



FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA

ISBN: 978-958-8943-07-7



PASIVIDAD MÍSTICA: UNA PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA



LINA MARCELA DE LA MILAGROSA CADAVID RAMÍREZ



PASIVIDAD MÍSTICA:
UNA PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA



LINA MARCELA DE LA MILAGROSA CADAVID RAMÍREZ

2016

121.2 C121

Cadavid Ramírez, Lina Marcela de la Milagrosa

Pasividad mística : una perspectiva epistemológica [recurso electrónico] / Lina Marcela de la Milagrosa Cadavid Ramírez. -- Medellín : Funlam, 2016
92 p.

Incluye referencias bibliográficas.

MISTICISMO; TEORÍA DEL CONOCIMIENTO; EXPERIENCIA RELIGIOSA; VIDA ESPIRITUAL;
EXPERIENCIA MÍSTICA; EPISTEMOLOGÍA NATURALIZADA

PASIVIDAD MÍSTICA: UNA PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA

© Fundación Universitaria Luis Amigó

Transversal 51 A 67 B 90. Medellín, Antioquia, Colombia.

Tel: (574) 448 76 66 (Ext. 9711 Departamento de Fondo Editorial)

www.funlam.edu.co - fondoeditorial@funlam.edu.co

ISBN: 978-958-8943-07-7

Fecha de edición: 24 agosto de 2016

Autora: Lina Marcela de la Milagrosa Cadavid Ramírez

Corrección de estilo: Rodrigo Gómez Rojas

Diagramación y diseño: Diana Ortiz Muñoz

Edición: Fondo Editorial Luis Amigó

Coordinadora Departamento Editorial: Carolina Orrego Moscoso

Hecho en Medellín - Colombia / Made in Medellín - Colombia

Texto resultado de investigación.

Financiación Realizada por la Fundación Universitaria Luis Amigó

La autora es moral y legamente responsable de la información expresada en este libro, así como del respeto a los derechos de autor; por tanto, no compromete en ningún sentido a la Fundación Universitaria Luis Amigó.



El libro *Pasividad mística: una perspectiva epistemológica*, publicado por la Fundación Universitaria Luis Amigó, se distribuye bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional**.

Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

DESCRIPCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.... 12

RESULTADOS..... 16

CAPÍTULO I: Modelos epistemológicos: la experiencia mística
como experiencia del mundo y de la tradición..... 17

CAPÍTULO II: La experiencia mística. Una definición desde la
fenomenología..... 46

CAPÍTULO III: La pasividad mística a la luz de la epistemología
contemporánea..... 67

REFERENCIAS

INTRODUCCIÓN

Ha sido común interpretar la experiencia mística como una forma de abandonar el mundo o de desinteresarse negligentemente de la realidad que nos rodea. Así, mientras el mundo es una afirmación constante de la abundancia de la vida, el místico parecería arremeter contra este oponiéndole las técnicas de la renuncia y el ascetismo. Se llama la atención sobre esta forma de caracterizar la experiencia mística, puesto que el propósito de este libro es mostrar que las técnicas místicas pueden entenderse como vías de superación de distintos tipos de automatismos a los que está sometido el ser humano, en oposición a la postura que entiende este tipo de experiencias como formas de negación del mundo o del hombre.

Según lo anterior, este libro se enmarca en el discurso de la epistemología naturalizada, a partir del cual se propone reflexionar la posibilidad de que la experiencia mística sea significativa para el mundo de la vida actual de la cultura occidental. Este discurso se ha configurado especialmente en el siglo XX, y se apela a él dada la importancia que tiene para la cultura de Occidente el discurso científico, pues como bien afirma Panikkar la ciencia es el mito¹ que guía a Occidente en su comprensión de la realidad. Justamente, la epistemología naturalizada, como postura filosófica, reflexiona sobre el problema del conocimiento no como una teoría pura, sino teniendo en cuenta los resultados de las ciencias empíricas, y se apoya para ello en una reflexión que contextualiza estas investigaciones en un marco filosófico-naturalizado de carácter

¹ 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" (2007, p. 45).

hipotético y abierto a la crítica. De este modo, la epistemología naturalizada permite indagar cómo repercute la experiencia mística en las estructuras fisiológicas y mentales de los sujetos que las experimentan.

El estudio de la experiencia mística se ha enfocado, especialmente, en su comprensión como fenómeno producido a partir del lenguaje y la cultura, de modo que toda experiencia mística o estaría significativamente configurada, formada y/o construida por las expectativas y conceptos que los místicos poseen por pertenecer a una tradición en particular, o solo tendría sentido a la luz de los supuestos metafísicos de la religión en la que tiene lugar. En el primer caso, la experiencia mística no difiere de cualquier otro tipo de experiencia, en el segundo caso son los supuestos metafísicos los que justifican y elucidan la experiencia mística.

Sin embargo, en sus relatos, los místicos no tienden a hacer una sobrevaloración ni de la tradición ni de la experiencia como algo aislado de la misma tradición, pero es claro que la descripción que hacen de aquella se aleja de una experiencia habitual del mundo. En este sentido, una perspectiva naturalizada puede configurarse a través de un diálogo entre la fenomenología de la mística y las ciencias, pues precisamente el tomar muy en serio las afirmaciones de los místicos es lo que posibilita la reflexión sobre algunos temas tradicionales de la epistemología.

Nos atreveríamos a decir que el enfoque de la epistemología tradicional se resiste a un encuentro con la experiencia mística, ya que la estructura de esta experiencia supondría la negación de todo discurso epistemológico posible, pero dicha negación, si es que la hay, en vez de paralizar la reflexión epistemológica hace surgir la pregunta por si en realidad no existe otra manera de relacionarse con lo real, si las afirmaciones que hacen los místicos no pueden comprenderse a la luz de la epistemología, de modo que a través de ellas se revele una comprensión renovada de la relación entre el hombre y el mundo.

Esta reflexión supuso, en principio, comprender esa estructura de la experiencia mística que la hace tan singular, para ello fue necesario recurrir a un discurso por fuera de la epistemología, pues nos enfrentábamos a intentar comprender un tipo de experiencia que trastoca nuestra estructura habitual de conocimiento. Gracias a la fenomenología de la mística se puede definir dicha estructura a partir del rasgo de la pasividad mística; este hallazgo nos pareció sorprendente, pues ¿cómo podía comprenderse una experiencia en la cual el sujeto afirma que no es él si no otro el Sujeto de la experiencia? Pero incluso el místico va más allá, según sus relatos, es gracias a esta pasividad que alcanza un conocimiento objetivo, total, genuino e inmediato de la realidad.

¿Qué es pues lo que el místico dice conocer? ¿Cómo opera esta experiencia del mundo? ¿Cuál es el valor epistemológico de la pasividad en esta experiencia? Me parece claro que la epistemología tradicional no podría responder estas preguntas, pues la experiencia mística sugiere, justamente desde el rasgo de la pasividad, 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. En contraste, intento plantear que el enfoque naturalizado permite comprender que exista una experiencia del mundo en la que el sujeto no impone los patrones que “hacen” el mundo a su medida, y resalta, a su vez, el valor epistemológico de este hallazgo para comprender nuestra experiencia del mundo.

Al contrario de lo que podría suponerse, un enfoque naturalizado aspira a comprender la interrelación entre la forma natural como el hombre concibe el mundo y las estructuras biológicas 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 es posible trascender un enfoque empirista lato 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.

Un enfoque naturalizado permite comprender la experiencia mística en su propio y particular devenir de experiencia, es decir, en su intención de reducir al máximo el papel del sujeto cuando este se relaciona con la realidad. Esto, además, estaría en concordancia con las afirmaciones de los propios místicos, para quienes la comprensión y el análisis de la experiencia tiene como fin mostrar las diferencias entre la experiencia ordinaria y la experiencia mística, poniendo de manifiesto la singularidad del proceso místico en el que se procura transformar la estructura básica de nuestra relación con lo real.

Un estudio naturalizado de la experiencia mística muestra que:

Mientras que la práctica de la mayoría de las actividades implica el desarrollo de hábitos y el establecimiento de condiciones, las prácticas místicas pueden ser mejor entendidas como lo totalmente contrario: un esfuerzo persistente para llegar a liberarse de todo condicionamiento, de funciones compulsivas de la mente y el cuerpo, de las respuestas emocionales habituales (Naranjo y Ornstein, 1971, p. 9).

Así, el objetivo de estas prácticas sería simplificar la actividad diaria de la mente.

A la luz de los relatos que hacen los místicos, la experiencia mística se daría cuando el hombre traspasa los límites de su propio yo, que limita, condiciona y reduce lo real intelectual, emocional y moralmente; al traspasar dichos límites, se realiza la realidad objetiva, absoluta, verdadera en el hombre. A la luz de un enfoque naturalizado, esta experiencia se lleva a cabo en todos los modos de relación de nuestro sistema nervioso central con el mundo externo. La transformación no se da solo al nivel del pensamiento, es decir, al adquirir una nueva forma de pensar, sino que las prácticas místicas afectan, incluso, nuestro sistema nervioso central hasta el punto de permitir la activación de áreas cerebrales que culturalmente se han mantenido subutilizadas, es decir, se logra desplazar nuestra forma de relación típica tanto con el mundo externo como con el interno, que generalmente se hace desde las categorías conceptuales que

provee el pensamiento lógico y discursivo, hacia una relación en la que no opera nuestra actividad categorizadora del mundo (Naranjo y Ornstein, 1971; Rubia, 2003; Deikman, 1980).

Para desarrollar este tema se ha dividido el presente libro en tres capítulos. En el primero de ellos titulado "Modelos epistemológicos: la experiencia mística como experiencia del mundo y la tradición", se desarrolla una discusión en torno a los modelos que han intentado definir la experiencia mística desde una perspectiva epistemológica y se centra, especialmente, en el modelo que se ha denominado constructivista —por compartir una visión de la filosofía contemporánea que entiende al ser humano como un ser esencialmente histórico—. En el siglo XX esta visión holista del contexto histórico-social empezó, señala Houston Smith (1987), con la adopción de la Gestalt por parte de la filosofía. Aquélla se introdujo en la filosofía de la ciencia con Norwood Russell Hanson y su tesis de que toda observación está determinada por la carga teórica; Thomas Kuhn retomó la tesis de Hanson y propuso a su vez el concepto de paradigma en su libro *La estructura de las revoluciones científicas*. Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger profundizaron este holismo teórico con un holismo práctico: debido a que el pensamiento procede invariablemente de los contextos sociales y está enmarcado por prácticas sociales, entonces, el significado deriva de este trasfondo y contexto.

Sin embargo, este modelo será cuestionado pues sus críticos consideraran que termina por reducir la experiencia a la doctrina en la que se desarrolla. La lectura de estas críticas señala la necesidad de referirse a otro tipo de estudios que comprendan el devenir singular de la experiencia mística sin desconocer la importancia de los variados misticismos; por esta razón, en el segundo capítulo de este libro titulado "La experiencia mística. Una definición desde la fenomenología" nos ocupamos de algunos autores que han introducido un análisis fenomenológico de la experiencia mística desde las tradiciones occidentales y orientales para lograr definir los rasgos propios de una experiencia mística. En este punto surge el reconocimiento de la pasividad mística como una de las características de este tipo de experiencias, que permite

distinguirlo no solo de la experiencia ordinaria, sino de otro tipo de experiencias de trascendencia. Esto mostrará además que los estudios que relacionan la epistemología con la fenomenología logran articular la experiencia y la doctrina sin reducir una a la otra.

Finalmente, en el tercer capítulo titulado “La pasividad mística a la luz de la epistemología contemporánea”, retomamos el hallazgo de Juan Martín Velasco (1999) sobre la experiencia mística para comprender el rasgo de la pasividad mística a partir de la epistemología naturalizada, como un proceso de desautomatización de la conciencia.

El surgimiento de la epistemología naturalizada en el ámbito filosófico, es decir, como programa de investigación epistemológico con su propia fundamentación y justificación, se asocia a la figura de W. v. O. Quine, quien propone una transición desde una epistemología tradicional, que fracasó en sus intentos de fundamentar el conocimiento, hacia una dimensión empírica o naturalizada en el estudio del conocimiento; desde esta perspectiva, la psicología es la ciencia llamada a estudiar el conocimiento humano como un hecho empírico. Desde Quine, la epistemología no sería más que un capítulo de la psicología, pues esta puede estudiar un fenómeno natural que puede ser experimentalmente controlado. La propuesta de Quine ha sido denominada por filósofos y epistemólogos la tesis de reemplazo, pues reduce la epistemología a la psicología haciendo innecesaria la discusión filosófica sobre el problema del conocimiento.

En contraposición se ha planteado la tesis de complementariedad, que propone que el discurso autónomo de la epistemología no tiene que desaparecer, sino reflexionar sobre el problema del conocimiento teniendo en cuenta los resultados de las ciencias empíricas, o tal como lo plantea Nicanor Ursua, parafraseando a Kant, la epistemología y las ciencias empíricas deben articularse, pues “una teoría del conocimiento sin la ciencia empírica es vacía

y una ciencia empírica sin teoría del conocimiento es ciega" (1993, p. 11). Así, si bien las consideraciones e investigaciones actuales de las ciencias empíricas son fundamentales para comprender la naturaleza cognitiva del ser humano, la reflexión filosófica que aporta la epistemología logra encuadrar estas investigaciones, como ya se sugirió, en un marco filosófico-naturalizado. Siguiendo esta postura, la definición que quisiéramos 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 (1997, p. 13).

Ahora bien, una perspectiva naturalizada debe proponer, no la coincidencia de la ciencia y la mística, ni siquiera la superación del supuesto dualismo a través de la dominación de uno de los polos, por el contrario, debe guiarse, ante todo, por la naturaleza de todo proyecto epistemológico: si es tal, y además es naturalizado, debe 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, con el propósito de que la comprensión de la experiencia mística se origine en la evidencia que ha logrado la ciencia empírica. Finalmente, este modelo deberá estar en capacidad de valorar los rasgos de interdependencia y los nexos que existen entre aquellas dimensiones de nuestro conocimiento que han parecido irreconciliables. 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.

En este libro se intenta mostrar que a partir de un estudio naturalizado puede vislumbrarse con más claridad la particularidad de la experiencia mística al determinar empíricamente uno de los rasgos que ha sido documentado por los místicos de diversas tradiciones y que para la fenomenología de la mística identifica esta experiencia (el rasgo de la pasividad). De este modo, las prácticas místicas, que tienen como fin la liberación del hombre a través de una transformación radical de la condición humana en su totalidad, intentan «invertir» cualquier actividad biológica y psico-mental humana, de modo que al suprimir la automatización de la vida se logre la conquista de la autonomía (Eliade, 2005), y por esta vía la recuperación de la propia mismidad (Dumoulin, 2009), para que en su calidad de hombre este se haga consciente de la necesidad de realizarse. Desde esta perspectiva la espiritualidad mística se revela, como afirma acertadamente Panikkar (2005), como experiencia de realización no impuesta desde fuera, sino operando desde dentro.

DESCRIPCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

Esta es una investigación de orden teórico que pretende reflexionar sobre la experiencia mística desde una perspectiva filosófica, epistemológica y naturalizada, con el fin de pensar la relevancia de este tipo de experiencias en un contexto contemporáneo. La posibilidad de desarrollar esta investigación desde estos discursos teniendo en cuenta tanto los datos que aportan las investigaciones científicas como 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, a través de las cuales la ciencia tuvo que situarse en la periferia del saber y aceptar las limitaciones de todo conocimiento humano, y con ello su propia falibilidad.

Fueron pues los mismos científicos quienes, asombrados por algunas dificultades de sus disciplinas, propusieron una revisión de los fundamentos que habían sostenido la ciencia tradicional. En este aspecto fueron dicientes las reflexiones de Werner Heisenberg sobre la imposibilidad de reducir la mente a la materia o de Sir Arthur Eddington (1937) sobre el gran enigma del mundo externo donde la medida ya no podía asegurarnos un conocimiento exacto y, en contraste, sobre cómo nuestra mente se convertía en el primer y más directo objeto de nuestra experiencia (véase también Wilber, 2005, Schrödinger, 1999, Heisenberg 1962). Común a estos científicos de la época parecía su interés por lograr una visión más unificada del mundo en la que no riñeran ni la dimensión material ni la dimensión espiritual del ser humano.

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 tipo de fenómenos. Como antecesor de este enfoque, bien vale la pena mencionar a William James², por ser, precisamente, uno de los primeros en advertir la importancia de estudiar las bases psicológicas de la experiencia mística desde una nueva posición epistemológica 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.

Siguiendo pues esta tendencia en el pensamiento occidental contemporáneo, esta investigación se orienta por una lectura y análisis de los discursos, teorías, posturas teóricas, desarrollos conceptuales, investigaciones empíricas y discusiones interdisciplinarias de autores que han reflexionado sobre la posibilidad de comprender la experiencia mística a la luz de la epistemología, quienes, además, se han interesado por complementar sus estudios con una análisis comparado con la lectura de las tradiciones místicas (tradiciones orientales como el hinduismo, el budismo y el budismo zen y la tradición cristiana).

El estudio de las tradiciones orientales ha representado una gran ventaja en este tipo de investigaciones, ya que en estas no ha reñido de forma categórica el conocimiento con la experiencia mística, por el contrario está justificado un estudio de los estados de conciencia tanto por razones meta-místicas como místicas, es decir, tanto para comprender cómo se llega al conocimiento de

² 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 la ciencia, no caiga en el positivismo o el cientifismo. Tal es el caso de Henri Delacroix, Silvano Arieti, Abraham Maslow o Peter Buckley, entre otros. Estos autores no pretenden negar la dependencia de la conciencia respecto de los estados orgánicos, pero tampoco pretenden reducir el valor espiritual de las experiencias místicas, como lo han hecho quienes las han tratado como estados patológicos. También 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 climax' o 'peak experience', "consistente en una vivencia de plenitud y felicidad equivalente a las de las experiencias místicas religiosas" (Dominguez, 2004, pp. 183-217). 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 Karl Gustav 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.

lo real como para lograr una experiencia de lo real. Especialmente en los sistemas filosóficos de la India (*dársanas*), cuya finalidad es servir al hombre para que se libere de la ignorancia, es común el interés por estudiar la conciencia y el cuerpo junto con las doctrinas filosóficas como una forma integral de lograr el conocimiento de lo real, lo que se alcanza totalmente con la experiencia mística. La importancia del conocimiento puede verse de forma clara en la tradición upanisádica y budista. Por otro lado, el estudio de la experiencia mística cristiana por parte de la fenomenología ha permitido identificar uno de los rasgos que hacen singular este tipo de experiencias, la pasividad mística, gracias al cual puede entenderse el carácter noético que James (1988) le atribuyera a la experiencia mística.

Para realizar esta investigación, además, nos basamos en la postura tanto de la fenomenología de la mística como de la psicología de la experiencia mística y en general, de los estudios naturalizados de la experiencia mística que coinciden en que los relatos de los místicos son significativos y necesarios en cualquier estudio metamístico. Para quienes estudian la experiencia mística desde una perspectiva naturalizada, no es necesario renunciar a la importancia que tienen las tradiciones místicas a la hora de comprender las bases neurobiológicas o psicológicas de esta experiencia, pues aquellas sirven como marco de interpretación y fuente de correlación entre los datos científicos y las vivencias de los sujetos, de tal forma que no se oponen entre sí los datos científicos con el fenómeno místico. Para Arthur Deikman (1996), por ejemplo, no es necesario separar la comprensión de la realidad desde los datos científicos y desde los relatos místicos, ya que los relatos místicos contienen aspectos psicológicos pertinentes para el estudio de un amplio rango de fenómenos que pueden comprenderse sin tener que apelar a una interpretación teológica. Además es necesario tener presente, como lo señala Robert E. Ornstein (1971), que los análisis psicológicos y fisiológicos son más limitados que las descripciones que se han hecho y se hacen de las experiencias místicas. Según

este psicólogo, “cuando tratamos de poner la experiencia en el marco de referencia de la ciencia se pierde una gran cantidad de riqueza y complejidad en el intento de ganar una mayor precisión” (1971, p. 143), además, las técnicas que pueden describirse a partir de los datos científicos:

No existen como prácticas solitarias sino que son artificialmente separables de un sistema intacto de prácticas y creencias. Un ejercicio de meditación dado no puede entenderse perfectamente como una técnica aislada sino sólo como parte integral en el todo de una disciplina. El proceso completo, usualmente, aunque no siempre, involucra muchos componentes, una creencia estructurada y varias formas de prácticas alternas (1971, p. 143).

