

PENSAR LA EXPERIENCIA MÍSTICA DESDE LA EPISTEMOLOGÍA¹

Think the mystical experience from epistemology

Recibido: 1 de febrero / Aceptado: 8 de abril

*Lina Marcela Cadavid Ramírez**

Resumen

Con la crisis del paradigma newtoniano a principios del siglo XX, vemos surgir un acercamiento entre la ciencia, la religión y el misticismo, alentado por algunos de los físicos cuánticos más destacados, asimismo, la epistemología se vio afectada y a lo largo del siglo XX se entabló una discusión en torno a la objetividad del conocimiento y la construcción socio-lingüística de la realidad. Con este trasfondo, la experiencia mística será objeto de estudio por la epistemología, que desde una perspectiva constructivista afirmará el carácter mediado de este tipo de experiencias. Sin embargo, una revisión de esta postura muestra que es necesario conceder un carácter singular a la experiencia mística, que a su vez permite una comprensión renovada de la experiencia mística.

Palabras clave

Experiencia mística, epistemología, constructivismo, budismo, Robert Forman.

Forma de citar este artículo en APA:

Cadavid Ramírez, L. (2016). Pensar la experiencia mística desde la epistemología. *Perseitas*, 4(2), pp. 139 - 152

¹ Este artículo recoge y amplía temas desarrollados en la ponencia titulada "Pasividad mística: una comprensión naturalizada de la experiencia mística", presentada en el VI Congreso Brasileiro de Filosofia de la Religión en el mes de octubre de 2015 en la ciudad de Brasilia, con el apoyo de la Funlam.

* Magister en Filosofía (con mención honorífica) por la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia. Correo electrónico: lina.cadavidra@amigo.edu.co.

Abstract

With the crisis of the Newtonian paradigm at the beginning of the 20th century, we see emerge a rapprochement between science, religion and mysticism, encouraged by some of the most prominent quantum physicists, likewise, epistemology will be affected and throughout the century XX sociolinguistic reality is will begin a discussion about the objectivity of knowledge and construction. Against this background, the mystical experience will be object of study by epistemology, which affirm the mediated experiences such character from a constructivist perspective. However, a review of this stance shows that it is necessary to give a unique character to the mystical experience, which in turn allows a renewed understanding of the mystical experience.

Keywords

Mystic experience, epistemology, constructivism, budism, Robert Forman.

Introducción

Desde el siglo XX la esfera epistemológica ha estado dominada por una perspectiva constructiva del conocimiento. Esta postura no ha sido ajena al estudio de la experiencia mística, cuya comprensión, desde el ámbito de la epistemología, también ha sido determinada por la idea de que nuestra experiencia es una construcción que se hace a partir de nuestras experiencias pasadas, nuestras expectativas, nuestros recuerdos, y demás (Katz, 1988). Para el caso de la experiencia mística, quienes adoptan esta postura tienen como propósito dar preeminencia al contexto sobre la experiencia (Velasco, 1999), y en este sentido configuran su comprensión de la experiencia mística en el marco de los debates sobre la manera cómo las teorías y doctrinas dan forma a las experiencias.

Esta lectura epistemológica de la experiencia mística mostraría, por un lado, la pluralidad de la experiencia al reconocer la innegable pluralidad de las tradiciones místicas o de los diversos misticismos que moldean la experiencia, y por otro, la posibilidad de que la experiencia mística pueda ser pensada desde marcos inteligibles de comprensión.

Sin embargo, la postura constructivista de la experiencia mística, como lo señala Robert K. C. Forman (1989), puede llegar a ser no tan pluralista como se pretende, y en vez de ello no reconocer uno de los aspectos fundamentales de una experiencia mística para algunas tradiciones, a saber, su carácter deconstructivo (Forman, 1989). Asimismo, si bien la lectura constructivista sobre la experiencia mística anima el debate sobre el carácter epistémico de este tipo de experiencias, al mismo tiempo parece desconocer su singularidad, cuyo reconocimiento no hace de esta una experiencia exótica, sino que puede mostrar su efectivo valor epistémico.

