



¿Conocimiento místico?

Jonathan Shear

I

Los filósofos y los teólogos han debatido durante mucho tiempo la posibilidad de conseguir conocer a Dios. Existe el acuerdo general, por supuesto, de que nuestros tipos habituales de conocimiento y de experiencia quedan muy lejos de proporcionarnos pruebas directas de la existencia de Dios. Pero se ha afirmado a menudo que las experiencias místicas pueden proporcionar, al menos a unas pocas personas, la prueba experiencial definitiva. Estas afirmaciones, sin embargo, no son nada convincentes para muchos críticos racionales, tanto religiosos como no religiosos. Han surgido problemas similares respecto a la «filosofía perenne», en cuanto a la existencia de un fundamento divino y transcendental de la realidad. Como estas afirmaciones, al igual que aquellas más habituales sobre la existencia de Dios, van también bastante más allá de lo que nos indica nuestra experiencia ordinaria, parecen apoyarse a primera vista en las experiencias místicas y son objeto de una fuerte oposición. El presente artículo tiene su origen en una discusión que mantenemos Huston Smith y yo acerca de la posibilidad de encontrar un apoyo empírico para la filosofía perenne en las formas habituales de experiencia mística. Va luego más allá de esta discusión al examinar la relación de esas experiencias con lo que podría razonablemente llamarse «conocimiento de Dios».

II

Huston Smith es un acérrimo partidario de la filosofía perenne que mantiene que las experiencias místicas

pueden presentar componentes importantes, universales y normalmente no percibidos de aquellos tipos de realidad cuya existencia sostiene la filosofía perenne. Sin embargo y tal vez sorprendentemente, argumenta también que esas experiencias no pueden servir para respaldar los postulados centrales de la filosofía perenne. Esto se debe a que dichas afirmaciones son, a decir verdad, el producto de una forma especial de «intuición intelectual» que es totalmente independiente de la experiencia, y que es, por tanto, epistemológicamente indiferente a la presencia o ausencia de experiencias que (aparentemente) las corroboren, sean éstas místicas como no místicas.¹

Se presentan, por supuesto, problemas importantes con esta clase de enfoque no empírico. Al menos desde los tiempos de Anselmo, se ha afirmado de hecho que ningún tipo de intelectualización puede por sí solo establecer la existencia de algo que esté más allá del mundo del intelecto (de ahí la distinción moderna entre solidez y validez del argumento). Para establecer la existencia en el mundo de algo (que se halla por encima y más allá del intelecto), uno debe ir más allá del intelecto hasta el mismo mundo. A pesar de esta dificultad lógica, los filósofos y los teólogos han trabajado duro durante siglos para desarrollar argumentos a favor de las tesis de la filosofía perenne (es decir, que existe una base divina y transcendental en el universo, que existe una base divina y transcendental en el ser humano, que estas dos bases son estrechamente semejantes, si no idénticas y que llegar a conocer esto es nuestra tarea más importante). Su esfuerzo no ha producido, sin embargo, nada que haya



concitado, ni siquiera remotamente, un consenso general de que las tesis en cuestión son verdaderas.

¿Por qué sucede esto? Smith argumenta que la razón por la que la mayor parte de nosotros no seguimos ni aceptamos los argumentos que mejor respaldan estas tesis es que entenderlos requiere desarrollar una forma especial de intuición intelectual, de la misma forma que seguir los razonamientos matemáticos avanzados requiere desarrollar un tipo especial de capacidad. Esta analogía con las matemáticas falla, sin embargo, pues cualquier persona con una inteligencia aguda puede, con la suficiente perseverancia, seguir las líneas básicas de razonamiento en cualquiera de las principales áreas matemáticas y llegar a la conclusión estándar. De ahí proviene que exista un acuerdo amplio y transcultural sobre la verdad de gran parte de las matemáticas modernas. Pero en ningún caso se vislumbra algún acuerdo parecido en los campos del misticismo, de la filosofía perenne, ni tan siquiera en el campo más reducido de la filosofía racional.

III

En una carta que me dirigía hace algún tiempo, escrita tras leer una reimpression de un artículo mío en el *Journal of the American Academy of Religion*, Smith comentaba:

Acepto completamente su crítica a mi analogía de las matemáticas. Nunca intenté apoyarme en ella y usted me muestra que incluso como analogía era poco adecuada.