Finalmente, este análisis se apoyó en una metodología filosófico-conceptual que buscó la reconstrucción de los problemas, el desarrollo y sustentación conceptual de la tesis propuesta, a partir de un diálogo interdisciplinar que propone, no sólo una comprensión de este tipo de experiencias, sino, sobre todo, una reflexión sobre la relación hombre-mundo desde la epistemología.

RESULTADOS

CAPÍTULO I:

Modelos epistemológicos: la experiencia mística como experiencia del mundo y de la tradición.

CAPÍTULO II:

La experiencia mística. Una definición desde la fenomenología.

CAPÍTULO III:

La pasividad mística a la luz de la epistemología contemporánea.

CAPÍTULO I

Modelos epistemológicos: la experiencia mística
como experiencia del mundo y de la tradición.

MODELOS EPISTEMOLÓGICOS: LA EXPERIENCIA MÍSTICA COMO EXPERIENCIA DEL MUNDO Y DE LA TRADICIÓN

La experiencia mística es una experiencia humana y es una experiencia del mundo, y las afirmaciones de los místicos sobre su experiencia comprometen una dimensión epistémica que la filosofía se interesa en comprender. Los místicos hablan de conocimiento, y más aún de un conocimiento que es objetivo, verdadero, directo y superior al conocimiento ordinario. Si se piensan esas afirmaciones a la luz de la tradición mística occidental y a la luz de la epistemología tradicional, surgen dos cuestiones.

La primera, ya que en Occidente ha sido común concebir el conocimiento como una actividad fundada en motivos intelectuales, parece conflictivo pensar, desde la epistemología, interesada en discutir y esclarecer los problemas relacionados con el conocimiento, que este se despliegue a través de una vía afectiva, pues, además de lo paradójico del conocimiento místico que mueve el entendimiento y los sentidos entre la luz y la oscuridad, este conocimiento solo es posible si es conocimiento acompañado por la fe. En esto, la teología mística de Occidente es enfática: justamente, porque el místico verá su ser enfrentado a una experiencia sin comparación en la que Dios espoleará su vida interior, tendrá que rendirse y dar lugar a la oscuridad de la fe. Como en cualquier experiencia humana, el entendimiento se esfuerza por comprender la situación en la que se halla, intenta aprehender la realidad que lo sobrepasa, pero la singularidad de la experiencia mística se revela, justamente, en que hay un momento en que el místico tendrá que ceder a todo esfuerzo de comprensión intelectual, conceptual y lingüística, para transitar por la noche oscura de los sentidos y dejar que sea la realidad quien lo instruya. Es claro, por otra parte, que

esto solo puede hacerse movido por un profundo amor; quien rinde su voluntad para iniciar un peregrinaje hacia el eclipse de su propio yo, sólo puede hacerlo amando ¿cómo si no dejará todo lo que le es familiar, cercano, conocido para entregarse a esta nueva manera en la que la realidad es la que lo ilustra y lo dirige?

La segunda cuestión, dado que los místicos afirman algo sobre el conocimiento, entonces se espera que esto pueda ser objeto de algún tipo de análisis. Sin embargo, la epistemología encuentra frustrante la afirmación de que el conocimiento místico es inefable, cuestión que se ha intentado abordar 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. Al abordar este rasgo de la experiencia mística, el epistemólogo 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. En el artículo “Neti, neti. Epistemological problems of mystical experience”, R.T. Blackwood (1963) 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. Ya que los predicados de los místicos están en desacuerdo con las leyes de la sintaxis, que son requeridas, además, para la comunicación ordinaria, las afirmaciones de los místicos no seguirían 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 enseñando o aprendido indirecta o mediatamente. En este sentido, entonces, la visión mística estaría más allá de las fronteras de la epistemología.

¿Pero es este el caso? ¿No puede la experiencia mística, con la singularidad que la caracteriza, representar un tema de reflexión para la epistemología? En este capítulo se presentan algunas perspectivas filosóficas que han intentado definir la experiencia mística, las cuales se mueven en un espectro que va desde la primacía de la tradición sobre la experiencia, hasta la comprensión radical de la particularidad de este tipo de experiencias; esta presentación tendrá como propósito contextualizar al lector para que pueda comprender el modelo epistemológico que quisiera proponer en el tercer capítulo de este libro.

En general, se han reconocido dos modelos en el estudio de la experiencia mística. Uno es el esencialista, que 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” (Velasco, 1999, p. 36). Este modelo también es conocido como universalista o perennialista, pues adopta varios de los presupuestos de la filosofía perenne que supone un sustrato común a todas las religiones. Como señala Velasco (1999) los exponentes de este modelo— Evelyn Underhill, Rudolf Otto, R.C. Zaehner, Niniam Smart, W. T. Stace, Radhakrishnan—, afirman que en las diferentes tradiciones religiosas está el mismo espíritu y los diversos sistemas son intentos más o menos satisfactorios de ajuste a la realidad espiritual. El modelo esencialista entró en crisis a partir de la comprensión de la experiencia mística desde perspectivas lingüísticas y sociológicas que se apoyaron en la filosofía de Wittgenstein y en la importancia que él dio al lenguaje, a la experiencia que en éste se expresa y a la comunidad que se entiende con dicho lenguaje. Este modelo se

denominó constructivista y afirma la importancia, para comprender la experiencia mística, de los contextos culturales donde ésta tiene lugar. Nos dice Velasco (1999) que sus exponentes —Steven Katz, J. Hick, Wayne Proudfoot, Robert Gimello, Hans Penner— sostienen que la experiencia mística está sometida a “procesos formativos y constructivos del lenguaje y la cultura” (Katz, citado por Velasco, 1999, p. 40) que se dan simultáneamente a la experiencia y a la vez, configuran su interpretación. 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.

Durante la mayor parte del siglo XX, las tesis del modelo constructivista lograron amplia aceptación en la epistemología contemporánea. Esto se debió, posiblemente, a tres razones: la primera, que el sustento epistemológico del esencialismo fuera los principios ontológicos y universales de la filosofía perenne, esto llevó a asumir que los esencialistas tenían “una visión ingenua de la experiencia y de la relación entre la experiencia y los medios de expresión e interpretación de la misma” (Velasco, 1999, p. 39); la segunda, la repercusión de la filosofía wittgensteniana en la epistemología del siglo XX; y la tercera, el ataque que el constructivismo hizo al esencialismo retomando la comprensión wittgensteniana del lenguaje. A partir de dicha comprensión, el modelo constructivista afirma la imposibilidad de las experiencias privadas dada la inviabilidad de los lenguajes privados, y ya que una experiencia adquiere sentido gracias al carácter público del lenguaje y de la cultura, que contextualizan las experiencias y expresiones, el significado de un evento privado deriva del mundo público. Según lo anterior, ninguna experiencia estaría libre de ser condicionada por la influencia pública de la cultura y el lenguaje, y en este sentido sería imposible afirmar que existan experiencias inmediatas o puras.

En contraste, el modelo esencialista parte del supuesto de que existen experiencias puras, y al basarse en la filosofía perenne aspira no solo a una comprensión epistemológica de la experiencia mística, sino también a la afirmación de una experiencia perenne. Los principales exponentes de la filosofía perenne coinciden en

un punto fundamental: sus postulados no apelan, en principio, a la experiencia y su posible identidad intercultural, y en vez de ofrecer un acercamiento fenomenológico de la experiencia mística, sus exponentes invocan las doctrinas como el corazón de la legitimidad de las verdades metafísicas contenidas en los textos tradicionales, las cuales no se darían gracias a la experiencia mística, sino que, por el contrario, serían los argumentos ontológicos los que validan dichas experiencias (Smith, 1987)

Para los filósofos perennialistas, las grandes doctrinas religiosas de la historia, dispersas en las diversas culturas, revelan cuatro verdades fundamentales que interesan a la filosofía perenne y que Huxley expone así:

Primera: el mundo fenoménico es la manifestación de un fundamento divino. Segunda: los seres humanos son capaces de aprehender ese fundamento en un acto de conocimiento inmediato. Tercera: además del yo fenoménico, los seres humanos poseen un sí mismo eterno que es de la misma naturaleza que el fundamento divino. Cuarta: la identificación entre este sí mismo y ese fundamento divino es el principal propósito o fin de la vida (citado por Smith, 1987, p. 554).

De ahí que el interés de los filósofos perennialistas se enfoque hacia lo que ellos consideran intuiciones metafísicas, que se alcanzan por medio de un discernimiento intelectual que no depende del *samadhi* o de la gracia; luego, el problema de comprensión entre constructivistas y perennialistas estriba en que los primeros—afirma Houston Smith (1987)—identifican estas intuiciones metafísicas con las experiencias místicas que los segundos sí consideran inmediatas y puras, pero que a su vez consideran diferentes del procedimiento por medio del cual el intelecto accede a las verdades ontológicas que conforman las doctrinas que los perennialistas estudian.

En términos de Frithjof Schuon (1982), la filosofía perenne presenta una epistemología de lo espiritual que permite entender cómo se logra el discernimiento de estas verdades. No se habla aquí de una facultad oculta que solo algunos hombres puedan poseer, pues, aunque el talante de la filosofía perennialista se incline hacia lo esotérico, esto se debe más a consideraciones prácticas que

epistémicas, pues si las verdades que halla el perennialista parecen absurdas no es porque intente reivindicar un misterioso derecho al contrasentido, sino porque, afirma Schuon, los hombres, en su apego al mundo, han adoptado una actitud que los ha vuelto sordos a estas verdades. El discernimiento al que llega el espíritu, Schuon lo presenta de forma precisa en su obra:

Si no existiera el puro Intelecto —la facultad intuitiva e infalible del Espíritu inmanente—, tampoco existiría la razón, pues el milagro del razonamiento no se explica y no se justifica más que por el de la intelección. Los animales carecen de razón porque son incapaces de concebir el Absoluto; dicho de otro modo, si el hombre posee la razón, y con ella el lenguaje, es únicamente porque tiene acceso en principio a la visión suprarrazional de lo Real y por consiguiente a la certidumbre metafísica. La inteligencia del animal es parcial, la del hombre es total; y esta totalidad no se explica sino por una realidad trascendente a la que la inteligencia está proporcionada. Por eso el error decisivo del materialismo y del agnosticismo consiste en no ver que las cosas materiales y las experiencias corrientes de nuestra vida están inmensamente por debajo de la envergadura de nuestra inteligencia. Si los materialistas tuvieran razón, esta inteligencia sería un lujo inexplicable; sin el Absoluto, la capacidad de concebirlo no tendría un motivo. La verdad del Absoluto coincide con la substancia misma de nuestro espíritu; las diversas religiones actualizan objetivamente lo que contiene nuestra subjetividad más profunda. La revelación es en el macrocosmos lo que la intelección es en el microcosmos; lo Trascendente es inmanente al mundo, sin lo cual éste no podría existir, y lo Inmanente es trascendente con respecto al individuo, sin lo cual no lo sobrepasaría 1982,(p. 5).

Como lo señala Schuon (1982), la facultad que permite descubrir estas verdades inherentes al espíritu humano es el intelecto puro, en el que se encuentran solo potencialmente, pero pueden ser actualizadas a través de la meditación metafísica, la oración o la concentración mística. La primera interesa cuando se habla de las premisas epistemológicas de la filosofía perenne, pues como señala Smith (1987), para discernir una verdad metafísica no es necesario apelar a la experiencia mística, mientras que en el caso de la intuición metafísica el intelecto accede a los principios que impregnan todo lo que llega a ser visible. Esto no podría entenderse, y menos desde la filosofía perenne, como una descalificación de la experiencia mística, sino como una distinción necesaria entre una explicación en el orden de la metafísica y otra en el orden de la mística. Ahora

bien, la relación entre el discernimiento y la experiencia mística viene dada, como lo explica Schuon, porque aquello que se aplica al intelecto, se aplica también a la voluntad o libertad del hombre:

Lo que acabamos de decir sobre la envergadura de la inteligencia humana se aplica igualmente a la voluntad, en el sentido de que el libre albedrío prueba la trascendencia de su fin esencial, para el cual el hombre ha sido creado y por el cual el hombre es hombre; la voluntad humana es proporcionada a Dios, y no es sino en Dios y por Él como ella es totalmente libre. Se podría decir algo análogo en lo que concierne al alma humana: nuestra alma prueba a Dios porque es proporcionada a la naturaleza divina, y lo es por la compasión, el amor desinteresado, la generosidad; o sea, a fin de cuentas, por la objetividad, la capacidad de salir de nuestra subjetividad y, por consiguiente, de superarnos; esto es lo que caracteriza precisamente a la inteligencia y la voluntad del hombre. Y en estos fundamentos de la naturaleza humana —imagen de la naturaleza divina— es donde tiene sus raíces la *religio perennis*, y con ella toda religión y toda sabiduría (1982, pp. 5-6).

Entonces, el hombre no debe contentarse solo con el conocimiento de lo Absoluto, debe también querer acercarse directamente o indirectamente a la suprema Realidad, pues el conocimiento de lo total, nos dice Schuon (1982), exige, más allá de nuestro pensamiento, todo nuestro ser. Así, el conocimiento alcanzado a través del discernimiento del intelecto debe ser de nuevo integrado a lo Real. Si se piensa por ejemplo en los grandes sistemas metafísicos de filósofos como Plotino en la tradición griega, Śankara en la tradición hindú, o Eckhart en la tradición cristiana occidental, se entenderá cómo el discernimiento de los principios sobre lo Real supremo, según lo entienda cada tradición, exige a su vez su experiencia, pues, como afirma Schuon (1982), el que concibe lo Absoluto no puede detenerse *de jure* en este conocimiento realizado solo por el intelecto, sino que debe querer tener experiencia de la belleza y del amor de lo que ha sido concebido.

La filosofía perenne se interesa por la experiencia mística, ya que a través de esta puede el hombre tener experiencia de lo Absoluto, cuyos principios discierne el intelecto. Pero a su vez, esta filosofía distingue claramente entre su interés epistemológico, que se dirige hacia el intelecto, y su capacidad perenne de captar

verdades espirituales que toda religión histórica y concreta realiza, de ahí que la filosofía perenne recurra a las diversas tradiciones y religiones pues mediante ellas pueden confirmarse las hipótesis perennialistas: en las diferentes revelaciones propias de cada religión, nos dice Smith (1987), se detalla mejor la naturaleza de Dios al poder captarse desde ángulos diferentes.

Mencioné más arriba el auge de la posición constructivista en el siglo XX, asimismo, que este auge estuvo estrechamente relacionado con la importancia que la filosofía en el siglo XX dio al lenguaje como el ámbito en el que las experiencias pueden ser propiciadas y expresadas. Dicha importancia favoreció, en el estudio del misticismo, un cambio de paradigma epistemológico, tal como lo ha calificado por ejemplo Michael de Certeau (citado por Velasco, 1999), a partir del cual se transformó el enfoque psicológico y fenomenológico de los estudios sobre las experiencias místicas en un enfoque que retomó las perspectivas lingüística y sociolingüística. Sin embargo, los estudios del constructivismo ampliaron su interés más allá de la relevancia del lenguaje en la formación de las experiencias, indagando también por la influencia que los contextos y las culturas tienen sobre la experiencia mística.

Precisamente, la postura de Michel de Certeau se inscribe en este tipo de estudios que involucran un análisis de las relaciones entre el misticismo y las estructuras socio-culturales que lo hacen posible. Para Certeau (1999) el misticismo es ante todo un fenómeno con su origen histórico en el siglo XVII, momento en el que avanzaba en Europa de forma inminente la secularización, situación histórica propicia para el surgimiento de un lugar para el misticismo dentro de la vida social y científica, en el que se delimitaría “una región de su propiedad, con sus propios objetos, itinerarios y lenguajes” (p. 4). Para este autor, la experiencia mística se refiere a una historia, tanto biográfica como cultural. En cuanto al primer aspecto, no es posible reducir la experiencia mística a su momento de éxtasis pues en ella se revela más bien un itinerario: la experiencia mística se desarrolla a lo largo de una vida mística. En cuanto al segundo aspecto, no es posible contemplar el misticismo por fuera de su contexto socio-cultural, pues dicho contexto señala la aparición del misticismo en

el seno de una tradición particular: la Cristiana, y a su vez en el seno de una polémica (más marcada en Occidente que en otras culturas) que se extiende hasta nuestros días: vivir la experiencia mística ha implicado distanciarse de la autoridad de la Iglesia, pero al mismo tiempo que el místico interprete dicha experiencia a la luz de la experiencia de Jesús. Como afirma Certeau:

La unidad que atrae al místico hacia sí mismo, como dicen algunos, también lo empuja hacia adelante, hacia las etapas aún imprevisibles de su viaje, para el cual, él o los otros construirán un vocabulario en vista de un lenguaje que no pertenecerá a nadie. En un momento el místico dirá "Lo que he experimentado es nada comparado con lo que viene", en un próximo "Otros testigos darán fe de este fragmento que es mi experiencia". El lenguaje místico es un lenguaje social. En consecuencia, cada iluminado [illuminé] debió regresar al grupo, dirigido hacia el futuro, inscrito en una cierta historia. Para el místico "preparar un lugar" para lo Otro es preparar un lugar para los otros (1999, p. 20).

En visible contraste con el modelo esencialista, el constructivismo se opondrá pues a la postura según la cual es posible identificar una experiencia mística que tiene lugar con independencia del contexto, la historia, la cultura en que se vive o el lenguaje en que se expresa. Así, la posición constructivista no solo postuló la tesis que toda experiencia es construida, sino que impulsó la tesis de un pluralismo evidente del fenómeno místico que impide afirmar la existencia de una experiencia pura anterior a las diferencias que la cultura instaura.

La tesis pluralista fue formulada de manera precisa por el estudioso de la mística judía Gershom Scholem en su intento por delimitar, en su evolución histórica, las características de las corrientes místicas de la religión judía conocidas como Cábala y Hasidismo. Para el caso del judaísmo, la necesidad de tal delimitación era acuciante ya que las definiciones que muchos estudiosos de la mística habían propuesto parecerían excluir la posibilidad de una mística judía. Según Scholem (1996), si por mística ha de entenderse la experiencia de unión directa e inmediata con Dios, entonces no podría afirmarse que existe una mística judía. Por eso para Scholem debe hablarse, no de una unión, sino de una conciencia

o percepción experiencial de realidades divinas (citado por Velasco, 1999, p. 185). Para este autor, el estudio de la mística logra precisarse cuando no se refiere solo a la experiencia, sino cuando se la caracteriza como un fenómeno complejo que se inserta en una tradición religiosa particular, de tal modo que no existirá un misticismo como tal, sino misticismos al interior de sus respectivas religiones:

El misticismo, como fenómeno histórico, abarca mucho más que esta experiencia, que sin embargo constituye su raíz. Es peligroso basarse demasiado en definiciones puramente especulativas del término. Lo que me gustaría dejar claro es que no existe el misticismo en abstracto, es decir, un fenómeno o experiencia independiente de otros fenómenos religiosos. No existe el misticismo como tal, sino el misticismo de un sistema religioso en particular: misticismo cristiano, musulmán, judío, y así sucesivamente. Sería absurdo negar que haya un elemento común a todos ellos; ese elemento peculiar es el que se pone de manifiesto en el análisis comparativo de las experiencias místicas personales. Pero en la actualidad ha ganado terreno la creencia de que existe algo así como una religión mística abstracta. Una explicación de esta creencia tan extendida puede encontrarse en la tendencia panteísta que, como nunca antes, ejerció gran influencia en el pensamiento religioso del siglo XIX. Esta influencia puede detectarse en los múltiples intentos de abandonar las formas fijas de la religión dogmática e institucional a favor de un tipo de religión universal. Por la misma razón, los diferentes aspectos históricos del misticismo religioso se consideran a menudo como formas corrompidas de un misticismo—por decirlo de alguna manera—químicamente puro, o sea, independiente de cualquier religión particular. Puesto que nuestra intención es estudiar un tipo determinado de misticismo, a saber, el judío, no nos extenderemos demasiado en tales abstracciones (Scholem, 1996, pp. 25-26).

