



**Màster en Estudis Comparatius de Literatura, Art i  
Pensament: treballs de fi de màster**

**“El fenómeno de la Mística desde la Mirada  
Psicológica: un estado de la cuestión.”**

Iliana París García

Director Dr. Amador Vega Esquerra

*Julio 2011*

**INSTITUT UNIVERSITARI DE CULTURA**

Universitat Pompeu Fabra

Barcelona

## Índice

Introducción	p. 4
I. La Mística desde la Psicología Clásica	p. 12
1. Breve Contextualización Histórica	p. 12
2. Las Variedades de la Experiencia Religiosa de William James	p. 15
3. Otras lecturas Psicológicas de la Mística. James Leuba y Pierre Janet	p. 22
3.1. La posición naturalista de James Leuba	p. 22
3.2. Pierre Janet y el delirio religioso de una extática	p. 28
4. Otras aproximaciones de la época	p. 33
II. El Reencuentro de la Mística y la Psicología	p. 40
<i>¿Experiencia mística o consciencia mística?</i>	p. 54
III. De Psicosis y Neurotransmisores. La Mirada Médica	p. 58
1. La Visión de la Psiquiatría	p. 58
2. Neurociencia y Neuroteología	p. 74

IV. La Mística se estira en el Diván	p. 85
1. Antecedentes	p. 85
1.2. Dios como imagen del alma. Jung y el Maestro Eckhart	p. 90
2. Lo Regresivo. Dimensión materna y Función Paterna	p. 93
3. Nuevas aproximaciones psicoanalíticas	p. 97
3.1 Winnicott: la Religión como Transicional	p. 100
V. Conclusiones	p. 105
<i>Epilogo</i>	p. 111
Bibliografía citada	p. 112
<i>Fuentes Primarias</i>	p. 112
<i>Fuentes Secundarias</i>	p. 114

## Introducción

La mística es uno de los fenómenos de lo religioso que más interés ha despertado entre quienes se han sentido atraídos por el estudio de la espiritualidad. La psicología, disciplina que estudia los procesos psíquicos de los individuos, también ha posado su mirada sobre dicha experiencia religiosa.

Dentro de sus teorías y sistemas, la psicología a lo largo de su historia ha elaborado diversas explicaciones sobre la experiencia humana, que revelan los distintos puntos de encuentro, o las fricciones existentes en la base de una disciplina acostumbrada a convivir con diferentes ubicaciones epistemológicas muchas veces inarticulables. Por eso, debido a la variedad de explicaciones a las que se pueden llegar sobre un mismo hecho (dependiendo del tipo epistémico de base que se profese), algunas veces puede parecer que se están describiendo fenómenos diferentes.

Ante esto, los psicólogos han optado por pensar que esta pluralidad, a largo plazo, representa más una fortaleza que una debilidad, puesto que el ser humano es harto complejo y no puede ser observado desde una sola óptica y, muchas veces, posturas teóricas diferentes pueden estar mostrando distintas perspectivas sobre el ser humano, aunque a primera vista puedan parecer contradictorias.

La mística, como fenómeno que le acontece al ser humano, también ha pasado por este tamiz de la psicología. El propósito de esta investigación es mostrar el recorrido que ha hecho la psicología<sup>1</sup>, desde sus distintas vertientes y miradas, en su intento por comprender y explicar el fenómeno místico; específicamente la mística cristiana, haciendo una lectura crítica, con la intención de mostrar las contradicciones y puntos de encuentro que se han generado a lo largo de este recorrido de poco más de un siglo, para plantear cuál es el punto en el que está la discusión actualmente y, finalmente, plasmar nuestra propia visión sobre el tema.

---

<sup>1</sup> En este trabajo se reconoce el inicio de la psicología como disciplina independiente de la filosofía a partir de las aportaciones realizadas por Wilhelm Wundt con la creación del primer laboratorio psicológico en 1879. Por tanto, no hallarán lugar aquí las reflexiones sobre los aspectos psicológicos del misticismo que, desde la filosofía, se pudieron haber generado anteriormente.

Dentro de este trabajo se entenderá por mística “aquellas experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión –cualquiera que sea la forma en la que se la viva– del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu”.<sup>2</sup> De forma consciente hemos tomado una definición proveniente del campo de la fenomenología de la religión y no de la psicología propiamente dicha debido a que, la pluralidad psicológica de la que se hablaba anteriormente nos invitaría a posicionarnos de entrada si aceptamos alguna definición proveniente de algún representante de las diferentes escuelas psicológicas.

Sin embargo, es importante aclarar que, con la intención de acotar el tema, aunque la definición de Martín Velasco incluya a las experiencias místicas profanas, panéticas y monistas, no se considerarán en este trabajo los estudios psicológicos realizados sobre ellas debido a que, pese a que pueden compartir algunas similitudes, a su vez poseen otros elementos que las hacen ser diferentes entre sí. Además, dichas experiencias místicas no necesariamente tienen un carácter religioso, o de vinculación con lo Divino o lo trascendente. Con lo cual, nuestro trabajo se centrará, específicamente, en las experiencias místicas teístas enmarcadas dentro del Cristianismo.

En este sentido, y siguiendo a McGinn<sup>3</sup>, entendemos que la mística posee tres elementos, descritos de la siguiente manera: como una parte de la religión, como un proceso o forma de vida y, como un intento para expresar una conciencia directa de la presencia de Dios. La mayor parte de los trabajos que se han hecho sobre mística en psicología se han centrado, sobre todo, en los dos últimos aspectos nombrados aunque también hay otros estudios, generalmente psicoanalíticos, que toman en cuenta el elemento religioso de la mística.

---

<sup>2</sup> Martín Velasco, J. *El Fenómeno Místico. Estudio Comparado*. Madrid: Trotta, 2009. 3ª edición. p. 23.

<sup>3</sup> McGinn, B. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Vol. I *The Foundations of Mysticism*. London: SCM Press, 1991.

Muchos de los autores que revisaremos a lo largo de esta investigación<sup>4</sup> suelen usar el término “experiencia mística” para referirse a la vivencia del encuentro con Dios o con lo trascendente. Esto se debe, en parte, a que el místico suele hablar del dios que se le ha hecho presente en una experiencia, que es esencialmente personal e interior, y al conocimiento adquirido a partir de ella. Sin embargo, precisa McGinn que “experiencia mística” no era una expresión utilizada por los místicos o por los estudiosos del misticismo antes del siglo XIX.<sup>5</sup>

Debido a que la mayor parte de los místicos han hablado de su propia experiencia, los académicos han considerado que el estudio de los elementos místicos de la religión debe tomar a la “experiencia mística” como una categoría central. Más, McGinn nuevamente nos precisa que desconocemos si lo que los místicos entendían por *experientia* se refiere a lo mismo que entienden los investigadores modernos y, por otro lado, también advierte de la dificultad, en términos gnoseológicos, que conlleva el uso de este concepto, sobre todo porque se corre el riesgo de centrarse en el elemento vivencial, emocional o perceptual del fenómeno, desligando a la mística de la teología, pese a que muchos místicos expresaban que lo que ellos hacían era *theologia*, es decir, un discurso verdadero sobre Dios.<sup>6</sup>

En lugar de experiencia mística, McGinn, siguiendo a otros investigadores –principalmente la noción de conciencia desarrollada por Bernard Lonergan–, propone el uso del término “consciencia mística” como una manera más adecuada y enriquecedora de concebir las formas de estas vivencias de lo trascendente, sobre todo porque la consciencia –o el uso de este término– enfatiza el proceso completo de la intencionalidad humana y la auto-presencia, en lugar de sólo un sentimiento, sensación o experiencia, fácilmente separable de los actos subsecuentes de pensamiento, amor o decisión.

---

<sup>4</sup> William James, Henri Delacroix, Evelyn Underhill, o el Barón von Hügel, por nombrar sólo a algunos de los clásicos.

<sup>5</sup> “Lo que nosotros llamamos experiencia mística, los místicos, siguiendo a Dionisio, solían llamarlo “teología mística” McGinn, B. “Mistical Consciousness: A Modest Proposal”. *Spiritus*, 8. 2008. p. 45.

<sup>6</sup> *Ibid.*

En este trabajo también se considerará la “consciencia mística” como término más adecuado para el estudio de la mística desde una perspectiva psicológica.

Antes de continuar con la exposición del contenido de los capítulos que conforman esta investigación, necesitamos aclarar que se trata de un trabajo extenso puesto que recorre las principales aportaciones que los autores vinculados a la psicología han realizado sobre el fenómeno de la mística durante poco más que un siglo, con lo cual, exponerlo de manera más restringida no nos era posible puesto que nos habría llevado a hacerlo de forma incompleta.

A principios del siglo XX –posiblemente como consecuencia de la progresiva secularización de la locura– la psicología y la psiquiatría se interesaron por explicar la vida y experiencias de santos y místicos, hombres y mujeres, que reportaban tener una vivencia de lo trascendente, de Dios o de lo sagrado a un nivel muy íntimo; vivencias descritas como frutivas e inefables, que se habían convertido en el timón capital que guiara sus vidas. El primer capítulo de este trabajo refleja las reflexiones y teorizaciones que realizaron esos académicos al respecto.

Uno de los factores que les llamó la atención estaba relacionado con la sintomatología particular que para ellos giraba alrededor de este fenómeno, y que compartían, de alguna manera, con los pacientes psiquiátricos. Hablamos de síntomas como alucinaciones, visiones, episodios extáticos, largos períodos de ayuno o insomnio, melancolías... entre otros. Desde entonces, tal y como manifiesta Domínguez Morano, el acercamiento de la psicología y la psiquiatría a la mística ha estado marcado, y no sin razón, por la sospecha y por el debate sobre su eventual carácter regresivo o psicopatológico<sup>7</sup>.

A causa y a partir de esto, la psicología tomó básicamente dos caminos:

Por un lado está la línea marcada por William James y su obra *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*, en la cual se otorga un lugar importante a la experiencia mística de por sí, respetando su validez y su veracidad como una experiencia que

---

<sup>7</sup> Domínguez Morano, C. “La Experiencia Mística desde la Psicología y la Psiquiatría”. En: Martín Velasco, J. (ed.) *La Experiencia Mística. Estudio Interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004. p.p: 183 – 217.

proviene de un encuentro directo con lo sagrado, independientemente de los síntomas en apariencia psicopatológicos (o a pesar de estos) que puedan girar alrededor del místico o la mística. Esta misma vía es la que siguen estudiosos como H. Delacroix, el Barón von Hügel y Evelyn Underhill, entre otros.

Por otro lado, tenemos el camino más positivista o médico, representado por autores como James Leuba o Pierre Janet, que intentan comprobar la naturaleza patológica y sintomatología, psicótica o neurótica que padecían los místicos y místicas. En el caso de Leuba, a partir del análisis de las obras autobiográficas de algunos místicos y santos como santa Teresa de Ávila, Enrique Suso, Madame Guyón y santa Caterina de Génova y, en el caso de Janet haciendo uso de la comparación de síntomas, comportamientos y discursos similares, a partir de la observación directa de pacientes psiquiátricos con delirios místico-religiosos.

Entrando en los años treinta, con el boom del conductismo, la psicología empezó a interesarse por otros asuntos, dejando el estudio de la mística a un lado. De hecho, afirmó Stace en un artículo publicado en los años sesenta, que muy pocos psicólogos norteamericanos, a excepción de James y Leuba, prestaban atención a la psicología del misticismo.<sup>8</sup> Para Stace, este descuido del tema probablemente tiene muchas causas. Una de ellas, quizás, es su difícil aproximación, excepto por el método de la introspección, que los psicólogos (conductistas) evitan. Otra razón puede ser el fracaso de los psicólogos a la hora de hacer distinciones claras entre la psicología y la filosofía. Ciertamente, hay estados mentales que son ordinariamente llamados místicos: describir, clasificar y analizar estos estados de la mente debe ser tarea del psicólogo; pero aquí aparece otro problema que recae en el campo de la filosofía. Casi siempre los místicos refieren que sus experiencias místicas tienen que ver con el reino trascendente de la realidad. Éste es un problema filosófico que se encuentra fuera de la ciencia psicológica. Quizás porque los psicólogos no desean mezclarse con problemas metafísicos o

---

<sup>8</sup> Stace, W. T. *Man Against Darkness and other essays*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967.



trascendentales, o en algún grado son escépticos sobre éstos, prefieren apartarse completamente del estudio del misticismo.<sup>9</sup>

Pese a las opiniones de Stace, a partir de finales de la década de los sesenta, aproximadamente, resurge en la psicología el interés por el estudio del fenómeno místico, posiblemente debido a la aparición de distintas drogas psicotrópicas o alucinógenas: LSD, cannabis, hongos alucinógenos y algunas plantas utilizadas tradicionalmente por los chamanes amerindios como la ayahuasca o el peyote, que recién incursionaban en el mundo Occidental, específicamente en Norteamérica. Quienes hicieron uso de estas drogas afirmaron que producían efectos similares a los descritos por los místicos, lo cual les llevó a la experimentación con ellas, con el fin de vivir en carne propia la experiencia, para comprenderla mejor.

En el segundo capítulo expondremos algunos de estos acercamientos a la mística, principalmente desde la Psicología Transpersonal y la Psicología Humanista, aunque también habrá aportes provenientes del psicoanálisis. Así expondremos los trabajos realizados por C. Tart y Ludwig, en lo referente a los estados alterados de consciencia, las reflexiones de Abraham Maslow sobre las *peak-experiences* o experiencias cumbres, la teoría de la desautomatización de Arthur Deikman, y las posturas psicoanalíticas de Prince y Savage. En este momento también surgen los primeros intentos de dar una explicación más psicofisiológica a la vivencia de los místicos, basada en los hallazgos obtenidos sobre el funcionamiento neurológico del ser humano y en la experimentación con monjes budistas o practicantes de yoga en sus ejercicios de meditación.

A partir de entonces el abanico de explicaciones y de subdisciplinas dentro de la psicología se ha ampliado, y la mística recibe distintas interpretaciones y explicaciones, dependiendo de los diversos derroteros que ha seguido la psicología. En el capítulo tres estudiaremos dos de las aproximaciones que existen actualmente dentro del campo de la medicina. Se trata de la psiquiatría por un lado, y la neurociencia por otro.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

Tanto la psiquiatría como la neurociencia actual, o más precisamente una parte de ellas, han estado cambiando paulatinamente su manera de aproximarse y de hacer investigación sobre la mística. En psiquiatría ya no se trata, como en los tiempos de Pierre Janet, de demostrar la patología o la conducta morbosa subyacente a la experiencia narrada por los místicos; no se busca desestimar las vivencias y los aportes de los místicos y místicas basándose en un comportamiento que se escapa de la norma, sino que más bien se intenta tener un acercamiento distinto del fenómeno, reconociendo en algunos casos su valor espiritual, e inclusive, estudiando qué elementos de la personalidad del místico –como estrategia para buscar nuevas explicaciones– le permiten continuar anclado a la realidad y tener una vida productiva y satisfactoria, marcando la diferencia con el paciente psicótico. Tal es la perspectiva de psiquiatras como Javier Álvarez con su concepto de *hiperia* y, mucho más recientemente, de investigadores como Jerome Kroll o Simon Jones.

La neurociencia, por su parte, se ha dedicado a generar explicaciones neuropsicológicas del fenómeno místico, apoyándose en avances tecnológicos que nos permiten obtener una observación de la actividad neuronal, y las zonas u órganos cerebrales que se activan durante determinados procesos mentales. Su intención es ofrecer un soporte objetivo de los procesos que se suceden durante la experiencia religiosa en general, y la mística en particular.

Así, haremos una revisión de los primeros estudios sobre el fenómeno místico que se han realizado en este campo, siendo Michael Persinger uno de los pioneros, y concluiremos con las teorías que se están manejando más recientemente, exponiendo los aportes de D'Aquili y Newberg, y de Uffe Schjoedt. Desde el punto de vista metodológico, estas aproximaciones tienen sus limitaciones y dificultades, las cuales también serán vistas en el desarrollo del tercer capítulo.

En el cuarto y último capítulo, exploraremos el acercamiento que ha tenido el psicoanálisis a la mística. Nuevamente, somos testigos de un cambio de perspectiva, desde las concepciones reduccionistas del padre del psicoanálisis, Sigmund Freud, a posturas mucho más comprensivas y abiertas para con la experiencia mística, como una vivencia humana original y que tiene mucho que decirnos sobre el funcionamiento de la psique.

Freud no estudió específicamente a los místicos, pero –a grandes rasgos– según Rizzuto, entendía la religión como un deseo de protección original del padre infantil, basado en un Dios ilusorio que no es más que la exaltación fantaseada de la figura paterna de la infancia. Un verdadero adulto, según Freud, debe renunciar a este apego infantilizante y enfrentar el mundo tal cual es, basándose en sus propios recursos. Los primeros seguidores de Freud seguían manteniendo esta concepción de lo religioso sin mayores cuestionamientos.<sup>10</sup>

Una excepción a esto fue Carl Gustav Jung, quien consideraba lo religioso como un elemento de gran valor para las personas, y afirmaba que la psique contiene una función religiosa y que Dios podía ser concebido psicológicamente como un arquetipo y una imagen viva de la psique o del alma, para lo cual se apoya en las experiencias de místicos como el Maestro Eckhart y otros visionarios.

Ahora bien, afirma Rizzuto que, a partir del trabajo del analista británico D. W. Winnicott sobre los objetos y los fenómenos transicionales, se abrió una ventana hacia el estudio de lo religioso, y ha comenzado a surgir, desde finales de los setenta, una literatura psicoanalítica que estudia la fe religiosa y la vida mística, sin traicionar lo esencial de la teoría freudiana, ni violentar la experiencia religiosa o mística.<sup>11</sup> El cuarto capítulo se centrará en exponer muy brevemente la postura de Freud y Jung, así como también los argumentos fundamentales de estas investigaciones más recientes.