Y después preguntaba:

¿Qué es mejor para ilustrar mi tesis de que las personas tienen diferentes aptitudes? ¿Quizás la música, como cuando Max Weber define a algunas personas como religiosamente amusicales?²

Este problema, sin embargo, no puede ser resuelto, en mi opinión, ni siquiera remotamente, por ninguna analogía. Porque aunque pueda darse el caso de que algunas personas sean

inmunes a los encantos de la música mientras que otras la aprecian profundamente, la cuestión aquí no es de aprecio sino de verdad objetiva. Del mismo modo, aunque pueda darse el caso de que algunas personas sean sordas para los encantos de la religión y otras sean receptivas para ellos, el problema no es aquí de aprecio sino de verdad objetiva. Por tanto, exista o no algún modo especial de «intuición intelectual» capaz de producir, de alguna forma, información factual acerca del mundo objetivo, permanece el problema de determinar si los productos de ese modo de intuición son, de hecho, verdaderos. Y esto, al parecer, requiere claramente un acceso intersubjetivo y una evaluación de los hechos objetivos significativos.

Lo que Smith tiene aquí en mente, por supuesto, es el *jñana*, una forma especial de intuición intelectual de la que varias tradiciones meditativas orientales dicen que puede ser desarrollada. El razonamiento que he estado esbozando no debería verse como basado en, ni sugerir siquiera, que no pueda existir o no exista semejante modo de intuición. La pregunta es más bien cómo puede determinarse si las conclusiones que formula esa clase de intuición, o cualquier otra, son objetivamente ciertas, incluso suponiendo que lo son. Y esto requiere necesariamente alguna forma de corroboración objetiva.

Pasemos ahora pues de las preguntas sobre las intuiciones intelectuales en sí mismas a la relación de esas intuiciones con la experiencia.

IV

Smith, en una carta que me había enviado anteriormente, comparaba nuestros puntos de vista respectivos con los de Ibn Sinā y Abu Sa'id³, y escribía:

Ibn Sinā (Huston) admiraba a los sufíes, pero admitía que no era uno de ellos diciendo: «Lo que yo conozco, ellos lo ven». A lo que su contemporáneo sufí Abu Sa'id (Jonathan) respondió: «Lo que yo veo, él lo conoce».⁴

No es sorprendente que esta generosa comparación me cree, sin embargo, grandes dificultades. Porque yo he estado defendiendo que no sé cómo se puede decir de nadie, ya sea Ibn Sinā o Huston Smith, que tiene algún conocimiento factual objetivo, careciendo de la experiencia apropiada. En primer lugar, no se puede, por supuesto, esperar que las afirmaciones de la «intuición intelectual» especial, *jñana*, de una persona puedan convencer a nadie más —es decir, a otro que aquel que tuvo esa intuición intelectual— sin más pruebas que lo que diga aquella persona. De hecho, una persona normal no tiene forma de distinguir entre esas afirmaciones que surgen del *jñana* (de otra persona) y los productos del autoengaño, de la convicción dogmática e incluso de la locura, especialmente cuando se asocian explícitamente con proclamaciones de algún tipo especial de acceso privado y transcendental a la información.

Más aún, incluso si uno estuviera convencido de lo que genera su supuesto (o tal vez real) *jñana* propio, ¿cómo puede distinguir por sí mismo esto de algo ilusorio? La convicción, por sí misma, no es suficiente. Porque cualquier tipo o grado de cualquier experiencia particular de convicción puede presumiblemente ser producido por alguna configuración del propio sistema nervioso central, independientemente de la verdad objetiva de los procesos intelectuales que le convencen a uno. Entonces ¿cómo podemos decir, incluso decirnos a nosotros mismos, que es verdadera una afirmación objetivamente significativa, fruto de una intuición del *jñana* sobre el mundo objetivo? Parece ser, de nuevo, que sólo mediante la corroboración objetiva de las afirmaciones que se hacen.