El estudio de Scholem permite entonces destacar dos rasgos de la mística: uno, la multiplicidad de formas históricas en que aparece la mística, otro, la pertenencia del místico a la tradición en la que ha nacido. Sin embargo, la tesis pluralista del autor no sondea en las características de la experiencia como tal, pretende más bien mostrar, primero, que es necesario evaluar la posición que afirma la existencia de una religión personal, más aún, si esta puede considerarse independiente de la tradición en la que surge; segundo, si es posible entender la mística como la forma particular de experiencia religiosa en la que la religión llega a su punto más

intenso y vivo; y por último se opone a la idea de que existe una única forma de experiencia mística, a saber la *unio mystica*. Como el mismo Scholem (1996) lo señala, su interés es presentar el fenómeno místico en su carácter histórico y promover su estudio histórico, sin desconocer los elementos comunes entre estas variadas formas históricas.

Al igual que Scholem, Steven Katz (1988) acepta la tesis pluralista, para ambos el misticismo solo puede entenderse cuando la experiencia del místico es insertada en su contexto. Esta postura será desarrollada más ampliamente por el modelo constructivista que afirma primero, que no existen experiencias puras; segundo, que las diferencias entre las experiencias místicas de las diversas tradiciones muestran que la vivencia de Dios pertenece esencialmente a un contexto experiencial (Velasco, 1999, p. 40). Como puede verse, la tesis pluralista puede nutrirse, e incluso sustentarse, en la perspectiva constructivista de Katz, y así, aunque Scholem base su estudio en un análisis histórico del fenómeno místico y no en un estudio directo de la experiencia, la unificación de los variados misticismos o la afirmación de una religión perenne que él mismo encuentra imposible, pueden confrontarse con una comprensión de la experiencia que avoca por un estudio amplio del contexto pluriforme en el que esta experiencia se desarrolla: si toda experiencia mística es construida a partir de los seres que somos, como afirma Katz, y ese tipo de seres que somos "lleva consigo una experiencia que no sólo es instantánea y discontinua, sino que comprende además memoria, aprehensión y expectativas, que es constituida por todos esos elementos y que es configurada por cada nueva experiencia" (citado por Velasco, 1999, p. 41), entonces, cada experiencia mística se configurará de una forma particular por estar inmersa en un contexto específico y de este modo no sería posible hablar de un misticismo indeterminado.

Aunque el estudio del misticismo judío de Scholem no se basa en la posición constructivista de Katz, sí está motivado por las conclusiones a las que llega el estudio comparado de las religiones, que al proponer dos ramas místicas, una la de las religiones orientales

y otra la de las llamadas religiones proféticas, termina por afirmar la inexistencia de un misticismo judío. Scholem (1996) muestra, por el contrario, que sí puede reconocerse una tradición mística judía, y que, sobre todo, debe valorarse históricamente. Son más bien los estudiosos y críticos del constructivismo los que han señalado la afinidad entre las tesis de Scholem y las de Katz, que si bien parten de ámbitos de interés distinto, confluyen en la necesidad de tener en cuenta el contexto y tradición del místico si se quiere comprender su experiencia. La vinculación entre Scholem y Katz suele hacerse para mostrar cómo se ha comprendido la influencia que tienen las tradiciones sobre la experiencia mística.

En cuanto al modelo constructivista como tal, podríamos hablar de una versión fuerte, sostenida por Katz, y una versión débil sostenida por autores como Richard H. Jones, que parten ambos del mismo presupuesto epistemológico: todas las experiencias, entre ellas las experiencias místicas, están sometidas a procesos formativos del lenguaje y la cultura, que actúan para configurar la interpretación de la experiencia. Según Katz:

La experiencia mística, igual que la forma en que es referida, está configurada por conceptos que el místico lleva a la experiencia y que la configuran. Este proceso de diferenciación de la experiencia mística en los esquemas y símbolos de comunidades religiosas establecidas, es experiencial y no tiene lugar tan sólo en el proceso posexperiencial de referir e interpretar la misma experiencia. Tal proceso actúa antes, durante y después de la experiencia (...) Nuestra experiencia de Dios pertenece a un contexto experiencial que es, al menos parcialmente, regulativo y determinativo del contenido de la experiencia. De esta forma podemos ver claramente cómo sucede que las experiencias místicas difieren de una tradición a otra (citado por Velasco, 1999, pp. 40-41).

La posición de Katz recuerda el enfoque que gran parte de la tradición epistemológica del siglo XX dio al problema de la observación, y que puede sintetizarse en la tesis de que no puede distinguirse la observación de su interpretación (Hanson, 1977). En debate con sus críticos, Katz (1988) señala que es un error común diferenciar la 'teoría' de la 'experiencia' al hablar de la experiencia mística, pues toda investigación epistemológica, si quiere

entenderse como tal, no puede escapar al presupuesto de que todas nuestras experiencias, sin excepción alguna, son mediadas. Según Katz (1988), el proceso experiencial es un complejo procedimiento que involucra todos los posibles aspectos humanos que participan en nuestra relación con la realidad, de tal modo que cualquier experiencia, y también la experiencia mística, debe ser mediada por el tipo de seres humanos que somos, es decir, que nuestra experiencia, más allá de ser un proceso intermitente o inmediato, involucra las experiencias ya constituidas y las nuevas experiencias que serán modeladas de nuevo, tal proceso se desarrolla no solo al momento de la interpretación de la experiencia, sino durante la realización de la misma.

Katz, a quienes lo critican por reducir las experiencias a sus doctrinas, responde que en vez de esto "ofrece la teoría de que la experiencia es 'mediada' (no reducida) por el entrenamiento anterior, la educación doctrinal, etc." (1988, p. 754), de modo que al estudiar las experiencias tal y como son puede comprenderse la experiencia mística como una experiencia "educada". Así que no se trata de dar primacía a la doctrina, sino de reconocer la riqueza y fecundidad que surge de la interrelación entre la doctrina y la experiencia. Para Katz, las repetidas críticas a su modelo se basan en "una reiterada, pero a la vez insostenible y sobresimplificada, distinción entre teoría y experiencia" (1988, p. 754).

Según Katz (1988), la experiencia mística, al igual que cualquier otra, está sometida a procesos formativos en los que intervienen la cultura, el lenguaje, los conceptos, las expectativas, de tal modo que los contenidos de esas experiencias tendrán que diferir necesariamente, es decir que la experiencia de Dios, de Brahma, del Tao o de *sunyata* será producto de esas múltiples meditaciones a las que el místico está sometido por estar inmerso en un determinado contexto. Sería un contrasentido afirmar que el místico de la India, o el cristiano, o de cualquier tradición, tengan una experiencia sin contenido, que, sin embargo, luego referirá con el lenguaje y los símbolos familiares del hinduismo o del cristianismo; o

que su experiencia es inmediata, pero a pesar de eso, al menos parcialmente pre-configurada por la experiencia índica de Brahma o por la experiencia cristiana de Dios.

El constructivismo se opone, pues, radicalmente a los principales presupuestos del esencialismo y de la filosofía perenne. Para Katz es imposible afirmar, desde la epistemología, que la experiencia no es el producto de procesos de elección, modelación y recepción, pues como insiste la postura constructivista las experiencias místicas, como cualquier experiencia, "involucran memoria, aprehensión, expectativas, lenguaje, acumulación de la experiencia previa, conceptos, de tal modo que cada experiencia va construyendo en su trasfondo todos estos elementos y siendo a su vez moldeada por cada nueva experiencia" (citado por Shear, 1994, p. 321). Luego, no es posible hablar, como lo hacen los esencialistas, de una experiencia sin contenido, inmediata o pura, y al mismo tiempo afirmar que esa experiencia, justamente por su falta de contenido, puede identificarse en las distintas tradiciones místicas o a través de todas las religiones y culturas, pues si toda experiencia es dependiente de la cultura, toda cultura configurará las experiencias de una manera particular. La posición esencialista desconocería que la experiencia implica, se ve formada por, y a la vez está precedida de una actividad y una historia epistémicamente complejas.

Según Katz (1988), mientras se censura la evidencia y los detalles de la realidad son ignorados y descuidados, se sigue afirmando que, a pesar de la pluralidad que se exhibe en los relatos de los místicos, esas diferencias son solo superficiales, y que, por el contrario puede afirmarse, con el carácter de un axioma metafísico, una unidad que subyace en el corazón de las cosas. De este modo, semejante base para unos presupuestos filosóficos difícilmente puede ser puesta en cuestión, todo lo contrario:

Mientras que parecen participar y tomar parte de un debate académico, y adoptar cánones aceptados de falsabilidad, argumento y evidencia, la posición [de los perennialistas] es en realidad de certeza dogmática basada en un axioma trascendental irrefutable, en conexión con una unidad metafísica de las cosas cuya raíz está en lo Absoluto (Katz, 1988, pp. 751-752).

El constructivismo, además, llega a conclusiones muy distintas incluso con respecto a lo que puede afirmarse sobre lo Absoluto. Como nuestras experiencias siempre están sometidas a procesos formativos del lenguaje y la cultura, no es posible afirmar en favor o en contra de la verdad que los místicos relatan, pues no existen los suficientes fundamentos para decidir sobre esta cuestión. Por tal razón, ya que ningún argumento filosófico es capaz de afirmar algo a favor de la veracidad de las experiencias místicas sería dogmático o imprudente hacerlo *a priori*, dada la gran variedad de relatos místicos. Asimismo, sería un error reducir las experiencias místicas a estados psicológicos producto solo de los estados de conciencia internos de los místicos. La tesis constructivistas que están a favor de un estudio contextual de la experiencia mística, aunque no niegan la posible existencia de realidades trascendentales, no pretenden afirmar sobre esto nada más allá de lo que las experiencias místicas relatan, teniendo presente que dichas realidades trascendentales solo pueden ser conocidas en la media en que son accesibles al tipo de seres que somos.

Esta postura del constructivismo parte de su afán por explicar la evidencia, no de desdeñarla, pues en vez de recurrir al vasto material que ofrecen las distintas tradiciones místicas para conformar una teología *a priori*, se atiende a una investigación epistemológica que se emprende para poner al descubierto el esquema de las experiencias místicas hasta donde eso sea posible. En palabras del propio Katz:

Nuestra investigación sugiere lo que sugiere: una vasta variedad de experiencias místicas las cuales, al menos con respecto a algunos aspectos determinantes, están cultural e ideológicamente fundamentadas. Sin embargo, argüir a favor de esta tesis, también nos hace conscientes de dos puntos que deben ser desarrollados: (1) debe hacerse un estudio más cuidadoso y sistemático de cada una de las tradiciones místicas para descubrir cuáles son sus características y especialmente cómo se relacionan con el amplio ámbito teológico del cual emergen; y (2) debe hacerse una investigación epistemológica más fundamental sobre las condiciones de la experiencia mística para hacer patente la estructura de tales experiencias hasta el punto que sea posible. Este último es el proyecto más importante, y sin embargo el más descuidado (1988, p. 753).

En contraste con lo sostenido por Katz, algunos autores sugieren que la tesis constructivista que plantea que no existen experiencias inmediatas es también un presupuesto que es necesario evaluar, pues como afirma enfáticamente Katz:

El único supuesto epistemológico que ha sido recurrente en mi pensamiento es que no existen experiencias puras (es decir inmediatas). Ni las experiencias místicas ni las formas más ordinarias de experiencia dan alguna evidencia o algún presupuesto para creer que son inmediatas (...) Toda experiencia es procesada a través de, organizado por y se hace posible para nosotros gracias a, formas epistemológicas extremadamente complejas (citado por Smith, 1987, p. 553).

En contraste, otros constructivistas han optado por aceptar este tipo de experiencias, tal como las han estudiado la psicología o la neuropsicología, integrando, sin embargo, su comprensión al modelo constructivista. Por ejemplo, el análisis de Richard H. Jones (1983) parte de aceptar la tipología que desde el esencialismo ha propuesto Ninian Smart, quien a su vez adopta la terminología de los neuropsicólogos Claudio Naranjo y Robert E. Ornstein. El análisis de Jones expone desde su inicio los lineamientos de su posición constructivista, que acepta los presupuestos de Katz, pero a la vez admite un análisis del corazón de la postura esencialista, es decir, la posible existencia de experiencias puras:

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) (Jones, 1983, p. 140).

Jones (1983), a diferencia de Katz, no polemiza con los perennialistas sino con los esencialistas. Su distancia con el modelo esencialista no parte de una concepción opuesta a qué sea la experiencia mística pero sí de los supuestos que implica aceptar una experiencia no mediada culturalmente. Por ejemplo, para Jones la comprensión de las experiencias sin contenido a la luz de la cultura evidencia la imposibilidad de considerar una doctrina mística superior a otras, o incluso la idea de que la mística misma es superior a otros sistemas; y al mismo tiempo permite estudiar el desarrollo de los diversos misticismos inmersos en su devenir histórico.

La postura constructivista de Jones (1983), además de seguir los lineamientos del modelo constructivista, es decir, de aceptar la necesidad de los análisis socio-culturales y lingüísticos de las experiencias místicas, se acerca a las investigaciones que la ciencia ha realizado de este tipo de experiencias, aceptando la existencia de experiencias sin contenido para discutir así su posible relación con las doctrinas místicas³. La posición metodológica de Jones, siendo constructivista, toma un camino distinto, ya que para él es más adecuado empezar el análisis por los tipos de experiencia que han podido distinguirse durante las técnicas de meditación, es decir, trata de comprender la experiencia no sólo desde el sistema conceptual, religioso o tradicional del que hacen parte los místicos, sino desde una distinción epistemológica: existen experiencias que involucran una objetividad total y otras que involucran la relación sujeto-objeto.

Al adoptar esa vía metodológica, Jones coincide con —pero a la vez se aleja de— la postura de Katz. Como exponentes del constructivismo, ambos pretenden afirmar la importancia de la doctrina y la cultura en las experiencias místicas, sin embargo, para

³ Tal es el caso del estudio de Jonathan Shear (1994) quien propone lo que podríamos llamar un acercamiento naturalizado de la experiencia mística. En su artículo "On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy", Shear sostiene un argumento crítico ante las objeciones filosóficas de que la experiencia mística pueda tener un tratamiento epistemológico adecuado, dado, justamente, su carácter de estado alterado de la conciencia. La crítica de Shear se dirige a analizar si hay fundamentos para pensar que las percepciones inusuales están asociadas con una fisiología o psicología que es diferente de la norma en virtud de ser: 1. Producto de un desorden o 2. Inusualmente ordenadas y efectivas. Según Shear la reciente difusión de las técnicas meditativas tradicionales de Oriente (zen, yoga, meditación trascendental) en el mundo occidental en general, y en la comunidad científica en particular, ha suministrado la base para una creciente investigación científica sobre el tema. Shear señala que las funciones mental y física asociadas con experiencias místicas parecen ser mejores que las experiencias normales, tal como se ha descrito en la literatura mística y en las historias sobre santos y sabios, tanto de Oriente como de Occidente. Así, el propósito de muchas tradiciones filosóficas y espirituales de Oriente que enfatizan en la meditación y el yoga, y de las tradiciones espirituales de Occidente, es desarrollar las funciones mentales asociadas con la experiencia mística.

Katz (AÑO) esta importancia señala definitivamente que toda experiencia se da ya interpretada y a la vez toda interpretación se da en el momento mismo de la experiencia. Por su parte Jones acepta (1983), siguiendo también el lenguaje de Hanson (1977), que la experiencia mística está “cargada teóricamente”, pero a su vez afirma que es posible admitir que aunque la experiencia es independiente de su interpretación, puede ser comunicada por medio de los aspectos socio-culturales y lingüísticos que la conforman, de modo que la experiencia es un todo que se compone tanto de eventos subjetivos como de los contextos objetivos (o públicos) que permiten comunicarla. Al contrario de Katz, Jones (1983) acepta la existencia de las experiencias vacías de contenido y comienza su análisis poniendo en cuestión lo que Katz afirma como evidente: que tanto la experiencia como su interpretación están estructuradas por conceptos que el místico trae a la experiencia, ya que, dadas las características de una experiencia como la experiencia mística profunda ¿qué conceptos podrían estructurarla?

Jones (1983) identifica dos tipos de experiencia mística. Una de ellas la denomina experiencia mística profunda, caracterizada por un particular estado de conciencia en que el místico vacía su mente de cualquier tipo de contenido. Las descripciones que hacen los místicos de estas experiencias remiten —epistemológicamente— a una sensación de objetividad en la cual el místico afirma ser la realidad misma. La objetividad se entiende aquí como la ausencia total de elementos subjetivos en la experiencia. Así, esta experiencia tiene como referente la experiencia de la realidad como tal y no la de un objeto o una totalidad de objetos.

El segundo tipo de experiencia es la mística natural, denominada de esta forma porque en ella se conserva —en alguna medida— la estructura epistemológica ordinaria sujeto-objeto, pues si bien es una experiencia de presencia o unión con Dios involucra algún grado de diferenciación, ya que “si somos conscientes de estar en una cierta situación, entonces entre nosotros y lo otro se evidencia el dualismo de dicha relación” (Jones, 1983, p. 140);

incluso en las experiencias en las que puede darse un colapso de tal diferenciación, por ejemplo la experiencia de fusión sujeto-objeto que describen los místicos, aún permanece un sentido de distinción entre los nexos que componen la experiencia de la realidad. En este tipo de experiencias ocurre una disminución de la actividad conceptual que dirige nuestra atención hacia ciertos aspectos de la experiencia permitiendo que el místico tenga experiencia de un estado de conciencia de pura receptividad ante la realidad, razón por la cual Jones (1983) afirma que desde la epistemología estas experiencias pueden comprenderse como cambios gestálticos en la forma como el sujeto ve la realidad. Esto quiere decir que los estímulos son estructurados de una nueva forma y hechos que no habían sido percibidos aparecen entonces ante el sujeto. Pero el cambio que ocurre en el sujeto no es sólo conceptual, también es esencialmente experiencial, es decir, la experiencia de unión que tiene el sujeto permite que el místico establezca una relación nueva con el flujo de lo real.

Como el análisis de Jones no parte de las tipologías místicas tradicionales⁴, el autor encuentra que ambas experiencias pueden presentarse en diferentes tradiciones místicas. Así, la experiencia mística natural no es exclusiva de místicas teístas, como la experiencia

⁴ Son varias las tipologías que se han propuesto para clasificar tanto las experiencias místicas como los distintos misticismos. Como bien lo aclara Velasco (1999), un estudio comparado del fenómeno místico "se ve facilitado por alguna forma de clasificación que los agrupe de acuerdo con diferentes criterios, ponga orden a su extraordinaria diversidad y facilite su comparación y consiguiente obtención de rasgos comunes" (p. 83). Este ha sido un interés más de la fenomenología de la religión que de la epistemología, sin embargo, esta última se ha servido de tales tipologías especialmente como guías en los análisis comparados de las experiencias místicas y sus tradiciones. La tipología que propusiera la teología cristiana (según la cual son dos los tipos de misticismos: uno natural, el de las religiones no cristianas, y uno sobrenatural, propio de la religión cristiana) ha sido vista como insuficiente en la clasificación del fenómeno místico, por plantearse solo desde el terreno de la teología exclusivamente cristiana. A partir de esto se han propuesto variadas tipologías, para las cuales los autores han tenido en cuenta tanto el estudio comparado de las religiones como el conocimiento que se posee de las religiones orientales y proféticas distintas a la cristiana. Por ejemplo, señala Velasco (1999) que W. Ralph Inge propone en su obra *Christian Mysticism* una división en la que se reconocen tres tipos de misticismos: especulativo (por ejemplo el neoplatónico), práctico (que busca a Dios en la vida) y de la naturaleza (que busca a Dios en todas las cosas). Igualmente, comenta Velasco (1999) que R.C. Zaehner distingue, de acuerdo con el contexto religioso en el que se producen los fenómenos místicos, tres tipos de misticismo: un misticismo profano y uno sagrado o religioso, en el que a su vez se distinguen un misticismo no bíblico y otro bíblico o sobrenatural; pero Zaehner también propone una distinción que abarca más fenómenos presentes en variados contextos y tradiciones. De acuerdo con esta tipología hay tres tipos de misticismo con su respectivo tipo de experiencia: una mística de la naturaleza y su experiencia pan-en-hénica (en esta tienen lugar las místicas profanas y las experiencias de expansión del yo y de conciencia cósmica); una mística monista y su experiencia de unión con el absoluto (en esta tiene lugar la experiencia mística que relatan los Upanishads de unión entre el *Atman* y *Brahman*); y finalmente, un misticismo teísta y su experiencia de unidad con Dios (en la cual el sujeto no se aniquila en dicha unión, pero sí es transformado y deificado). Otra tipología que ha sido retomada por los autores es la que propone W.T. Stace que, según Velasco (1999), deriva de los rasgos que serían propios de las experiencias místicas (sentido de objetividad, sentimiento de felicidad, conciencia de lo sagrado, condición paradójica, inefabilidad, siendo su rasgo central la conciencia de unidad), según esta tipología son dos los tipos de experiencias místicas: experiencia introsversiva (que involucra la aprehensión de una unidad indiferenciada de pura conciencia de la que ha sido excluida la multiplicidad de todo contenido sensible o conceptual) y la experiencia extroversiva (propia de un misticismo de fusión con la naturaleza, involucra la aprehensión del Uno o Mismidad a través de una visión unificada de la realidad) (Velasco, 1999, pp. 83-96).

profunda no lo es de la mística budista, por tal razón es posible hallar ciertas similitudes en tres experiencias de diversas tradiciones. Jones admite las similitudes entre las experiencias, pero a la vez afirma que no es posible describir ninguna experiencia libre de toda comprensión. Si bien no puede partirse del presupuesto de que toda experiencia es construida de antemano pues la existencia de la experiencia mística profunda se da porque el individuo tiene una experiencia libre de contenidos, la comprensión de la misma no puede prescindir de la mediación cultural. Afirma pues Jones:

Para cada individuo iluminado místicamente su forma de vida debe tener lugar para cada tipo de experiencia; sin embargo, los místicos evalúan cada tipo de acuerdo con sus metas y creencias, y es usual que un tipo de experiencia sea más valorado que el otro. Por ejemplo, el místico cristiano medieval Richard Rolle valora el "éxtasis sin abstención de los sentidos" por encima del "raptos que se abstiene de las sensaciones corporales"; el último lo tienen incluso los pecadores, el primero, en cambio, es un raptos de amor que nos dirige hacia Dios. Un raptos sin sensaciones puede permitirnos alcanzar el fundamento del yo individual o de la creación, pero una sensación de unión es necesaria para tener una experiencia de Dios. Así la experiencia mística natural es valorada por encima de la experiencia mística profunda. Esto contrasta con la liberación (*moksa*) de la filosofía Advaita-Vedanta. Aquí es central la concentración (*samāhadi*) que conduce al aquietamiento de la actividad mental, y no el tener una experiencia mística de tipo natural (1983, pp. 141-142).