Finalmente, arribaremos a nuestras conclusiones, en las que se realizará una discusión crítica de los elementos más relevantes de todo lo expuesto y, partiendo desde una mirada psicoanalítica y de una comprensión dinámica de la psique y del ser humano, se esbozarán los elementos que consideramos relevantes para poder alcanzar una comprensión –a nuestro parecer– más apropiada de la consciencia mística, y de su estudio desde el terreno de lo psicológico.

---

<sup>10</sup> Rizzuto, A. M. “Reflexiones Psicoanalíticas acerca de la Experiencia Mística”. En: López-Baralt, L. y L. Piera (ed.) *El Sol a la Medianoche. La Experiencia Mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, 1996.

<sup>11</sup> *Ibid.*

# I. La Mística desde la Psicología Clásica.

## 1. Breve Contextualización Histórica.

Dentro del tema que nos ocupa, se hace necesario realizar una breve contextualización histórica para poder comprender el lugar desde el cual se acercaron las distintas voces que se interesaron por la mística en aquel momento, las cuales siguieron, principalmente, tres corrientes particulares, a saber: la psicología científica o experimental iniciada por Wundt, la psicopatología francesa, cuyo mayor exponente fue Charcot, y la psicología funcionalista de William James.

A finales del siglo XIX, en Alemania, se gestaba una manera nueva de estudiar lo psicológico. Diversos historiadores<sup>12</sup> coinciden en ubicar el nacimiento de la psicología científica con el establecimiento de la psicología experimental dentro de ese contexto de la mano del estructuralista W. Wundt, con la creación en 1879 del primer laboratorio psicológico cuyo objetivo era el estudio de la mente con los métodos de las ciencias de la naturaleza. Wundt suscribió los principios de la ciencia positiva y afirmó que la experiencia inmediata es la única realidad de la que podemos estar ciertos, con lo cual rechazó las definiciones metafísicas del alma y las sustituyó por una teoría actualista de la mente.<sup>13</sup>

La psicología wundtiana se limitaba a los fenómenos de la experiencia y las preguntas sobre el alma quedaban relegadas a otros campos del saber. Así, Wundt acabó definiendo la mente como la interconexión de los procesos de la conciencia.

Por otro lado, un par de años más tarde, el joven neurólogo Sigmund Freud, que había abandonado sus trabajos en el laboratorio fisiológico de Brücke para empezar a

---

<sup>12</sup> Leahey, T. H. *Historia de la Psicología: corrientes principales del pensamiento psicológico*. Madrid: Debate. 1994; Gondra, J. M. *Historia de la Psicología. Introducción al pensamiento psicológico moderno*. Vol. 1. Madrid: Síntesis S.A. 1998; Tortosa, F.M. “Estructuralismo y Funcionalismo”. En: Arnau, J. y H. Carpintero. *Tratado de Psicología General. Historia, Teoría y Método*. Madrid: Editorial Alhambra. 1989 p.p: 133 -160.

<sup>13</sup> Gondra, J. M. *Op. cit.*

trabajar como médico en el Hospital General de Viena, viajaba a París para estudiar en la Salpêtrière con el neurólogo Jean Martin Charcot, donde pudo observar el enfoque que se le daba en aquel lugar al tratamiento de la histeria, lo cual más adelante se convertiría en uno de los puntos de partida más significativos del psicoanálisis.

A partir de mediados del siglo XVIII se había iniciado un movimiento filantrópico en toda Europa y, posteriormente en Norteamérica, que se propuso mejorar la inhumana situación de los locos en el manicomio, y hacer uso de la reclusión manicomial como medio terapéutico; comenzaron así a gestarse los primeros bocetos psicopatológicos modernos. Este proceso culminó con un cambio profundo en la concepción de la locura, cuya orientación llevó a su total secularización.<sup>14</sup>

De hecho, es en las postrimerías del siglo XIX cuando también empieza a perfilarse la psicopatología como una rama autónoma del saber, integrada hasta entonces en la filosofía o en la medicina.<sup>15</sup> La corriente experimental de Wundt no tenía mucha influencia en Francia en aquel momento, y el retraso de los laboratorios contrastaba con el auge de la psicología clínica, disciplina aplicada que surgía al amparo de la psiquiatría, debido en gran parte a la influencia de Charcot.<sup>16</sup>

Ya, para 1870, Charcot emprendía una revisión de la histeria aplicando los principios de la semiología médica anatomoclínica desarrollados por la escuela de la Salpêtrière, estudiando la histeria como si se tratara de una enfermedad neurológica, y caracterizando cuatro fases típicas: epileptoide, grandes movimientos, actitudes pasionales y delirio terminal. Así, gracias al prestigio profesional de Charcot, “la histeria y el hipnotismo se situaron en el centro de la investigación científica”<sup>17</sup>. Charcot vino a ser una influencia determinante para dos de los asistentes a sus conferencias y presentaciones de enfermos: Sigmund Freud y el psicólogo y neurólogo Pierre Janet.

---

<sup>14</sup>“Se trata de un proceso complejo en el que intervienen cuando menos los siguientes elementos: en primer lugar, un marcado alejamiento de aquellas interpretaciones o argumentaciones de la locura amparadas en visiones religiosas que la asociaban directamente con la herejía, la posesión diabólica o la iluminación divina; en segundo lugar, el inicio de una fuerte medicalización que asimilaba la locura a la “enfermedad”. Álvarez, J. M., R. Esteban y F. Sauvagnat. *Fundamentos de Psicopatología Psicoanalítica*. Madrid: Editorial Síntesis. 2009. p 62.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Gondra, J. M. *Op. cit.*

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 89.

Al otro lado del océano, en el Nuevo Continente, William James se erigía como el padre de la psicología norteamericana. Aunque la mayor parte de los psicólogos norteamericanos se formaron en Alemania, al retornar a su país hicieron una psicología distinta de la que habían aprendido en los laboratorios. Su centro de interés no fue la mente general, sino el individuo concreto que lucha por su supervivencia. Influido por el evolucionismo, James consideró la mente como un órgano útil para la adaptación al medio ambiente, poniendo con ello las bases de la psicología Funcionalista, llamada así por su énfasis en las funciones adaptativas de la mente.<sup>18</sup>

Siendo uno de los precursores del pragmatismo, James quería justificar la metafísica y la religión, puestas en entredicho por el positivismo científico. De ahí su interpretación psicológica de los efectos prácticos de las creencias, en términos de los sentimientos generados por ellas. En este sentido, James indicó que si la creencia en Dios da sentido a la vida y hace más feliz a una persona, entonces será verdad que Dios existe, al menos para esa persona pues, según James, una proposición es verdadera –en términos de verdad psicológica– si nos ayuda a caminar por la experiencia.

Una de las insatisfacciones de James con la psicología era su incapacidad para abordar el mundo complejo de los sentimientos, derivada de una concepción de la ciencia demasiado experimentalista y rígida. De ahí que en la década de los noventa empezara a interesarse por los fenómenos paranormales observados en el espiritismo, la clínica psicopatológica, y las experiencias religiosas, en los que parecían intervenir sentimientos e impulsos que escapaban a la mente consciente y se hundían en las profundidades de lo inconsciente. Esto lo llevó a familiarizarse con algunos aspectos de las teorías de Charcot, Janet y Freud, y unos años más tarde, a escribir las conferencias de Edimburgo dictadas en el curso de 1901 – 1902, que inmediatamente después serían publicadas con el título de *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Gondra, *Op. cit.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

## ***2. Las Variedades de la Experiencia Religiosa de William James.***

*Las Variedades de la Experiencia Religiosa* es el resultado de un grupo de conferencias dictadas por William James, en las Gifford Lectures de Edimburgo entre 1901 y 1902. A pesar de que han transcurrido más de 100 años desde su publicación, muchas de sus reflexiones sobre lo religioso y sobre la mística continúan teniendo vigencia.

Uno de los aspectos relevantes de esta obra es que viene a ser el primer acercamiento al fenómeno religioso desde una posición científica que no devalúa la vivencia de lo numinoso, sino que le otorga su justo valor como una experiencia vital en el ser humano, independientemente de la patología que pudieron mostrar algunos místicos y santos.

En su primera conferencia, denominada “Religión y neurología”<sup>20</sup>, James comienza con una declaración de principios haciendo una crítica directa a lo que él define como “materialismo médico”, es decir, aquella tendencia de la medicina (y también de la psicología) de encontrar causas fisiológicas o psicológicas desviadas para explicar los fenómenos religiosos, no siendo más que un método a través del cual se devalúa aquello por lo que sentimos antipatía, y que termina siendo un sistema de pensamiento ingenuo:

*“El materialismo médico acaba con San Pablo cuando define su visión en el camino de Damasco como una lesión del córtex occipital, y a él como a un epiléptico; con santa Teresa como una histérica y san Francisco de Asís como un degenerado congénito. [...] Todas estas excesivas tensiones mentales, cuando se llega al fondo de la cuestión, se afirma, no son más que simples problemas de diátesis (con mayor probabilidad: autointoxicaciones) debidas a la acción patógena de algunas glándulas que la fisiología descubrirá. Por ello, el materialismo médico piensa que la autoridad espiritual de estos personajes resulta eficazmente socavada”.*<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> James, W. *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*. Barcelona: Península, 1986 [1902] p. 18 - 29.

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 20 – 21.

De la misma manera, considera bastante absurdo pensar –y con esto hace una crítica al psicoanálisis de la época– que el despertar religioso en la adolescencia sea debido al efecto de la sexualidad patológica reprimida, cosa que identifica como una suerte de “moda explicativa”. No sólo la vida sexual despierta durante la adolescencia, sino toda la vida mental superior y, si bien es cierto que una amplia gama de fenómenos religiosos son claramente eróticos, existen otros elementos como el éxtasis de algunos santos a la hora de la Eucaristía, por ejemplo, que no son leídos como una aberración de la función digestiva.<sup>22</sup>

También critica a la psicología moderna que, puesto que ha encontrado conexiones psicofísicas claras, supone como hipótesis práctica que la dependencia de los estados mentales de las condiciones corporales debe ser perfecta y acabada. Sin embargo, se pregunta en qué medida una relación existencial de los sucesos psíquicos con causas orgánicas pueden determinar de una manera u otra su significado espiritual. Con lo cual, defender la casualidad orgánica de un hecho religioso para rebatir su valor espiritual “es ilógico y arbitrario si no se ha establecido anteriormente una teoría psicofísica que entrelace los valores espirituales en general con tipos de transformaciones fisiológicas determinados”<sup>23</sup>. De hecho, de ser así, cualquier sentimiento o pensamiento (inclusive el científico) que no estuviese comprobado por esta conexión psicofísica, carecería de verdad o de valor. Cuando se considera que algunos estados de ánimo son superiores a otros, no se hace en base al conocimiento que se tenga de sus causas orgánicas, sino por razones completamente diferentes, y con esto, James pone sobre la mesa la mirada prejuiciosa que tiene el saber científico cuando se acerca a lo religioso.

Ni en las artes, ni en las ciencias naturales, se rebaten las opiniones de alguien poniendo en tela de juicio su constitución psíquica, sino que se comprueban por medio de la lógica y la experimentación. Lo mismo debería tener lugar dentro del terreno de

---

<sup>22</sup> “El lenguaje religioso se arropa con los pobres símbolos que nuestra vida le proporciona y todo el organismo hace alusiones indirectas cuando la mente está fuertemente incitada a expresarse. El lenguaje del comer y del beber es probablemente tan corriente en la literatura religiosa como el especializado en la vida sexual [...] La vida religiosa depende tanto del bazo, el páncreas y los riñones como del aparato sexual”. James, W. *Op. cit.* p. 19, nota al pie.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 21.



las opiniones religiosas; su valor sólo puede ser comprobado tomando en cuenta los juicios espirituales con independencia de sus autores. Por tanto, los únicos criterios válidos para evaluar el valor de las opiniones religiosas han de ser la *luminosidad inmediata*, la *razonabilidad filosófica* y la *ayuda moral*.<sup>24</sup>

Este razonamiento del cual parte James, y que lo acompaña a lo largo de todas sus conferencias, es fundamental pues, por un lado, deslegitima el discurso médico-psiquiátrico como una manera adecuada de juzgar a los místicos y místicas y, como consecuencia a sus obras, mostrando que se pueden hacer uso de categorías diagnósticas para estigmatizar al individuo y desacreditar su producción, cuando no son más que juicios de valor de aquellos que están del otro lado de la acera y que todo lo miden con su vara experimental; y por otro lado, la segunda idea importante que deja caer es que ese conocimiento generado por los místicos sólo puede ser valorado dentro del sistema en el cual se inscribe, es decir, en el mundo de lo religioso. Esto no quiere decir que no podamos estudiarlo pues, afirma James, para entender algo correctamente se ha de observar dentro y fuera de su contexto y conocer la gama completa de sus variaciones.

James se centra en la vivencia de lo religioso desde el terreno de lo personal, la cual está conformada por las disposiciones internas del hombre: su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud. Dentro de este contexto, define la religión como *“los sentimientos, los actos y las experiencias del hombre particular en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad”*<sup>25</sup>. La vida de la religión consiste en creer en un orden no visible y que nuestra felicidad estriba en ajustarnos armoniosamente a él; la actitud religiosa del alma consiste en afirmar esta doble creencia.

Una particularidad psicológica de esta actitud es su poder de convicción. Para quien experimenta una vivencia de este orden no visible, ésta es tan convincente como lo es cualquier experiencia directa de los sentidos, ya que suelen ser vividas como

---

<sup>24</sup> *“Santa Teresa podía haber tenido el sistema nervioso de la vaca más apacible y eso no habría salvado su teología si el juicio teológico obtenido por otras verificaciones hubiese demostrado que era despreciable. Y de la manera inversa, si su teología resistiese las restantes pruebas, no hubiese tenido ninguna importancia el grado de desequilibrio nervioso o de histeria sufrido cuando estaba aquí, entre nosotros”* *Ibid*, p. 24.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 34. Las cursivas provienen del texto original.

genuinas percepciones de la verdad, como revelaciones de un tipo de realidad que ningún argumento en contra, aunque no pueda ser rebatido con palabras, pueda sacar de la conciencia de quien las ha vivido.<sup>26</sup> Sin duda, una idea o creencia de tal magnitud, descontextualizada del sujeto, el espacio y el momento histórico en la que se tiene, puede fácilmente ser catalogada dentro de los criterios diagnósticos del DSM-IV<sup>27</sup>, por ejemplo, como una idea delirante.

Dos elementos muy importantes de sus conferencias son sus reflexiones sobre la conversión y la santidad. Según James, convertirse es un proceso repentino o gradual, por el cual un yo dividido se torna unificado como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas. Decir que un hombre se ha convertido significa que las ideas religiosas que podían haber sido periféricas en su conciencia, ocupan ahora el lugar central, y que los objetivos religiosos son el centro habitual de su energía.

La psicología no puede explicar cómo ocurre este desplazamiento y, aunque pueda dar una descripción general de lo que sucede, no puede explicar con precisión todas las fuerzas individuales que intervienen, lo cual reafirma la intensa singularidad del fenómeno. Sin embargo, un aspecto en el cual coinciden psicología y religión es que las dos admiten que existen fuerzas aparentemente al margen del individuo consciente que redimen su vida. Para la psicología estas fuerzas son “subconscientes”, sus efectos se deben a la “incubación” o a la “meditación”, y no trascienden la personalidad del individuo; la teología cristiana diverge y afirma que constituyen mediaciones directas sobrenaturales de la Divinidad.<sup>28</sup>

En lo referente a la santidad, James la define como el nombre que se le otorga a los frutos maduros de la religión; el carácter santo es aquel para el cual las emociones espirituales son el centro habitual de la energía personal, y posee algunas características que son universales y comunes a todas las religiones.

Sin embargo, también advierte que los frutos de la religión son, como todos los productos humanos, propensos a la corrupción por exceso. Si consideramos el caso de la

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Siglas en inglés del Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales, cuarta edición.

<sup>28</sup> James, W. *Op cit.*

devoción, por ejemplo, cuando ésta está desequilibrada, uno de sus vicios es el fanatismo, que no es otra cosa que la lealtad llevada a un extremo exaltado. Otra virtud santa donde se pueden encontrar excesos es en la pureza, en la que el amor de Dios no ha de mezclarse con ningún otro amor. Mientras el devoto agresivo alcanza su identidad objetivamente, destruyendo con violencia el desorden y la divergencia, el devoto reservado alcanza la suya subjetivamente, dejando el desorden al mundo en general y forjando un mundo más reducido donde habita y desde el que elimina por entero al otro.<sup>29</sup>

El ascetismo es otra característica del santo en la que James observa algunas extravagancias o excesos, sobre todo en lo que respecta a la mortificación corporal. Estas mortificaciones conceden demasiada importancia a la naturaleza exterior; cualquiera que genuinamente esté emancipado de la carne, mirará los placeres y los dolores, la abundancia y la privación como igualmente irrelevantes e indiferentes. De hecho, los directores espirituales y ascetas más experimentados, muestran una tendencia clara a insistir menos en las mortificaciones particulares del cuerpo, y a profesar que la salud es indispensable para servir a Dios de manera eficaz.

