. Esto no puede lograrse

con los mecanismos (fisiológicos o psicológicos) espontáneos del estado de conciencia usual, sino a partir de técnicas que, al no seguir estos mecanismos, los subvierten, al producirse en contravía de las funciones corrientes de la conciencia en su trato con lo real. Desde la perspectiva de la epistemología naturalizada, estos procesos deconstructivos se llevan a cabo, al igual que los procesos constructivos, a través de las funciones propias del sistema nervioso central y del cerebro, de tal modo que la posibilidad de la experiencia mística descansa en las estructuras que permiten cualquier experiencia, pues, si no fuese así, sería imposible su comprensión como experiencia humana; pero, al contrario del modelo constructivista, el modelo naturalizado señala la singularidad de este proceso deconstructivo, que siendo enteramente humano, también permite una inversión epistémica.

El estudio de la experiencia mística lleva necesariamente a un replanteamiento de lo que se asume como real desde la conciencia habitual: aunque nuestra conciencia habitual está condicionada, la experiencia mística, vista a través de la neurobiología y la neuropsicología, confía en nuestra capacidad para interactuar con los condicionamientos a través de procesos deconstructivos que se oponen a los procesos culturales de construcción de lo real y que nos pueden llevar a pensar la posibilidad de tener experiencias adecuadas de lo real: la naturaleza “en todo su esplendor”, el *toto in part* del que habla Panikkar, aquí en el mundo cotidiano, como lo supone el Zen, aniquilando la ilusión, como lo propone el budismo, identificándonos con “lo que verdaderamente somos” (*tat twam asi*) como lo afirma la mística de la India. No encierra pues necesariamente contradicción la afirmación, común a todas las tradiciones místicas, de que gracias a la experiencia mística se pierde completamente la ilusión de un yo construido a pulso por la cultura —por sus necesidades y exigencias— que permite a su vez la reproducción de los patrones que caracterizan a cada cultura y que sirven de filtro para crear la imagen de lo real.

Este proceso, que se hace en el marco lingüístico-cultural de la experiencia humana, tiene su base orgánica en los procesos de nuestro sistema

nervioso central y nuestro cerebro; por esa razón, las tradiciones místicas apelan a diversas técnicas de meditación como una forma de actuar, no sólo sobre nuestros procesos intelectuales y conscientes, sino además, y sobre todo, sobre nuestro sistema nervioso central y nuestro cerebro en procesos que no podemos transformar inmediatamente desde el lenguaje y el intelecto. Y por esta misma razón —que en la comprensión de toda experiencia humana es necesario prestar atención a nuestra estructura biológica— una epistemología naturalizada puede acertar en una reflexión epistemológica adecuada sobre la experiencia mística pues, a través de la ciencia, es posible desentrañar la relación que hay entre los procesos biológicos y los procesos culturales y lingüísticos, reflexión que no podría hacer la filosofía con instrumentos meramente reflexivos.

Finalmente, volviendo a los criterios de un modelo naturalizado, es importante señalar que un modelo que estudie la experiencia mística (y tal vez especialmente este tipo de experiencia) no puede desconocer actualmente los estudios que las ciencias empíricas han hecho sobre ésta. Es importante tener en cuenta que para la epistemología naturalizada el espectro de las ciencias es amplio y no se reduce, en este caso, a la neurobiología, la neuropsicología, las ciencias cognitivas y la psicología, sino que también tiene en cuenta los aportes de la sociología, la antropología, la historia, entre otras. Excluir este tipo de estudios, apelando sólo a los modelos filosóficos no naturalizados (sin desconocer que han jugado un papel fundamental para comprender la relación de la experiencia con su contexto socio-histórico y cultural) lleva a conclusiones que se creen incontrovertibles y que se aceptan sin crítica. Los estudios de las ciencias empíricas han sugerido que varios de los planteamientos de otros modelos epistemológicos deben ser revisados a la luz de la nueva evidencia, esta evidencia debe servir para ampliar nuestra comprensión de la experiencia mística y, en aras de un estudio más completo de este fenómeno no debería descartarse por posturas filosóficas que no aceptan la posibilidad de que la ciencia se pronuncie sobre aspectos que se creen ajenos a ésta.

Además, al interés en el estudio de las bases neurobiológicas y neuropsicológicas de la experiencia mística es necesario integrar un análisis de la literatura mística tradicional, ya que esta permitiría dar significado a los hallazgos científicos. Asimismo, una perspectiva naturalizada permitiría superar la separación total entre la religión y la ciencia, posición que ha llevado a una incompreensión de las experiencias místicas y religiosas y a una ruptura innecesaria para el espíritu humano. Finalmente, una epistemología naturalizada permitiría que un modelo epistemológico para la experiencia mística siga los lineamientos propios de un estudio filosófico contemporáneo de la experiencia y el conocimiento: este modelo podría adoptar una posición crítica que permita una revisión constante de sus presupuestos y que asuma sus limitaciones en el estudio de un fenómeno complejo como es la experiencia mística, esto evitaría que este modelo adopte una posición normativa que afirme *a priori*, sin tener en cuenta la experiencia misma, algo sobre el fenómeno místico.