Para mostrar el nivel de construcción de las experiencias místicas, Jones (1983) analiza diversos temas relevantes para el constructivismo en relación con la experiencia mística profunda, pues esta experiencia, como se ha dicho, no involucra contenido sensorial o mental, sin embargo, es relatada por lo místicos por medio de un lenguaje que involucra el contexto de sus tradiciones. Jones desarrolla su análisis a partir de varios temas: los conceptos y la experiencia del místico; el papel de las creencias y las experiencias en el conocimiento místico; el interés de los místicos en las doctrinas; el papel de las creencias y las experiencias en la justificación de los sistemas místicos; y la crítica a la posición de que todos los misticismos son, en últimas, un único misticismo. El análisis de estos temas apunta a mostrar que las doctrinas, creencias y modos de vida son fundamentales, pues hacen inteligibles estas

experiencias tanto a místicos como a no místicos⁵, y es desde ese punto de vista que puede afirmarse que las experiencias sí son construidas, pero al mismo tiempo, dada la evidencia de las investigaciones científicas no es posible afirmar que la experiencia sea exclusivamente construida, puesto que la experiencia profunda prescinde de cualquier contenido y la experiencia natural produce un cambio en la visión de la realidad.

Para que el místico pueda comunicar su experiencia debe apelar a los recursos epistemológicos, ontológicos, éticos, religiosos, etc., que le proporcionan su cultura y su tradición. Negar que todo lo anterior interviene en la interpretación de la experiencia lleva para Jones a dos equívocos: (1) creer que la experiencia provee por sí misma su interpretación, y (2) que la experiencia no añade nada nuevo al marco de las creencias. Para los que concuerdan en que la experiencia es suficiente, entonces las afirmaciones sobre lo real serán confirmadas solo por ésta; para Jones, en cambio, esto no es posible ni siquiera en el caso de la experiencia mística profunda, pues sobre ella también operan estructuras de comprensión ya sean conscientemente formuladas o inconscientemente impuestas a la experiencia después de que ha tenido lugar. Jones propone, más bien, la posibilidad de distinguir la experiencia de las creencias o doctrinas que influyen en la forma de vida del místico; así, puede aceptarse una experiencia en la que el sujeto vacía su conciencia de cualquier contenido, como es el caso por ejemplo del *nirvana*, pero al momento de dar significado a dicha experiencia será necesario involucrar las creencias propias de la doctrina; en el caso del nirvana budista, por ejemplo, se afirma que este permite la liberación del ciclo de reencarnaciones, lo que implica entonces aceptar dos afirmaciones que hacen parte de un cuerpo doctrinal: que hay un ciclo de reencarnaciones y que tal ciclo puede romperse.

⁵ Jones se refiere en este punto de su análisis a la inefabilidad de la experiencia mística, que desde la tipología que propusiera William James se ha convertido en un rasgo al que recurren, comúnmente, otras tipologías. Según Jones (1983), si bien se habla de experiencias que no involucran estructuras conceptuales al momento de tenerlas, estas sí se relacionan con doctrinas que insertan esas experiencias en un mundo específico de creencias. Luego, los místicos ven sus experiencias a través de conceptos una vez que las han tenido, lo que hace que se den cuenta con más claridad que las personas ordinarias de que los conceptos no son los referentes. Así, lo que es claro es que si bien la descripción de la experiencia es incompatible con tener la experiencia, eso no quiere decir que las descripciones necesariamente las distorsionen, pues la inefabilidad se refiere esencialmente “al hecho de que el estatus ontológico de lo místico no es el de un objeto o el de una totalidad de objetos” (p. 144).

Jones (1983) pretende señalar que el significado de las afirmaciones del místico no surge solo de la experiencia, sino que implica elementos de su visión de mundo, esto es más claro si se compara, por ejemplo, cómo distintos místicos de tradiciones similares se refieren a conceptos que tienen en común, lo que muestra que las interpretaciones no son dictadas directamente por las experiencias ya que estas están abiertas a diferentes interpretaciones y los elementos para comprenderlas necesariamente son externos a la experiencia. Jones (1983), al igual que Katz (1988), afirma que la experiencia mística no se sitúa en ninguna posición epistemológica privilegiada con respecto a otras experiencias⁶. Las experiencias místicas pueden comprenderse como construidas porque las creencias con las que están relacionadas le dan sentido a las afirmaciones que el místico hace sobre aquéllas: el nirvana involucra el fin del ciclo de las reencarnaciones, la identificación de *Atman* y *Brahman*, como lo afirma el Vedanta, no viene del estado interior que provoca la experiencia misma, sino de la confirmación que dan los textos sagrados.

Sin embargo, no puede afirmarse que las experiencias místicas no aporten nada a las doctrinas de las que hacen parte. Si bien las experiencias son decisivas para llegar a convencerse de la verdad de una doctrina, también es cierto que permiten reinterpretar la doctrina o lo sucedido antes de la experiencia, es decir, el místico no acepta su doctrina de forma acrítica e incluso puede modificar su sistema conceptual según sus necesidades de comprensión. Por ejemplo Śankara, fundador de la filosofía Vedanta-Advaita, considera que la experiencia no establece su propia comprensión, de modo que los Vedas son la autoridad que permite una correcta interpretación de la realidad; pero, al mismo tiempo, aunque acepta los Vedas como autoridad en cuestiones relacionadas con *Brahman*, solo toma literalmente los pasajes que coinciden con su sistema. En realidad son muchos los casos en la historia de la mística que muestran que estos reinterpretan sus doctrinas o que

⁶ Esto contrasta con la posición ya clásica de William James (1988), quien sugiere que la experiencia mística posee una posición epistemológica privilegiada de carácter pragmático, que 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, tiene menos credibilidad y estabilidad que la experiencia que se quiere evaluar; así, se afirma que en el caso de la experiencia mística, las nociones de objetividad y evidencia accesible universalmente son inapropiadas.

se dan relaciones entre mística y filosofía que permiten la creación de nuevos sistemas. La historia del pensamiento muestra que las doctrinas y las experiencias desarrollan influencias unas sobre otras constantemente.

Jones (1983) se opone a quienes sostienen que la experiencia es lo único que importa mientras que la superestructura conceptual, religiosa y filosófica adicional no tiene valor ni tampoco sentido. Para el constructivismo, esta posición no toma en cuenta el relato de los propios místicos, ya que es evidente que las doctrinas desarrolladas y utilizadas por los místicos tienen mucho que ver con las consecuencias de las variadas experiencias místicas en las diferentes religiones y culturas. Aquello que los místicos ven adquiere un significado particular gracias a la doctrina a la que pertenecen, que confiere, a su vez, sentido a ciertas prácticas y da valor a la repercusión de la experiencia en sus vidas.

Jones (1983) se opone a la reducción de todo tipo de misticismo a un único esquema, ya sea que se piense que cada doctrina mística es una interpretación de la misma verdad o que las distintas doctrinas son caminos complementarios que conducen a la misma verdad. En ambos casos se parte de suponer, según Jones, que cada tradición mística, aunque legítima, es a la vez incompleta. Se reconoce aquí una oposición a la filosofía perenne, cuyos presupuestos y postulados contienen una concepción normativa sobre dicha visión. Habría que preguntarle a los perennialistas, dice Jones, si el supuesto de que hay algo común entre todas las tradiciones místicas es un postulado *a priori* o parte, más bien, de una consideración de las diferencias que presentan las diversas experiencias místicas a través de las culturas.

Para Jones (1983) incluso en las tradiciones que tienen epistemologías, ontologías o prácticas en común se encuentran divergencias considerables. Por ejemplo, dentro del pensamiento índico, la filosofía *Vedanta-advaita* y el *Samkhya-yoga* difieren, entre muchos otros aspectos y conceptos, en la forma de concebir la relación entre el espíritu y la materia; o en el caso del budismo original y las variedades de budismo que fueron formándose en

China o Japón, las prácticas budistas del Tibet consideran a Buda como divino y afirman la existencia de un buda cósmico, y por otro lado el budismo Zen del Japón anima a sus discípulos a no aferrarse ni siquiera a la figura de Buda; incluso las enseñanzas del propio Buda se oponían a la tradición en la que nació y creció. También en el cristianismo pueden encontrarse variaciones de las interpretaciones teístas de la unión con Dios: Eckhart la entiende en términos de la esencia común entre Dios y las criaturas o Santa Teresa que habla exclusivamente de la unión entre voluntades. Para Jones, como para otros partidarios del modelo constructivista, no existe misticismo en abstracto, sino misticismos concretos en tradiciones determinadas, de ahí que:

Todas las concepciones de los místicos sobre la realidad mística incluyan [algo] más que la simple descripción de una experiencia y, a través de las conexiones con otros aspectos de sus formas de vida, estas concepciones vinculen más conocimiento que la sola obligación con un absoluto (Jones, 1983, p. 147).

El constructivismo de Jones bien podría considerarse una posición blanda con respecto a la de Katz. Como ya se ha señalado, para este último la experiencia y su interpretación son un todo que no puede separarse; la mediación que hacen la cultura, el entrenamiento, la educación no puede soslayarse en un estudio epistemológico de la experiencia, pues no es posible hacer una distinción entre experiencia y teoría. El estudio de los relatos místicos señala cómo la experiencia está modelada por los conceptos. Desde la perspectiva de Jones, el relato que los místicos hacen de sus experiencias místicas profundas admite que se hable de cierta autonomía de la experiencia con respecto a los conceptos que impone la tradición, pero, debido a que las experiencias están integradas a sistemas conceptuales más elaborados que les dan significado, las diferencias entre las experiencias, incluso de una misma tradición, muestran que su interpretación no está dictada por la experiencia misma. Por ejemplo, si se toma un concepto aislado de su doctrina es posible que pueda aparecer como similar con el de otras doctrinas, pero si se le comprende en contexto se verá que los aspectos referenciales y teóricos que involucran le harán ganar un sentido singular.

Al igual que el modelo constructivista de Jones, otros modelos epistemológicos se han configurado en discusión con el tipo de constructivismo que sostiene Katz. Para quienes proponen modelos alternativos el principal error del constructivismo es que no logra mostrar qué distingue las experiencias místicas de otras experiencias. Estos críticos concuerdan en que la preeminencia que se le ha dado al contexto sobre la experiencia ha terminado por hacer de las tesis constructivistas un conjunto axiomático que no necesita demostración, de modo que sería suficiente conocer los contextos lingüísticos y culturales en los que se da la experiencia para comprenderla. Entre estos críticos encontramos autores como Sallie B. King (1998), Robert K.C. Forman (1989) y Juan Martín Velasco (1999). Estos autores coinciden en señalar que:

Las interpretaciones constructivistas han puesto ciertamente en cuestión el presupuesto común a muchos estudiosos de la mística anteriores de que «todas las experiencias místicas son la misma o similares». Hay que reconocer en este sentido que «el alegato para el reconocimiento de las diferencias» al que se refiere Katz ha sido eficaz. Con ello ha superado la tendencia a considerar una tradición mística como superior a otras. Pero son muchos los autores que, estando de acuerdo en lo que esa interpretación tiene de positivo: la afirmación de la influencia del contexto sobre la experiencia, estiman que esa afirmación ha sido llevada demasiado lejos; ha pasado de la afirmación de la influencia a la necesidad de esa influencia: de la existencia de la influencia a la reducción de la experiencia a esa influencia, y proponen una vía media entre las posturas esencialista y las constructivistas (Velasco, 1999, p. 41).

En cuanto a los tipos de estudio que el constructivismo retoma en la comprensión del misticismo este modelo ha dominado, según Forman (1989), dos géneros: el histórico, que se refiere a estudios teológicos y contextuales sobre un místico en particular que muestran cómo este ha sido influenciado de formas particulares por su tradición; y el teórico, que se interesa por articular diversas teorías y metodologías sobre el misticismo. En suma, la principal tesis del constructivismo la ha consignado su exponente más representativo, Steven Katz, en su libro "Language, Epistemology and Mysticism", que Forman (1989) resume así: "ninguna experiencia es pura, es decir, inmediata. Por tanto, las experiencias místicas son también mediadas, es decir, en parte construidas por el lenguaje

y las creencias místicas usadas para interpretarlas" (p. 394). Para autores como King (1998), la aproximación constructivista oscurece la característica fundamental del misticismo, a saber, que este se basa en la experiencia mística, sin que tenga que reconocerse por ello un único tipo de experiencia común a todos los tipos de misticismo como pretendería el esencialismo. Para esta autora, el misticismo se refiere principalmente a un grupo de fenómenos que comprenden la experiencia mística, las prácticas y el modo de vida que permiten la experiencia mística, escritos y discursos compuestos con base en la experiencia mística y la vida que se transforma a partir de la experiencia mística. Luego, el componente experiencial no puede ser eliminado de un estudio sobre el misticismo.

Ahora bien, es importante aclarar que los anteriores autores tampoco aceptan las conclusiones que la filosofía perenne ha aportado al tema de la mística. Estos autores están de acuerdo en que el constructivismo ha logrado presentar un análisis más claro de la experiencia mística en comparación con la filosofía perenne. Por ejemplo, Forman (1989) disiente de la tesis que supone una esencia del misticismo o de quienes afirman que la experiencia 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 (1989, p. 394).

Como se ha tratado de mostrar, una discusión epistemológica sobre la experiencia mística se enfrenta con la comprensión de la singularidad propia de esta experiencia y sobre todo, con la tensión entre experiencia y tradición. Los modelos constructivista (especialmente el de Katz) y perennialista (como lo desarrolla Smith), de una u otra forma, coinciden en dar prioridad a la tradición sobre la experiencia, y estos enfoques parecen obviar una cuestión fundamental: no es solo que el sujeto afirme la certeza de su experiencia, es que, y es eso lo que me parece más relevante al reflexionar epistemológicamente sobre la experiencia mística, el individuo se ve expuesto ante una manera de conocer que le permite una apertura que tiene como consecuencia un cambio radical en su estado ordinario de conciencia y que, además, tiene una repercusión en su forma de tener experiencia del mundo. En este punto quisiera señalar dos aspectos de importancia para una epistemología de la experiencia mística: esta bien podría, por un lado, evaluar el estatus de certeza que el místico confiere a su conocimiento, esto podría hacerse a la luz de la tradición en la que se halla el místico; pero también podría intentar revelar la estructura de conocimiento sujeto-mundo que emerge durante y después de una experiencia mística, y que bien podría llegar a estar entre las formas de conocimiento reconocidas por la epistemología.

Con respecto al primer aspecto, es claro que el místico no es una persona aislada de su tradición, incluso la peculiaridad de su experiencia lleva a una vivencia renovada de aquella. Tanto el modo auténtico de la vida mística como la comprensión de lo que el místico dice haber conocido con certeza se hallan anclados profundamente en el contexto en que vive. Como señala claramente Johnston (1997), los místicos no deshacen las verdades de las escrituras y la tradición en una más alta sabiduría, sino que su experiencia vendría a permitir una unión entre el saber de la tradición, el conocimiento de la experiencia, la fe que la acompaña y la praxis renovada de la tradición a través de ese conocimiento oscuro en el amor.

Si se atiende los relatos de los propios místicos, tanto de Oriente como de Occidente, es claro que al habitar un mundo de la vida compuesto por una compleja red de significados provenientes de la cultura, la lengua, la experiencia pasada, las expectativas individuales, etc., tiene mucha importancia vivir de acuerdo con la realidad en sentido total y no solo a partir de sensaciones o sentimientos derivados de una experiencia aislada. Así, el conocimiento del místico, aunque envuelto por una nube de no saber, adquiere un significado particular gracias a la doctrina a la que pertenece, que confiere, a su vez, sentido a ciertas prácticas y da valor a la repercusión de la experiencia en la propia vida.

Con respecto al segundo aspecto, este libro intenta sostener que gracias a la experiencia mística es posible lograr lo que se quisiera denominar una inversión epistémica. Desde esta propuesta de comprensión epistemológica se podrían analizar cuatro aspectos; los tres primeros atañen a la relación entre epistemología y mística, el tercero a la epistemología misma. Primero, lo aquí denominado inversión epistémica permite enfatizar en la singularidad de este tipo experiencia, relacionada con el rasgo que William James⁷ (1961) denominó pasividad; segundo esta inversión permite comprender lo que significa que a esta experiencia se le confiera, como también lo señala James (1961), una cualidad noética; tercero esto nos lleva sustituir la noción de conocimiento por la de reconocimiento; cuarto este tratamiento del tema permite a la epistemología situarse más allá de su propia concepción, para hablar de una epistemología que podríamos llamar intercultural e interdisciplinario que afronte estos problemas desde otras perspectivas.

Plantear estas posibles vías de análisis epistemológico sobre la experiencia mística será el propósito del tercer capítulo de este libro, antes aclararé, en el próximo capítulo, en qué consiste la singularidad de la experiencia mística, justamente, a partir del rasgo de la pasividad mística, tal como lo ha comprendido el campo de la fenomenología de la mística.

⁷ En su obra *The Varieties of Religious Experience*, en el capítulo titulado "Mysticism", James discute brevemente el valor de este término y, con el ánimo de zanjar una disputa verbal en torno al mismo, propone cuatro rasgos, que si están presentes en una experiencia puede ser reconocida como mística. En esta línea de argumentación, expresa que una experiencia mística es inefable, transitoria, pasiva y posee una cualidad noética (pp. 299-300).

CAPÍTULO II

La experiencia mística. Una definición desde la fenomenología.

LA EXPERIENCIA MÍSTICA. UNA DEFINICIÓN DESDE LA FENOMENOLOGÍA

Como se había mencionado en el capítulo anterior, para muchos estudiosos de la experiencia mística el modelo constructivista ha terminado por reducir las experiencias místicas a las doctrinas en las que se desarrollan. La posibilidad del conocimiento místico, entonces, se daría a partir de una experiencia que, como cualquier otra, es una construcción hecha a partir de las expectativas, los conceptos y el lenguaje, de modo que la "experiencia mística de Dios, Brahma, el Tao o *sunyata*, etc., está, significativamente, configurada, formada y/o construida por las expectativas y conceptos que los místicos poseen de esas nociones" (Forman, 1989, p. 393). En este sentido, la tesis que la experiencia de Dios, por ejemplo, pertenece a un contexto experiencial estaría de acuerdo, en cierto modo, con la postura de una perspectiva epistemológica que trata este tipo de experiencia desde el sujeto sin discutir el contenido de su experiencia. Ahora bien, de lo anterior no puede desprenderse que la ontología que implica la experiencia mística no pueda someterse a discusión, o que la epistemología pueda negar *a priori* su contenido ontológico; más bien habría que señalar que en últimas la epistemología no se encuentra en capacidad de afirmar o negar algo definitivo sobre la verdad del místico; que podría llegar a hacerlo, sería posible, pero, por ahora, la epistemología ha preferido dejar el tema a la fenomenología, mientras logra comprender la experiencia del sujeto.