Según lo anterior, el presente artículo tiene como propósito comentar la postura que Robert Forman (1989) adopta en su artículo "*Paramartha and Modern Constructivism on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism*", y a partir de allí señalar la relevancia epistémica de conside-

rar la singularidad de la experiencia mística, sin que ello conduzca necesariamente a afirmar su superioridad epistémica (James, 1988), ya sea por razones pragmáticas o epistemológicas.

El enfoque constructivista en torno a la experiencia mística

Aunque aún pueda parecer extraño un acercamiento a la experiencia mística desde ámbitos no teológicos o religiosos, el caso es que el interés amplio por entablar un diálogo entre espiritualidad, religión o mística desde la epistemología puede encontrarse en el giro que da a la ciencia y la filosofía de la ciencia la crisis de la física de principios del siglo XX. En escritos de físicos como Heisenberg, Schörodinger, Pauli, Eddington, entre otros (Wilber, 2005), puede leerse un genuino interés por establecer un diálogo entre ciencia y religión. De este modo, en el siglo XX físicos cuánticos muy reconocidos fueron especialmente sensibles a la experiencia del Misterio. En oposición abierta a la actitud del Círculo de Viena frente a la metafísica y la religión, y a su comprensión literal de la última proposición del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, los físicos mencionados y otros como Einstein, Jean y Planck, afirmaron la interdependencia entre el ámbito espiritual y al ámbito científico. El diálogo entre ciencia y religión pudo renovarse justamente en el marco de la crisis que propició el surgimiento de la física de principios de siglo.

Esta crisis tuvo como uno de sus principales efectos la crítica al materialismo y al positivismo, lo que dio paso a un diálogo entre ciencia, religión y mística que mostró, que al contrario de lo que afirmaba el positivismo, las búsquedas de la ciencia, la religión y la mística podían confluír, y que manifestarse sobre el aspecto espiritual del ser humano era un discurso con sentido que bien podían emprender los científicos. Tal vez uno de los textos más significativos de esta época, que se refiere a dicha convergencia, sea el de Sir Arthur Eddington (1937) titulado *La ciencia y el mundo invisible*, en el cual el científico inglés intenta mostrar que los cambios sufridos en la física señalan un punto de vista nuevo sobre lo espiritual: el hecho de que no se encuentre continuidad con las

leyes de la materia, ya no es un argumento para tratarlo como ilusorio, pues la física contemporánea ha mostrado estar alejada, justamente, de ese punto de vista que identifica lo real con lo material.

Pero fue tal vez Heisenberg (1985) quien mejor logró expresar el asombro ante lo insondable que resulta el universo para el hombre. Una vez que la física cuántica había socavado los principios modernos de la ciencia mecanicista, sin que significase que la física hubiese perdido su valor y sentido como ciencia sobre el mundo y el universo, se abría la posibilidad de hacer un lugar a las cuestiones referentes a la conciencia, sus intenciones, y su relación con las estructuras físicas descubiertas. Desde esta perspectiva, la posición de los físicos cuánticos mencionados bien puede coincidir con la que expresa Heisenberg (2005):

Entre las precauciones a adoptar para mantener separados ambos lenguajes, el religioso y el científico, debería también incluirse el *evitar todo debilitamiento de su respectivo contenido que se derivaría de cualquier mezcla de los mismos*. El pensamiento religioso no puede racionalmente poner en duda los resultados científicos correctamente comprobados, y al contrario, las exigencias éticas que brotan del núcleo del pensamiento religioso no deberían ser debilitados por los argumentos excesivamente racionales venidos del campo de la ciencia. A este respecto, no cabe duda de que el ensanchamiento de las posibilidades tecnológicas ha hecho surgir nuevos problemas éticos que no tienen una fácil solución (...). La consideración de estos y otros problemas semejantes no tiene nada que ver con cualquier intento de sofocamiento de los principios éticos. Ni puedo tampoco imaginar que este tipo de problemas pueda encontrar una respuesta a partir de consideraciones pragmáticas o de conveniencia solamente. Por el contrario, también aquí sería necesario tener en cuenta la conexión global del conjunto, esto es, la fuente de los principios éticos en que se basa esa actitud humana que se expresa a través del lenguaje de la religión (pp. 74-75).