Ahora bien, quizás la contribución más importante que hace William James a la disciplina de la psicología de la religión es su reflexión sobre el misticismo. En este sentido, se podría afirmar sin temor a caer en la exageración que no hay ningún estudio desde dicha disciplina que no cite la caracterización que hace James sobre el fenómeno místico. La relevancia del misticismo para este autor radica en que lo considera la raíz y el centro de la religión personal. Y lo define a partir de cuatro características, a saber: *inefabilidad, cualidad de conocimiento, transitoriedad y pasividad*.<sup>30</sup>

La *inefabilidad* es la característica más relevante de la experiencia mística, y viene a ser una característica negativa ya que el sujeto afirma que la experiencia desafía la expresión, es decir, que se trata de algo indescriptible, que ningún reporte adecuado

---

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

de su contenido puede ser dado a través de las palabras. Su cualidad ha de experimentarse directamente, no puede comunicarse ni transferirse a los demás.<sup>31</sup>

La *cualidad de conocimiento* se refiere a que, pese a ser semejantes a estados afectivos, los estados místicos también son estados de conocimiento. “Son estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia, todas inarticuladas pero que permanecen y como norma general comportan una curiosa sensación de autoridad verdadera”<sup>32</sup>. Los tipos de verdad percibidos por caminos místicos son diversos. Algunos se relacionan con este mundo: visiones sobre el futuro, lectura de corazones, la comprensión repentina de los textos, el conocimiento de hechos lejanos, entre otros, sin embargo, las revelaciones más importantes son teológicas o metafísicas.

La *trasitoriedad* hace referencia al corto tiempo que dura la experiencia mística. James identifica media hora, o como máximo una hora, al cabo de la cual desaparece; mientras que la *pasividad* habla de que cuando el estado místico acontece, el sujeto siente que su propia voluntad está sometida, como si un poder superior lo arrastrase y dominase. Existen algunas técnicas meditativas, respiratorias u oratorias que pueden acercarnos a esta vivencia, pero no se la puede invocar a voluntad, y una vez que aparece no se tiene control sobre ella.

Algunos autores más recientes<sup>33</sup> han ampliado estas características propuestas por James. Martín Velasco por ejemplo, habla de distintas formas de infabilidad entre las que incluye: la infabilidad emocional, que hace referencia a la dificultad de expresar con palabras el contenido de experiencias emocionales o afectivas, que abarcan el terreno de todas las vivencias internas; la infabilidad causal, en la que la persona no se siente capaz de explicar la razón de ser, el origen, la aparición o la forma de desarrollarse de la experiencia que describe y, finalmente, la infabilidad descriptiva que es aquella que considera que la experiencia está más allá de lo que la mente puede

---

<sup>31</sup> “Por esta peculiaridad los estados místicos se parecen más a los estados afectivos que a los estados intelectuales. Nadie puede aclararle a otro que nunca ha experimentado una sensación determinada sin expresar en qué consiste su cualidad o su valor”. *Ibid.* p. 286.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>33</sup> Stace, W.T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan & CO LTD; Martín Velasco, J. *Op. cit.*

captar, de lo que la razón es capaz de comprender, o de lo que el lenguaje es capaz de expresar.

Otra característica agregada es que los estados místicos tienen una profunda incidencia en las personas y modifican la vida interior del sujeto. Y finalmente, que son experiencias frutivas, es decir, repletas de sentimientos de alegría, gozo, paz, completamente diferente a lo que se había experimentado en otros momentos, muy difíciles de describir con palabras, y que algunas veces se expresan a través de las lágrimas. Las descripciones de estos sentimientos son particularmente ambivalentes, e inclusive paradójicas.<sup>34</sup>

Ahora bien, volviendo a James, su descripción y los ejemplos que utiliza para hablar del misticismo nos dicen que la consciencia despierta, “normal”, aquella que llamamos la consciencia racional, sólo es un tipo particular de consciencia, mientras que, por encima de ella, existen formas potenciales de consciencia completamente diferentes que debemos considerar a la hora de generar explicaciones sobre la realidad.<sup>35</sup>

Estas reflexiones, que algunas veces toman un talante de desafío, y otras de confesión, han sido muy relevantes a lo largo del estudio de la mística dentro del campo de la psicología de las religiones, subrayando la necesidad de contar con una interpretación adecuada, no reduccionista ni patológica, sobre este fenómeno. Al mismo tiempo, sus aportaciones son un punto de partida, bien para asentir, bien para estar en desacuerdo. De hecho, dentro de la psicología William James ha marcado la pauta a partir de la cual se empiezan a generar las discusiones sobre la mística.

Otros autores<sup>36</sup> siguieron la senda marcada por James, haciendo sus propias ampliaciones o lecturas particulares del tema. Sin embargo, antes de exponer

---

<sup>34</sup> Martín Velasco, J. *Op. cit.*

<sup>35</sup> “Ninguna explicación del universo en su totalidad puede ser definitiva si descuida estas otras formas de consciencia. La cuestión es cómo han de considerarse siendo como son tan diferentes de la consciencia ordinaria. Sin embargo, pueden determinar actitudes aunque no sean de fácil formulación, y así mismo pueden descubrir una región aunque fracasen en ofrecer un mapa. En cualquier caso, impiden ajustar prematuramente las cuentas entre nosotros y la realidad”. James, W, *Op. cit.* p. 291 – 292.

<sup>36</sup> Delacrix, H. (1908), von Hügel (1908), Underhill (1911), entre otros.

brevemente las aportaciones de éstos, explicaremos las tesis de James Leuba y de Pierre Janet, por ser las más contrarias y críticas con esta postura.

### ***3. Otras lecturas psicológicas de la mística: James Leuba y Pierre Janet.***

#### *3.1. La posición naturalista de James Leuba:*

James Leuba fue un psicólogo norteamericano que también se interesó por los fenómenos religiosos. Sin embargo, su trabajo dentro de esta área, siguiendo teorías más naturalistas, está marcado por una tendencia reduccionista a explicar la mística y otras experiencias religiosas en términos fisiológicos.

Partiendo de la imposibilidad de obtener una comprensión correcta del misticismo, a menos que se base en un estudio cuidadoso y detallado de las experiencias místicas, Leuba estudió las autobiografías y escritos de cuatro místicos conocidos de la tradición cristiana, a saber: Enrique Suso, Caterina de Genova, Madame Guyón y Santa Teresa de Jesús<sup>37</sup>. Casi al iniciar su obra, haciendo referencia al tipo de material con el que trabaja, introduce la siguiente salvedad:

*“Debemos añadir una advertencia en lo que respecta a un rasgo compartido, en diferentes grados, en todos nuestros grandes místicos. Sus escritos están estropeados por aproximaciones inexactas y a veces deliberadamente falsas. Este defecto se debe, en primera instancia, a una tendencia natural muy fuerte a la exageración, intensificada por razones teóricas o de exhortación. Ellos no escriben con la exactitud y el cuidado, en el sentido en que un científico bien entrenado entiende estos términos”.*<sup>38</sup>

Esta “advertencia”, como la denomina el autor, nos permite entrever el lugar en el que está posicionado, así como también el contraste con respecto a la postura de William James.

---

<sup>37</sup> Leuba, J. *The Psychology of Religious Mysticism*. London: Routledge & Kegan Paul. 1925.

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 59 – 60.

Para Leuba, la conducta de los místicos, como la de todos, está motivada por necesidades y tendencias innatas a la acción, que se expresan en formas determinadas por la experiencia. Así, reconoce cinco tipos de tendencias y necesidades que se expresan con una intensidad especial en la vida de los místicos: 1) Tendencia a la autoafirmación y la necesidad de autoestima; 2) Tendencia a hacerse devoto a algo o alguien; 3) Necesidad de afecto y apoyo moral; 4) Necesidad de paz y de un pensamiento unificado; y 5) Necesidades “orgánicas” o necesidades de satisfacciones sensoriales (especialmente conectadas con la vida sexual).<sup>39</sup>

La tendencia a la autoafirmación y la necesidad de autoestima hace referencia al reconocimiento del valor propio.<sup>40</sup> En este sentido, ciertos aspectos de la conducta de los grandes místicos, especialmente su profesión de humildad y obediencia y su aparente buena disposición para sufrir cualquier cosa, sin importar cuán ofensiva sea, ha llevado a una interpretación errada de su carácter; para Leuba, los místicos están decididos a ser los más valiosos y además, a ser reconocidos como tales.

Parte del bienestar mental del hombre se encuentra en sus asociaciones amistosas con sus iguales, de las cuales es tan dependiente como lo es de la comida para la salud física. Por esto, el temor al aislamiento, la necesidad de apoyo moral y de afecto es tan importante. El aislamiento encierra no sólo una miseria insoportable, sino también un inevitable deterioro. Sin embargo, el disfrute de cualquier compañía y la estima de cualquier tipo de personas no es suficiente para alcanzar la felicidad.<sup>41</sup>

Es decir, de manera ordinaria, la relación de los místicos con Dios es parecida a la que puede existir entre dos amigos cuando uno de ellos es altamente dependiente del otro. Con lo cual pareciera que para Leuba el místico no se diferencia de las personas comunes y corrientes más que en la elección que hace de su objeto de afecto: la mayoría de las personas depositan su estima y hacen demandas en y de las personas

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> “Mientras más grande y mejor sea el amante, más completa es la satisfacción. Así, ser amado por Dios gratifica de una manera perfecta la necesidad de autorrespeto y las tendencias de autoafirmación”. *Ibid.*, p. 120.

<sup>41</sup> “Sólo la asociación con aquellos considerados los mejores y los más valorados, nos da una satisfacción plena. La Presencia divina, constante e íntima, representa la más alta y entera satisfacción en este aspecto de la naturaleza humana –esa es, al menos, la opinión de los místicos”. *Ibid.* p. 122.

significativas que se encuentran a su alrededor, mientras que los místicos se manejan de la misma manera con Dios, sin que medie ninguna otra diferencia.

Leuba interpreta que si los místicos profesaban desdén por el cuerpo y sus placeres, no era porque ellos fueran indiferentes al deleite o goce sensual como tal, sino porque ellos veían alguna incompatibilidad entre los placeres de la carne y el bienestar del alma. Por el contrario, cuando no eran conscientes del origen corporal del contenido sensorial, se entregaban a sí mismos a éste con gran fruición y completo abandono.

Y es que el temperamento de los místicos favorecía la aparición de fenómenos autosugestivos, con lo cual reunían todas o casi todas las condiciones para la inducción de fenómenos autoeróticos. Se trataba de jóvenes que nunca tuvieron relación sexual alguna o, después de una práctica breve e insatisfactoria de la misma, decidieron vivir en abstinencia. Al mismo tiempo, y sin ser conscientes de ello, fueron sexualmente excitados por su amor “espiritual”, por Jesús o la Virgen María –que en algunos casos no eran simples ideas sino que podían adquirir por momentos, particularmente durante el éxtasis, la concreción de una persona física– y además, en muchos casos, también se sentían atraídos por personas del sexo opuesto.<sup>42</sup> Así, comenta Leuba como si se tratase de una telenovela latinoamericana, San Francisco se sentía atraído por Santa Clara, Suso por Elizabeth Staglin, Francisco de Sales por Madame de Chantal, y Madame Guyon por el padre La Combe.

Haciendo una lectura bastante literal, y en todo caso desconociendo o desestimando la infabilidad de la experiencia mística, Leuba habla de los “dolores deliciosos” como una prueba de este aspecto autoerótico en los místicos, cuyos “dolores” sólo pueden ser entendidos cuando se reconoce la participación de los órganos sexuales en la unión divina.<sup>43</sup>

Como buen hijo de su época, Leuba comenta que en los ataques histéricos y en los ataques que simulan la histeria aparecen con frecuencia dolores violentos, más o

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> “La mezcla de dolor exquisito con goce incomparable es usual en el amor extático de los místicos. El dolor, tanto como el placer, indican, muy probablemente, la participación de los órganos sexuales atormentados por una estimulación insuficiente”. *Ibid.*, p. 145.



menos bien localizados y que Santa Teresa, Madame Guyón, Santa Caterina de Génova, Santa Margarita María y otras se quejaron en diversos momentos de intensos dolores que aparentemente podrían pertenecer a esta categoría.<sup>44</sup>

La presencia de estos dolores apunta a una posible conexión entre la ansiedad patológica y las disfunciones sexuales. Cuando la excitación sexual es frecuente y no alcanza su cumbre y, con él, su “contenido pacificador”, se genera una situación que puede terminar en una neurosis ansiosa. Debido, principalmente, a que estos dolores incluyen un elemento de expectación y, el dolor expectante y nunca satisfecho, bajo altos niveles de tensión, puede fácilmente transformarse en ansiedad.<sup>45</sup>

Además, esa producción exorbitante de excitación sexual se ve generalmente favorecida por la condición de semitrance en la cual ocurre. La ofuscación de la autoconciencia priva al organismo de su control mental superior, la persona se encuentra en una condición similar a la del estado del sueño en el que las actividades instintivas se dejan, en gran medida, a su propio hacer, y pensamientos que generalmente no alcanzan la luz de la conciencia toman posesión de la mente. Dada toda esta evidencia, Leuba concluye que santa Caterina de Génova, santa Teresa, Madame Guyón y santa Margarita María, sufrieron ataques histéricos.

Exponer la historia de la histeria aquí escaparía a los límites de este trabajo, sin embargo, se hace necesario hacer una pequeña referencia. El término como tal es muy antiguo pero, tal como nosotros lo conocemos, podemos decir que la histeria, como concepto, apareció hace poco más de cien años como un constructo ginecológico y neurológico. Freud la convirtió en un constructo psicodinámico y generó una teoría explicativa que tenía que ver con la represión de conflictos sexuales inconscientes, los cuales eran convertidos en síntomas físicos, como una manera de expresar esta energía sexual reprimida. Este modelo se mantuvo entre los médicos y psicólogos –como Leuba– de finales del siglo XIX y principios del XX.

---

<sup>44</sup> “Debemos apegarnos a la evidencia: las vírgenes y las esposas insatisfechas que sufrían los repetidos “asaltos amorosos de Dios” hasta que ellas estaban, en su propia manera extravagante de decirlo, “al borde de la muerte”, que se quejaban de que era suficiente y le rogaban que las dejara en paz por un rato, sufrían nada más que de intensos ataques de erotomanía, inducidos por sus necesidades orgánicas y la veneración al Dios del amor”. *Ibid*, p. 150.

<sup>45</sup> *Ibid*.

Según estudios realizados por Kroll, Bachrach y Carley, las místicas medievales tenían un gran componente de imaginación y lenguaje erótico. Los escritores racionales y antireligiosos de los siglos XIX y XX, teniendo poca comprensión o agrado por el contexto histórico y religioso de estas místicas, automáticamente asumieron la explicación de la dinámica de la represión sexual, sin considerar la carencia de bases para aplicar una teoría de la represión sexual inventada seiscientos años más tarde, en una sociedad ampliamente diferente.<sup>46</sup> En este sentido, Alois M. Haas nos dice que antes de que los criterios psicológicos o psicoanalíticos individuales puedan ser de utilidad en un estudio sobre la vida mística de las religiosas del medioevo, es necesario tener una comprensión adecuada del comportamiento colectivo de las monjas en ese período<sup>47</sup>, con lo cual, concluir que sus textos son la prueba de una situación anímica que busca la realización de deseos no cumplidos y por tanto una huida a la histeria, la mitomanía o la neurosis, termina siendo un diagnóstico inadecuado<sup>48</sup>.

Otro de los aspectos que Leuba estudia en los místicos cristianos, es lo que identifica como sus métodos. En este sentido, está de acuerdo con James en que una de las condiciones psicológicas para alcanzar la unión con Dios es la pasividad puesto que, sólo cuando la voluntad humana deja de luchar y se rinde a la voluntad divina se hace posible que Dios se comunique.<sup>49</sup>

Como método subsidiario al anterior, los místicos cristianos practican el ascetismo puesto que, para que Dios bendiga al hombre con su presencia éste debe haber hecho lo necesario para eliminar de su naturaleza todo aquello que pueda desagradar al Señor. Como la carne es la fuente principal de la maldad en el hombre, sus esfuerzos asumen, principalmente a través de la inanición y el sufrimiento, la forma de una batalla contra los apetitos corporales como una forma heroica de alcanzar la espiritualización, partiendo del autosacrificio que infligen sobre sí mismos con la

---

<sup>46</sup> Kroll, J., B. Bachrach y K. Carley. "A Reappraisal of medieval mysticism & hysteria" *Mental Health, Religion and Culture*, 5: 1. Agosto 2002, p. 83 – 98.

<sup>47</sup> "Sólo bajo exactas clarificaciones de cuestiones hermenéuticas previas, los procedimientos psicológicos individuales y psicoanalíticos de la interpretación del alma pueden aportar ayuda de cara a la génesis de tales fenómenos literarios, como muestran las vidas de monjas". Haas, A. M. *Visión en Azul. Estudios de mística europea*. Madrid: Ediciones Siruela, 1999. p. 125, nota al pie.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Leuba, J. *Op. cit.*

aplicación de terribles tormentos como una prueba de devoción y, con la convicción del merecimiento del sufrimiento autoinfligido, tomado como moneda con la que se puede pagar cosas que se han deseado en el pasado; considerando, finalmente, la relevancia o el deseo de ser como Cristo en todas las cosas, incluso en su sufrimiento.

Comúnmente, la historia moral de los grandes místicos es considerada como un desarrollo progresivo, con el uso de estos métodos, que culmina en el estado de perfección, y las diferentes fases de depresión y exaltación por las cuales ellos pasan se consideran que pertenecen y contribuyen, cada una a su manera, a este progreso.<sup>50</sup>

Esta es una comprensión inexacta de los hechos. Los períodos de exaltación (incluyendo el éxtasis) y de depresión en los místicos, no tienen en sí mismos importancia ética. Estos estados carecen de una conexión directa o definitiva con la formación del carácter, sin embargo son interpretados de esta manera, llegando a ser tales. Cuando los períodos de exaltación y de éxtasis son tomados como indicadores de la aprobación de Dios, generan una estimulación de la tendencia a la armonía con la voluntad divina. Por el contrario, cuando los momentos de sequedad son entendidos como castigos e indicadores de una falla de los favores divinos, su influencia puede generar desaliento y desesperación, o incitar a nuevos esfuerzos para restablecer la compañía perdida. Así es como las variadas experiencias de los místicos se terminan convirtiendo en instrumentos de realización moral. De esta manera, Leuba hace la siguiente aclaración a favor de los místicos:

*“Sin dejar de considerar la naturaleza anormal de los períodos de profunda depresión, de ciertas conductas extravagantes, y de llamativos trances extáticos en los grandes místicos, y sin olvidar que en ellos las causas accidentales de psicoastenia e histeria actuaron en sus predisposiciones temperamentales hacia la inestabilidad nerviosa y la disociación, uno no puede ser de la opinión de que estos síntomas de desórdenes nerviosos son idénticos a los de enfermos mentales ordinarios<sup>51</sup>, y que son indicativos de poco valor mental y moral. Síntomas idénticos no significa personas*

---

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> El subrayado es nuestro.