Sin embargo, es necesario aclarar que la fenomenología de la religión tampoco pretende hacer juicios sobre la verdad del místico, pues, según el discurso fenomenológico la validez del objeto de la experiencia religiosa la da la fe del creyente, y la fenomenología, en

cambio, no puede eliminar la condición de símbolo de esa realidad y su expresión en una experiencia. La fenomenología de la religión se pregunta pues ¿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, 1994, p. 64). De tal modo que la fenomenología de la religión sólo tiene acceso a la realidad religiosa a través del culto, de la doctrina o del gesto, en los cuales se capta la referencia de la experiencia. Esta delimitación de la fenomenología de la religión hará necesario entonces el surgimiento de una fenomenología propia de la mística, que identifique la estructura de este tipo de experiencias. En la introducción al libro *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, su editor, Juan Martín Velasco, resume bien esta postura 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 (2004, p. 22).

Uno de los primeros estudios en el orden fenomenológico de la experiencia mística, a principios del siglo XX, lo encontramos en el libro de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*. En este libro, James (1988) cuestionaba la posibilidad de un acercamiento objetivo de la experiencia mística y se oponía a una definición *a priori* de la experiencia mística que no tuviera en cuenta los propios relatos de los místicos.

La postura de James se enmarca en un contexto en el que la experiencia mística sería estudiada como un estado alterado de la conciencia, pero patológico. Los primeros tratamientos por parte de la psiquiatría y la psicología se remontan a finales del siglo XIX y

principios del siglo XX. En Francia psiquiatras como Théodule Ribot y Pierre Janet, y en Estados Unidos psiquiatras como James Henry Leuba, dieron a la experiencia mística un tratamiento positivista o reduccionista según el cual hay una estrecha relación entre ésta y estados patológicos. Afirman que en el místico puede verse una hipertrofia de la atención, o que el éxtasis místico se equipara a una patología de la afectividad que acaba por destruir la personalidad. Pero serán los estudios de Janet los que situarán definitivamente la experiencia mística en el campo de la psicopatología. De esta forma, “la primera psiquiatría dinámica mantuvo una posición netamente reductiva frente a la experiencia mística, esforzándose por ver en ella los mismos elementos básicos que observaba en el trasfondo de los cuadros clínicos con los que habitualmente trabajaba” (Domínguez, 2004, p. 188). Por su parte, la psicología experimental de principios del siglo XX se inclinó hacia perspectivas marcadamente positivistas, experimentales y psicométricas, en su afán por configurarse como una disciplina científica. Para esta psicología experimental, la experiencia religiosa estaría marginada de su campo de estudio por ser una experiencia de carácter totalizante que resiste los intentos científicos de aislamiento de fenómenos para su explicación.

Los múltiples relatos que expone James (1988), tanto de quienes se consideran místicos como de quienes afirman haber tenido una experiencia de trascendencia, intentan generar en el lector un efecto que lo guíe hacia una identificación con aquellos hombres y mujeres que relatan su propia experiencia, de modo que alcance de alguna manera la posición privilegiada del místico. En este proceso, el lector se dará cuenta de que estas experiencias tienen un efecto poderoso sobre las personas que las han vivido, hasta el punto que logran cambiar su visión del mundo por una más completa o verdadera que la ordinaria. Esta autoridad moral se articula con algo que puede denominarse autoridad epistemológica para mostrar que los argumentos conceptuales o filosóficos son irrelevantes e inapropiados para acceder a una comprensión de la experiencia mística. En este sentido, según James, estas experiencias tienen una posición epistémica única:

Mi próxima tarea consiste en inquirir si podemos invocar la consciencia mística como argumento de autoridad. ¿Proporciona alguna *garantía para la verdad* del renacimiento espiritual y para la sobrenaturalidad y el panteísmo que estimula? Debo dar una respuesta tan concisamente como pueda. Brevemente mi respuesta es como sigue. La dividiré en tres partes: 1. Los estados místicos, cuando están plenamente desarrollados, normalmente son, y tienen derecho a serlo, una autoridad absoluta para el individuo que visitan. 2. De ellos no emana ninguna autoridad que convierte en deber aceptar acriticamente sus revelaciones por quienes quedan al margen de ellos. 3. Niegan la autoridad de la conciencia no mística o racional, basada sólo en el entendimiento y los sentidos. Demuestran que esta última tan sólo es un tipo de conciencia. Abren la posibilidad de otros órdenes de verdad en los que podemos libremente continuar teniendo fe. Resumiendo pues, el místico es *invulnerable* y ha de dejarsele, nos guste o no, en el disfrute tranquilo de su credo. La fe, dice Tolstoi, es aquello que da vida a los hombres, y los estados de fe y el estado místico son términos prácticamente intercambiables (1998, pp. 317-318).

Pero el método fenomenológico también pretende estudiar la experiencia mística conservando su naturaleza de experiencia humana, es decir, su relación necesaria con el lenguaje, el pensamiento, la historia y la cultura, reconociendo a su vez la singularidad de esta experiencia con respecto a otro tipo de experiencias. Este aspecto de la propuesta fenomenológica es cercano a los modelos alternativos que comentábamos en el capítulo anterior, los de Robert K. C. Forman y Sallie B. King que critican el constructivismo por desconocer la singularidad de la experiencia mística al reducirla a la doctrina en la que está inserta, ambos autores también recurren a la fenomenología, ya sea occidental o budista, para especificar las características propias de esta experiencia.

Frente a los modelos dominantes —el perennialismo y el constructivismo— la fenomenología ha logrado detallar la singularidad de este tipo de experiencias, sin desconocer las determinaciones propias de toda experiencia humana (sean históricas, psicológicas, conceptuales o culturales). Forman (1989) y King (1998), por ejemplo, al incluir en su comprensión de la experiencia mística los análisis constructivistas y fenomenológicos del budismo, han mostrado que la experiencia mística tiende o bien a de-construir la experiencia ordinaria o bien a superar la

separación sujeto-objeto. En el primero caso, que corresponde a la propuesta de Forman, se estaría hablando de eventos puros de conciencia, no porque posean un carácter perenne, sino por la ausencia total —durante la experiencia— de contenidos que puedan ser moldeados por los conceptos o el lenguaje. Según Forman (1989) sería difícil afirmar que el proceso meditativo sea el producto de un proceso epistemológico similar al de la experiencia ordinaria. En el segundo caso, que corresponde a lo propuesto por King (1998), se comprende la experiencia mística como un tipo de experiencia anterior a la división en los dos componentes de sujeto-objeto comunes a la experiencia ordinaria o científica, es decir, la experiencia mística es pura *conciencia de*, tan poderosa, significativa y valiosa que la persona que la vive resulta radicalmente transformada por esta experiencia. En el caso de Velasco (1999) y la aplicación de la fenomenología de la religión a la comprensión del fenómeno místico, uno de los aportes más valiosos es la recuperación del análisis de una de las características ya señaladas por James —no valorada ni por constructivistas ni por perennialistas a pesar de ser el sello de la experiencia mística—: la pasividad mística.

Forman (1989) analiza el estudio que hace Paramārtha, filósofo y traductor del budismo yogācāra del siglo XVI, de la experiencia ordinaria y la experiencia mística; su análisis muestra, por una parte, las coincidencias entre las tesis de este filósofo oriental y las tesis del constructivismo occidental contemporáneo, por otra, redefine el concepto de experiencia para tratar las experiencias místicas como eventos puros de conciencia.

La tesis de que la experiencia ordinaria es producto, en gran parte, de las actividades de la mente que construyen y condicionan la realidad hace parte de la reflexión de las escuelas budistas del siglo XIV. En muchos de los sūtras budistas el lenguaje es tema de estudio, justamente, por su poder para limitar a la mente y alejarla de la iluminación; las palabras y conceptos son comprendidos por estas escuelas como creaciones artificiales o convencionales que fragmentan y comunican el mundo de forma diversa, ya que

cuando una persona usa un determinado lenguaje inevitablemente discrimina el objeto en los términos que este lenguaje puede proveer, de tal modo que nuestros hábitos de percepción terminan siendo el resultado de los usos de ese determinado lenguaje.

El análisis de los textos de Paramārtha permitirá a Forman (1989) mostrar el paralelo entre ambos constructivismos, el budista y el occidental (como el que sostienen autores como Katz), ya que según Forman:

Ambos están de acuerdo en que la mente ordinaria tiende a imponer rótulos que proporcionan, en gran parte, el lenguaje y las creencias, y por tanto hábitos de percepción transmitidos por la tradición. Ambos están de acuerdo en que el sujeto, de manera significativa, crea o modela su propia experiencia. Finalmente, ambos concuerdan en que las ideas y expectativas del sujeto determinan significativamente la percepción (1989, p. 398).

Según expone Forman, (1989) Paramārtha, siguiendo el *Trimsikā* de Vasubandhu, explica en su texto *La evolución de la conciencia* que el proceso de condicionamiento que hace posible la percepción y la conducta se da en tres niveles estructurales o funcionales de la mente: el primero, ālaya vijñāna (en que la mente es capaz de construir actos futuros basados en conductas y hábitos pasados); el segundo, ādāna vijñāna (que condiciona todo objeto percibido y toda conceptualización como si fuesen inherentes a un yo); y por último el nivel que denomina *vijnaptir visayasya* (que procura el contacto con el mundo exterior y su percepción objetiva). Como explica Forman (1989):

Paramārtha, como Husserl, sostiene que en la experiencia ordinaria siempre somos conscientes de algún objeto, sea externo y entonces experimentado a través de los sentidos, o interno, como por ejemplo un pensamiento. Cualquier percepción de un objeto se compone de algún elemento conceptual (*samjñā*) y de algún elemento sensible (*vedanā*). (...) La discriminación de un objeto está condicionada por las características por medio de las cuales lo escogemos del mundo de los objetos y lo distinguimos de otros similares de su misma clase. (...) Esto implica que el acto de hacer tales distinciones es parte y parcela de y permanece en relación con, un lenguaje específico y por tanto un sistema de experiencia en su totalidad. Cuando Paramārtha sugiere que un objeto tiene una "naturaleza discriminada" quiere decir que éste hace parte de un sistema de

discriminación como una totalidad y que es, al menos en parte, producto de la discriminación que hace un sujeto (pp. 398-400).

Para Forman (1989), el contraste entre ambos constructivismos es evidente: tanto Paramārtha como el constructivismo contemporáneo tratan la experiencia en términos de construcción; para ambos modelos el lenguaje, los conceptos y la experiencia pasada juegan un papel relevante en el proceso constructivo; y, finalmente, el sujeto de la experiencia ordinaria delimita, le da forma y controla el objeto a partir de categorías cognitivas y preceptuales. Igualmente, ambos modelos afirman que la mente en parte ve y en parte crea a partir de categorías derivadas del lenguaje y el hábito, y dado que cada lenguaje distingue y parcela los objetos del mundo de forma particular, las experiencias que se generan diferirán de un lenguaje a otro.

Sin embargo, mientras que para constructivistas como Katz una explicación de la experiencia mística sólo es epistemológicamente adecuada cuando su estudio muestra que es similar a la experiencia ordinaria, para Paramārtha es la problematización de la experiencia ordinaria la que permite la comprensión de la experiencia mística. Describir el proceso de construcción de la experiencia ordinaria tiene por objeto ayudar al adepto budista a entender este proceso de modo que pueda superarlo y alcanzar así la iluminación: la construcción engendrada en el ālaya vijñāna continuará inalterable sólo hasta el logro del nirvana o la iluminación, igualmente la función de la ādāna vijñāna y sus estados mentales asociados será eliminada por medio de la meditación, ya que sólo en el estado de *nirodhasamāpatti* (meditación) el papel constructivo de las experiencias pasadas, de los conceptos previos, del hábito y de las expectativas puede cesar, puesto que en este estado el intelecto no puede ejercer su función constructora.

Según Forman (1989), el análisis de Paramārtha tiene como propósito presentar la mente en su imagen de agente constructor de la experiencia para hacer claro al adepto cómo cesar tal

capacidad. Así, al ser consciente de cómo la percepción está basada en un proceso de discriminación convencional, el adepto budista puede llegar a detener dicho proceso:

Quando el adepto elimina todo objeto de percepción, el *ālaya vijñāna* — el depósito de las semillas que proveen las categorías interpretativas—, cesan temporalmente toda actividad y función. Para ser más claros: si no nos enfrentamos a, o discriminamos ningún objeto ninguna de las actividades discriminadoras de la mente podrá ocurrir (p. 404).

Siguiendo a Vasubandhu, Paramārtha explica que cuando el observador no aprehende ningún objeto, el complejo proceso de discriminación no puede darse. Si ningún objeto aparece enfrentado al que percibe, no hay separación entre sujeto y objeto, y así la actividad del yo, es decir, el apegarse a los objetos, no puede tampoco manifestarse: como los objetos que aprehendemos son sólo objetos de la conciencia, si no aprehendemos ningún objeto no hay actividad de la conciencia. En estado de meditación (*nirodhasamāpatti*) no se perciben los objetos como situados frente a un sujeto:

Si alguien no percibe temporalmente objetos, ningún objeto en *nirodhasamāpatti* será discriminado o percibido. Por tanto ninguna actividad de la *ālaya vijñāna* o de los otros dos aspectos de la percepción podrá surgir. La conciencia *ālaya* no jugará su papel de almacenamiento, la conciencia *ādāna* no formará apegos, y la conciencia *manovijñāna* no llevará a cabo ninguna clase de discriminación. En otras palabras, la función constructiva de la mente ordinaria queda simplemente abolida por el estado de *nirodhasamāpatti* (Forman, 1989, p. 404).

Para Forman (1989) este análisis señala cómo en la experiencia mística no se producen las actividades constructivas ordinarias de la mente. Si para el constructivismo —occidental— todas las experiencias implican necesariamente la construcción es porque este modelo confunde una instrucción deconstructiva con una instrucción o discriminación perceptual constructiva. Desde la perspectiva constructivista contemporánea parecería una pérdida de tiempo el uso de manuales para lograr una experiencia nueva (por ejemplo los manuales Zen), pues estos nunca podrían eliminar las construcciones mentales e incluso serían producto

de las expectativas subjetivas o las doctrinas, lo que llevarían inevitablemente de nuevo a una experiencia construida. Sin embargo, para Forman (1989) estas instrucciones pretenden, precisamente, que cese la construcción de la experiencia, así, en lugar de proveer a la conciencia categorías que juegan un rol constructivo, procuran cesar la percepción o acción que se basa en los habituales patrones perceptivos o conductuales⁸.

Para Forman, el análisis epistemológico de la experiencia mística revela que esta tiene repercusiones en la vida del místico⁹, ya que logra afectar toda la visión que tiene del mundo:

Paramārtha, de una forma típicamente budista, prescribe sus técnicas intelectuales y meditativas como un antídoto a los problemas que genera la naturaleza constructiva de la experiencia ordinaria. Anota que una vida construida en parte a partir de términos como “yo” y “tú”, “bueno” y “malo” y “vida” y “muerte” deviene en sufrimiento. Tal vez, sólo tal vez, Occidente tiene mucho que ganar si abre su forma de pensar. Dados los niveles de dolor, ansiedad y estrés de nuestra cultura, tal vez sería muy sabio permanecer abiertos a la posibilidad de que desde su epistemología y su práctica (es decir, las técnicas de meditación) el budismo sabe algo que nosotros no conocemos. Este supuesto —que hay más de una estructura epistemológica, y que las estructuras atípicas (místicas) no están expuestas al sufrimiento— puede llegar a ser más importante que cualquier expectativa (1989, p. 414).

⁸ Con su análisis Forman (1989) no pretende reducir la doctrina y la práctica budistas al proceso deconstructivo que propicia la meditación. Para Forman el budismo es un sistema complejo y polivalente que involucra prácticas psicológicas, fisiológicas e intelectuales que juntas llevan progresivamente a disminuir el proceso discriminador de la experiencia hasta que finalmente cesen tales procesos. Estas prácticas pueden ser entendidas como técnicas deconstructivas que permiten que cese la discriminación sujeto-objeto de la experiencia ordinaria. La peculiaridad de la experiencia mística rompe de tal forma con el esquema de la experiencia ordinaria que sorprende incluso cómo los maestros del zen intentan disuadir al adepto para que no use sus expectativas con respecto a Buda, el nirvana, el boddishavta, el llegar a ser Buda, etc.

⁹ La experiencia mística entendida como vía mística comporta lo que se ha denominado estado teopático. Esta expresión se refiere a la situación que vive el sujeto gracias a la repercusión que tiene sobre él la experiencia mística. Con esta expresión, los estudiosos de la mística quieren dar a entender el carácter dinámico de la experiencia mística y el hecho de que el místico continúa en un proceso de perfección permanente. La expresión fue usada por primera vez por el historiador del cristianismo Henri Delacroix, para quien este estado puede describirse como uno en que el sujeto se habitúa a vivir en Dios, de modo que todo lo que antes era referido al yo ahora pasa a ser referido a Dios “de forma que el sujeto de alguna manera divinizado en todo su ser ya no es en sus actos más que un instrumento divino” (citado por Velasco, 1999, p. 409). El estado teopático podría considerarse el último estadio de la vía mística, en él el sujeto padece una divinización constante como resultado de la experiencia mística, y repercute para siempre en su vida. Pero este estado teopático no es propio sólo de la vía cristiana, bien puede ser comparado con la situación del místico después del momento culminante de la vía, por ejemplo la forma como vive el místico de la India una vez ha alcanzado la liberación tras realizar la identificación *Atman-Brahman*, o al alcanzar el nirvana del budismo, o el *satori* en la tradición zen. El estado teopático es la vivencia permanente e imperecedera del místico de la presencia de lo divino en la vida ordinaria a la que ha vuelto renovado y transformado.

En una línea similar, Sallie B. King (1998) concuerda con la tesis de Forman de que la experiencia mística difiere epistemológicamente de la experiencia ordinaria y añade que el análisis constructivista termina por reducir la experiencia a la doctrina. Para King, la aproximación constructivista oscurece la característica fundamental del misticismo, a saber, que este se basa en la experiencia mística, sin que tenga que reconocerse por ello un único tipo de experiencia común a todos los tipos de misticismo tal como pretende el modelo esencialista. Manifiesta esta autora que el misticismo se refiere principalmente a un grupo de fenómenos que comprenden la experiencia mística, las prácticas y el modo de vida que permiten esta experiencia, los escritos y discursos compuestos con base en esta, y la vida que se transforma a partir de dicha experiencia. Luego, el componente experiencial no puede ser eliminado de un estudio sobre el misticismo.

Para King (1998), también resulta problemático reducir el estudio del misticismo y la experiencia mística al estudio comparado de sus doctrinas, algo que muchos pluralistas han terminado por hacer. Además, la reducción de la experiencia a la doctrina no permite explicar la afinidad que los místicos de diferentes culturas y tradiciones encuentran entre sí, algo que los místicos mismos relatan.

King (1998) propone, para el análisis de la experiencia mística, un modelo que parte de una perspectiva que podría denominarse budista-fenomenológica, que le permite determinar los aspectos no condicionados de la experiencia mística sin eliminar con ello sus aspectos condicionados. La propuesta de King (1998) retoma, al igual que la de Forman (1989), 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. Sin proponer una confluencia forzada entre estas tradiciones, King pretende poner en evidencia un punto en el que sí coinciden: la existencia de una experiencia anterior a la división de los componentes subjetivo y objetivo de la experiencia. Este análisis le permite a King (1998) definir la

experiencia mística como una forma de experiencia originaria anterior a la división en la experiencia de los dos componentes sujeto-objeto, que propicia tanto una transformación radical del yo como el descubrimiento de un fundamento radical existencial y axiológico.

Esta definición parte de la comprensión que las escuelas budistas tienen de lo que han denominado experiencia originaria, es decir, aquella experiencia que se da antes de su reflexión o interpretación. Tanto la fenomenología occidental como el budismo yogācāra se interesan por el estudio de la experiencia como "conciencia de", pues en esta estructura la experiencia es una unidad indivisible en la medida en que permanece actual y no puede ser dividida en partes. Sólo la reflexión posterior sobre la experiencia nos permite dividirla en dos componentes: "sujeto" y "objeto". La división es el producto de un análisis reflexivo, pero no haría parte de la experiencia como inmediata o primigenia dada en el presente.