Conclusión

Como ya he mencionado en este artículo, desde las grandes crisis del conocimiento del siglo XX, la epistemología ya no puede abordar desde sí misma los problemas del conocimiento, una epistemología filosófica sería solipsista y no podría afrontar la comprensión de los temas que se propusieron desde la modernidad, pero también de los temas que la modernidad suprimió. Con respecto al estudio de la experiencia mística esta revisión del discurso epistemológico sí que parece necesaria, pues es claro que la experiencia mística no ha encontrado un lugar apropiado dentro del mundo de la vida de la cultura occidental, lo que reclama la necesidad de un diálogo intercultural con otras tradiciones en las que la experiencia mística ocupa un lugar fundamental junto con otros discursos y prácticas. Lo que he plantado apela a la necesidad de continuar en el empeño por aunar mística, epistemología e interculturalidad como vía para comprender qué es conocimiento en la experiencia mística, qué hace este conocimiento y cuál es su enorme valor para cualquier cultura, desde un discurso que no excluya la ciencia.

A esta propuesta parece fundamental añadir el elemento de la interculturalidad, que permite que los discursos occidentales se enriquezcan con las reflexiones que otras culturas han hecho sobre la experiencia mística, pues como se esbozó en parte, la integración de estos discursos haría posible enriquecer el concepto de conocimiento místico, y comprender desde una perspectiva epistemológica ampliada la transformación radical de la conciencia que supone. 

Referencias

- Blackwood, R.T. "Neti, Neti. Epistemological Problems of Mystical Experience". *Philosophy East and West* 13. 3 (1963): 201-209.
- Cadauid Ramírez, Lina Marcela. "Pasividad mística y desautomatización: una comprensión naturalizada de la experiencia mística". *Coherencia. Revista de humanidades* 9.17 (2012): 195-217.
- D' Aquili, Eugene G. y Andrew B. Newberg. "The Neurophysiology of Aesthetic, Spiritual and Mystical States". *Zygon* 35. 1 (2000): 39-51.
- Domínguez Morano, Carlos. "La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría". *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*. Ed. Juan Martín Velasco. Madrid: Trotta, 2004. 183-217.
- Eddington, Sir Arthur S. *La ciencia y el mundo invisible. Ciencia y misticismo*. México: Alba, 1937.
- Forman, Robert K.C. "Paramartha and Modern Constructivism on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism". *Philosophy East and West* 39. 4 (1989): 393-418.
- Heisenberg, Werner. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona: Orbis, 1985.
- Heisenberg, Werner. "Verdades científicas y verdades religiosas". *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. Comp. Wilber, Ken. Barcelona: Kairós, 2005. 69-76.
- James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1988.

- Jones, Richard H. "Experience and Conceptualization in Mystical Knowledge". *Zygon* 18. 2 (1983): 139-165.
- King, Sallie B. "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism". *Journal of the American Academy of Religion* 56. 2 (1998): 257-279.
- Martín, Consuelo. *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica advaita*. Madrid: Trotta, 1998.
- Epistemología evolucionista. Comps. Martínez F., Sergio y Olivé, León. México: Paidós, 1997.
- Pacho, Julián. *¿Naturalizar la razón? Alcances y límites del Naturalismo Evolucionista*. Madrid, Editorial Siglo XXI, 1995.
- Panikkar, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- El sermón sobre el Zen. Trad. Resano, María de las Mercedes Buenos Aires: Paidós, 1979.
- Velasco, Juan Martín. "La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religiosos. Status Quaestionis". Coords. Caffarena Gómez, J y Mardone, J.M. Barcelona: Anthropos, 1992. 13-58.
- La experiencia mística. Estudio interdisciplinar. Ed. Velasco, Juan Martín. Madrid: Trotta, 2004.

Referencias complementarias

- Benoit, Hubert. *La doctrina suprema. El Zen y la psicología de la transformación*. Buenos Aires: Estaciones, 2001.
- Dumoulin, Heinrich. *Encuentro con el budismo*. Barcelona: Herder, 2009.
- Frithjof, Schoun. *Tras las huellas de la religión perenne*. Barcelona: José J. de Olañeta, 1982.
- Heisenberg, Werner. *Los nuevos fundamentos de la ciencia*. Madrid: Norte y Sur, 1962.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1998.
- Katz, Steven, et al. "On Mysticism". *Journal of the American Academy of Religion* 56. 4 (1988): 751-761.
- La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanisads. Eds. Llarraz Felix y Pujol Oscar. Madrid: Trotta, 2007.

- Naranjo, Claudio y Ornstein, Robert E. *On the psychology of meditation*. New York: The Viking Press, 1971.
- Newberg, Andrew B. "Putting the Mystical Mind Together". *Zygon* 36. 3 (2001): 501-507.
- Panikkar, Raimon. *La experiencia filosófica de la india*. Madrid: Trotta, 1997.
- Panikkar, Raimon. *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2008.
- Panikker, Salvador. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona: Kairós, 2003.
- Rubia, Francisco. La conexión divina. *La experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Crítica, 2003.
- Shear, Jonathan. "On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy". *Journal of the American Academy of Religion* 62. 2 (1994): 319-342.
- Smith, Huston "Is There a Perennial Philosophy?" *Journal of the American Academy of Religion* 56. 3 (1987): 553-566.
- Velasco, Juan Martín. "Fenomenología de la religión". *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Ed. Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 1994. 67-89.
- Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.