*idénticas. Las oscilaciones profundas del tono emocional, éxtasis, e incluso ataques histéricos, no necesariamente implican la insuficiencia intelectual o moral características de Madeleine<sup>52</sup> y las de su clase. Ellos podrían, muy por el contrario relacionarse con los rasgos que hacen a los genios”.*<sup>53</sup>

Finalmente, en lo que respecta a la infabilidad y la cualidad de conocimiento que James describe, Leuba concluye que esa creencia de una revelación intelectual infable no puede ser aceptada a menos que su verdad pueda ser demostrada por algo más objetivo que la propia convicción del místico, puesto que se ha demostrado que las experiencias de trance son ricas en fenómenos capaces de producir la ilusión de revelaciones trascendentes.

Debido a que la revelación alegada no puede ser expresada verbalmente, y debido a que el simple asegurarlo no representa una prueba de verdad, la única base de prueba que quedaría es la conducta del sujeto después de la revelación, el cual podría estar tan alterado en carácter y temperamento como para forzar la admisión de acciones sobrehumanas. Sin embargo, nada de lo que le ha ocurrido a los místicos estudiados va más allá de alteraciones y transformaciones referentes a causas naturales conocidas, físicas o psíquicas.<sup>54</sup>

### *3.2. Pierre Janet y el delirio religioso de una extática:*

Madeleine es el nombre de una paciente psiquiátrica que permaneció cerca de ocho años en el hospital de La Salpêtrière, bajo la mirada del Doctor Janet. Esta paciente presentaba experiencias extáticas, convicciones de la unión íntima con Dios, y los estigmas de Cristo; síntomas que no eran inusuales, sólo que, anteriormente estos fenómenos, al estar directamente ligados a la religión, eran examinados en los conventos y la mayor parte de su observación era recogida por religiosos y podían estar

---

<sup>52</sup> Se refiere a la paciente extática de Pierre Janet, de quien hablaremos en el siguiente subapartado.

<sup>53</sup> *Ibid*, p. 202.

<sup>54</sup> *Ibid*.

incompletos<sup>55</sup>. Para Janet, la presencia de Madeleine en un hospital laico permitió un estudio científico más apropiado del misticismo. A partir de las observaciones clínicas de Madeleine, Janet extrapoló los hallazgos encontrados en su paciente a las vivencias expresadas por los místicos.

Según sus observaciones clínicas, el estado psicológico más notable en Madeleine era el *estado de consolación* o de éxtasis. Éste presentaba tres características generales: la reducción de la acción y los movimientos corporales, el aumento de la actividad psicológica interna, constituida por palabras interiores, pensamiento e imágenes, y un dominio constante de una alegría profunda y de sentimientos optimistas que daban a sus pensamientos un tono particular. Estas características no siempre poseían el mismo grado y las combinaciones de sus modificaciones determinaban diferentes formas del estado extático, “*que todos los místicos se han complacido en describir con exceso de imágenes*”.<sup>56</sup>

Madeleine tenía tres grados principales de consolaciones: los *recogimientos*, los *éxtasis*, y los *arrobamientos*. En el primero reducía considerablemente su movilidad pero aún reaccionaba regularmente a los estímulos exteriores, con lo cual podía pasar casi inadvertido, sobre todo si era breve y la vida exterior se seguía dando con normalidad. El *éxtasis*, por el contrario, no se podía disimular. La inmovilidad era completa y adoptaba diferentes posiciones, o la actitud de plegaria o la de crucifixión, o la actitud de una persona profundamente dormida, de espaldas. En este estado ya no reaccionaba a los estímulos triviales, no respondía ni podía ser despertada. Todas las funciones psicológicas internas permanecían conservadas y, cuando salía del éxtasis o éste se hacía menor, podía narrar o escribir lo que había pensado y sentido. En el tercer estado, el *arrobamiento*, esta actividad interna cesaba, o al menos no quedaba ningún recuerdo de ella. El contenido de esta vida espiritual consistía, principalmente, en un

---

<sup>55</sup> Janet. P. *De la Angustia al Éxtasis. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992 [1926].

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 46.

conjunto de representaciones, palabras e ideas, muy diversas pero agrupadas en torno a un tema común: su vida en pareja con Dios.<sup>57</sup>

Madeleine tenía alucinaciones visuales y auditivas durante ciertos estados y en particular, durante el éxtasis. Además tenía visiones de apariencias telepática pero, sobre todo, visiones religiosas; también oía palabras que la guiaban y que le daban enseñanzas. Janet transcribió muchas de estas visiones y alucinaciones de Madeleine a manera de ejemplos, las cuales sorprenden por su prolijidad e incluso, podríamos decir, infantilismo, al punto de que nos preguntamos bajo qué criterios comparativos Janet consideró que Madeleine y los místicos cristianos pertenecen a la misma categoría, sobre todo tomando en cuenta que los escritos de los últimos resaltan por otras características muy diferentes a las nombradas.

Un aspecto que a Janet le resultó particular, era el carácter personal de las visiones de la paciente; “Madeleine no contempla nunca pura y simplemente un objeto exterior independiente de ella, nunca está ausente del cuadro; desempeña en él un papel, actúa por sí misma, habla o hace hablar al personaje con el cual se identifica. No puede ver aparecer la estatua de San Dionisio decapitado sin interpretarla en el sentido de que Dios pide el sacrificio de su propia cabeza, que ella debe poner sobre el altar”.<sup>58</sup> Es decir, nada muy diferente de cualquier otra persona con una crisis psicótica, o neurosis narcisista, como en su momento categorizó Freud.

Partiendo de todos estos síntomas mostrados por Madeleine, Janet define el éxtasis como “una crisis de delirio religioso, optimista e inmóvil (tomando delirio como un conjunto de creencias acompañadas por una certidumbre completa y opuestas a las apariencias que determinan las creencias del común de los hombres)”.<sup>59</sup>

La evolución de sus crisis ocurría de la siguiente manera: a partir del estado de equilibrio empezaba a caer en la duda y las obsesiones, período que podía prolongarse durante varios meses. Después, momentos de sequedad se combinaban con las

---

<sup>57</sup> “El tema general de ese drama es la vida de una pareja, y deberíamos atrevernos a decir, la vida de un matrimonio. Ese matrimonio está constituido por dos personajes, Dios y Madeleine, y la idea general de la unión de esos dos personajes domina todo el drama”. *Ibid.* p. 66.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 123.

interrogaciones obsesivas, hasta que la sequedad terminaba por instalarse; podía durar varias semanas, pero por lo general menos que el período anterior. La sequedad era el camino que conducía a los delirios, que en su caso adoptaba dos formas: dolorosa y dichosa. El delirio doloroso era el primero en aparecer junto con la crisis de tortura. Éste casi siempre era breve, algunos días y algunas noches. Cuando el grado de sufrimiento era muy alto, aparecía la ideación suicida que anunciaba la cercanía del éxtasis.

El pasaje era a veces brusco y definitivo, y Madeleine entraba súbitamente en la dicha, se inmovilizaba cada vez más y mezclaba los dolores con las alegrías dando una coloración celestial al sufrimiento anterior. El éxtasis propiamente dicho, en su fase de inmovilidad, de vida espiritual intensa y de arrobamientos sin conciencia, duraba, por lo general, dos días e iba seguido de consolaciones o recogimientos, que eran una forma atenuada, y que duraba una o dos semanas. Después del éxtasis y de las consolaciones se terminaba la crisis patológica y Madeleine volvía al equilibrio, quedando muy satisfecha de que todo hubiese acabado, celebrando su restablecimiento y atribuyendo sus méritos al éxtasis anterior.<sup>60</sup>

La descripción de Janet del cuadro patológico de Madeleine es realmente minusiosa e impecable. Ahora bien, los reportes que hacen los místicos sobre sus estados de éxtasis están más marcados por la trasitoriedad que por la duración de un episodio como el anteriormente descrito; parece difícil creer que los místicos cristianos, de haber padecido cuadros parecidos a éste, hubiesen podido emprender con éxito las empresas que realizaron. En este sentido, estamos de acuerdo con la crítica que Leuba hace a Janet: Madeleine no puede ser comparada con ninguno de los místicos del cristianismo. Sin embargo, Janet afirma que:

*“Todos los místicos han expresado, después del éxtasis, sentimientos e ideas del mismo género. Santa Teresa sostiene que es imposible dudar de que “esta gracia” ejerza sobre el cuerpo una influencia benéfica; si le resta fuerzas sobre el exceso de placer, sólo es para darle enseguida más grandes, [...] su cuerpo a menudo “informe” y víctima de graves dolores,*

---

<sup>60</sup> *Ibid.*

*después del éxtasis se siente rebotante de salud y admirablemente dispuesto a la acción [...] Ve “claramente” que después de cada una de sus visiones, ella misma es “otra”, mejor. [...]*

*Esos individuos que salen del éxtasis tienen muchos motivos para pensar de ese modo; para empezar, no retroceden lo suficiente en el pasado, comparan su estado actual de salud con su deplorable estado de los meses anteriores y no piensan que poseían el mismo estado de salud física y moral antes del comienzo de la gran crisis. Luego, aún permanecen un poco bajo la influencia del entusiasmo de las consolaciones y se admiran ellos mismos con cierta exageración. Por último, conservan el recuerdo del delirio extático y aunque no le atribuyan la misma importancia, están lejos de haberlo abandonado”.<sup>61</sup>*

Además, hace una crítica a William James cuando comenta que lo más curioso es ver a los comentadores de los escritos místicos que no tienen la excusa de la crisis de éxtasis y que, “sin reflexionar”, adoptan esta misma interpretación.<sup>62</sup>

De cualquier forma, a lo largo del tratamiento de la paciente Janet se dedica a hacer observaciones muy minuciosas sobre sus estados que no hacen más que mostrar, en el mejor de los casos, una caricatura mal hecha de una mística que está muy lejos de alcanzar las certezas espirituales que los verdaderos místicos consiguen. En esta dirección también va la crítica que en su momento realiza Jean Lhermitte a Janet.<sup>63</sup> De hecho, en el contenido del delirio religioso de Madeleine no hay casi interrogaciones metafísicas de ningún tipo.<sup>64</sup>

En este sentido Janet concluye, colocándose en una línea bastante similar a la de Leuba, que el problema central de Madeleine tiene que ver con el amor, pero no con el amor cristiano, sino con su incapacidad para amar y ser amada, transfiriendo a Dios los

---

<sup>61</sup> *Ibid*, p. 172 – 173.

<sup>62</sup> “James no se cansa de hablar sobre este punto, y quiere ver en esta restauración de las fuerzas una prueba del carácter divino del éxtasis”. *Ibid*, p. 173.

<sup>63</sup> Lhermitte, J. *Místicos y Falsos Místicos*. Madrid: Ediciones STVDIVM, 1958.

<sup>64</sup> “Su dios no tiene nada de filosófico, sigue siendo el dios de las religiones más sencillas. En el fondo, ese dios no es más que un hombre, no tiene más que ideas y sentimientos perfectamente humanos. Sólo que es más poderoso que los de ordinario”. Janet, P. *Op. cit.*, p. 421.



roles de aquellos amores que en la vida no fue capaz de buscar o recibir. “Dios desempeña con ella las funciones que un hombre perfectamente habría podido cumplir”.<sup>65</sup> Suponemos que, a su parecer, aunque no lo dice expresamente, los místicos y místicas cristianas tuvieron el mismo problema.

Otro aspecto en el que Janet coincide con Leuba es en la naturaleza de las revelaciones intelectuales inefables. Así, nos advierte que no se debe olvidar que se trata de sentimientos expresados por los propios sujetos, que no han pasado por una verificación experimental objetiva.<sup>66</sup>

Además expone que cuando se sigue cotidianamente al sujeto “inspirado”, anotando todas las ideas que declara inspiradas, puede comprobarse que ese sentimiento viene acompañado de las ideas más triviales. Con lo cual, no es la naturaleza de la idea, ni las condiciones de su formación las que determinan el sentimiento de inspiración, sino la manera en que se organiza la creencia en el estado psicológico actual del sujeto.

#### ***4. Otras aproximaciones de la época.***

Las voces de los tres autores anteriormente mencionados fueron las que más sobresalieron en el estudio psicológico de la mística a principios del siglo XX. Cada uno de ellos, a su vez, representa los caminos por los cuales andaba la psicología en aquel entonces. Sin embargo, hubo otros autores sobresalientes que también es importante mencionar. Entre ellos destacan Henri Delacroix, el Barón Von Hügel, Evelyn Underhill, Maxime Montmorand, y más tardíamente Joseph Marechal.

Delacroix, en 1908, publica un estudio en el cual investiga, desde el punto de vista histórico y psicológico, a cuatro místicos de la tradición cristiana: Santa Teresa de

---

<sup>65</sup> *Ibid*, p. 435.

<sup>66</sup> “...son los místicos mismos los que califican su pensamiento de geniales y de profundos, y sus admiradores nunca han comprobado rigurosamente un verdadero descubrimiento hecho tan sólo durante el estado místico. Cuando nos hablan de conocimiento sin la ayuda de los sentidos, de pensamiento sin imagen, etc., olvidan a veces que son los propios místicos los que llaman a su conocimiento puramente espiritual, sin relación alguna con los sentidos inferiores, y que los observadores no han hecho un estudio preciso ni un experimento para verificar esta lucidez y esta forma anormal de pensamiento. No se trata pues de un pensamiento anormal sino de un sentimiento anormal a propósito de este pensamiento”. *Ibid*, p. 374.

Ávila, Madame Guyón, San Juan de la Cruz y Enrique Suso.<sup>67</sup> Estos fueron seleccionados tanto por la cantidad fiable de material histórico existente en relación a ellos, como porque desplegaban el ciclo completo de la vida mística.

El autor combina los hechos históricos con las interpretaciones psicológicas; una combinación a menudo ausente en las investigaciones más recientes sobre la mística y que es esencial para poder acceder a una justa comprensión del tema. El método seguido por Delacroix fue en primer lugar un estudio intensivo de los individuos, con un análisis de la evolución de cada uno por separado, una comparación de resultados, la creación de características generales que los arropan a todos y, finalmente, un análisis de estas características y la explicación de sus elementos, siguiendo por una parte a la psicología y, por otra, a las doctrinas históricas y tradiciones del Cristianismo.

Según este autor se puede decir que estos místicos separados por el tiempo, el espacio y el medio histórico, forman un grupo que por sus experiencias se juntan en un mismo tipo psicológico. Es una identidad que no se explica por la imitación, ni se trata de la repetición de la misma experiencia.

En este sentido describe una evolución a través de tres estados: el primero es el estado extático, la sensación de la unión con Dios, caracterizado por sentimientos frutivos, seguido por un segundo estado con un tono emocional diametralmente opuesto al anterior, un dolor extático en el que Dios se siente ausente y el alma es dolorosamente consciente de sí misma como inmerecedora y separada de Dios. Finalmente, un tercer estado en el que no hay éxtasis alegres ni dolorosos, no hay conciencia de sí como unido o separado de Dios, sino que el Yo parece estar olvidado y sólo se percibe la presencia de Dios. No hay más alteraciones entre éxtasis y períodos de sequedad, Dios está constantemente presente y guía cada momento de su vida, tal como lo creen los místicos. En este período la acción sustituye al éxtasis. Por esta razón Delacroix resalta que la vida mística es un progreso y no un estado.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Delacroix, H. *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme: les grands mystiques chrétiens*. Paris: Alcan, 1908. [Versión pdf] Recuperado el 27 de enero de 2011 de <http://books.google.com/books?id=ib5IAAAAMAAJ&ie=ISO-8859-1>

<sup>68</sup> *Ibid.*

En lo que respecta a los síntomas patológicos que los místicos pudieron padecer en algún momento Delacroix al inicio de su obra hace la siguiente salvedad:

*“Si bien es cierto que los grandes místicos no se libraron de las deficiencias neuropáticas, que estigmatizan a casi todas las constituciones excepcionales, se da en ellos una potencia creadora de vida, una lógica constructiva, una expansión realizadora, un genio, en una palabra, que constituye a decir verdad, lo esencial. Pululan y son legión los místicos ínfimos, degenerados sin genio, neurópatas sin vigor intelectual y voluntario, enajenados, mal comprendidos por un entorno piadoso; también son muchos los místicos de imitación y de segunda fila. Los grandes místicos creadores e inventores que dieron con una nueva forma de vida y la justificaron son más escasos: pese a sus flaquezas, aquellos confluyen en las altas cumbres de la humanidad con los grandes “simplificadores del mundo”. De ellos es de quienes hay que recabar la significación del misticismo”.*<sup>69</sup>

Uno de los elementos novedosos de Delacroix es su propuesta de que los místicos estaban guiados principalmente por propósitos e ideas subconscientes. Por tanto, la pasividad de las visiones, locuciones e intuiciones de los místicos, y su atribución a una causa superior y externa se debía, en gran medida, a la ignorancia de los sujetos de la actividad subconsciente que en ellos se produce. Sin embargo, enfatiza que no se trata de un subconsciente ordinario, sino uno de naturaleza religiosa, entrenado por años de esfuerzo moral, prácticas ascéticas y enseñanzas cristianas.

Así, los fenómenos místicos se originan en una suerte de “intuitividad”, es decir, la facultad de producir intuiciones estrictamente intelectuales.<sup>70</sup> De esta manera, el autor es capaz de lidiar con todos los hechos, sin refugiarse ni socavar ninguna explicación sobrenatural o teológica.