Como seres capaces de volver reflexivamente sobre nuestras experiencias para intentar comprenderlas, tenemos el hábito de construirlas como un sujeto que percibe o concibe un objeto. En el momento en que tenemos nuestra experiencia (o en términos budista "somos" nuestra experiencia) ningún sujeto experimenta un objeto, sólo hay experiencia unitaria. Así, debido a que nuestro autoconocimiento y nuestra comprensión del mundo derivan ampliamente de la reflexión, tendemos a creer que ella nos manifiesta nuestra verdadera naturaleza, o la de la experiencia, o la del mundo: "ordinariamente vivimos nuestra vida como espectadores de nuestra propia experiencia más bien que en la presencia inmediatamente dada de una experiencia primigenia" (p. 272), afirma King (1998).

El budismo yogācāra, señala King (1998), manifiesta que nuestra verdadera naturaleza, la de experiencia y la del mundo, no están fundadas en la experiencia reflexiva sino en el estado en el que no hay aún bifurcación de la experiencia en las categorías de sujeto y objeto. La práctica del budismo yogācāra (y el Zen lo sigue en esto) ayuda a evitar la escisión sujeto-objeto que sentimos y en la que

creemos, con el propósito de descubrir la unidad primitiva de la experiencia como nos es dada directamente. Tal cambio supondría, naturalmente, una alteración radical en el sentido del yo. De este modo, para la escuela yogācāra la meditación se describe como un estado en el que se logra eliminar la división sujeto-objeto. Este es, en efecto, uno de los objetivos de la concentración: llegar a tener experiencia del estado de "conciencia de" en el que no existe la separación del yo que percibe respecto de aquello que es percibido¹⁰.

Por su parte, Juan Martín Velasco (1999) propone, para la comprensión de la experiencia mística, un método similar al planteado, la fenomenología de la religión, pero con algunas variaciones necesarias dada la naturaleza singular de la experiencia mística. Velasco (1999) discute especialmente con el constructivismo de Katz a la hora de mostrar la pertinencia del modelo fenomenológico, y aunque critica la posición esencialista según la cual existe una experiencia pura, se concentra principalmente en señalar que la experiencia no puede agotarse en la formación histórica. Así, es posible, tras un estudio de las experiencias que ofrece la riqueza histórica y cultural, hallar invariantes humanas que a su vez sólo son realizables históricamente. Estas invariantes, por su parte, no deben confundirse con la concepción de una experiencia pura, pues como lo señala Velasco:

Es verdad que ese conjunto de constantes ha sido pensado deficientemente a través de conceptos como esencia humana, naturaleza humana, que pretendían reflejar una entidad que existiría en sí misma y que el pensamiento y el lenguaje humano serían capaces de captar. Pero es verdad, también, que existen un conjunto de constantes humanas que actúan en los hechos que conocemos como religiones y que tienen sus centros en

¹⁰ En su análisis King (1998) también considera el problema del objeto de la experiencia mística. Desde su perspectiva no es posible hablar de algún "objeto" de la experiencia mística, ya que la estructura de la experiencia mística como experiencia de la "conciencia de" no permite, al momento de la experiencia misma, diferenciar entre el "yo" y el "otro", pues la naturaleza de la "conciencia de" hace estrictamente imposible establecer los límites entre ambos. Así, la diferencia entre experiencia monista y teísta sólo puede hacerse después de la experiencia y no al momento de la misma; en este punto se evidenciaría la necesidad de recurrir a la doctrina para hablar de la experiencia en los términos en que cada místico desde su tradición lo hace: la experiencia adquiere un carácter público y permite su comunicación en los términos de la doctrina. King prefiere tratar el tema no en términos de teísmo o monismo, sino proponiendo que en la experiencia mística se da el encuentro con lo que fundamenta la propia existencia, en otras palabras, lo que constituye la posibilidad y significado de mi experiencia finita (esto puede o no ser una entidad de algún tipo, de ahí que se hable de fundamento para dejar abierta la pregunta de si este es el yo o un otro). En esta definición también se insinúa un aspecto axiológico: se da un encuentro con el valor absoluto. Aquello que fundamenta la existencia posee un valor superlativo, esto es expresado por los místicos cuando dicen haber tenido experiencia de sentimientos de felicidad completa, éxtasis, serenidad, alegría o profunda paz (King, 1998, pp. 273-275).

determinadas experiencias humanas, vividas, interpretadas y formuladas en una incontable serie de variedades históricas y culturales. [L]a toma de conciencia de la pluralidad de las formas no debe ocultarnos la existencia del hecho humano que todas ellas constituyen la necesidad de dar cuenta racionalmente de él, de forma que se haga justicia al mismo tiempo a la pluralidad de sus formas y a la convergencia de todas ellas en un hecho común (1999, p. 44).

Para sustentar su propuesta, Velasco se remite al estudio que hace Raimon Panikkar (1997) sobre la filosofía de la India en su libro *La experiencia filosófica de la India*, en el que introduce el concepto de equivalentes homeomórficos. Para Panikkar las palabras no pueden traducirse de forma unívoca de un idioma a otro, ya que pertenecen a universos lingüísticos que no permiten su reducción entre sí. Por esta razón, no apunta ni a meras traducciones literales de una palabra ni a equivalentes conceptuales que parten de una definición monocultural, sino a los equivalentes homeomórficos que deben entenderse, no tanto como la traducción de un concepto como el encuentro, en la cultura ajena, de palabras que cumplen una función equiparable a la que designan palabras en nuestra propia cultura. Como explica el mismo Panikkar:

El método correcto, por tanto, no es el de buscar una traducción más o menos literal de una palabra, sino más bien el de hallar aquellos *equivalentes homeomórficos* que describen la actividad o actividades correlativas a otras culturas. Al decir esto estamos descartando ya como inadecuada la tarea de traducir palabra por palabra de modo unívoco. Cada palabra auténtica en cualquier idioma se halla abierta a todo un campo de significados, con múltiples connotaciones y denotaciones, que es prácticamente imposible cubrir con una palabra aislada de otro universo lingüístico (1997, p. 109).

Justamente, en su libro *La experiencia filosófica de la India*, Panikkar (1997) se vale de este método para hallar el equivalente homeomórfico de la palabra filosofía (tal como se entiende en Occidente) en el pensamiento índico. Según el autor, "hay por lo menos 33 nociones del sánscrito clásico que podrían equipararse homeomórficamente a la función equivalente de la filosofía" (1997, p. 109), es decir, hay 33 palabras que simbolizan la función que cumple la filosofía occidental en la India. Esta razón hace indispensable que el trabajo hermenéutico deba:

Dirigirse pues a preguntar por los equivalentes homeomórficos de la noción occidental de filosofía, y no solamente por la traducción del mismo concepto (...) no consiste en preguntar si hay en la India aquello que en Occidente se entiende por filosofía, sino en preguntar cuál es la actividad humana consciente, última y más importante en la cultura índica, o preguntar por la fuente misma de la búsqueda humana del significado de la realidad o el sentido de la vida (Panikkar, 1997, p. 109).

A partir de esta postura, la palabra mística no designaría la esencia de una experiencia humana que pudiera ser aprehendida sin atender a la cultura o la historia en que esas experiencias se enmarcan, sino que puede ser tratada como un equivalente homeomórfico: en el caso del análisis que emprende Velasco (1999), el punto de partida sería la experiencia mística cristiana, ya que la palabra mística ha sido utilizada para designar un tipo de experiencia presente en la historia del cristianismo, pero a su vez ha sido usada para referirse a otras experiencias insertas en el seno de tradiciones culturales y religiosas distintas. Esto no quiere decir que Velasco afirme la superioridad de la experiencia mística cristiana sobre las experiencias de otras tradiciones, sino que, al seguir el método propuesto por Panikkar, pretende guiarse por el vasto campo del misticismo a través de lo que Panikkar llama un diálogo dialógico que "intenta dejarse conocer por el otro, aprender del otro y abrirse a una posible fecundación mutua" (Panikkar, 1997, pp. 44-45); de este modo la palabra mística, propia del contexto cristiano, le procura a Velasco una forma de comprensión de experiencias que se han cristalizado de manera variada en otros contextos, evitando el estudio de los diversos misticismos desde "un trasfondo de semejanza" o "de pertenencia al mismo orden" (Velasco, 1999, p. 47). En este sentido, el estudio comparado de las diversas tradiciones místicas a partir de los relatos de los propios místicos permite hallar invariantes humanos, como los designa Panikkar (1997), que autoriza superar la posible inconmensurabilidad entre experiencias diversas a la que se ve abocado el constructivismo una vez que intenta defender un pluralismo radical. Es pues esta

propuesta la que permite a Velasco (1999) identificar el núcleo de la experiencia mística en dos características: el encuentro con el Misterio¹¹ y la pasividad mística.

Ya en su obra, James (1988) distinguía entre los rasgos que caracterizan la experiencia mística el de la pasividad, sin embargo, para el psicólogo y filósofo norteamericano este rasgo es secundario frente a la cualidad noética de la experiencia mística y su inefabilidad. Para Velasco (1999), en cambio, este rasgo remite al corazón mismo de la experiencia mística, es decir, al sentimiento genuino de que no soy yo el sujeto de la experiencia. Según Velasco (1999) toda experiencia mística se sustenta en la relación entre pasividad y Misterio (o Presencia, que es otra palabra que usa el autor) relación que se va haciendo patente a medida que el místico vive las etapas de su experiencia. De este modo, mientras que en James (1988) la pasividad comporta una serie de fenómenos que revelan la relatividad de nuestro yo consciente, para Velasco (1999) una lectura de los relatos de las tradiciones místicas señala que la pasividad supone la real y consentida aceptación de la Presencia. Es decir, la pasividad no remite tanto a la ocurrencia de eventos en los que no estaría presente el yo consciente, como al intento continuo, e incluso metódico del místico, por disponer toda su persona a recibir esa Presencia a la que ha consentido:

El núcleo central de la diferencia aparece en el carácter secundario, accidental y nunca buscado por sí mismo que la alteración de la conciencia y los estados consiguientes tienen para los místicos de las diferentes tradiciones religiosas, frente a la condición de objetivo primero que esa alteración y los estados consiguientes de conciencia tienen para los que recurren a las técnicas del éxtasis. De ahí el desprendimiento del místico en relación con todos los medios ascéticos y todas las actividades purificadoras y su relativización y radical superación de los estados de conciencia y los «beneficios» de carácter psicológico y afectivo que pueden reportar. De

¹¹ Esta categoría la propone Velasco a partir de la fenomenología de la religión. Con ella el autor quiere designar la realidad última con la que el místico tiene contacto experiencial. Para la fenomenología de la religión el Misterio "designa la realidad absolutamente anterior y superior al hombre —el *prius* y el *supra* al que se refiere toda religión— que cada religión configura con los medios de la propia tradición y cultura" (1999, p. 253). Como para Velasco, bajo las diversas tradiciones místicas se realiza un hombre que vive personalmente su religión, es él, especialmente, quien tiene experiencia de esta realidad a la que remiten todos los elementos religiosos.

ahí, también, el carácter de radicalmente pasiva que tiene la experiencia mística, derivado de la conciencia de que la Presencia a la que se concienza sólo puede ser «concienciada», «vivenciada» o «experimentada» como una Presencia que se dona al sujeto (p. 316).

Surge así un aspecto fundamental que permite distinguir una experiencia mística tanto de la experiencia ordinaria como de otro tipo de experiencias de trascendencia. La fenomenología, en pos de distinguir la experiencia mística de otro tipo de experiencias similares, ha diferenciado entre aquellas y las llamadas experiencias de trascendencia. Por ejemplo, a partir de un enfoque fenomenológico, Louis Roy (2006) analiza el tipo de experiencias que pueden solaparse con las experiencias místicas, pero que al darse por fuera de la vida religiosa cubren un espectro más amplio de la vida humana, y que por la misma razón, pueden sobrevenir en personas no religiosas o que afirman no practicar un credo particular, estas experiencias se caracterizan especialmente por el sentimiento de existencia de lo infinito.

Roy define la experiencia de trascendencia como “una percepción sensible de lo infinito en una circunstancia determinada” (2006, p. 27). No relaciona estas experiencias con un aumento especial de la percepción, del conocimiento, o de un sentimiento piadoso, sino que las entiende como experiencias que señalan una realidad más amplia de la que ordinariamente se percibe, según el autor: “consiste más bien en redescubrir una extraña dimensión de la realidad, un reino ilimitado al que nos sentimos abiertos” (p. 25). Para delimitarlas, Roy propone cinco elementos que estas experiencias engloban: preparación, ocasión, sensación predominante, descubrimiento, interpretación; a su vez estos elementos permiten distinguir cuatro tipos de experiencias: estética, ontológica, interpersonal y ética.

Ahora bien, como señala Velasco (2004), las experiencias místicas comparten con las experiencias de trascendencia muchos de sus rasgos, sin embargo, es necesario referirse de una forma más precisa a su contenido para lograr diferenciarlas. Así pues, es la existencia de un conjunto de prácticas místicas que tienen por objetivo preparar al sujeto para que logre el vaciamiento de su

mente, el desprendimiento de su voluntad o la concentración de sus facultades como condiciones para que pueda darse la vivencia de la Presencia. Así pues, el sujeto no produce o proyecta esta Presencia, el sujeto se prepara para recibirla, lo que hace necesario que se disponga corporal, afectiva, anímica y mentalmente para ello. De ahí que la experiencia mística deba entenderse no tanto en su carácter de experiencia de éxtasis como en su condición de vía o camino.

Como lo muestra Velasco (1999), es frecuente que los místicos identifiquen la experiencia mística con un camino¹², con esta expresión se quiere designar entonces el proceso que conduce el alma a Dios, como en el caso de la mística cristiana o musulmana, o los diferentes sistemas seguidos para alcanzar la unión con lo Absoluto o con la Nada, como en la mística hindú o budista. En las diversas tradiciones ha sido común especificar los momentos de este camino e incluso hablar de un método para guiarse en el mismo. Por ejemplo, en la mística cristiana, desde Dionisio Areopagita, ha sido común hablar de una triple división, según esta tradición las etapas de la vía mística son: la *vía purgativa*, la *iluminativa* y la *unitiva*. La primera etapa abarca dos momentos que se desarrollan a través de “una larga e intensa serie de prácticas, indispensables para preparar al sujeto y disponerlo a la visión de la unión” (Velasco, 1999, p. 303). La primera de esas etapas se refiere a la purificación moral del sujeto, la segunda a la práctica de disciplinas y ejercicios concretos “tendientes a disponer la mente y la voluntad del sujeto” (p. 303). En la mística cristiana también ha sido reconocida la vía tal como la describe Santa Teresa, quien se refiere a siete niveles o “Siete Moradas” en el camino de oración, que van desde la conversión inicial en que comienza el trato con Dios, pasando por la oración de unión en la que la voluntad del orante y la de Dios son una sola, culminando en el matrimonio espiritual, o sea, la unión total del alma con Dios, estas siete moradas son: trato inicial con Dios, oración de recogimiento, oración de quietud, sosiego de potencia, oración de unión, desposorio espiritual y matrimonio espiritual.

¹² Así encontramos los términos *iter* o *itinerario* en la mística cristiana, *tarika* en la mística sufi, *marga* en la mística hindú (en la cual se habla de tres caminos: *jñana marga* —camino del conocimiento—, *karma marga* —camino de las obras— y *bhakti marga* —camino de la devoción—), o el término *attangika magga*, de la mística budista, que se refiere al óctuple camino del que habló Buda en su discurso en el monte Benarés.

Para los sufíes el comienzo de la vía mística requiere antes que nada la práctica de ciertas virtudes, aunque la clasificación de estas etapas varían de un místico a otro, se destacan cinco etapas: 1. El *arrepentimiento* de la vida de pecado; 2. La *renuncia* y el desprendimiento de cualquier cosa que distraiga el corazón de Dios (en esta etapa el fin es poner cualquier inclinación al servicio de Dios); 3. El *ejercicio* de prácticas diversas; 4. La *plena entrega* a la confianza en Dios (de que se sigue una paz perfecta una vez que se ha aceptado los designios y la voluntad de Dios); y 5. La *pobreza* o el desprendimiento de todo (en esta etapa el místico debe procurar, incluso, desprenderse de la pobreza misma para realizar un perfecto anonadamiento en Dios).

En los textos de San Juan de la Cruz, la purificación es un proceso constitutivo de la vía mística, este proceso es descrito por el místico español como la noche oscura del alma, que se vive en tres momentos: la noche es, primero, renuncia a lo sensual y lo mundano (esta etapa es posible identificarla también en el Vedanta que habla de la renuncia no tanto a las cosas mismas, sino a su apego y dependencia); la noche es, segundo, la renuncia al entendimiento (que incluye la purificación de la memoria y la voluntad) para dejar que sea la fe la que guíe, así el entendimiento aniquilado anda a tientas, dirigido sólo por la fe; y por último, la noche es Dios mismo, pues tal como lo expresa el Pseudo-Dionisio, *Dios ha hecho de las sombras su escondite*, así solamente la unión logra disipar las sombras, sin que eso signifique alcanzar un conocimiento que resuelva todas las paradojas pues el conocimiento de Dios no puede ser limitado ni por nuestro entendimiento ni por el lenguaje.

Las Upanisad de la tradición mística de la India expresan esto con vehemencia al afirmar que *A quien no le es conocido, ese lo conoce; a quien le es conocido, ese no lo conoce. No es comprendido por aquellos que lo comprenden; es comprendido por aquellos que no lo comprenden*. En Oriente las prácticas místicas también se refieren al camino compuesto por un conjunto de prácticas corporales, intelectuales, afectivas y morales, a través de las cuales se puede lograr la liberación e iluminación. Hablamos principalmente del yoga que "constituye un método sistemático tendiente a la unificación de la persona y la realización de la experiencia de la

unidad con el Absoluto y la plena liberación" (Velasco, 1999, p. 309). Este método abarca ocho pasos: los dos primeros comprenden las disposiciones morales previas: supresión de la violencia, de la mentira, de la avidez, del desorden sexual, la purificación externa e interna, moderación, ascesis, estudio del yoga y abandono al Señor o Ishvara. Los dos siguientes pasos son la adopción de las posturas corporales correspondientes y el control de la respiración. Los tres siguientes pasos corresponden, uno a la retracción de los sentidos, segundo a la fijación de la mente sobre un punto, y tercero a la meditación como tal que consiste en "la experiencia de la conciencia ininterrumpida concentrada hasta el punto de verse absorbida por el objeto" (p. 309). El último paso corresponde a la iluminación o *samadhi*, en el cual se "realiza la perfecta identificación con la verdadera realidad" (p. 309).

En el budismo podemos referirnos al óctuple camino, o a las ocho ramas propuestas en la cuarta noble verdad. Recuérdese que una vez que Buda alcanza la iluminación decide comunicarla por medio del sermón que pronuncia en el monte Benarés, según Buda la vía que conduce a la extinción del dolor es el noble óctuplo camino que consiste en: recta visión, recta intención, recto discurso, recta conducta, rectos medios de subsistencia, recta memoria y recta concentración. Como puede verse "la variedad de figuras que presentan las diferentes descripciones y sistematizaciones del itinerario místico no ocultan un hilo conductor presente en todos ellos" (Velasco, 1999, p. 310).