Por tanto, en ausencia de la corroboración apropiada, al no ser yo mismo un *jñani* en absoluto, no puedo ser tan generoso como Abu Sa'id acerca de las afirmaciones de Ibn Sinā y de Huston Smith, y declarar que se trata de algún tipo de conocimiento. Es más, incluso si yo fuera otro *jñani*, me parece (no siendo un *jñani*) que la clase de razones antes citadas me

llevarían a la conclusión, por muy poderoso que pudiera ser el sentimiento subjetivo de convicción que yo tuviera, de que no estaría en posición de afirmar la existencia de conocimiento sin darse los tipos apropiados de corroboración objetiva.

V

¿Cuáles son, entonces, los tipos apropiados de experiencia? ¿Puede decirse que la persona que tiene el tipo significativo de experiencias místicas alcanza de ese modo un conocimiento objetivo significativo? Creo que no es tan sencillo. Smith fue generoso al comentar que yo experimenté aquello que Ibn Sinā conocía. Y yo respondí de forma más bien poco generosa que no sé cómo puede decirse de cualquiera de ellos que tengan un conocimiento significativo sin la experiencia apropiada. Es más, me sentí obligado a añadir, de forma igualmente poco generosa, que no veo cómo puede decirse que yo (o Abu Sa'íd o cualquier otro) tengo el conocimiento en cuestión simplemente por haber tenido experiencias (místicas) que parecen ser aquello en lo que consiste dicho conocimiento.

Permítanme a modo de ilustración describir una experiencia que había comentado con Smith. Esta experiencia, bastante notable, tuvo lugar mientras estaba sentado tranquilamente y se desarrolló por etapas. En la primera etapa noté cómo mi consciencia, experimentada como un lugar de gozo y luz, se extendía como una esfera hacia fuera a cierta distancia, en un espacio enorme lleno de la presencia de una mente inconmensurable e ilimitada, experimentada también como gozo y luz. Detrás de mí se hallaba la superficie con olas de un enorme océano de un gozo increíble, insoportablemente intenso, luminoso, un gozo más allá de lo que jamás había imaginado. Y frente a mí había un área amorfa que se presentaba ella misma ante mí como el universo ordinario. Digo «que se presentaba ella misma» porque cada componente de la experiencia parecía presentarme directamente su naturaleza, con lo que normalmente tomamos por entendi-

miento discursivo (muy distinto del reconocimiento perceptivo), presentándose en cierto modo desde dentro como parte de su apariencia perceptiva luminosa. El océano se presentaba él mismo como la realización suprema, aquella que uno querría alcanzar, en definitiva, en todo aquello que pudiera desear. Y la mente inmensa e inconmensurable que llenaba toda la escena la experimentaba (de alguna forma) como dirigiendo todo el cosmos desde este campo de puro deleite, extraordinariamente delicado, emocionante, luminoso y blanco. Me vi luego a mí mismo instalándome dentro del océano, y ahí la experiencia se volvió enormemente abstracta, y finalmente más allá del fondo del océano —donde no había absolutamente nada; pero una nada que «era», como me di cuenta inmediatamente, tan pronto como salí. Toda la experiencia se volvió luego a repetir una vez más.

Esta experiencia, por extraordinaria que fuera y por emocionante y completamente inesperada que fuera para mí⁵, no es rara en absoluto desde el punto de vista de la literatura mística. Como experiencia tiene su propio valor, y ha dejado su marca en mí. Y uno de sus efectos (aunque no, por supuesto, el principal) ha sido agudizar algunas cuestiones complicadas acerca de la relación de la experiencia mística con el «conocimiento» propiamente dicho.

Aparentemente, la experiencia parecía estar relacionada con cosas que los místicos, teólogos y seguidores de todo tipo de filosofía perenne han afirmado conocer desde hace tiempo. Pero, para mí, la experiencia dista mucho de ser conocimiento. De hecho, el primer pensamiento que se presentó en mi mente, cuando «regresé» al nivel donde disponía de aquello a lo que normalmente llamamos «mente» y «pensamientos», fue: «¡Pero si no tiene lógica!». Lo que quería decir con esto era que la experiencia parecía afirmar tratar de cosas que existían independientemente de mi propia consciencia subjetiva, y de relaciones entre esas cosas y el universo objetivo en el que nos encontramos viviendo —pues la experien-

cia en sí misma no produjo ni la más mínima prueba que me permitiera afirmar que sus componentes tenían esa existencia y esas relaciones objetivas. De hecho, es difícil pensar que una experiencia por sí misma pueda proporcionar nunca semejante prueba. Porque, como comentamos antes, cualquier experiencia dada puede, presumiblemente, ser generada por un estado apropiado del sistema nervioso central, existan o no los objetos de los que trata de modo independiente de este sistema nervioso y de la experiencia que genera.