---

<sup>69</sup> *Ibid*, p. II – III.

<sup>70</sup> *Ibid*.

También en 1908 el Barón Von Hügel publica su obra sobre los elementos místicos de la religión, enfocado principalmente en un estudio exhaustivo de la vida de santa Caterina de Génova<sup>71</sup>. Uno de los elementos que resalta constantemente a lo largo de su obra es la importancia de los místicos y de sus logros, independientemente de los éxtasis o de la sintomatología morbosa que desplegaban; incluso es de la opinión de que estas patologías permitieron a los místicos entrar más en contacto con Dios puesto que las visiones y las voces eran aceptadas por la mente sólo en la proporción en que ellas revelaban una verdad espiritual de importancia para sí o para otros, y que dichas visiones y voces “ayudaron a los místicos a ser más humildes, verdaderos y amorosos”.<sup>72</sup>

Para McGinn,<sup>73</sup> el gran hallazgo de la obra de von Hügel fue enfatizar que la mística es un elemento de una religión concreta. Ningún místico creía en o practicaba “misticismo”. Ellos creían en y practicaban el Cristianismo, el Judaísmo, el Islam, el Hinduísmo, es decir, religiones que contienen elementos místicos como parte de un todo histórico mucho más amplio.

Evelyn Underhill define la mística como “la ciencia de la unión con lo Absoluto y el místico es la persona que alcanza esa unión”.<sup>74</sup> En lo que respecta a los aspectos psicológicos de la misma, considera que el acto de contemplación es para el místico una “puerta psíquica”, un método que le permite pasar de un nivel de conciencia a otro. El acto de contemplación es el estado en el que el místico cambia su “campo de percepción” y tiene acceso a otra perspectiva del universo.

Para Underhill el místico es una persona que mantiene una particular relación con el mundo trascendente y experimenta en ella una tensión y un deleite reales, pero inimaginables para el resto. Su conciencia se transfigura de una manera particular, vive en niveles de la experiencia distintos de los de otras personas y esto significa que ve un

---

<sup>71</sup> Von Hügel, F. *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*. Vol. Second. London: Latimer Trend & Co Ltd Plymouth, 1961 [1908]. Cuarta Impresión.

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 47.

<sup>73</sup> McGinn, B. *The Presence of God: A History of Western Chirstian Mysticism*. Vol. I *The Foundations of Mysticism*. London: SCM Press, 1991.

<sup>74</sup> Underhill, E. *La Mística. Estudios de la Naturaleza y el Desarrollo de la Conciencia Individual*. Madrid: Trotta. Centro Internacional de Estudios Místicos, 2006 [1911] p. 89.

mundo diferente; está inmerso en la vida espiritual y es ante ella que reacciona. La mística supone, por tanto, una experiencia psicológica definida. No se muestra como mera actitud de la mente y el corazón, sino como una forma de vida orgánica.<sup>75</sup>

En lo que respecta a las voces y visiones que padecen los místicos, considera que se debe aplicar alguna prueba, o descubrir alguna base de clasificación que permita distinguir las voces y visiones que son síntomas de una “real actividad trascendental”, de aquellas que se deben únicamente a la imaginación elevada, el intenso ensimismamiento, o la enfermedad mental. Y esta prueba, que no es más que la cualidad mejoradora de la vida, debe ser la misma que se aplique para los estados extáticos. En este sentido, parece estar de acuerdo con James en la opinión de que un delirio psicótico, cuando no es más que eso, en vez de mejorar la vida del sujeto la empobrece, cosa que no sucede con las visiones y voces de los místicos.<sup>76</sup>

Sin embargo en 1920, en su ensayo *The Essentials of Mysticism*<sup>77</sup>, cambia de parecer y plantea que estas visiones y los otros fenómenos son impulsos que provienen del inconsciente y que no siempre deben ser entendidos como místicos.

Montmorand también dedicó una obra a la psicología de los místicos católicos<sup>78</sup>. Uno de los aspectos llamativos de su exposición tiene que ver con el ascetismo. Montmorand considera al ascetismo como “*un conjunto de procedimientos terapéuticos que buscan la purificación moral*. Ascetismo viene del griego ejercitarse. Decir asceta

---

<sup>75</sup> “No es solamente una teoría del intelecto, ni un ansia, por apasionada que sea, del corazón. Implica la organización de todo el yo, conciente e inconsciente, bajo el acicate de esa ansia: una reorganización de todo el carácter a altos niveles, de acuerdo con los intereses de la vida trascendental”. *Ibid*, p.108.

<sup>76</sup> “Esas visiones o voces que son los medios por los que el “yo vidente” se aproxima verdaderamente a lo Absoluto, resultan ser para ese yo fuentes de útil energía, de caridad y de valor. Infunden algo nuevo en forma de fortaleza, conocimiento y orientación, y lo dejan –física, mental y espiritualmente-, mejor que como lo hallaron. Las que no deben su comienzo al contacto del alma con la realidad exterior –las que, en lenguaje teológico no “proceden de Dios”- no producen este efecto. En el mejor de los casos son el resultado de que el yo haga entrega de sus tesoros. En el peor de los casos, son los sueños –a veces sueños enfermizos- de una conciencia subliminal, activa, rica, pero imperfectamente controlada”. *Ibid*, p. 309.

<sup>77</sup> Underhill, E. “The Essentials of Mysticism”, 1920. En: Woods, R. *Understanding Mysticism*. London: The Athlone Press, 1981. p.p: 26 – 41.

<sup>78</sup> Montmorand, M. *Psychologie des Mystiques Catholiques Orthodoxes*. Paris : Félix Alcan, 1920.

es decir atleta. El asceta cristiano busca transformar en él la naturaleza corrupta, puesto que en su camino hacia Dios las pasiones y el mundo representan un obstáculo”.<sup>79</sup>

Por otro lado, al hablar de las visiones y locuciones de los místicos, siguiendo a los teólogos clásicos, los diferencia en tres categorías: oculares/auriculares o corporales, imaginarias e intelectuales. Las visiones y locuciones corporales no las considera puesto que afirma que los místicos dicen no tenerlas de este tipo.

En cuanto a las visiones y locuciones imaginarias, considera que no son fenómenos de percepción normal. Su contenido asalta de manera sorpresiva sin que se pueda hacer nada para provocarlo, ni para impedirlo, para prolongar o acortar su duración, ni para aumentar o disminuir su intensidad. Y aunque se reconoce como algo que viene de la imaginación (en el sentido de que es algo que no proviene del afuera), dan la impresión de una absoluta realidad y se acompañan de un estado emotivo intenso.

Las visiones intelectuales, por otro lado, son aquellas caracterizadas por una suerte de intuición, un sentimiento de presencia típico de los estados de unión mística más elevados.

Criticando las explicaciones de Ribot, Leuba o Janet<sup>80</sup>, Montmorand dice que el éxtasis no es ni una manifestación psicoasténica, ni una alteración mental. Y, aunque ciertamente es un estado que se compone de numerosos fenómenos patológicos, la patología del éxtasis no lo explica todo; no da razón ni del contenido, ni del valor, que puede ser extremadamente variable, dependiendo de los individuos, sobre todo si consideramos las diferencias entre los grandes y los pequeños místicos.

Casi entrando en los años treinta Marechal escribe su libro *Studies in the Psychology of Mystics*, del cual nos gustaría resaltar su acertada reflexión sobre las dificultades metodológicas del estudio de la mística para la psicología.

---

<sup>79</sup> *Ibid*, p. 75. El subrayado es nuestro.

<sup>80</sup> Quienes consideran al éxtasis como una locura transitoria y reconocen que se trata de estados de diversa naturaleza, pero no se preocupan por distinguirlos unos de otros, debido a la concepción de que el estado mental que descansa en el fondo es el mismo: una reducción progresiva del campo de la conciencia que desemboca en un monoideísmo afectivo y acaba finalmente en una total inconsciencia.

Marechal afirma que una de las circunstancias que agrava el estudio de la mística es que los hechos religiosos escapan a la experimentación. El observador se encuentra reducido a su descripción e interpretación teórica. E incluso, cuando es posible determinar algún aspecto secundario del fenómeno vía experimentación, es muy difícil restablecerlo a su posición verdadera en el ensamblaje del estado místico observado.<sup>81</sup>

La observación de los hechos místicos está rodeada de dificultades muy especiales. Lo esencial en estos hechos no son los fenómenos somáticos sino el estado psicológico interno. Inclusive, muy pocos psicólogos tienen la oportunidad de observar, en condiciones satisfactorias, los fenómenos externos. En la mayoría de los casos, sólo los conocen por narraciones, que además no garantizan ser una expresión exacta y directa de la experiencia del escritor puesto que en el místico, a menudo, el hecho y su interpretación se han mezclado en su conciencia, sin considerar además la dificultad que genera la inefabilidad del evento en sí. En este sentido los hechos internos sólo pueden ser observados directamente por el místico.<sup>82</sup>

Se puede afirmar que en la vida cotidiana nuestras descripciones están basadas en sugerencias que despiertan en el otro experiencias íntimas análogas a las nuestras. Sin embargo, Marechal comenta que la experiencia mística no es algo banal como para que podamos presuponer que el psicólogo posee conocimiento personal de este tipo de estados. Además, frecuentemente el psicólogo no posee el don del temperamento religioso, con lo cual suele interpretar el lenguaje del místico en los términos de referencia de su propia experiencia limitada, por no decir su propia inexperiencia, como ya hemos observado en algunos casos.

Estas reflexiones de Marechal son particularmente importantes, sobre todo al considerar los intentos de comprensión que se hicieron casi cuatro décadas después y que expondremos seguidamente.

---

<sup>81</sup> Marechal, J. *Studies in the Psychology of Mystics*.. USA: Kessinger Publishing, 2010 [1927] [Versión pdf] Recuperado el 10 de febrero de 2011 de [http://books.google.es/books?id=ifjvWQLycIYC&printsec=frontcover&dq=Studies%2Bin%2Bthe%2BPsychology%2Bof%2BMystics&hl=es&ei=3\\_DFTZ24NcPdsgbn9pD\\_Dg&sa=X&oi=book\\_result&ct=res ult&resnum=1&ved=0CC4Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.es/books?id=ifjvWQLycIYC&printsec=frontcover&dq=Studies%2Bin%2Bthe%2BPsychology%2Bof%2BMystics&hl=es&ei=3_DFTZ24NcPdsgbn9pD_Dg&sa=X&oi=book_result&ct=res ult&resnum=1&ved=0CC4Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false).

<sup>82</sup> *Ibid.*

## II. El Reencuentro de la Mística y la Psicología.

A partir de la década de los treinta aproximadamente, y durante muchos años subsiguientes, la psicología toma mayoritariamente otros caminos que la alejaron de cualquier estudio sobre lo religioso, bien porque se consideraba que el fenómeno escapaba al lente observador del experimentador, o porque se desestimaba su importancia asumiendo que se trataba de un aspecto neurótico y regresivo del ser humano.

Paralelamente, algunos filósofos<sup>83</sup> eran de la opinión de que los fenómenos “extraordinarios” del misticismo no debían ser estudiados, al tratarse de vivencias accidentales y secundarias que no eran consideradas importantes por los místicos puesto que no pertenecen a la esencia de la vida mística, y que podían desviar el foco realmente relevante que era la unión con lo divino.

Dichos fenómenos extraordinarios, según Martín Velasco,<sup>84</sup> pueden agruparse en dos grupos: por una parte visiones, audiciones y otras sensaciones referidas al resto de los sentidos corporales que acompañan la experiencia de presencia de la realidad misteriosa con la que la persona mística entra en contacto. Y por otra, repercusiones físicas y psíquicas de la experiencia mística sobre la persona, que le convierten en objeto de todo tipo de sucesos aparentemente milagrosos, y que parecen sacarla de la condición humana ordinaria: levitación, estigmatización, ayuno prolongado, fenómenos luminosos, telekinesia, hipertermia, bilocación, entre otros.

Desde la psicología, como ya hemos podido constatar, se ha entendido la presencia de estos fenómenos como muestra de rasgos psicopatológicos existentes en algunos místicos. Quizás, en parte también por esta razón, es que algunos filósofos desean restarle importancia a estos eventos. En este sentido, McGinn<sup>85</sup> dice que

---

<sup>83</sup> Stace, W. T. *Op. cit.*; Zaehner, R. C. *Mysticism, sacred and profane: an inquiry into some varieties of praeternal experience*. London: Oxford University Press, 1967; Otto, R. *Mysticism east and west: a comparative analysis of the nature of mysticism*. New York: Macmillan, 1970; McGinn, B. *Op. cit.*

<sup>84</sup> Martín Velasco, J. *Op. cit.*

<sup>85</sup> McGinn, B. Introducción. En: Tamburello, D. *Ordinary Mysticism*. New York: Paulist Press. 1996.



siguiendo las enseñanzas de los grandes místicos cristianos, el núcleo del misticismo no consiste en experiencias extáticas, visiones inusuales, poderes milagrosos y dones psicósomáticos como los estigmas (aunque algunos místicos hayan experimentado estos dones). En su lugar, el elemento místico en el Cristianismo consiste en encontrar la presencia de Dios en nuestras vidas, de una manera mucho más íntima.

La razón para excluir las visiones y las voces de la experiencia mística es que el tipo de misticismo más típico, así como el más importante, es no-sensorial y las visiones y las voces tienen el carácter de imaginación sensorial<sup>86</sup>. Además, aunque también existen esos fenómenos asociados con la vida mística, éstos no constituyen una parte necesaria o acompañante de ella, sino que ocurren ocasionalmente y no son para nada universales. Stace define estos fenómenos como raptos, trances e hiperemocionalismos.

En la terminología característica de los místicos cristianos, “rapto” es un término semitécnico que incluye no sólo la alegría extrema, en el sentido común de la palabra, sino también ciertos cambios corporales violentos y anormales que pueden suceder ocasionalmente, y acontecen entre los místicos más emocionales e histéricos y no entre aquellos de un tipo más calmado, sereno o intelectual.<sup>87</sup>

Lo mismo puede ser dicho sobre el hiperemocionalismo de algunos místicos. Para Stace, los místicos en todas las culturas pueden ser divididos en dos tipos, los emocionales por un lado, y los intelectuales o especulativos que usualmente mantienen sus emociones bien controladas, por otro. No existe ninguna línea firme o división precisa que los limite, sino más bien una transición gradual entre ambos extremos. Los que están en el extremo del tipo emocional –especialmente en la tradición Cristiana– a menudo hablan del amor que sienten apoderarse de ellos en su unión con Dios como “ardiente”, “violenta”, “vehemente”, “intoxicante”, “apasionada”, etc. Este emocionalismo excesivo de algunos santos y místicos es, en palabras de Stace, una

---

<sup>86</sup> Stace, W. T. *Op. cit.*

<sup>87</sup> *Ibid.*

característica empalagosa, que tiende a mostrar una falta de equilibrio, buen juicio y habilidad crítica.<sup>88</sup>

Sin embargo, también aclara que condenar la hiperemocionalidad y considerarla una parte innecesaria de la conciencia mística, no significa negar que siempre hay un elemento de emoción de algún tipo y grado en esa conciencia, y que esto sí es necesario y universal.<sup>89</sup>

Ahora bien, estos fenómenos “extraordinarios” o “accidentales” no dejan de ser importantes, ni deben obviarse en las investigaciones sobre mística ya que, ciertamente teñirán de algunos matices particulares la experiencia de quienes han tenido este tipo de vivencias (las desestimen o no), al menos ésa es la opinión de la psicología cuyo centro de interés, a fin de cuentas, son las experiencias o procesos psíquicos que se suceden en un sujeto que inevitablemente tiene unas características particulares.

En este sentido, Hollenback<sup>90</sup> afirma que cuando se dice que la mística tiene poca conexión con el fenómeno paranormal, se debe distinguir cuidadosamente entre la experiencia mística *per se* y la respuesta del místico a esta experiencia. Puede que el místico responda al fenómeno paranormal ignorándolo o rechazándolo, pero esta respuesta no necesariamente implica que las manifestaciones paranormales están vacías de una conexión intrínseca o luminosa con la experiencia mística en sí. Aunque san Juan de la Cruz advirtió a sus seguidores del peligro de cultivar un deseo por las visiones, voces y otros consuelos espirituales, también admitió que estos fenómenos extraordinarios eran acompañantes frecuentes de los estados de conciencia místicos. Lo que decisivamente indica que existe una conexión intrínseca, en lugar de accidental,

---

<sup>88</sup> Respecto a esto, McGinn es de la opinión de que dividir a los místicos en categorías intelectivas y afectivas, no aporta mayor entendimiento a sus enseñanzas dado el hecho de que la mayoría de los místicos Cristianos han manejado siempre ambos roles, el de conocer y amar, en el encuentro con Dios. McGinn, B. “Mistical Consciousness: A Modest Proposal”. *Spiritus* 8, 2008: 44 – 63.

<sup>89</sup> “*Que las experiencias místicas traen consigo bendición, dicha, alegría y paz, es una afirmación común de aquellos que las tienen, y estas palabras obviamente expresan el lado emocional de ellas. Pero estas emociones deben ser –y en las instancias más elevadas son– calmadas, serenas y tranquilas. Por tanto, son una fuente de poder, mientras que el emocionalismo histérico es una fuente de debilidad*”. Stace, W. T. *Op. cit.* p. 55.

<sup>90</sup> Hollenback, J. B. *Mysticism. Experience, Response, and Empowerment*. Pennsylvania: Penn State Press. 1996.

entre los estados místicos de conciencia y los fenómenos paranormales como la telepatía, clarividencia, precognición y éxtasis.