Desde esta perspectiva, incluso, puede comprenderse cabalmente la etapa de la noche oscura de la que habla San Juan de la Cruz en la *Subida del monte Carmelo*, que no puede confundirse con la oscuridad en la que se sume el hombre ordinario producto de su apego gnoseológico, emotivo, volitivo y ético al mundo. En un lenguaje místico, el contraste entre el momento de la conversión mística y este estado del hombre ordinario ha sido descrito de formas maravillosas y diversas, justamente para poner de relieve lo que ocurre cuando el hombre sale de este estado de ceguera y se encuentra con la experiencia de un universo que se reordena y en el que el místico ya no tiene ni vacilaciones ni incertidumbres para aceptar la vía mística. Justamente, en la vía mística la noche oscura es parte fundamental para alcanzar el despertar pleno. En esta etapa de la vía se manifiesta más que en ninguna otra el proceso de inversión propio de la experiencia mística, pues el estado de negación en el que sumerge el yo del místico tiene como única fuente la cercanía de lo absoluto que eclipsa de forma inminente todas las facultades del yo, forzando así al místico al verdadero despertar. La noche oscura no se debe pues al abandono de Dios, todo lo contrario, se debe a que su Presencia es cada vez más contundente en la vida del místico:

Ese sentimiento de desamparo, dicen los místicos, es una señal de progreso, de profunda iniciación en aquella esfera de la realidad a la que todavía no se ha aclimatado, y que trae consigo una creciente conciencia de la espantosa disparidad entre esa Realidad, esa Perfección, y el alma imperfecta (...) Así pues, la Noche Oscura, de cualquier modo que la miremos es un estado de discordia, de imperfecta adaptación al medio. El yo, no acostumbrado a ese contacto directo con lo Absoluto, destinado a convertirse en la fuente de su vitalidad y de su gozo, siente el «toque blando y suave» del Siguiendo Amor como insoportable en su peso. La «autonegación» o «purificación de la voluntad» que aquí tiene lugar es la lucha por resolver la discordia; para purgar ese algo que todavía se asienta en el alma como separado de lo Divino, y convierte la clara luz de la realidad en un tormento, en vez de un gozo. Tan profundamente ha penetrado el alma a la gran corriente de la vida espiritual, tan dominante ha llegado a ser su facultad trascendental, que este proceso se consuma en ella tanto si quiere como si no. Y en ese sentido constituye, tal como lo denominan a veces los autores ascéticos, una «purificación pasiva». Mientras el sujeto todavía se sienta como *algo*, aún no ha aniquilado su yoidad ni accedido a ese terreno donde su ser puede unirse con el Ser de Dios (Underhill, 2006, pp. 447-448).

La noche oscura, pues, es una de las etapas por excelencia de la vía mística, porque en ella se manifiesta de forma preclara que la experiencia no es una obra personal, sino del Absoluto.

Ahora bien, es precisamente el contenido de esa experiencia el que rige una peculiar actitud humana en la que el hombre invierte su manera de relacionarse con lo real, y es en este sentido que la pasividad no sería un rasgo secundario de las experiencias místicas que remitiría a eventos esporádicos que tienen como propósito vencer algún tipo de censura que se hace sobre el inconsciente, sino a una peculiar manera en que el sujeto se dispone a dejar de ser el centro de la relación y se descubre convocado por la realidad:

[La experiencia mística] consiste en tener su origen en una radical inversión de la intencionalidad que hace que en ella el sujeto humano sea un sujeto no activo, sino pasivo; que no constituye el centro de la relación; y que sólo puede vivirla en términos de respuesta. De ahí que la experiencia mística en todas las tradiciones aparezca como la radicalización de la actitud religiosa que caracteriza a cada una de ellas: conciencia de la identidad con el Absoluto (brahmanismo), extinción de sí mismo (budismo), conformidad con la ley que rige el devenir del universo (taoísmo), fe-confianza absoluta (cristianismo), sumisión incondicional (islamismo), etc. (Velasco, 1999, p. 425).

CAPÍTULO III

La pasividad mística a la luz de la epistemología contemporánea.

LA PASIVIDAD MÍSTICA A LA LUZ DE LA EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Se dedicó el capítulo anterior de este libro a algunos autores que retomaron la perspectiva fenomenológica para lograr destacar la singularidad de la experiencia mística frente a otro tipo de experiencias, y se hizo énfasis en la importancia que tiene, para lograr su definición, el rasgo de la pasividad mística, tal como lo ha estudiado Juan Martín (1999) Velasco en su libro *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Es justamente este rasgo el que me permitirá desarrollar la idea que a través de la experiencia mística se opera lo que hemos denominado una inversión epistémica que hace de este tipo de experiencias un tema de interés para la epistemología, y específicamente para una epistemología de perspectiva naturalizada.

A quien está interesado en el análisis epistemológico de la experiencia mística, la postura de Velasco conduce necesariamente al siguiente cuestionamiento: ¿cómo puede entenderse una experiencia en la cual el sujeto de dicha experiencia afirma que no es él si no otro el Sujeto de la experiencia? Pues, precisamente, a esto remite el rasgo de la *pasividad mística*, no a inactividad, apatía, indiferencia ante el mundo, o indolencia moral, sino al sentimiento genuino de que no soy yo el sujeto de la experiencia. El estudio de este rasgo nos lleva entonces a formular otra pregunta: ya que en este tipo de experiencias el individuo se ve expuesto ante una manera de conocer que le permite una apertura de su conciencia gracias a esa manera particular de relación con lo real ¿no se operaría con la experiencia mística una inversión epistémica en el orden

de la relación sujeto-objeto? Pues como señala Velasco (2004) el individuo: “deja de ser activo y centro de la relación y se descubre descentrado y convocado por la realidad que lo provoca” (p. 26).

Como el interés es presentar una propuesta naturalizada, es necesario explicar por qué la epistemología tradicional no es la vía más adecuada para abordar la experiencia mística, y además justificar el porqué una perspectiva naturalizada no es reduccionista como podría pensarse. Hasta aquí la fenomenología ha sido fundamental para avanzar hacia la propuesta ya que, dado las características del fenómeno que se está analizando, es necesario recurrir a un discurso por fuera de la epistemología tradicional ya que nos enfrentamos a intentar comprender un tipo de experiencia que trastoca la estructura habitual de nuestro conocimiento.

Ya que una experiencia mística tiene como efecto la aniquilación paulatina del sujeto para que en este se realice lo real sin obstáculo alguno, un enfoque naturalizado, a diferencia del discurso epistemológico tradicional, permite comprender que existe una experiencia del mundo en la que el sujeto no impone los patrones que “hacen” el mundo a su medida, y resalta, a su vez, el valor epistemológico de este hallazgo para comprender nuestra experiencia del mundo. Además, este tipo de enfoque intenta analizar la experiencia mística en su propio y particular devenir de experiencia, es decir, en su propósito de reducir al máximo el papel del sujeto cuando éste se relaciona con lo real. Esto, además, estaría en concordancia con las afirmaciones de los propios místicos para quienes una observación detallada de su propia experiencia tiene como fin mostrar las diferencias entre la experiencia ordinaria y la experiencia mística, poniendo de manifiesto la singularidad del proceso místico en el que se procura transformar la estructura básica de nuestra relación con lo real.

Entre las características que se le 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 —separación que sigue vigente aún en nuestros días y es reinterpretada de diversos modos por la epistemología

contemporánea—. Este carácter holístico sugiere que en la experiencia mística se logra rebasar la separación sujeto-objeto por medio de una unión o identificación con lo real, a través 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 epistémica, 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, se propone aquí que por la epistemología naturalizada sí es posible ¿Y cuál es la razón para que una u otra puedan o no valorar epistemológicamente la experiencia mística? Precisamente 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 lo real, 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) solo 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 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 una 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 noumèno, 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. En este sentido, 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 física 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 forma como el sujeto se concibe a sí mismo y a la realidad externa, razón por la cual, una epistemología naturalizada, como lo señala Julián Pachó, 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" (1995, p. 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.

Según Robert E. Ornstein (1971), los estudios sobre la conciencia muestran que para que se dé un estado de conciencia normal es necesaria una acción permanente del sujeto sobre el medio:

Normalmente, cuando miramos al mundo, nuestros ojos se desplazan a menudo y se fijan en varios puntos con grandes movimientos llamados "movimientos sacádicos". Es decir, casi nunca mantenemos la mirada fija en algún objeto por un periodo de tiempo prolongado. Incluso cuando tratamos de fijar nuestra visión en un único objeto, tienen lugar pequeños movimientos involuntarios de los ojos, llamados "nistagmos ópticos". La imagen de la retina se mantiene en constante movimiento por medio de estos dos tipos de movimientos (pp. 163-164).

En contraste, puede encontrarse en la literatura de las tradiciones místicas una tendencia contraria que provoca una experiencia distinta del mundo:

Es posible que estos hombres en diferentes lugares, en momentos diferentes, hayan notado, que gracias a la repetición de una acción o una frase una y otra vez o la concentración constante sobre su respiración, era posible evitar la conciencia del mundo externo. Y dado que, los Bosquimanos, los Esquimales, los monjes del Tíbet, los maestros Zen, los practicantes de Yoga, y los Derviches tienen en común el mismo sistema nervioso central, no es sorprendente que hayan desarrollado técnicas similares (...) Esto puede indicar que uno de los primeros efectos de los ejercicios de meditación es el estado de vacío, de no-respuesta al mundo externo, provocado en el sistema nervioso central por una continua subrutina que se incrementa con los ejercicios, sin importar la naturaleza específica de los input o de las modalidades sensibles empleadas (Naranjo y Ornstein, 1971, pp. 163-164).

La consideración del trasfondo de nuestra constitución biológica permite sopesar una serie de técnicas comunes a distintas tradiciones místicas que tendrían dos efectos en nuestro sistema nervioso central. El compañero de trabajo de Ornstein, Claudio Naranjo, ha clasificado las técnicas de meditación en tres tipos: la meditación absorbente, la vía negativa y la vía de la renuncia. Esta clasificación, aunque no sigue las tipologías clásicas de la experiencia mística, no

prescinde completamente de los relatos de las tradiciones místicas. Sin embargo, la clasificación se atiene principalmente a los efectos psicológicos que estas técnicas tienen en el individuo y que pueden corroborarse en los relatos mismos, pudiendo identificarse estas técnicas en tradiciones distintas. Es clara la intención de Naranjo: hacer un análisis que permita identificar los aspectos comunes entre las diversas tradiciones místicas, tal intención tiene como trasfondo la idea de que la esencia de estas técnicas puede encontrarse en los procesos psicológicos que las involucran:

La misma diversidad de las prácticas a las que se les da el nombre de "meditación" por los seguidores de este o aquel acercamiento es una invitación a buscar una respuesta a qué sea la meditación *más allá de sus formas*. Y si no fuera suficiente sólo trazar los límites de un grupo particular de técnicas relacionadas, sino más bien buscar unidad en la diversidad, podríamos, por ejemplo, reconocer tal unidad en una *actitud*. Podríamos encontrar que, *a pesar del medio* en el que la meditación se está llevando a cabo —imágenes, experiencias físicas, expresiones verbales— la tarea de quien medita es esencialmente la misma, como si las diversas formas de práctica no fueran sino ocasiones diferentes para el mismo ejercicio (Naranjo, 1971, pp. 7-8).

Esta *actitud*, que se realiza en el proceso de estas tres técnicas, puede caracterizarse según cada una de estas sin que la descripción desde la psicología se oponga o se aleje de las que se hacen en los relatos de las tradiciones místicas: a la luz de estas tradiciones en el corazón de las técnicas descritas por Naranjo está uno de los fines de toda experiencia mística: la disolución del yo. Por su parte, la psicología se refiere a esta pérdida del yo como una renuncia individual que implica un proceso transpersonal en el que quien medita se libera del dolor y del placer y que puede describirse como "disfrutar el regalo de vivir sin preocuparse por la ganancia o la pérdida" (Naranjo, 1971, p. 24). También puede describirse como un desprenderse de los hábitos, las preconcepciones y las expectativas, como un liberarse del control y de los mecanismos de filtración del yo. Igualmente esta actitud puede ser descrita como la renuncia a nuestras preferencias personales o como un vaciarse de las preconcepciones intelectuales, del dominio de las emociones y de la propia voluntad, esta renuncia, muy cercana al desprendimiento, se caracteriza por ser un estado de receptividad ante el mundo o de apertura a la experiencia.

Por su parte, para Ornstein (1971) estas técnicas evitarían que nuestra conciencia esté en sintonía constante con el medio externo o permitirían la realización de la conciencia, es decir, la experiencia de una atención completa sobre todas las actividades diarias. Ahora bien, para entender estos efectos es necesario revisar cómo logra nuestro sistema nervioso su estado de conciencia normal.

Al contrario de lo que se cree ordinariamente —que la única función de nuestro sistema nervioso es recoger información sobre el mundo—, nuestra conciencia es una construcción y no un registro del mundo externo, es decir, nuestra conciencia ordinaria del mundo es selectiva y está restringida por nuestros sistemas de percepción (luego, si este es el proceso normal de nuestra conciencia, las técnicas de meditación se dirigen a influir en este proceso y por tanto, a transformar nuestra conciencia tal como afirman los relatos de las tradiciones místicas). Según Ornstein (1971), nuestro cerebro y nuestro sistema nervioso nos protegen de ser abrumados por una gran cantidad de conocimiento irrelevante por medio de dos procesos que tienen como fin dar sentido a nuestra experiencia del mundo. El primero consiste en el descarte y simplificación que nuestros sistemas sensoriales hacen de la información que viene del mundo externo; el segundo en la clasificación de la información en un limitado número de dimensiones que la psicología ha denominado deducciones inconscientes, constructos personales, sistemas categoriales, disposiciones eferentes u operaciones, dependiendo de los autores y el enfoque de su análisis.

Pero esta tendencia de nuestros sistemas receptores a reducir y a filtrar información también se da a nivel fisiológico. Ya en el siglo XIX el fisiólogo alemán Johannes Müller había formulado el principio de las energías nerviosas específicas, según este principio no es el agente estimulador el que produce la sensación que experimentamos, sino que es el sistema nervioso, de modo

que cualquiera sea el estímulo que se le presente a un sensor en particular siempre producirá una experiencia de la modalidad de ese sensor¹³. O como lo formula Ornstein:

Se sabe que cada receptor individual está equipado fisiológicamente para recibir información sólo dentro de ciertos límites (...) Los ojos se ajustan, dada su estructura fisiológica, para recibir sólo cierto rango de frecuencia de estimulación, y enviar al cerebro mensajes cuando la energía en el rango apropiado los estimula, igual sucede con los oídos, la lengua, etc. (1971, p. 173).

De modo que nuestro sistema nervioso no se limita —e incluso no es esto lo que hace— a recoger información, ya que está diseñado para reducir la cantidad de información irrelevante seleccionándola y descartándola.

Ahora bien, la forma como funciona nuestra conciencia del mundo externo tiene como consecuencia inevitable la automatización de nuestras respuestas frente a los estímulos del mundo, de tal forma que la reconstrucción que hacemos de la realidad es una elaborada mezcla de la información que hemos seleccionado más la que retomamos de nuestras experiencias pasadas. En este proceso es tan fundamental este último tipo de información que sólo gracias a ella podemos completar la reconstrucción de la realidad con mucha menor información, en psicología y en fisiología este fenómeno se conoce como “habituación”; como señala Ornstein, los estudios sobre la habituación “sugieren que dejamos de prestar atención a las recurrencias del mundo haciendo un modelo del mundo externo en nuestro sistema nervioso central” (1971, p. 180).

Esta modelización del mundo externo también es entendida desde la psicología como la realización de actos de categorización; a partir de éstos desarrollamos un sistema limitado de categorías. Además, nuestras experiencias pasadas refuerzan este sistema de

¹³ Este principio también es conocido como el de la codificación indiferenciada, según el cual “nuestros órganos de los sentidos sólo codifican cuanta estimulación reciben, no lo que causa la estimulación. Así pues, nuestros órganos sensoriales, nuestros enlaces empíricos con la realidad, no codifican lo que les estimula a funcionar” (Segal, 1994, p. 47).

categorías y teniendo más experiencia de la categoría evocada por algún estímulo que de lo que efectivamente ocurre en el mundo externo. De esta forma, construimos nuestra conciencia logrando estabilidad en contraste con el continuo cambio del flujo de información que llega hasta nuestros sentidos. Nuestra experiencia del mundo es un proceso interactivo entre el mundo externo y la revisión que hacemos de nuestros modelos y categorías.

Este análisis de la conciencia y sus procesos, le permite a Ornstein (1971) comparar lo expuesto por la psicología con lo relatado en las diversas tradiciones místicas sobre la conciencia y su transformación —recuérdese que ya había mencionado que las técnicas de meditación tienen como objetivo justamente alterar este proceso—. Tanto la psicología contemporánea como las tradiciones místicas parecen coincidir en el carácter selectivo y restrictivo de nuestra conciencia: no deja de ser llamativo cómo en las diversas tradiciones místicas el hombre es considerado como si estuviera en un estado de sueño profundo o, incluso, como si estuviera ciego —en contraste con nuestro sentido común que cree estar en un estado constante de conciencia—.

Cada tradición se refiere al estado de conciencia ordinaria de modo particular (los sufíes hablan del estado de ceguera del hombre ordinario, en el pensamiento de la India se habla del hombre como un “mono que estuviese borracho” viviendo aislado en sus propias construcciones, en la tradición cristiana se habla de la caída del hombre), esto puede ser entendido en los términos de la psicología contemporánea como descripciones de nuestra conciencia selectiva, de nuestros modelos de construcción de la realidad, nuestra automaticidad y nuestro sistema limitado de categorías, de ahí que, tal como lo relatan las diversas tradiciones místicas, uno de los efectos principales de las prácticas de meditación sea lograr una apertura de la conciencia, afirma pues Ornstein:

Uno de los anhelos de la meditación, y de forma general de las disciplinas que involucran la meditación, es la eliminación de la “ceguera”, o de la ilusión, y el “despertar” de una “nueva” conciencia. Iluminación es la palabra que se usa a menudo para hablar de progreso en estas disciplinas, para la ruptura en el nivel de la conciencia —colmando la oscuridad con luz—. La

tradición India habla de abrir el tercer ojo, de ver más y desde un nuevo punto de vista. *satori*, el estado buscado en el Zen, es considerado como un "despertar". Los Sufíes hablan de desarrollar un nuevo órgano de la percepción (1971, p. 192).

Para Ornstein (1971) estas caracterizaciones de la conciencia representan un punto de encuentro entre los conceptos de la psicología contemporánea y los relatos que han hecho las tradiciones místicas, mientras la primera habla del control de los *inputs*, de los modelos de construcción de la realidad, de la automatización de nuestras respuestas ante los estímulos del medio ambiente, los místicos se refieren a estos procesos como la carencia de conciencia por parte del hombre de aquello que lo rodea y consideran esta "ceguera" como un obstáculo para la plenitud espiritual.

Para traspasar este estado de obcecación, el hombre tendrá que entrar en un doble proceso que lo llevará primero a cesar toda conciencia del mundo externo para alcanzar luego una apertura de la conciencia que será finalmente una conciencia renovada. Tal vez la metáfora que mejor describe el estado que se alcanza tras este proceso, como lo señala Ornstein, es la que suelen usar las tradiciones místicas cuando identifican la mente con un espejo. En términos de la psicología contemporánea:

La habilidad de ser un espejo, de liberarse de las restricciones normales, de los procesos de sintonización, predisposición y filtración de nuestra conciencia, puede ser parte de lo que se indica con una percepción "directa". Este estado puede ser considerado en psicología como una disminución de la naturaleza interactiva de la conciencia; un estado en el cual no seleccionamos ni suponemos nada sobre la naturaleza del mundo, ni pensamos sobre el pasado, ni forzamos nuestra conciencia con asociaciones al azar, ni pensamos en el futuro, ni clasificamos en categorías restrictivas, sino que es un estado en el cual toda posible categoría puede ser contenida por la conciencia a la vez. Este estado ha sido descrito también como el vivir totalmente en el presente, sin pensar en el pasado o el futuro; un estado en el cual todo lo que sucede en el momento actual se hace presente a la

conciencia (1971, p. 195)¹⁴.

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 psicología, la neurobiología y la neuropsicología, da cuenta de nuestra capacidad para interactuar con los condicionamientos a través de procesos deconstructivos que se oponen a los procesos 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 —de 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.