Como fue evidente, estos debates en torno a la realidad, el método, los alcances del conocimiento científico, los límites entre la ciencia y otros ámbitos del saber, etc., afectaron el discurso de la filosofía sobre los mismos temas. En la esfera de la epistemología se hizo notable la necesidad de reconsiderar la idea de objetividad del conocimiento científico y, en consecuencia, la influencia del sujeto en la producción de las teorías, los experimentos, los métodos, etc., para proponer el carácter intersubjetivo de la ciencia; dicho carácter no anula

la posible objetividad de la ciencia, pero sí la hace dependiente de la tradición, los paradigmas y las teorías que se constituyen a partir del consenso y la discusión entre las comunidades científicas.

Lo anterior perfiló cada vez más la idea de un tipo de realismo que se alejaba de una visión ingenua de la realidad, y ponía en escena el carácter constructivo del conocimiento, ya fuera el científico o el ordinario. En esta discusión se destacan, entre otros autores, Norwood Russel Hanson (1977) y Thomas Kuhn (1971), quienes mostraron la importancia que tienen las visiones de mundo en la configuración de la realidad. El primero, en su libro *Patrones de descubrimiento*, recurrió a la Gestalt para señalar el carácter holístico del conocimiento en el sentido de que parece imposible separar la observación de su interpretación. Un análisis similar puede leerse en Popper (1991), quien señala la necesidad de dirigir la observación a través de la hipótesis en el surgimiento del conocimiento científico. Por su parte, Kuhn (1971), con su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, destacará la presencia de una onto-epistemología en la construcción del conocimiento científico, y la necesidad de un paradigma en la inteligibilidad y sentido de la práctica científica. Además, como señala Smith, Wittgenstein y Heidegger profundizarán este holismo teórico al afirmar la precedencia del pensamiento y el significado en los contextos sociales.

Este marco teórico es acogido por quienes estudian la experiencia mística desde una perspectiva epistemológica, se habla pues de un modelo constructivista, cuyos exponentes comprenden que “las experiencias místicas, como todas las demás, están sometidas a procesos formativos y constructivos del lenguaje y la cultura” (Velasco, 1999, p. 40). Autores como Steven Katz (1998) formularán la tesis de que ninguna experiencia está libre de ser condicionada por la influencia pública de la cultura y el lenguaje (Katz, Smith, & King, 1998). El modelo constructivista se apoyará en la importancia que se le dio al lenguaje en el ámbito de la filosofía a partir del siglo XX, para afirmar que el sentido de una experiencia está dado por el carácter público del lenguaje y la cultura.

Como señala Michel de Certeau (Velasco, 1999), dicha importancia favoreció, en el estudio del misticismo, un cambio de paradigma epistemológico que dio paso a un enfoque lingüístico y sociolingüístico en el estudio de la experien-

cia mística. La postura constructivista planteará entre sus tesis: 1. que toda experiencia es construida; 2. que no es posible afirmar la existencia de una experiencia pura anterior a las diferencias que la cultura instaure; y 3. que las diferencias entre las experiencias místicas de las diversas tradiciones muestran que la vivencia de Dios pertenece esencialmente a un contexto experiencial, de modo que cada experiencia mística se configurará de una forma particular por estar inmersa en un contexto específico (Velasco, 1999).

Una crítica al modelo constructivista a partir de un estudio del budismo *yogācāra*

Según Juan Martín Velasco (1999), el modelo constructivista será criticado, principalmente, por su tendencia a reducir la experiencia a la doctrina y su disposición a considerar que las experiencias místicas son mediadas, es decir, construidas por el lenguaje e interpretadas a la luz de las creencias místicas. Para Robert K.C. Forman (1989), el constructivismo termina por identificar todo tipo de experiencia con una experiencia condicionada, de modo que solo existiría un tipo de experiencia, es decir, la construida por el lenguaje, las expectativas, la experiencia pasada, etc. A esta posición, que Forman califica de monomorfismo epistemológico, opone un duomorfismo epistemológico que aceptaría dos tipos de experiencia: 1. la experiencia condicionada y 2. la experiencia incondicionada. La experiencia mística sería de este último tipo.