VI

No trato aquí de desarrollar ningún tema profundo epistemológico general. Los problemas que surgen al intentar establecer la existencia de un universo objetivo independiente de nuestra consciencia no son, por conocidos que sean, lo que aquí intentamos plantear. De lo que sí se trata es de la distinción de sentido común entre la ilusión y la percepción verídica. ¿Fue mi experiencia un mero producto de mi sistema nervioso? La forma mejor y más natural de resolver esta cuestión es, me parece, usando los procedimientos intersubjetivos característicos del sentido común y de la ciencia empírica ordinaria. Una investigación científica así, en mi opinión, es precisamente lo que se necesita antes de que Huston Smith e Ibn Sinā o Abu Sa'íd y yo mismo podamos decir que conocemos las cosas que respectivamente los primeros afirman y los segundos parecen experimentar.

VII

¿Pero qué tipo de investigación científica podría ser aquí significativa? Smith, por ejemplo, es extremadamente escéptico sobre la relevancia de la ciencia empírica y duda que «una prueba públicamente aceptada llegue jamás a probar gran cosa en asuntos del espíritu»⁶. Y esta postura es, por supuesto, ampliamente compartida. A mí me parece, sin embargo, que el problema es meramente empírico y no de principios.

Aquí, como en otros campos, el conocimiento objetivo precisa esta prueba objetiva. Y la dificultad no es que no pueda en principio obtenerse la prueba significativa sino que (de momento) no se ha obtenido.

Consideremos, por ejemplo, la experiencia descrita más arriba. La experiencia, naturalmente, por sí misma, en cuanto experiencia, plantea muchas cuestiones. Podríamos preguntarnos con razón, por ejemplo, acerca del significado fenomenológico de muchos de los componentes: la mente como una expansión de la luz, el reconocimiento perceptivo directo de otra mente, unos objetos que se presentan perceptivamente desde su interior —hechos sobre los cuales insistiríamos normalmente en que deben ser discursivos y no perceptivos. Y epistemológicamente, podríamos muy bien querer investigar la relación de los contenidos de la experiencia con los antecedentes del experimentador (o sea, yo), sus creencias intelectuales, sus expectativas y con esos otros componentes suyos culturales que exploran a menudo tan fructíferamente los psicólogos y los analistas hermeneúticos. Pero en lo que quisiera centrarme ahora es en una cuestión directamente ontológica, concretamente, en la verdad de las afirmaciones ontológicas que la experiencia parece implicar (e incluso afirmar). En particular, ¿existe realmente una mente cósmica como la experimentada aparentemente? ¿Está de hecho dirigiendo todo el universo? ¿Y existe un «vacío» transcendental, una existencia absolutamente desprovista de cualidades, en el núcleo de esa mente y de la realidad en su conjunto?

Este tipo de preguntas, a mi parecer, se pueden en principio comprobar directamente. Consideremos la cuestión de la existencia de una mente cósmica. ¿Qué pasaría si una persona, cuando estuviera conscientemente en su presencia, fuera capaz de hacer preguntas y conseguir una información a la que no hubiera podido tener acceso de otra forma, pero que pudiera ser fácilmente comprobable empíricamente?; información, digamos, acerca de los patrones singulares de estrías de una roca particular extraíble a una profundi-

Unos dan en pensar en el dogma y en la religión

Otros andan perdidos en sus dudas o en sus certidumbres.

Y, de pronto, se oyen estas palabras desde lo invisible:

«¡Oh inconscientes, la senda no es ésta ni es aquélla!»