En todo caso, si lo observamos desde una perspectiva más amplia, los estados de conciencia místicos y sus variados acompañantes paranormales, dejan de ser fenómenos bizarros marginales para mostrarse como exageraciones de fenómenos que operan subliminalmente, o con una intensidad disminuida en dominios mucho más familiares de la actividad humana cultural, psicológica y perceptual.

Por otro lado, las distinciones entre estados místicos auténticos (caracterizados por la ausencia de fenómenos paranormales y la ausencia de vívidas y poderosas visiones y audiciones) y los supuestos estados místicos de conciencia inferiores (donde esos fenómenos sí están presentes), además de devaluar las vivencias de algunas místicas, incorporan concepciones etnocéntricas puesto que también desvalorizan las vivencias de los místicos y chamanes de tradiciones tribales que no sólo no hacen estas distinciones, sino que además hacen uso de estos fenómenos y arrobamientos para buscar el bien en sus comunidades.<sup>91</sup>

De cualquier manera, fueron estos fenómenos, en parte, los que hicieron que la psicología volviese a mirar hacia la mística, pero desde una posición diferente. Influida por las críticas a la guerra de Vietnam, el movimiento hippie y la antipsiquiatría, la psicología humanista y transpersonal retoma el interés por la experiencia mística.

Uno de los primeros en interesarse fue el psicólogo norteamericano Abraham Maslow<sup>92</sup>, quien redujo a la mística a una forma de experiencia-cumbre<sup>93</sup>. Para Maslow el núcleo intrínseco, esencial y universal de toda religión conocida es la iluminación privada, solitaria y personal, o en éxtasis, de algunos profetas o visionarios. Estas revelaciones o iluminaciones místicas pueden ser incluidas bajo la denominación de experiencias cumbres, siendo bastante probable que los reportes antiguos, organizados

---

<sup>91</sup> Hollenback, J. B. *Op. cit.*

Vease también la obra de M. Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Ney Jersey: Princeton University Press, 2004 [1951].

<sup>92</sup> Maslow, A. *Religions, Values and Peak experiences*. New York: Penguin Books Limited. 1964. [Versión pdf]. Recuperado el 27 de febrero de 2011 de [http://scholar.google.es/scholar?q=Religions.+Values+and+Peak+experiences&hl=es&as\\_sdt=0&as\\_vis=1&oi=scholart](http://scholar.google.es/scholar?q=Religions.+Values+and+Peak+experiences&hl=es&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholart).

<sup>93</sup> *Peak-experience* es el término original en inglés.

en términos de revelaciones sobrenaturales, sean perfectamente naturales e incluso que puedan ser examinados y estudiados científicamente. Maslow maneja la hipótesis de que todas las experiencias místicas o experiencias cumbres son, y siempre han sido, en esencia la misma, sólo que en aquel entonces fueron expresadas en los términos del marco conceptual, cultural, o lingüístico que el visionario particular haya tenido a su disposición.

Desde el punto de vista metodológico, el estudio con las drogas psicodélicas ofrece la posibilidad de control en el campo de las experiencias cumbres. Para Maslow estas drogas siempre producen experiencias cumbres en las personas adecuadas bajo las circunstancias adecuadas, con lo cual tal vez no es necesario que ellas ocurran gracias a la buena fortuna para estudiarlas<sup>94</sup>. Produciendo experiencias cumbres privadas y personales, bajo la observación y cada vez que así se desee, se puede investigar su génesis, la experiencia de la iluminación, o la revelación. En este sentido, prácticamente todo lo que sucede en las experiencias cumbres, por muy naturalistas que sean, puede ser enlistado bajo la categoría de sucesos religiosos. Por ejemplo, es muy característico de las experiencias cumbres que el universo sea percibido como un todo integrado y unificado, en el cual uno tiene un lugar y pertenece. Éste es uno de los significados básicos de la fe religiosa, la cual otorga un sentido de unidad al universo.

Algunos investigadores<sup>95</sup> se interesaron en el estudio de los estados alterados de conciencia bajo el planteamiento de que dentro de la psicología y la psiquiatría existía un vocabulario extenso para denominar estados alterados de conciencia, pero realmente se carecía de descripciones detalladas de dichos estados y sus componentes.

En este sentido, un estado alterado de conciencia es cualquier estado mental inducido por varias estrategias o agentes fisiológicos, psicológicos o farmacológicos, que puede ser reconocido subjetivamente por el individuo (o por cualquier observador objetivo de ese individuo) como representativo de una desviación suficiente en la experiencia subjetiva o funcionamiento psicológico de ciertas normas generales para ese

---

<sup>94</sup> Maslow, A. *Op. cit.*

<sup>95</sup> Tart, C.T. (ed.). *Altered States of Consciousness*. New York: Anchor Books. 1972.

individuo durante el estado cotidiano o alerta de conciencia<sup>96</sup>. Es decir, es aquel estado en el que las funciones psicológicas son percibidas como diferentes del estado de vigilia normal del individuo. Tart define el estado alterado de conciencia en contraposición a lo que denomina estado de conciencia discreto:

*“Un estado de conciencia discreto (EdC-d) se definirá como una pauta de funcionamiento mental específica, reconociéndose que esta pauta puede presentar en su especificidad un margen de variación sin dejar de ser la misma pauta. [...] Un estado de conciencia alterado discreto (ECA-d) es una alteración radical de la pauta general de conciencia (comparada con un EdC-d tomado como punto de referencia, por lo general nuestro EdC de vigilia habitual), de modo que el que experimenta ese ECA-d (o quizás un observador) puede advertir que están en funcionamiento leyes diferentes; que a la experiencia del sujeto se ha sobreimpuesto una nueva pauta”.*<sup>97</sup>

Para estos autores, los estados alterados de conciencia pueden ilustrarse con estados como el onírico, la intoxicación con una droga, o el estado resultante del empleo de técnicas meditativas.

Ludwing<sup>98</sup> afirma que los estados alterados de conciencia pueden ser producidos por distintos factores. Uno de ellos es *la reducción de estimulación exteroceptiva y/o de actividad motora*, es decir, estados mentales que son el resultado de una reducción absoluta del *input* sensorial, del cambio en el patrón de data sensorial, o de la exposición constante a estimulación repetitiva y monótona. O el *aumento de la estimulación exteroceptiva y/o la actividad motora, y/o la emoción* que incluye los estados mentales excitatorios resultantes, por el contrario, de la sobrecarga sensorial, y que podría o no acompañarse de actividad física extrema. Los cambios emocionales profundos y la fatiga mental, también pueden ser un factor altamente contribuyente.

---

<sup>96</sup>Ludwing, A. “Altered States of Consciousness”. En: Tart, C.T. (ed.). *Altered States of Consciousness*. New York: Anchor Books. 1972.

<sup>97</sup> Tart, C.T. *Psicologías Transpersonales. Las Tradiciones Espirituales y la Psicología Contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Paidós. 1979. Las negritas provienen del texto original.

<sup>98</sup> Ludwing, A. *Op. cit.*

El *aumento del estado de alerta o de la vinculación mental* –tercera causa de los estados alterados de conciencia– incluye los estados mentales que parecieran ser el resultado de estados hiperalertas selectivos, con una consecuente disminución del estado de alerta a nivel periférico, por un período prolongado de tiempo. Su contrario, la *disminución del estado de alerta o relajación de facultades críticas*, hace referencia a los estados mentales que parecen ocurrir principalmente como resultado de los “estados pasivos de la mente”, en los cuales el pensamiento activo y dirigido hacia una meta es mínimo.<sup>99</sup>

Finalmente, otra de las razones por las cuales se puede producir un estado alterado de conciencia es la *presencia de factores somatofísicos*, categoría en la que se incluyen los estados mentales que son consecuencia de la alteración de la química corporal o neurofisiología. Estas alteraciones pueden ser deliberadamente inducidas a través de la ingestión de alguna droga, por ejemplo, o pueden ser el resultado de condiciones en las que el individuo tiene muy poco o ningún control. Ejemplos de estas alteraciones fisiológicas pueden ser: hipoglicemia espontánea o consecuente del ayuno, hiperglicemia, deshidratación, disfunciones en las glándulas tiroideas o adrenales, falta de sueño, hiperventilación, narcolepsia o epilepsias del lóbulo temporal<sup>100</sup>.

A partir de la observación de sujetos bajo efecto de drogas psicodélicas, estos autores consiguieron hacer una caracterización general de los estados alterados de conciencia. Su primer planteamiento es que dichos estados conllevan una alteración en el pensamiento, donde operaciones mentales como la concentración, la atención, la memoria y el juicio se encuentran subjetivamente alteradas. Predominan los modos arcaicos de pensamiento (pensamiento de proceso primario) y las pruebas de realidad parecen deficientes en varios grados. La distinción entre causa y efecto se hace borrosa, y la ambivalencia puede ser pronunciada, con lo cual la incongruencia y los opuestos pueden coexistir sin ningún conflicto psicológico. Además, muchos de estos estados están asociados con una disminución de la conciencia reflexiva.

---

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*

También ocurren alteraciones en la percepción del tiempo: el sentido del tiempo y la cronología se alteran de manera importante. Los sentimientos subjetivos de atemporalidad, paralización, aceleración o enlentecimiento del tiempo, son comunes. El tiempo puede ser percibido como infinito. La tercera característica relevante es que, en la medida en que el sujeto está entrando en un estado alterado de conciencia se experimenta una pérdida de control, que puede generar miedo a perder el anclaje con la realidad.

Se dan cambios en la expresión emocional; suelen ocurrir extremos emocionales del éxtasis y equivalentes orgiásticos, a profundos miedos y depresiones. Además, el individuo puede mostrarse desapegado, no involucrado, o relatar emociones intensas sin la expresión emocional correspondiente. Pueden ocurrir distorsiones en la percepción de la imagen corporal. También existe una tendencia en los individuos a experimentar sensaciones de despersonalización, escisiones entre el cuerpo y la mente, sensaciones de desrealización, o disolución de los límites entre el yo y otros, el mundo, Dios o el universo. Cuando estas experiencias aparecen como consecuencia de estados tóxicos o delirantes, o por la ingestión de drogas, son consideradas por el individuo como extrañas e incluso, temibles. En cambio, cuando aparecen en contextos religiosos o místicos, son interpretadas como experiencias trascendentes de unidad o de expansión de la conciencia.<sup>101</sup>

Un elemento común a muchos estados alterados de conciencia es la presencia de aberraciones perceptuales, incluyendo alucinaciones, pseudoalucinaciones, incremento de la imaginería visual, sentimiento subjetivo de percepción hiperaguda, e ilusiones de gran variedad. El contenido de estas aberraciones puede estar determinado por factores culturales, grupales, individuales, o neuropsicológicos. También reconocen la infabilidad como una característica de los estados alterados de conciencia y sentimientos de esperanza, rejuvenecimiento o renacimiento, que suele aparecer después de haber vivido la experiencia.

---

<sup>101</sup> *Ibid.*

Estos esfuerzos por estudiar los estados alterados de conciencia, desde esta perspectiva, ameritan una salvedad. Aunque las características puedan ser similares e incluso, fisiológicamente se puedan observar los mismos procesos internos, no consideramos adecuado igualar los resultados psicofisiológicos de un proceso meditativo con características religiosas con lo que se puede experimentar a partir de la ingesta de LSD, por ejemplo; o peor aún, extrapolar que estas vivencias son similares a la de místicos de épocas anteriores (que no tuvieron ningún tipo de medición psicofisiológica) en base a ciertos elementos observados en sus relatos.

En todo caso, la ingesta de drogas –a excepción de cuando sucede entre chamanes de alguna tribu tradicional– suele ser una actividad profana, normalmente con características recreativas, que no busca ninguna trascendencia del Yo, y que quizás más bien consiga lo contrario: afianzarlo en la vivencia de una experiencia extrema o incluso, resquebrajar la psique con su consecuente licuación yoica.

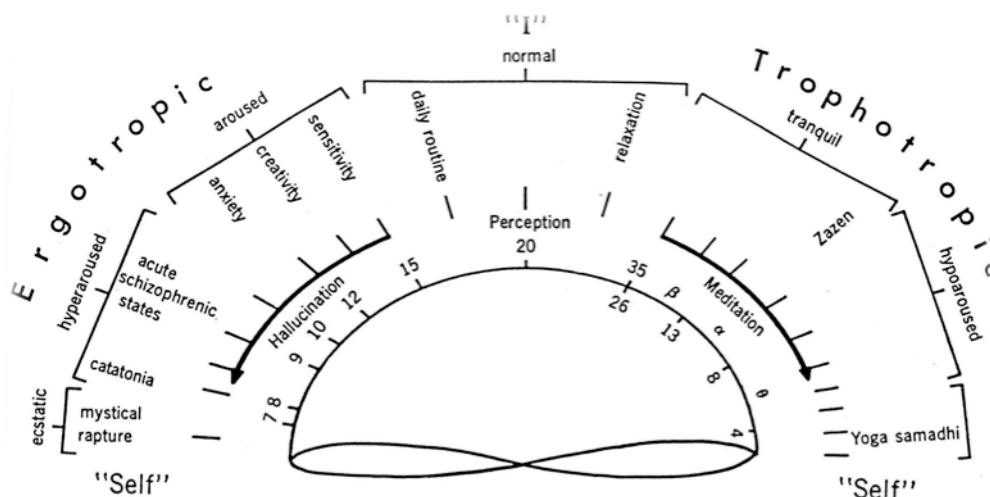
Los místicos Cristianos –aunque en este sentido creemos que se puede hablar de los místicos de todas las tradiciones espirituales– no iban en búsqueda de “nuevas sensaciones” y ciertamente, tal como muchos filósofos lo han afirmado, si esto sucedía era algo accidental, y aunque estas experiencias pueden tener un valor importante, la transformación e iluminación que los místicos obtuvieron no provenían de estas sensaciones sino de una vivencia mucho más profunda y la certeza asimilada de verdades metafísicas.

En este sentido, Martín Velasco afirma que la experiencia mística religiosa tiene algunas diferencias importantes comparada con la ingestión de drogas. La experiencia mística es un fenómeno complejo cuyo origen permanente es una Presencia, real y consentida o aceptada que, en relación con la conciencia y la dimensión afectiva de la persona primero es presentida o añorada, después buscada, y por último “percibida”, padecida y disfrutada por el sujeto. Sin esa Presencia y el inicial consentimiento a la misma no podría darse ninguno de los momentos que constituyen el proceso místico. Además, el núcleo central de la diferencia para Velasco se encuentra en ese carácter accidental en el que ocurren las alteraciones de conciencia en los estados místicos



religiosos, que nunca son buscados por sí mismos y que son, en cambio, el primer objetivo para quienes recurren a la ingesta de drogas.<sup>102</sup>

En 1971, Fischer<sup>103</sup> realizó una cartografía de los estados estáticos y meditativos que se mueve entre dos polaridades: el *continuum ergotrópico* del *arousal* de la percepción-alucinación que incluye experiencias creativas, psicóticas y estáticas, y que se refiere a un incremento de la actividad del sistema nervioso simpático y una reducción de la actividad motora, y el *continuum trofotrópico* del *arousal* de la percepción-meditación, que representan los estados meditativos alcanzados por monjes orientales (budistas e hinduistas), y que hace referencia a un incremento de la actividad del sistema nervioso parasimpático, con reducción de la actividad motora. El esquema presentado es el siguiente:



En el centro del mapa se encuentra situado el Yo, o el estado de conciencia normal. El *continuum ergotrópico*, en el lado izquierdo del mapa, abarca los procesos de estimulación creativa, en la cual el individuo se mueve libremente entre la conciencia normal y los estados creativos; la esquizofrenia, en la cual los pacientes crónicos se encuentran atascados; y los estados místicos de éxtasis, a los cuales tienen acceso los

<sup>102</sup> Martín Velasco, J. *Op. cit.*

<sup>103</sup> Fischer, R. "A Cartography of the Ecstatic and Meditative States", 1971. En: Woods R. (ed.) *Understanding Mysticism*. London: The Athlone Press. 1981. p.p: 286 – 305.

místicos. Haciendo la salvedad de que ellos no necesitan pasar por los estados anteriores para alcanzar el estado estático. Del lado derecho del mapa encontramos el *continuum trofotrópico*, el cual caracteriza estados en los que la estimulación es muy baja, como aquellos alcanzados en la práctica del Zen y del Yoga.<sup>104</sup>

Estos fenómenos tienen formas divergentes en los niveles de excitación metabólica, estimulación emocional y actividad mental. Parámetros fisiológicos como las pulsaciones, la temperatura de la piel, las respuestas psicogalvánicas espontáneas y los patrones electroencefalográficos son marcadamente diferentes. Dada estas diferencias, estos dos grupos de estados difícilmente tienen características psicológicas, causas y etiologías idénticas. Por esta razón Forman<sup>105</sup> considera que solamente los estados trofotrópicos corresponderían al misticismo. Los ergotrópicos serían, más bien, experiencias visionarias. Sin embargo, siguiendo a la cartografía, Fischer apunta que ambos estados llegan al mismo fin: el Self.<sup>106</sup>

Por su parte, Arthur Deikman intenta responder a la pregunta de cómo se produce la experiencia mística examinando lo que identifica como las dos técnicas básicas de la mística: la contemplación y la renuncia.<sup>107</sup> La contemplación es una aprehensión no analítica de un objeto o idea, en la cual el pensamiento discursivo está vetado y el esfuerzo se centra en vaciar la mente de todo, excepto de la percepción del objeto en cuestión. El pensamiento es percibido como una interferencia con el contacto directo que cede el paso al conocimiento esencial a través de la percepción. La renuncia a metas valiosas y placeres, tanto físicas como psicológicas, son una extensión del mismo principio de liberarse a sí mismo de las distracciones que interfieren con la percepción de una realidad mayor o de aspectos más hermosos de la existencia.

En la meditación contemplativa se hace un gran esfuerzo de forma activa para excluir otros estímulos internos y, al mismo tiempo, concentrar la atención en el objeto

---

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> Forman, R. *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. New York: Oxford University Press. 1990.