Para desarrollar estas tesis, Forman recurre al budismo *yogācāra* mediante la obra del filósofo y traductor budista del siglo XVI, Paramārtha, en cuya traducción y comentarios al *Trimśikā* de Vasubandhu, nos dice Forman, puede encontrarse “una de las más sistemáticas explicaciones budistas sobre la naturaleza constructiva de la percepción ordinaria y de nuestra conducta” (1989, p. 398). También en el *Lankāvatāra Sūtra* (uno de los *sūtras* más importantes del budismo *Mahāyāna*), se puede leer un detallado seguimiento del tema que presenta en conjunto la posición epistemológica y psicológica del budismo: la discriminación (*vikalpa*) que la mente hace por medio de los conceptos, es decir, la fragmentación que hace al nombrar las cosas, genera que el hombre ordinario (*Mahamati*) se aferre a los nombres, las ideas y los signos, se mueva

a través de esta multiplicidad y forme la noción de un yo; pero además para el budismo será justamente el yo que discrimina, el que conducirá al sufrimiento (*dukkha*) (Forman, 1989, pp. 397-398).

Explica Forman que según Paramārtha, 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 este nivel la mente es capaz de construir actos futuros basados en conductas (*karma*) y hábitos pasados. En términos de Paramārtha, estos pueden entenderse como semillas que se irán depositando en la mente y actuarán cuando sea necesario para condicionar y dar forma a la conducta futura, por esta razón, este tipo de conciencia también se denomina morada o depósito, pues es el lugar donde estas semillas se ocultan.

Según Paramārtha, estas semillas son de dos tipos: a. las impresiones latentes de la conducta (*karma*) pasada; b. el apego a estas impresiones latentes. Este apego denota la acción del yo en la discriminación de los objetos, sin embargo, el elemento primario del proceso constructivo son dichas impresiones y éstas son idénticas al objeto discriminado y a la conciencia que discrimina, es decir, que el objeto que se percibe es el resultado de un complejo proceso en el que intervienen las semillas que se van acumulando en este tipo de conciencia, las cuales se han ido construyendo gracias a nuestra conducta y hábitos pasados; el objeto que discriminamos no se da de forma intermitente o interrumpida sino que se genera en un flujo de la experiencia que involucra dichas semillas que ya no pueden distinguirse del objeto y la conciencia que discrimina. El análisis de Paramārtha sugiere en este punto que:

El objeto no puede ser lo que es si no interviene nuestro proceso constructivo y discriminador. Los términos que usamos para identificar algo hacen al objeto. La discriminación hace al objeto lo que es (Forman, 1989, p. 399).

En el siguiente nivel, *ādāna vijñāna*, se condiciona todo objeto percibido y toda conceptualización como si fuesen inherentes a un yo. Este egocentrismo está basado en “cuatro errores”: la ignorancia, las opiniones del yo, el engreimiento y el amor propio. Según Forman (1989), el análisis de Paramārtha muestra que:

Basados en las tendencias y deseos que estas dos funciones de la conciencia proveen, nos enfrentamos al mundo en términos de categorías y conceptos a los que nos hemos habituado. Vemos las cosas en términos de categorías y rótulos que derivan de nuestras impresiones y nuestros hábitos (p. 400).

En el último nivel, *vijnaptir visayasya*, se propicia este “enfrentarse” con el mundo, que da lugar a nuestro contacto con el mundo exterior y su percepción objetiva. Este proceso se da gracias al concurso de tres elementos: la facultad sensible o intelecto, los datos de sentidos o ideas y la conciencia. Para la escuela *yogācāra*, la discriminación (*vikalpa*) connota las actividades de construcción y clasificación de la mente. Tal como esta escuela entiende este término, puede decirse que estas actividades “involucran algo similar a moverse a través de la totalidad de una red conceptual y situar en esta alguna entidad individual o experiencia” (Forman, 1989, p. 401).