—*Robāiyāt* de Jayyām

—Traducido por José M^a Bermejo

dad determinada en una perforación geológica, o detalles acerca de una demostración (no por ordenador) del último teorema de Fermat (suponiendo que exista), o cualquier otro conocimiento parecido en un campo del que no conociera nada. Me atrevo a decir que si alguien pudiera hacer esto, la mayor parte de nosotros consideraríamos entonces muy seriamente la idea de que estaba teniendo lugar algún tipo de comunicación directa con un ser muy notable. Y si uno pudiera, por iniciativa propia, convocar con éxito a este hipotético ser tanto para que lo experimentaran otras personas escogidas al azar (entre gente no especialmente predispuesta), o para comunicarles informaciones de ese tipo, pienso que todos concluiríamos probablemente que ese ser, de hecho, existiría independientemente de nuestras consciencias individuales.

La sugerencia de que uno podría captar la atención de un ser así e invitarle a cooperar con nuestras propias rutinas y preocupaciones empíricas podría quizás parecer presuntuosa, especialmente si uno tiende a identificarlo con Dios, o con un sefirot, o con cualquier otra entidad divina conceptualizada de antemano. Y tal vez no tendría ningún interés en cooperar con un experimento así. Es posible. Pero eso es aquí irrelevante. Porque mi línea argumental era demostrar que la afirmación ontológica en cuestión es, en principio, comprobable. Y solamente esas comprobaciones podrían demostrar aquí los hechos objetivos.

También se pueden concebir fácilmente comprobaciones para las

otras dos afirmaciones, es decir, la primera, que la mente en cuestión está dirigiendo la actividad de todo nuestro cosmos, y la segunda, que un «vacío» sin cualidad alguna que pueda experimentarse (un puro «ser») yace en el núcleo de la realidad. Porque si uno pudiera, para la primera, hacer que este hipotético ser produjera efectos imposibles de otra forma (como, por ejemplo, reducir todo el aire de un recinto sellado para dejarlo en un centímetro cúbico de su volumen y dejarlo así durante una hora), y, para la segunda, interactuar con el «vacío» subyacente y obtener de él información (como, por ejemplo, la configuración actual de las manchas solares, que, de acuerdo con Einstein, no pueden conocerse en principio en la Tierra mientras no transcurren ocho minutos), o también generar otros efectos imposibles de producir de otra forma (como controlar el flujo de electrones que atraviesan aislantes por «efecto túnel»), uno comenzaría al menos, creo yo, a tener también una buena prueba empírica para apoyar estas dos afirmaciones.

¿Podemos realizar, de hecho, estos experimentos con éxito? No que yo sepa. Necesitaríamos, en primer lugar, personas que pudieran alcanzar al menos el nivel experiencial suficiente con cierta regularidad sistemática. (Yo mismo no podría cumplir ese requisito ni remotamente). Además, los procedimientos para alcanzar los efectos deseados tendrían que ser concebidos y luego comprobados. Sin embargo permanece la posibilidad, en principio: este tipo de afirmaciones son en principio comprobables, y sólo estas comproba-

ciones, realizadas con éxito, pueden llevar al conocimiento requerido.

VII

Se podría objetar, sin embargo, que estamos aquí tratando de religión, y que la religión es un asunto de fe, y que esas comprobaciones, incluso siendo en principio posibles, son también en principio inadecuadas. Esta objeción, sin embargo, tendría una fuerza limitada. Porque el tipo de comprobación empírica que estamos discutiendo aquí se describe, se resalta incluso, en el Nuevo Testamento, como se presenta, por ejemplo, en el relato de la relación de Jesús con Tomás y en el relato de los milagros. Y el tercer capítulo de los Yoga Sutras, el texto canónico del Yoga, el cuarto de los «seis sistemas» de las antiguas tradiciones de la India, está lleno de diferentes tipos de procedimientos relevantes de comprobación. El problema no es, una vez más, en principio, de un conflicto con la religión, sino de la falta de cualquier tipo de prueba contemporánea científicamente aceptable.