<sup>106</sup> “*El Self en el éxtasis y samadhi es uno y el mismo. Se trata de un estado de Unidad*”. Fischer, R. *Op. cit.* p. 296.

<sup>107</sup> Deikman, A. “Deautomatization and the Mystical Experience”, 1966. En: Woods R. (ed.) *Understanding Mysticism*. London: The Athlone Press. 1981. p.p: 240 – 260.

meditativo. En esta fase activa de contemplación, la concentración de la atención hacia objetos particulares, ideas, movimientos físicos o ejercicios respiratorios, son aconsejados como una ayuda para eludir la atención de sus canales habituales y restringirlo al foco monótono. La fase activa de la meditación contemplativa es preliminar al estado de completa contemplación, en la cual el sujeto es atrapado y absorbido en un proceso que él ha iniciado pero que ahora es autónomo y no requiere ningún esfuerzo.<sup>108</sup>

Este proceso trae como consecuencia la desautomatización de la estructura psicológica que organiza, limita, selecciona e interpreta el estímulo perceptual. La desautomatización no es más que el deshacerse de la automatización, presumiblemente debido a la reinversión atenta de acciones y percepciones. En la meditación contemplativa la percepción recibe una atención intensa, mientras que la atención para la categorización abstracta y el pensamiento está explícitamente prohibida. Como la automatización normalmente genera la transferencia de la atención desde la percepción o acción hacia la actividad del pensamiento abstracto, el proceso meditativo ejerce una fuerza en la dirección inversa. La cognición es inhibida a favor de la percepción; el estilo activo intelectual es reemplazado por un modo receptivo perceptual.<sup>109</sup>

Siguiendo otra línea de trabajo, una de las propuestas que hizo resurgir el tema de la mística dentro del mundo psicoanalítico fue la asumida por Prince y Savage.<sup>110</sup> Su hipótesis es que los estados místicos representan regresiones al servicio del ego, entendiendo la regresión como un retroceso a un nivel de funcionamiento anterior, que

---

<sup>108</sup> “En su lugar, la pasividad es llamada, una receptividad abierta en medio de la “oscuridad” resultante de la expulsión de los pensamientos y sensaciones, y la renuncia a metas y deseos dirigidos hacia el mundo”. *Ibid*, p. 31.

<sup>109</sup> “La automatización está jerárquicamente organizada por procesos de desarrollo, por tanto, se podría esperar que la desautomatización genere un cambio hacia una organización perceptual y cognitiva caracterizada como “primitiva” es decir, una organización que prescinde del modo típico analítico, abstracto e intelectual del pensamiento adulto de hoy día. [...] La Unidad de la experiencia mística fusiona todos los límites hasta que el yo no se percibe como un objeto separado y las distinciones perceptuales y cognitivas habituales ya no pueden aplicarse”. *Ibid*, p. 33 – 34.

<sup>110</sup> Prince, R. Y Ch. Savage. “Los Estados Místicos y el Concepto de Regresión”, 1972. En: Krippner, S. y J. White (ed) *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. Barcelona: Kairós. 1979.

puede afectar sólo a una parte del ser, o sucederse de manera más completa, y puede variar en su duración y causa.<sup>111</sup>

El concepto de regresión sugiere que el cerebro humano contiene recuerdos completos de algunas de las experiencias de los individuos. Dichos recuerdos van más allá de lo que se puede evocar a través de la simple memoria. La experiencia completa, incluyendo la manera en que el individuo reaccionó ante ella, es registrada (como una grabación con pistas de sonido, olfato, dolor y temperatura, así como una pista de afectos).

Los estados místicos no son más que regresiones a momentos fijados muy tempranos de la vida. Las características básicas de la experiencia mística (el renunciamiento previo a los lazos mundanos, la infabilidad, la sensación de conocimiento, el éxtasis y la experiencia de fusión) sugieren una regresión al período de lactancia. La diversidad de la fenomenología mística corresponde, probablemente, a variaciones en la profundidad del retorno a instancias más o menos antiguas. También es posible que el resultado de la experiencia –regreso normal al mundo real, o caída en la psicosis– dependa de cómo hayan sido las sensaciones de los primeros contactos con el pecho materno, o bien agradables o espantosas. Por tanto, la regresión a la experiencia del pecho tiene que provocar una sorprendente impresión de conocimiento, pero no hay nada real tras esa impresión, no es más que el retorno o la rememoración de una impresión del lactante.<sup>112</sup>

En este sentido Deikman<sup>113</sup> advierte que se podría estar tentado a confundir lo que ocurre en la experiencia mística con una regresión de esta naturaleza. Pero, esta concepción descansa en la asunción de una experiencia que posee el infante sobre el mundo que no puede ser verificada. En lugar de hablar de un retorno a un estado infantil, es más acucioso decir que el deshacer de las estructuras perceptuales y cognitivas permite una ganancia en la intensidad y riqueza sensorial, a expensas de la

---

<sup>111</sup> “La regresión puede tener una duración de unos cuantos minutos o puede ser permanente; puede tratarse de una respuesta a la compulsión (una retirada de una realidad insoportable); puede ser conducida más o menos conscientemente como medio de recreación, como un paso del proceso de creación o como una forma de tratamiento de las psiconeurosis”. *Ibid*, p.111.

<sup>112</sup> *Ibid*.

<sup>113</sup> Deikman, A. *Op. cit*.

categorización abstracta y la diferenciación. Se podría llamar esta dirección regresiva en un sentido de desarrollo, pero la experiencia como tal probablemente no se encuentra dentro del alcance de ningún niño. Es una desautomatización ocurriendo en una mente adulta, y la experiencia gana su riqueza de los recuerdos y funciones adultas actualmente sujetas a un modo diferente de conciencia.

Ese no es el sentido en el que lo entienden Prince y Savage. De hecho, respondiendo a la hipótesis de estos psicoanalistas, Michel afirma:

*“La regresión a la lactancia tiene la ventaja de suprimir un problema, el de la experiencia mística, asociando ésta a otra experiencia tan inofensiva como trivial. Aceptar el éxtasis como algo original sería abrir la puerta a temibles eventualidades, la de tener que admitir que existe un mundo invisible que a veces visita el espíritu del hombre. Suprimir semejante peligro intelectual con una hipótesis sin fundamento no resulta caro y es comprensible que la existencia de tal peligro pueda considerarse fundamento suficiente. La regresión a la lactancia tiene cuanto hace falta para tranquilizar. Ciertamente, no ha sido demostrada; pero, ¿acaso en el plano psicológico no es más económica que lo que creen los místicos? Creer, aún sin pruebas, que nuestro inconsciente puede recordar a veces el lejano deleite de la tetada, ¿no es a fin de cuenta más razonable que creer lo increíble?”<sup>114</sup>*

---

<sup>114</sup> Michel, A. *El Misticismo. El Hombre Interior y lo Inefable*. Barcelona: Plaza & Janes S.A. Editores, 1979 p. 38 – 39.

### *¿Experiencia mística o consciencia mística?*

Existe, con relación a los fenómenos psíquicos de la mística, una discusión en referencia a cuál sería el término adecuado para nombrar dicha vivencia. La mayoría de los autores citados hasta ahora –sobre todo los autores clásicos– simplemente hablan de experiencia mística, sin hacer grandes distinciones.

Vergote nos dice que la mística de las distintas tradiciones se caracteriza por un rasgo común, “*la aspiración a una experiencia de Dios o de lo divino en general a través de una intuición inmediata*”.<sup>115</sup> En este sentido, el término experiencia hace referencia a la “*adquisición hecha por el espíritu en el ejercicio de sus facultades*”.<sup>116</sup> El término implica, por tanto, el saber adquirido mediante una relación práctica con las cosas o los hombres, y tal es el sentido fundamental que tiene siempre, incluso en sus utilidades más técnicas.<sup>117</sup> En psicología, la experiencia es el modo de conocer por la aprehensión intuitiva y afectiva de las significaciones y de los valores, percibidos a partir de un mundo preñado de signos y de llamadas cualitativamente diferenciadas. Es el movimiento espontáneo involuntario, en virtud del cual el hombre se encuentra interpelado por el mundo, por los objetos y por los Otros. La experiencia religiosa según Vergote, es “*la captación, en lo que es humano y terrestre, del impacto de lo Totalmente-Otro*”.<sup>118</sup>

Uno de los autores que más ha reflexionado alrededor del concepto de experiencia mística es Bernard McGinn<sup>119</sup>, quien plantea que la mayoría de las discusiones modernas sobre el misticismo que se han centrado alrededor del análisis de

---

<sup>115</sup> Vergote, A. *Psicología Religiosa*. Madrid: Taurus. 3ª Edición, 1975. p. 189. Las cursivas provienen del texto original.

<sup>116</sup> *Ibid*, p. 45.

<sup>117</sup> De hecho, tanto en filosofía, como en psicología, el término experiencia expresa “*el hecho de sentir alguna cosa, en tanto este hecho se considera, no solamente como un fenómeno transitorio, sino como la prolongación y la invasión del pensamiento*”. *Ibid*, p. 46.

<sup>118</sup> “*Es este Totalmente-Otro lo que constituye el fundamento de la existencia, el horizonte de la verdadera realidad a la que se refieren los fenómenos efímeros de la vida, el propietario eminente a quien pertenece la existencia humana. Presencia a la vez que ausencia, meta a la que señala la dimensión direccional de las cosas, pero que por ello mismo está lejos de coincidir con ellas, es todo lo que, en fin, se resume en la antítesis de lo sagrado y lo profano única que permite caracterizar la religión*”. *Ibid*, p. 66.

<sup>119</sup> McGinn, B. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Vol. I *The Foundations of Mysticism*. London: SCM Press, 1991; McGinn, B. “Mistical Consciousness: A Modest Proposal”. *Spiritus*, 8. 2008. p: 44 – 63.

la naturaleza y los tipos de experiencia mística han alcanzado un callejón sin salida. Parte de esto se debe a la imprecisión y ambigüedad del término “experiencia”, el cual muchos investigadores apenas se molestan en definir y asumen, no sólo que todos entendemos lo mismo por esa palabra, sino también que los místicos tenían la misma concepción del término. Por otra parte, el término experiencia mística, consciente o inconscientemente, tiende a hacer énfasis en estados alterados especiales –visiones, locuciones, raptos y similares– que como ya sabemos no constituyen la esencia del encuentro con Dios. Muchos de los grandes místicos cristianos (Orígenes, el maestro Eckhart o Juan de la Cruz, por ejemplo) enfatizan más bien el nuevo nivel de consciencia, la elevadísima y especial consciencia que envuelve tanto al amor como al conocimiento que es dado en el encuentro místico. Con lo cual, el término “consciencia” representa una categoría mucho más precisa y fructífera que el de “experiencia”.<sup>120</sup>

Martín Velasco, por su parte, habla de que las experiencias místicas (aquellas que suponen una ruptura del nivel existencial, o que originan un antes y un después en la vida de la persona o de la realidad en su conjunto) dan lugar a una consciencia mística. El sujeto rompe con la forma de consciencia vigente en la vida ordinaria e inicia una nueva forma de ser. La vivencia marca un hito en su vida, de ahí la huella indeleble en la memoria del sujeto y de allí también la referencia permanente al momento y al lugar en el que se produjo. Las expresiones de los místicos de este paso subrayan la consciencia de haber atravesado el umbral o de haber dado un salto a otra orilla. La ruptura que genera esta experiencia está relacionada con los aspectos de la consciencia ordinaria que en ella se superan; el más referido es el que supone la división sujeto-objeto.<sup>121</sup>

Los místicos insisten en afirmar que su modo de acceder a Dios es radicalmente diferente de aquel encontrado en la consciencia ordinaria, incluso de la consciencia de Dios ganada a través de la continua oración activa, los sacramentos y otros rituales.<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> McGinn, B. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Vol. I *The Foundations of Mysticism*. London: SCM Press, 1991.

<sup>121</sup> Martín Velasco, J. *Op. cit.*

<sup>122</sup> McGinn, B. *Op. cit.*

Según Stace, la consciencia mística surge cuando nos libramos de la consciencia sensorial-intelectual. La consciencia ordinaria depende de contrastes; para poder mantenerla debemos mantener en ella más de una cosa y así poder discriminar entre una y otra. Si ésta se reduce a un punto, como ocurre en los místicos, no hay contraste, no hay distinción para discriminar y por tanto este último punto de consciencia también desaparecerá y con ella toda consciencia de tipo ordinario.<sup>123</sup>

La consciencia mística es, por tanto, una unidad pura sin ninguna multiplicidad en ella, una “unidad indiferenciada”. La mente de cualquiera de nosotros es una unidad que contiene una multiplicidad de sensaciones, imágenes y pensamientos. En nuestra consciencia ordinaria no sólo existe esta multiplicidad, sino también la unidad. La consciencia es una unidad en la cual se encuentran la multitud de ideas, sensaciones, imágenes, etc. Cuando se logra expulsar la multiplicidad de sensaciones, imágenes y pensamientos, lo que queda es la unidad pura. A ésta también se le llama consciencia pura, donde la palabra pura alude a vaciada de contenido.<sup>124</sup>

La divergencia entre ambos términos –experiencia y consciencia– parece radicar en que el primero pone el peso, no sólo en los fenómenos extraordinarios, sino también en el elemento afectivo y subjetivo de la vivencia; mientras que el término consciencia hace énfasis en todo el proceso de la intencionalidad humana que se pone en marcha para alcanzar la autotranscendencia y la transformación a través del encuentro con Dios. En la consciencia mística, Dios está presente como co-autor de nuestros actos de experiencia, es decir, de la recepción de los datos tanto internos como externos, pero también en la experiencia de conocer y de amar.<sup>125</sup>

Una de las ventajas de la aproximación a la mística a través del análisis de la consciencia, según McGinn, es que nos permite ver el elemento místico de la religión como un proceso, una forma de vida, y no como una mera experiencia, aunque sea una experiencia especial.

---

<sup>123</sup> Stace, W.T. *Op. cit.*

<sup>124</sup> Stace, W. T. *Op. cit.*; Forman, R. *Op cit.*

<sup>125</sup> McGinn, B. “Mistical Consciousness: A Modest Proposal”. *Spiritus*, 8. 2008. p: 44 – 63.



Se trata de un proceso en el que Dios está presente en las estructuras humanas de la consciencia como co-autor de estas experiencias.<sup>126</sup> En una palabra, pareciera que McGinn, al igual que Martín Velasco, considera que la consciencia mística surge a partir de la experiencia mística, sólo que incluye a Dios como protagonista inherente en las estructuras de consciencia humana, cosa que sorprende por su parecido con el discurso neuropsicológico que exploraremos en el próximo capítulo.

---

<sup>126</sup> “La consciencia directa de la presencia de Dios, la “teología mística” de la que habla santa Teresa, [la consciencia mística] involucra una percepción interna de Dios diferente de aquella encontrada en los actos religiosos comunes, tanto en su franqueza como en su intensidad. Esta experiencia de la presencia de Dios ocurre dentro de estados de interioridad, de éxtasis o del vaciamiento de las operaciones y objetos ordinarios [...] en el que Dios está co-presente en todas las estructuras humanas de consciencia”. *Ibid*, p. 50.

### III. De Psicosis y Neurotransmisores. La Mirada Médica.

*Is the mystic's body language, then, a symptom,  
uttering and muttering a repressed trauma, like the hysteric's,  
or is it a miracle, the result of a  
porousness between the supernatural and the natural?*

*Cristina Mazzoni.*<sup>127</sup>

#### **1. La visión de la Psiquiatría:**

Es bien sabido ya que la mística, o mejor dicho los místicos, han estado asociados con la locura. La asociación entre la psicosis y la experiencia religiosa tiene una historia respetable.<sup>128</sup> Algunas de las conductas desplegadas por los místicos muchas veces no hicieron menos que desconcertar a quienes convivieron con ellos, y no resulta descabellado pensar que, al menos alguna vez, se haya cuestionado si esas vivencias no se deberían más a desequilibrios mentales que a la influencia de la gracia divina. Quizás el tiempo le haya dado la razón a los místicos.

La aproximación a la mística desde los campos de la psiquiatría y la psicología clínica no siempre ha sido tan indulgente, muy por el contrario, dicho acercamiento ha estado marcado por la sospecha y por el debate sobre su eventual carácter regresivo o psicopatológico.<sup>129</sup>

No es sólo que las experiencias místicas se hayan vestido con un ropaje extraño y alejado de lo “normal”, o dentro de estados alterados de conciencia, sino que además,

---

<sup>127</sup> Mazzoni, C. *Saint Hysteria. Neurosis, Mysticism and Gender in European Culture*. London: Cornell University Press, 1996.

<sup>128</sup> Meissner, W.W. *Ignacio de Loyola. Psicoanálisis de un Santo*. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik, 1995.

<sup>129</sup> “La sospecha y el debate sobre el carácter sano o patológico de la experiencia mística han presidido el acercamiento de la psicología y la psiquiatría a este tipo de experiencia. Y, ciertamente, no en razón de unos prejuicios ilegítimos, ni de unas supuestas torcidas intenciones. Admitiendo que, como siempre, concurren toda una serie de variables epistemológicas e ideológicas en las interpretaciones del fenómeno, es también obligado reconocer que la fenomenología de la experiencia mística se ofrece ella misma como una invitación, en ocasiones irresistible, para sospechar de la existencia de elementos de carácter manifiestamente enfermizos”. Domínguez Morano, *Op. cit.*, p. 184.

en sus descripciones, muchas veces se dejan ver mecanismos psíquicos equiparables a los que tienen lugar en un delirio o una alucinación y resulta muy difícil evitar la impresión de que en su seno no hayan tenido lugar, al menos parcialmente, momentos de auténtica regresión psicótica. Es un hecho constatable para el clínico en general que los estados místicos, con frecuencia, han aparecido emparentados con determinados cuadros clínicos neuróticos o psicóticos, como la histeria, la depresión o la esquizofrenia.<sup>130</sup>

Sin embargo, las diversas explicaciones otorgadas a la mística desde este lugar fácilmente se pasean por distintos capítulos del Manual de Criterios Diagnósticos que usualmente utilizan los psiquiatras y psicólogos clínicos, al punto de que podríamos preguntarnos ¿son los místicos psicóticos, son histéricos, son epilépticos, tienen episodios bipolares o depresivos?, ¿todos los anteriores o ninguno?<sup>131</sup> Seguidamente veremos algunos de estos diagnósticos.