Los análisis que hace Forman del budismo, lo llevan a contrastar las tesis budistas con el constructivismo que sostiene, por ejemplo, Katz (1998): tanto Paramārtha como el constructivismo 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 perceptuales habituales. Igualmente, desde ambos modelos puede afirmarse que la mente en parte ve y en parte crea desde categorías convencionales derivadas del lenguaje y el hábito, y dado que cada lenguaje distingue y parcela los objetos del mundo de forma particular, entonces 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 solo 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. Como explica Forman (1989), la construcción engendrada en el *ālaya vijñāna* continuará inalterable solo 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 solo en el estado de *nirodha-samāpatti* (meditación) el papel constructivo de las experiencias pasadas, de los conceptos previos, del hábito y de las expectativas puede cesar, pues en este estado el intelecto no puede ejercer su función constructora (p. 403).

El análisis de Paramārtha tiene como propósito presentar a la mente en su imagen de agente constructor de la experiencia para hacer claro al adepto cómo hacer 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:

Cuando 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 (Forman, 1989, p. 404).

Siguiendo a Vasubandhu, Paramārtha (como se citó en Forman, 1989) 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 su apego a los objetos no puede tampoco manifestarse: como los objetos que aprehendemos son solo objetos de la conciencia, si no aprehendemos ningún objeto no hay actividad de la conciencia. En estado de meditación (*nirodha-samāpatti*) no se perciben los objetos como situados frente a un sujeto:

Si alguien no percibe temporalmente objetos, ningún objeto en *nirodha-samāpatti* 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 *nirodha-samāpatti* (Forman, 1989, p. 404).

Para Forman, 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 o discriminación perceptual constructiva con una instrucción deconstructiva. Para Forman estas instrucciones pretenden, justamente, que cese la construcción de la experiencia, así, en lugar de proveer a la experiencia categorías que jueguen un rol constructivo, pretenden cesar la percepción o acción que se basa en los patrones perceptivos o conductuales habituales.

Desde la posición de Forman (1989), el análisis budista muestra que la visión constructivista de la experiencia mística debe ser revisada, ya que este modelo ha terminado por sostener una unidad de la experiencia, un patrón o estructura epistemológica uniforme (monomorfismo epistemológico) que se traduce en la posición de Katz de que todas las experiencias son mediadas o construidas, que contradice, además, el pluralismo ontológico que afirma el mismo constructivismo (Katz, Smith, & King, 1998). Este supuesto pluralismo parecería más bien, según Forman, una cortina de humo para una asunción epistemológica dogmática. Este constructivismo difícilmente podría aceptar la posición de Paramārtha (que implica aceptar un duomorfismo epistemológico) de la que puede concluirse que hay experiencias condicionadas y experiencias no condicionadas. Para Forman (1989), el análisis epistemológico de la experiencia que permite el budismo va incluso más allá, pues afecta a toda la visión que se tiene del mundo, de ahí que su análisis concluya así:

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 (p. 414).

Conclusión

Para la epistemología occidental, discutir el carácter dogmático de la objetividad del conocimiento y pensar la relación entre el sujeto y el mundo desde la intersubjetividad representó un modo de comprender de manera más completa la forma como conocemos el mundo, al involucrar en este conocimiento no solo una perspectiva realista, sino también social, cultural y lingüística, etc. Como había señalado, el giro que da a nuestras pretensiones de conocer el mundo la crisis del paradigma newtoniano a principios del siglo XX afectó profundamente la ciencia y la epistemología, de nuevo Heisenberg (1985) ilustra bien esta situación al afirmar que:

Cuando observamos objetos de nuestra experiencia ordinaria, el proceso físico que facilita la observación desempeña un papel secundario. Cuando se trata de los comportamientos mínimos de la materia, en cambio, aquel proceso de observación representa un trastorno considerable, hasta el punto de que no puede ya hablarse del comportamiento de una partícula prescindiendo del proceso de observación. Resulta de ello, en definitiva, que las leyes naturales que formulan matemáticamente la teoría cuántica no se refieren ya a las partículas elementales en sí, sino a nuestro conocimiento de dichas partículas. La cuestión de si las partículas existen «en sí» en el espacio y en el tiempo, no puede ya plantearse en esta forma, puesto que en todo caso no podemos hablar más que de los procesos que tienen lugar cuando la interacción entre la partícula y algún otro sistema físico, por ejemplo los aparatos de medición, revela el comportamiento de la partícula (p.14).

En contraste, las tradiciones místicas, podría decirse, manifiestan un compromiso epistemológico y ontológico más fuerte que el de la filosofía, la epistemología o la ciencia occidentales con respecto al conocimiento de la realidad, ya que es común leer en los relatos de los místicos su afirmación de un conocimiento de la realidad tal y como es. De este modo, pareciera que la objetividad de la realidad es proclamada por la mística como ya no pueden hacerlo ni la ciencia ni la epistemología contemporáneas.

Ahora bien, ante esto también es necesario reconocer los límites de la epistemología en cuanto a la comprensión de la experiencia mística, pues su propósito no es remplazar la fenomenología, la filosofía de la religión o la teología. Sin embargo, sí es muy interesante para la epistemología poder compren-

der qué sucede al sujeto que tiene una experiencia mística, y si efectivamente estas afirmaciones pueden ser inteligibles a la luz del discurso epistemológico². En este sentido, se hace relevante el diálogo que propone Forman con la tradición budista, y sobre todo la posibilidad que trae consigo estudiar si es posible tener una experiencia en la que no se construye la realidad a través de un proceso que podría considerarse, incluso, casi automático, para tener una experiencia de la realidad en la que el sujeto está presente, como promueven los *sūtras* budistas.

Es en este sentido que puede afirmarse que la experiencia mística es singular, es decir, diferente, por ejemplo, de la experiencia ordinaria, pero no por ello exótica, pues tradiciones como la budista se han dedicado a detallar cómo se tienen este tipo de experiencias, además de sus beneficios físicos, intelectuales y morales. Reconocer lo que Forman denomina duomorfismo epistemológico trae la ventaja de comprender otras maneras como ciertas tradiciones reflexionan, viven y practican formas diferentes de relacionarse con lo real, una forma de relacionarse en la que el sujeto deja de imponer sus patrones y, por el contrario, intenta liberarse de todo condicionamiento y de las respuestas conductuales, intelectuales y afectivas habituales (Naranjo & Ornstein, 1971).

Referencias

- Eddington, A. (1937). *La ciencia y el mundo invisible. Ciencia y misticismo*. México: Alba.
- Forman, R. K. C. (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.

² En otros artículos hemos hecho referencia a la posibilidad de un estudio naturalizado de la experiencia mística, que involucre un diálogo entre epistemología, ciencia y misticismo (Cadavid, 2012, Cadavid, 2015); en estos trabajos se hace énfasis en la importancia que tiene la evidencia científica para comprender mejor cómo se da una experiencia deconstructiva de la realidad.

- Heinseberg, W. (2005). El debate entre Platón y Demócrito. En K. Wilber (Comp.), *Cuestiones Cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo* (pp. 77-90). Barcelona: Kairós.
- Heisenberg, W. (1985). *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona: Orbis.
- James, W. (1988). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.
- Katz, S., Smith, H. & King, S. B. (1988). On Mysticism. *Journal of the American Academy of Religion*, 56(4), 751-761.
- King B., S. (1998). Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism. *Journal of the American Academy of Religion*, 56(2), 257-279.
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Naranjo, C. & Ornstein, R. E. (1971). *On the psychology of meditation*. New York: The Viking Press.
- Popper, K. (1991). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós.
- Velasco, J. (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Wilber, K. (comp.). (2005). *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. Barcelona: Kairós.