IX

Los pensadores religiosos podrían, sin embargo, plantear otra objeción a esta aproximación científica empírica, la de que la religión, la creencia religiosa, necesita un conocimiento absoluto mientras que el conocimiento científico es, y siempre será, provisional. Es más, el conocimiento científico siempre tiene un alcance limitado y, como demostró Hume tan inteligentemente y tan enérgicamente en sus *Dialogues on Natural Religion*, no existe ninguna prueba empírica, necesariamente finita, capaz de demostrar adecuadamente que algún ser es, de hecho, Dios; o, usando los términos de la experiencia descrita más arriba, de que exista realmente algo omnipresente en lo infinito o que dirija la actividad de todo el cosmos. Parece, por tanto, impropio considerar cualquier prueba como prueba de semejante ser o de semejante actividad. Desde un punto de vista científico, sin em-

bargo, esta crítica no parece sería en absoluto. Porque las teorías científicas, por una parte, se presentan bajo formas universales y absolutas (por ejemplo $F_g = k m_1 m_2 / r^2$) y, por otra parte, se consideran perfectamente corroboradas por algún tipo bien escogido de pruebas empíricas finitas. En otras palabras, la distancia entre la finitud de la prueba obtenida científicamente y la naturaleza supuestamente ilimitada del objeto estudiado no es aquí ningún obstáculo mayor para la confianza racional (aunque no absoluta) de lo que es en la ciencia en general. Y nosotros, claramente y de forma bastante razonable, confiamos, por supuesto, mucho en el conocimiento científico en general.

Se podría objetar también que la religión exige más que una mera probabilidad. Exige unos cimientos absolutos. Al margen de cuestiones de comodidad psicológica, sin embargo, no es obvio en absoluto por qué las afirmaciones religiosas en general, o las afirmaciones que tienen su origen en las experiencias místicas en particular, deberían tener apoyos más absolutos que las afirmaciones universales de la ciencia ordinaria. De hecho, ponemos regularmente nuestras vidas en juego en base a nuestra confianza racional en las afirmaciones de la ciencia y de la tecnología modernas cuando volamos en aviones, cuando usamos aparatos eléctricos y cuando nos beneficiamos de procedimientos de diagnóstico médico de alta tecnología. Por tanto, mientras que el conocimiento científico se queda (infinitamente) lejos de ser absoluto, es suficientemente bueno para que dejemos nuestras propias vidas depender de él.

En pocas palabras, en el campo del misticismo, como en todos los campos del conocimiento factual, los tipos objetivos de comprobación científica no son sólo necesarios para la confianza racional en nuestras creencias, sino que el conocimiento científico, falible como es, puede en principio ser suficientemente válido como para influir profundamente en el modo en que vivimos nuestras vidas. Sin una corroboración científica semejante, ni el pensador que descu-

bre en sí mismo lo que parece ser una facultad transcendental de «intuición intelectual», ni el místico que tiene experiencias personales directas, tienen una base adecuada para afirmar que poseen conocimiento. La intuición necesita de la experiencia para la corroboración. Y se precisa para ello una experiencia, al menos en los casos del tipo que hemos estado analizando, distinta de la que el místico experimenta en su interior. Porque este tipo de experiencia necesita ser complementada por los tipos de experiencia pertenecientes a este mundo, accesibles intersubjetivamente, característicos del método científico. Sólo con una experiencia de ese tipo que complemente la del propio místico, y que esté dirigida por los parámetros científicos ordinarios de investigación, pueden hacerse con una confianza racional afirmaciones significativas de conocimiento.

Notas

- 1.- Véanse, por ejemplo, las citas a Smith en mi escrito «Mystical Experiences as Empirical Support for the Perennial Philosophy», *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. LXII, n° 2, verano de 1994. En una carta que recientemente me dirigía comentando este artículo, Smith señalaba ahora que estaba de acuerdo en que las experiencias místicas proporcionan algún tipo de apoyo para la filosofía perenne, pero no el suficiente como para respaldarla, como intenta hacerlo su «intuición intelectual».
- 2.- Carta de Huston Smith, 10 de febrero de 1994.
- 3.- Abu 'Ali Sinā, gran médico y filósofo, y Abu Sa'īd Aboljeir, eminentes maestros sufíes, son dos de las personalidades persas más importantes de los siglos X-XI. [N.T.]
- 4.- Carta de Huston Smith, 28 de noviembre de 1990.
- 5.- Estaba sentado tranquilamente, inmerso profundamente en mi interior, tras realizar una práctica de meditación que jamás habría imaginado que estuviera conectada con alguna experiencia de este tipo. Es más, teniendo en cuenta mi propia historia personal, jamás me habría imaginado que pudiera desear una experiencia así, y mucho menos que hubiera intentado conseguirla.
- 6.- Carta, 10 de febrero de 1994.