¹⁴ Se ha usado la técnica del EEG para medir la respuesta de quien medita a la estimulación del mundo externo, por ejemplo estudios sobre los yoguis de la India han mostrado que "durante la práctica de la meditación y la renuncia, el cerebro del yogui no responde a los estímulos del mundo externo. Además, cuando el yogui no está meditando no muestra una habituación como respuesta a los estímulos repetitivos del mundo externo" (Ornstein, 1971, p. 195). Por otra parte, neuropsiquiatras japoneses han estudiado la habituación a un estímulo repetitivo tanto en personas que no practican la meditación como en maestros Zen: "Los sujetos en este experimento se sientan en un cuarto a prueba de ruido y escuchan repetidamente el sonido de un reloj cada 15 segundos mientras se toma el EEG. Los sujetos normales mostraron el acostumbrado proceso de habituación. Hubo una disminución en la respuesta de la actividad eléctrica del cerebro después del tercer o cuarto tic-tac del reloj. Después de la habituación, cada vez que ocurría el tic-tac no había respuesta en el cerebro del sujeto: el tic-tac había sido ignorado por la conciencia. Cuando los maestros Zen fueron expuestos al mismo tic-tac repetitivo por un periodo de cinco minutos, éstos no mostraron el proceso usual de habituación, por el contrario respondieron al último tic-tac de la misma forma como lo habían hecho con el primero. Parecía pues que no habían construido un modelo del estímulo repetitivo para ignorarlo" (Ornstein, 1971, pp. 195-196). Igualmente Arthur Deikman (1980) reporta resultados similares en el estudio de EEG en Maestros Zen quienes mostraban un aumento en el ritmo de las ondas *alpha* del cerebro: "Es posible que la práctica de la meditación de forma intensa y durante largos periodos de tiempo creara barreras temporales a los estímulos produciendo un estado funcional de aislamiento sensible" (Deikman, 1980, párr. 57). También Ornstein afirma que "los ritmos *alpha* parecen estar asociados a una disminución en la conciencia del mundo externo" (1971, p. 68), así el ritmo *alpha* aumenta en la medida en que los inputs son regulados, de tal manera que se pierde poco a poco contacto con el mundo externo. Según Ornstein "Parece que una consecuencia de la estructura de nuestro sistema nervioso central es que, si la conciencia es restringida a una fuente de estímulo inalterable se seguirá una disminución de la conciencia del mundo externo. Todas las instrucciones frecuentes de la meditación enfatizan en esto; se aconseja continuamente estar consciente del objeto de meditación y nada más, repetir continuamente el mismo input una y otra vez. Al estabilizar una imagen o al homogenizar el mismo input se obtiene la misma experiencia" (1971, p. 68).

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 —de 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.

Como se ha intentado señalar, una perspectiva naturalizada muestra que nuestras estructuras psicológicas y fisiológicas tienden a organizar, seleccionar e interpretar los estímulos dando como resultado alguna ventaja adaptativa para el individuo, se entiende pues que en la organización de las estructuras que permiten nuestra adaptación y conocimiento del mundo, las estructuras superiores sean las que nos permiten economizar información sobre el medio ambiente y desarrollar procesos de adaptación al mismo. Este proceso que se ha descrito puede denominarse automatización, en contraste la experiencia mística provocaría un proceso de desautomatización. Este término, desautomatización, es un concepto que Arthur Deikman (1980) retoma de Gill y Brennan, quienes la definen como la acción de deshacer la automatización de los órganos perceptuales dirigidos al entorno. Como lo señala el neurobiólogo Francisco Rubia “La desautomatización puede resultar en un desplazamiento hacia una estructura inferior en la jerarquía. En otras palabras, el estilo intelectual activo es reemplazado por un modo perceptual pasivo” (2003, pp. 168-169). El concepto de desautomatización es usado, además, como contrapartida del concepto de Hartmann de automatización de la conducta motora, quien “al discutir la

automatización de las conductas motoras las extiende también a la percepción y al pensamiento” (Rubia, 2003, p. 168). En situaciones normales el aparato motor actúa de un modo automático, es decir, la integración de los sistemas somáticos implicados en la acción y en la actividad mental tiene lugar de un modo automático. Dicha automatización no sólo afecta a la conciencia motriz, sino también a la percepción y al pensamiento. Es obvio que este proceso de automatización conlleva ciertas ventajas, en el sentido que supone un ahorro de la catexis atencional en particular y de la catexis de la conciencia en general. La desautomatización estribaría, pues, en la deconstrucción del proceso de automatización invistiendo nuevamente de atención a las acciones y a las percepciones.

Este proceso descrito, bien puede relacionarse con aquello que acontece en el sujeto que vivencia la pasividad mística, que como se ha señalado con Velasco (1999), remite a esa actitud de autoentrega que coincide con las actitudes concretas propias de las diversas tradiciones místicas (la actitud teológica, la actitud de obediencia y fidelidad, la actitud de *islam*, la *bhakti*, el nirvana, el *wu-wei*), de tal manera que las experiencias místicas aparecen como «vivencias» de un acto de autoentrega de sí a la presencia originante y convocante (Velasco, 1999, p. 274).

Ahora bien, ¿por qué puede comprenderse este rasgo de la pasividad mística bajo el concepto de desautomatización de la conciencia? Según este concepto, la pasividad mística, en perspectiva naturalizada, puede definirse como la total receptividad que tiene lugar en el sujeto como resultado de la supresión de los pensamientos y las sensaciones a partir de los cuales construimos nuestra imagen del mundo externo. Ahora bien, para que la desautomatización tenga lugar es necesario un manejo de la atención, o como lo afirma Ornstein (1971), una transformación en el proceso que nos permite tener conciencia del mundo externo. Parece pues, como también estaría de acuerdo Deikman (1980), que las técnicas de la contemplación y la renuncia constituirían, justamente, una forma de manejo de la atención. Según Deikman (1980), quien medita logra un estado intenso de concentración mientras restringe los procesos de categorización del pensamiento,

y de este modo, al revertir los efectos de la automatización de las estructuras perceptuales y cognitivas, se logra una intensidad y riqueza en la percepción habitual del mundo y, así, a expensas de los procesos de abstracción y diferenciación, el místico transforma su conciencia.

En este proceso de desautomatización, como señala Deikman (1980), las prácticas místicas no pueden ser comparadas con los procesos de desautomatización de otro tipo de experiencias de trascendencia, ya que lo primero se obtiene como resultado de un tipo de entrenamiento que tiene el soporte de una estructura social organizada y constituida tradicionalmente. En estas condiciones dicho entrenamiento puede ser repetido, teniendo entonces efectos psicológicos, fisiológicos y éticos más duraderos y significativos.

El concepto de desautomatización, no ha sido usado solamente en términos naturalizados, también un estudioso de las tradiciones religiosas como Mircea Eliade (2005) se refiere a procesos que tienen como propósito la inversión de la automatización de la experiencia, como es el caso en la mística de la India. Para Ornstein (1971) y Rubia (2003), la desautomatización significa deshacer la automatización de los aparatos dirigidos hacia el entorno, de tal modo que “el proceso de desautomatización, con su supresión temporal de estas funciones, permitiría el acceso a aspectos de la realidad que normalmente están filtrados” (Rubia, 2003, p. 171). Para Eliade (2005), por su parte, las prácticas místicas que tienen como fin la liberación del hombre a través de una inversión radical de la condición humana en su totalidad, específicamente el yoga, intentan «invertir» cualquier actividad biológica y psico-mental humana. Esta tendencia a suprimir la automatización de la vida para alcanzar la conquista de la autonomía es el producto de un doble movimiento que se caracteriza por una cesación de la vivencia, ordinariamente enmarcada en el devenir y la multiplicidad, para

lograr finalmente la realización de un ritmo y armonía perfectos¹⁵. Este doble movimiento lograría una inversión epistemológica en la que el hombre, al cesar todo contacto con el mundo externo, transforma su conciencia y renueva su relación con la realidad:

El hombre cumple todas estas funciones automáticamente, sin darse cuenta de cada gesto suyo, sin estar *presente* en su propia vida orgánica y psíquica. Este automatismo bio-psico-mental caracteriza la condición humana. El primer paso hacia la «liberación» se hace suprimiendo este automatismo: es decir «invirtiendo» la condición humana, oponiendo resistencia a cualquier «instinto» y a cualquier función vital. Y cuando la función vital no puede ser suprimida (por ejemplo comer, andar, hacer cualquier gesto, etc.), ella tiene que ser «entendida», es decir hacerla *presente* permanentemente, mantenerla bajo la atención y la comprensión del asceta. Esta «presencia», que recomiendan muchas técnicas ascético-contemplativas hindúes, es una fórmula psíquica de *lo real*. El devenir ciego e insignificante significa la «ausencia» del hombre, la precariedad de su iniciativa en el Cosmos, su participación inconsciente e involuntaria en el drama cósmico; en una palabra la irrealidad humana (Eliade, 2005, p. 76).

En la cita anterior es visible la estrecha relación entre la desautomatización y la pasividad mística. La inversión epistémica que mencionamos no se refiere sólo a la inversión de procesos lógicos o racionales del yo filosófico o psicológico, sino que se extiende a los efectos concretos sobre los procesos por medio de los cuales nuestro sistema nervioso construye nuestra percepción del mundo e incluso a lo que ese yo enuncia como real. Desde la perspectiva naturalizada la desautomatización transforma nuestra relación con lo real, así como desde la mística el rasgo singularísimo de la pasividad da cuenta de una transformación que se produce cuando el hombre adopta una actitud diferente ante lo real. Para la mística, la automatización nos hunde en la inconsciencia y la oscuridad alejándonos irremediamente del fundamento del sí mismo y de lo real, de tal modo que el camino hacia la liberación,

¹⁵ Ya los textos ascéticos budistas conceden una gran importancia a la superación de los automatismos psico-biológicos. Eliade (2005) cita en su texto un discurso del Sutra *Dīghanikāya* (cap. XXII) que ilustra bien esto: "Al andar, un asceta tiene una perfecta comprensión del andar; al detenerse, tiene una perfecta comprensión de la detención; y al sentarse, entiende perfectamente su acción de sentarse..., y cualquier cosa que haga, él entiende perfectamente lo que hace... Al ir hacia delante o al volver, él tiene una exacta comprensión de lo que hace; mirando... él tiene una exacta comprensión de lo que hace; levantando el brazo o dejándolo caer, él tiene una exacta comprensión de lo que hace; llevando una ropa... tiene una exacta comprensión de lo que hace; comiendo, bebiendo, masticando y saboreando, tiene una exacta comprensión de lo que hace" (p. 76).

la unión o la realización de lo real o del verdadero sí mismo debe pasar por contrariar lo que es innato al hombre, lo que nos mandan los instintos:

Por eso las técnicas yoga fijan el cuerpo a través de posiciones hieráticas (ásanas) que favorecen la meditación asceta. Por eso la respiración, normalmente tan agitada e irregular, se *armoniza* y casi llega a suspender a través de las prácticas llamadas *prânâyâma*. La respiración es la expresión perfecta de la vida, de la condición humana: al encontrarse en constante agitación, al modularse continuamente siguiendo los estados biológicos y psíquicos, ella constituye el primer paso hacia lo *inamovible*. Al mismo tiempo, es la primera victoria sobre la «vida» y sobre lo «humano», porque la naturaleza humana, como cualquier otra existencia condicionada por las leyes del Cosmos, significa «vivencia», «modificación», devenir. El ritmo simplifica el «devenir», intentando paulatinamente abolirlo. Porque, tal como sabemos, el objetivo final del *prânâyâma* es obtener la suspensión de la respiración. Es decir, realizar una detención, una parada, en la misma «vida» del hombre. Pero esta detención significa la anulación del *non-esse*, la aproximación al *esse*, que permanece inmóvil, autónomo, beato (Eliade, 2005, p. 74).

Desde la perspectiva naturalizada, la automatización es un proceso adaptativo que permite al sistema nervioso —a partir de procesos de selección— reprogramarse según sus necesidades, ya sean fisiológicas, biológicas, psicológicas, mentales o intelectuales, y lograr así una “sintonización” con el medio ambiente. En contraste, la desautomatización subvierte la jerarquización ordinaria de nuestras estructuras a favor de una jerarquización lograda gracias a la experiencia mística y que afecta al sistema nervioso central (Deikman, 2000).

Ahora bien, para las tradiciones místicas el rasgo de la pasividad no sólo se refiere a los procesos de superación de los automatismos que ocurren en el sujeto, es a la vez la apertura de la conciencia a la realidad tal como es. Pareciera que la objetividad de la realidad es proclamada por la mística como ya no pueden hacerlo ni la ciencia

ni la epistemología contemporáneas, Evelyn Underhill es elocuente al hablar de esto como un aspecto esencial a toda experiencia mística:

Pero estos exploradores del espíritu nunca vacilan en sus afirmaciones relativas a ese mundo espiritual independiente que es la única meta del hombre «peregrino». Afirman que éste recibe mensajes procedentes de ese mundo espiritual, de esa realidad completa que llamamos absoluto; que, al fin y al cabo, no estamos herméticamente aislados de ella. Para todos cuantos las reciben llegan noticias de un mundo de la Vida Absoluta, de la Belleza Absoluta, de la Verdad Absoluta, más allá de los límites del tiempo y el espacio; noticias que la mayoría de nosotros traducimos —y al hacerlo inevitablemente distorsionamos— al lenguaje de la religión, de la belleza, del amor o de dolor. (...) Los místicos no encuentran la base de su método en la lógica, sino en la vida; en la existencia de un algo «real» que puede descubrirse, una chispa del verdadero ser, en el interior del sujeto que busca, que puede, en esa inefable experiencia que llaman «acto de unión», fundirse con el Objeto buscado y aprehender de ese modo su realidad. En lenguaje teológico, su teoría del conocimiento consiste en que el espíritu humano, esencialmente divino en sí mismo, es capaz de inmediata unión con Dios, la Única Realidad (2006, p. 37).

En este punto parece surgir una paradoja insoslayable, que puede tener su origen en el interés mismo que la ciencia ha prestado a la experiencia mística: si bien la ciencia contemporánea ha puesto límites a sus pretensiones en el conocimiento de lo real y a la posibilidad de pronunciarse absolutamente sobre lo real, las afirmaciones que los místicos hacen sobre lo real llaman la atención, justamente, porque se mueven más allá de lo que le es permitido a la ciencia y la epistemología: asentar sus afirmaciones en una ontología libre de marcos cognoscitivos. Y aunque la ciencia toma con cautela las afirmaciones ontológicas de los místicos, pues no pretende hacer de ellas objeto de demostración, al mismo tiempo puede considerarlas una forma legítima de expresarse sobre lo real.

En cuanto al modelo epistemológico que se ha intentado desarrollar en este capítulo, se quiere concluir señalando 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. Desafortunadamente el modelo constructivista, apoyado en la autoridad de importantes planteamientos filosóficos del siglo XX, terminó asumiendo esta posición. 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.

Como ya se ha señalado, los autores interesados en un estudio de las bases neurobiológicas y neuropsicológicas de la experiencia mística han integrado a su análisis la literatura mística tradicional, pues son conscientes de que esta permite dar significado a los hallazgos científicos. Asimismo, reflexionan sobre la necesidad de 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 permite 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 podrá 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 evitará que este modelo epistemológico asuma una posición normativa que afirme *a priori*, sin tener en cuenta la experiencia misma, algo sobre el fenómeno místico.

Desde la perspectiva que propone este libro, la experiencia mística, vista a través de la pasividad, puede considerarse como una vía de desautomatización que permite una liberación de los hábitos psicológicos, mentales y cognitivos, que si bien tienen una gran ventaja para nuestra adaptación tanto biológica como cultural, terminan por condicionar nuestra conciencia. Una tendencia excesiva hacia la automatización crea patrones cognitivos y culturales que pueden ir en contra de nosotros mismos. No debe extrañarnos, pues, que todas las tradiciones místicas afirmen la necesidad de regresar a formas más *puras*, más simples, más sencillas de percibir y vivir el mundo a través de prácticas que cultiva y bajo las que el hombre se entrena permanentemente, no como una forma de huida de la cultura, sino como una forma de hacernos presente a nosotros mismos. De este modo, a la idea, errada, del místico que huye de la realidad, se le antepone otra: la del místico que logra, a través de una práctica continua, suspender la miríada de inquietudes empíricas en las que solemos estar sumergidos, para conquistar un actitud, que alejada de cualquier apatía, le permite asumir una forma de vida que lo lleva a vivenciar una apertura hacia el mundo y los otros.

REFERENCIAS

- Blackwood, R.T. (oct., 1963). Neti, Neti. Epistemological Problems of Mystical Experience. *Philosophy East and West*, 13(3), 201-209.
- De Certeau, M. (1999). Mysticism. *Diacritics*, 22(2), 11-25.
- Deikman, A. J. (1980). Deautomatization and the mystic experience. *Dr. Arthur J. Deikman Spiritual/Mysticism*. Recuperado de <http://www.deikman.com/deautomat.html>
- Deikman, A. J. (1996). I = Awareness. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 350-356.
- Deikman, A.J. (2000). A functional approach to mysticism. *Dr. Arthur Deikman Spiritual/Mysticism*. Recuperado de <http://www.deikman.com/deautomat.html>
- Domínguez Morano, C. (2004). La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría. En J. M. Velasco (Ed.), *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar* (pp. 183-217). Madrid: Trotta.
- Dumoulin, Heinrich (2009). *Encuentro con el budismo*. Barcelona, Herder.

- Eddington, A. S. (1937). *La ciencia y el mundo invisible. Ciencia y misticismo*. México: Alba.
- Eliade, M. (2005). El concepto de la libertad en el pensamiento hindú. En C. Iuliu Ariesanu (Trad.), *La isla de Eutanasius* (pp. 67-78). Madrid: Trotta.
- Forman, Robert K. C. (oct., 1989). Paramartha and Modern Constructivism on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism. *Philosophy East and West*, 39(4), 393-418.
- Hanson, N. R. (1977). *Patrones de descubrimiento*. Madrid: Alianza.
- Heisenberg, W. (1962). *Los nuevos fundamentos de la ciencia*. Madrid: Norte y Sur.
- James, W. (1961). *The Variety of Religious Experience. A study in human nature*. New York: Collier.
- James, W. (1988). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.
- Johnston, W. (1997). *Teología mística. La ciencia del amor*. Barcelona: Herder.
- Jones, R. H. (1983). Experience and Conceptualization in Mystical Knowledge. *Zygon*, 18(2), 139-165.
- Katz, Steven (1988). Reply to Houston Smith; Reply to Sallie King Smith. En Katz, Houston y King, (auts.), "On Mysticism", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 56, no. 4, pp. 751-761.
- King, S. B. (1998). Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism. *Journal of the American Academy of Religion*, 56(2), 257-279.

- Martínez, S. F. & Olivé, L. (1997). *Epistemología evolucionista*. México: Paidós.
- Naranjo, C. *Meditation: Its Spirit and Techniques* (1971). En: Naranjo C. & Ornstein, R. E. (auts.), *On the psychology of meditation* (pp. 3-132). New York: The Viking Press.
- Ornstein, R. E. *The Techniques of Meditation and their implications form modern Psychology* (1971). En: Naranjo C. & Ornstein, R. E. (auts.), *On the psychology of meditation* (pp 133-234.). New York: The Viking Press.
- Pacho, Julian. *¿Naturalizar la razón? Alcances y límites del Naturalismo Evolucionista*. Madrid, Editorial Siglo XXI, 1995.
- Panikkar, R. (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.
- Panikkar, R. (2005). *De la mística. Experiencia plena de vida*. Barcelona: Herder.
- Roy, L. (2006). *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*. Barcelona: Herder.
- Rubia, F. (2003). *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Crítica.
- Schoun, F. (1982). *Tras las huellas de la religión perenne*. Barcelona: José J. de Olañeta.
- Scholem, G. (1996). *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela.
- Schrödinger, E. (1999). *Mente y materia*. Barcelona: Tusquets.
- Segal, L. (1994). *Soñar la realidad. El constructivismo de Heinz von Foerster*. Barcelona: Paidós.

- Shear, J. (1994). On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy. *Journal of the American Academy of Religion*, 62(2), 319-342.
- Smith, H. (1987). Is There a Perennial Philosophy?. *Journal of the American Academy of Religion*, 56(3), 553-566.
- Underhill, E. (2006). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta.
- Ursua, N. (1993). *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Barcelona: Anthropos.
- Velasco, J. M. (1994). Fenomenología de la religión. En M. Fraijó (Ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (pp. 67-89). Madrid: Trotta.
- Velasco, J. M. (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Velasco, J. M. (2004). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta.
- Wilber, K. (Ed.) (2005). *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. Barcelona: Kairós.

INFORMACIÓN DE LA AUTORA

Licenciada en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Actualmente es profesora de la Facultad de Educación y Humanidades en los programas de Filosofía y Licenciatura en Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó (Medellín – Colombia). Este libro hace parte de su trabajo como docente-investigadora del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica que pertenece a la Facultad de Educación y Humanidades.

La autora ha publicado recientemente textos sobre la relación entre mística y epistemología: *Experiencia mística: hacia una definición naturalizada* (Revista *Praxis filosófica*, número 19, julio-diciembre de 2014). *Posibilidades y obstáculos de la epistemología en la comprensión de la experiencia mística* (Revista *Escritos*, volumen 23, número 50, enero-junio de 2015). Igualmente, participó en el VI Congreso Brasileiro de Filosofía de la Religión, que se llevó a cabo en el mes de octubre del año 2015 en la ciudad de Brasilia, con una ponencia relacionada con el tema.



Medellín
2016