El diagnóstico que más frecuentemente se ha impuesto a los místicos es el de la psicosis. Los rasgos comunes que pueden existir entre uno y otro estado incluyen, según Buckley, “el sentimiento de ser transportado más allá del yo, un estado intensificado de conciencia, la pérdida de fronteras entre el yo y el objeto, la distorsión del sentido del tiempo (especialmente la dilatación del tiempo), cambios perceptivos que incluyen la sinestesia<sup>132</sup> y la intensificación o el debilitamiento de las percepciones, francas

---

<sup>130</sup> “La mística, sin duda, forma parte de este tipo de experiencias que nos remiten a la deseada y al mismo tiempo temida ruptura de los límites concientes de nuestro yo. Como la sexualidad y como la locura”. *Ibid*, p. 185.

<sup>131</sup> Tradicionalmente la psicología ha tomado puntos de vista dogmáticos con respecto al misticismo, identificándolo con alguna enfermedad mental. “La naturaleza precisa de esta enfermedad parece carecer de importancia, dado que las etiquetas aplicadas al ‘entusiasmo religioso excesivo’ ha cambiado de acuerdo a las modas diagnósticas. Cien años atrás los individuos recibían diagnósticos de histeria, cincuenta años atrás de esquizofrenia, epilepsia y de nuevo histeria, y más recientemente de trastorno maniaco-depresivo, anorexia nerviosa y, trastornos obsesivos o límites de la personalidad” Kroll, J., B. Bachrach y K. Carey. *Op. cit*, p. 83.

<sup>132</sup> “Sinestesia se refiere a un estado en el que un estímulo sensorio no sólo provoca su característica experiencia sensorial sino que también ocasiona una sensación subjetiva en otra modalidad sensorial; oír el color o saborear el color sería ejemplos de esto” Meissner, W.W. *Op. cit*, p. 558.

alucinaciones a menudo más visuales que auditivas, y sensaciones de estar viviendo y ser envuelto en luz”<sup>133</sup>.

Aún así, ha habido algunos psiquiatras y psicólogos clínicos que han pensado que hacer un diagnóstico de psicosis a todo fenómeno místico es sin lugar a dudas, el camino más fácil, con lo cual, proponen otras explicaciones. Una de estas fue la de Jean Lhermitte quien durante los años cincuenta, colaborando como neuropsiquiatra con algunos carmelitas descalzos que deseaban realizar un estudio tanto teológico como científico sobre los fenómenos de la vida mística, desarrolló algunos criterios para diferenciar a los místicos de los falsos místicos.<sup>134</sup> Lhermitte era de la opinión de que los místicos no presentaban patologías y que la confusión se debía a que muchas personas con desequilibrios mentales, sobre todo histéricos, psicóticos y neuróticos obsesivos, se hacían pasar por místicos ante el resto. Las debilidades que sí sufrían los místicos no se debían a deficiencias mentales sino que eran consecuencia de la sacudida tan brutal y tan profunda que generaba el éxtasis.

Michel comparte una opinión similar al plantear que si los místicos son vistos como enfermos nerviosos, se trata entonces de una enfermedad muy especial que obedece a la voluntad. Este, a grosso modo, es el punto de vista de varios autores<sup>135</sup> que piensan que la diferencia determinante entre los estados psicóticos y los estados místicos es que los primeros asaltan a los sujetos, sin ninguna posibilidad de control, deteriorando sus funciones psíquicas y su capacidad de discernimiento:

*“En diversos grados, el místico se separa del mundo real, ya sea atribuyendo una mayor realidad a su mundo interior y a su experiencia o creyendo en un mundo trascendente o sobrenatural. Aunque esto parece asemejarse a estados de separación esquizofrénica, difiere de estos en cuanto a que para el místico la separación es deliberada y hasta cierto punto está bajo un control subjetivo, pues el esquizofrénico no lo está. Aunque el místico devalúa ciertos*

---

<sup>133</sup> Buckley, P. “Mystical experience and schizophrenia” *Schizophrenia Bulletin*, 7, 1981. p.p. 516 – 521. En: Meissner, W.W. *Op. cit.*, p. 393.

<sup>134</sup> Lhermitte, J. *Op. cit.*

<sup>135</sup> Lhermitte, J. *Op. cit.*; Michel, A. *Op. cit.*; Hollenback, J. B. *Op. cit.*; Arieti, S. *The Intrapsychic Self. Keeling and Cognition in Health and Mental Illness*. New York: Basic Books, Inc., 1976; Meissner, W.W., *Op. cit.*

*aspectos del mundo real, también puede atribuir mayor importancia o valor a otros aspectos. Además, la meta de la unión mística es la máxima realidad junto a la cual todos los acontecimientos de la vida diaria palidecen por comparación. El místico es impulsado por un amor sobrenatural que trasciende todo amor humano. Las metáforas del lenguaje místico a menudo son sexuales, pero la relación entre este consuntivo amor divino y el más familiar amor por el objeto y/o el narcisismo permanece en tela de juicio”.*<sup>136</sup>

Según Michel, estudios realizados desde 1966 demuestran que la esquizofrenia y los estados místicos son, incluso a nivel fisiológico, dos estados diferentes. La esquizofrenia es una enfermedad con síntomas eléctricos y farmacológicos concretos, los cuales se mantienen de forma permanente e irreversible durante la enfermedad.<sup>137</sup> Mientras que los datos registrados por aparatos electroencefalográficos durante meditaciones o prácticas ascéticas avanzadas del *hathta yoga* muestran que estas experiencias suponen un estado fisiológico que no es ni la del lactante, caracterizada por la ausencia del ritmo alfa y de los estados diferenciados debido a la inmadurez anatómica, ni la del enfermo mental, ya que una enfermedad que apareciera o desapareciera a voluntad no sería tal enfermedad, ni la de un hombre normal, pues el estado observado es precisamente modificación del estado normal. A partir de estos hallazgos Michel concluye que los estados místicos se tratan de otra cuestión.<sup>138</sup>

Hollenback, al igual que Michel, plantea que la experiencia mística y la esquizofrenia activan los procesos alucinatorios de la mente, pero en formas significativamente diferentes. La experiencia mística es un estado determinado de conciencia y una orientación de la voluntad que usualmente sobreviene cuando el

---

<sup>136</sup> Meissner, W.W. *Op. cit.* p. 388.

<sup>137</sup> “No existe un “estado esquizofrénico” en el que se pueda entrar o del que se pueda salir a voluntad. De modo particular, el aspecto químico de estos síntomas impide ser o dejar de ser esquizofrénico por decisión instantánea, como sucede con los místicos”. Michel, A. *Op. cit.* p. 63.

<sup>138</sup> “Al examinar los fenómenos místicos hallamos en ellos dos facetas. Una de ellas es revelada por el instrumento que produce el fenómeno: el cerebro, los órganos, las glándulas, en una palabra el organismo del místico, su cuerpo. Cuanto más se profundiza en el estudio de estos fenómenos, mejor se comprueba que su producción está de acuerdo con las leyes conocidas del instrumento que las produce. [...] La otra faceta es el prodigio, producto del instrumento [...] Cuanto más se estudien las condiciones en que se producen los prodigios místicos, mejor se comprenderá cómo se realizan”. *Ibid*, p. 305.

individuo entra en una condición de recogimiento, mientras que las experiencias esquizofrénicas suelen aparecer de manera más o menos espontánea como consecuencia de un trauma emocional severo, abuso de drogas, o causa desconocida.<sup>139</sup>

En la medida en que el místico logra adquirir grados más profundos de abstracción del mundo en su recogimiento, aparecen visiones, audiciones y fotismos que impregnan el campo de su conciencia, reemplazando las impresiones sensoriales provenientes de los cinco sentidos físicos.

Las alucinaciones visuales y auditivas y las distorsiones afectivas que se generan durante la esquizofrenia inutilizan la capacidad del sujeto para extraer inferencias razonables de los datos que se le presentan a su percepción. Las visiones y audiciones místicas no hacen esto. Por ejemplo, los místicos frecuentemente escuchan voces. Sin embargo, estas voces místicas suelen respetar las reglas de una conversación cordial, casi siempre se suceden en respuesta a una de las necesidades o requisitos específicos del místico y, una vez que han dado su respuesta o declaración, se retiran. No continúan balbuceando constantemente, ni disminuyen o dañan la capacidad del místico para la inferencia racional. El místico conserva su habilidad para evaluar críticamente lo que ha oído o visto durante sus visiones o audiciones. En cambio, las voces que se manifiestan en la esquizofrenia no respetan las reglas de una conversación cordial, suelen parlotear sin cesar e incluso, el esquizofrénico frecuentemente puede escuchar una cacofonía de voces simultáneamente exigiendo demandas contradictorias.<sup>140</sup>

Se puede decir lo mismo de las alucinaciones visuales. Las alucinaciones visuales de los místicos generalmente duran un período de tiempo corto, ocurren dentro de un conjunto de circunstancias delimitadas y no interfieren significativamente con la percepción ocular normal o con la habilidad de funcionar en situaciones sociales. Las alucinaciones visuales esquizofrénicas se desarrollan de una manera mucho más insidiosa y tienen un mayor efecto intrusivo tanto en la percepción como en las emociones del sujeto. También difieren de la experiencia mística puesto que crean una

---

<sup>139</sup> Hollenback, J. B. *Op. cit.*

<sup>140</sup> *Ibid.*

condición en la que el recogimiento es algo casi imposible.<sup>141</sup> Estas alucinaciones no responden a la voluntad consciente del sujeto, y no sólo van deteriorando las facultades de juicio de quien las padece sino que, progresivamente van invadiendo todos los dominios de su conciencia por períodos de tiempo cada vez más prolongados. De hecho, Meissner plantea que desde la perspectiva teológica uno de los aspectos claves para evaluar la autenticidad de los fenómenos accesorios o secundarios que acontecen a los místicos son los resultados o consecuencias que aquellos dejan a su paso.<sup>142</sup>

Arieti mantiene una firme distinción entre los estados psicóticos y los estados místicos, enumerando algunas características halladas en los estados místicos, mas no en los estados psicóticos, entre las que destaca el hecho de que las alucinaciones religiosas son predominantemente visuales y no auditivas (mientras que en la psicosis ocurre justo lo contrario)<sup>143</sup>, su contenido suele ser grato de manera manifiesta, y el individuo que las experimenta tiene un notable aumento de autoestima.<sup>144</sup> Además de esto, agrega que los místicos pueden ser fanáticos pero no de la misma manera que el paranoico; carecen de amargura y resentimiento y, más bien, demuestran tener un sereno optimismo puesto que, a diferencia de las vivencias psicóticas, las experiencias místicas parecen tener como resultado un fortalecimiento y enriquecimiento de la personalidad.

Otros psiquiatras son de la opinión de que los fenómenos religiosos, como las experiencias místicas, tienen la misma cualidad que los errores psicóticos.<sup>145</sup> Por

---

<sup>141</sup> “La distracción y la inhabilidad patológica de concentración es una de las características más importantes que diferencian las experiencias alucinatorias de los místicos de aquellos que están mentalmente enfermos”. *Ibid*, p. 127.

<sup>142</sup> “Las influencias provenientes de Dios están marcadas por un reguero de fe aumentada, esperanza, amor, humildad y paz. Las influencias que derivan de impulsos internos, conflictos o deseos frustrados dejan al sujeto sintiéndose árido, vacío, frustrado, ansioso y experimentando mayores grados de orgullo, realce narcisista, vergüenza, culpa o amargura. Los éxtasis genuinos, que provienen de Dios, [...] intensifican la vida, mientras que los estados patológicos conducen hacia la desintegración y destrucción psíquicas. Meissner, W.W. *Op. cit.*, p. 392 – 393.

<sup>143</sup> “La mayor parte del tiempo tienen el aspecto de apariciones. Si hay un componente auditivo, es generalmente secundario en comparación con el componente visual” Arieti, S. *Op. cit.* p. 426.

<sup>144</sup> “A él se le ha dado una misión o insight especial, y a partir de ahora debe estar en movimiento hacia algo importante, más importante que su propia vida. Aunque el mensaje es experimentado como una orden, el sujeto no siente que es víctima de la tiranía ni un agente pasivo, sino que ha sido elegido para ejecutar algo de proporciones prodigiosas”. *Ibid*, p. 426.

<sup>145</sup> “Los errores psicóticos a menudo tiene la misma cualidad de irrumpir en el individuo, cambiándolo de alguna manera y lanzándolo hacia un poder más alto que está fuera de él”. Lenz, H. “The element

ejemplo: ciertos acontecimientos u objetos adquieren una importancia anormal, las cosas adoptan un nuevo significado, y el individuo comienza a experimentar a sí mismo y al mundo de una nueva manera. La experiencia se sucede de una manera repentina y pasiva<sup>146</sup>, se adquiere un sentimiento de misión, se observan cambios en la polaridad de los estados de ánimo sin razón aparente, falta de conciencia del tiempo y el espacio, y sentimientos de vergüenza.

Sin embargo, en lo que respecta a esta similitud de síntomas, Buckley llega a la conclusión de que dichos estados sólo comparten “una carga afectiva extática que imbuye percepción con una intensidad aumentada”.<sup>147</sup> Se trata de estados muy diferentes: los trastornos del pensamiento y la alteración del lenguaje y del habla no se hallan en los estados místicos. No hay insipidez del afecto y las alucinaciones tienden a ser visuales más que auditivas.<sup>148</sup>

Perspectivas más recientes pretenden colocar al misticismo y la psicosis dentro de un mismo continuum, con la intención de generar caracterizaciones menos patológicas sobre la psicosis.<sup>149</sup> Explorando las similitudes y proponiendo un elemento común entre la experiencia mística y la psicótica (denominada la experiencia de unidad<sup>150</sup>), estos estudios buscan demostrar que esta experiencia de unidad es absolutamente genuina, se encuentra al alcance de todos los seres humanos y su diferencia radica, en todo caso, en la interpretación cognitiva que le otorgamos al evento, lo cual explicaría el proceso que determina si un individuo disfruta de una experiencia mística gratificante o, por el contrario, sufre de una debilitante crisis psicótica.

---

of the irrational at the beginning and during the course of delusion” *Confinia Psychiatrica* 22, 1979. p.p. 183 – 190. En Meissner, *Op. cit.*

<sup>146</sup> La persona se siente “atacada”, abrumada por una poderosa fuerza que está fuera de ella de tal manera que su ego se transforma. *Ibid.*

<sup>147</sup> Buckley, P. *Op. cit.*, p. 520.

<sup>148</sup> “La amplia gama de contextos en los que tal conciencia intensificada puede ocurrir y la variedad de factores que pueden darle inicio sugieren que está implicada una capacidad innata de la mente humana. Esto puede simplemente proporcionar una senda final en común para la experiencia mística y ciertas formas de aguda reacción psicótica”. *Ibid.*, p. 520.

<sup>149</sup> Heriot-Maitland, C. “Mysticism and Madness: Different aspects of the same human experience?” *Mental Health, Religion & Culture*, 11: 3, Agosto 2007. p.p. 301 – 325.

<sup>150</sup> *Oneness*, en inglés.



Aunque entendemos que lo que se pretende es despatologizar las concepciones existentes sobre la psicosis, tendemos más a pensar, junto con autores como Kemp y los otros anteriormente citados, que la identificación de la psicosis y el misticismo devalúa al misticismo y sobrevalora a la psicosis.<sup>151</sup> Tampoco sabemos si es adecuado tratar de “normalizar” a la psicosis puesto que se trata, sin duda alguna, de una enfermedad.

Finalmente, asumiendo que en aras de la rigurosidad y de la adecuada comprensión del fenómeno resulta inadecuado aplicar conceptos teóricos desarrollados dentro de la medicina moderna a experiencias culturales y temporalmente diferentes, otra de las aproximaciones recientes al estudio de los místicos cristianos propone la incorporación del término ~~alucinación~~<sup>152</sup>. Partiendo de que, aunque inapropiado, el término “alucinación” se hace necesario para que el lector contemporáneo pueda comprender las características claves de la experiencia que se describe, Jones se apropia de la estrategia utilizada por Derrida,<sup>153</sup> al hacer uso de la palabra barrada para sugerir que es una palabra necesaria pero inadecuada.<sup>154</sup>

En todo caso, la importancia de estas aproximaciones teóricas al fenómeno de la mística radica en el intento de los autores de generar respuestas desde lo psiquiátrico que no devalúen la vivencia, o la hermanan directamente con la locura, sino que asumen que los criterios diagnósticos utilizados en la modernidad no tienen cabida para evaluar este tipo de experiencias, con lo cual se han de generar otras explicaciones.

Ahora bien, ¿cómo explicar el proceso psicológico que se sucede en la experiencia mística? Jordi Font nos dice que así como en el desarrollo de la personalidad, en la experiencia mística hay un proceso de crecimiento. Desde el punto de vista psicológico lo fundamental en el inicio de la vida mística es que se trata de un

---

<sup>151</sup> Kemp, D. “A Platonic delusion: The identification of psychosis and mysticism” *Mental Health, Religion & Culture*, 3: 2. Agosto 2000. p.p. 157 – 172.

<sup>152</sup> Jones, S. R. “Re-expanding the phenomenology of hallucinations: lessons from sixteenth-century Spain”. *Mental Health, Religion & Culture*, 13: 2. Febrero 2010. p.p. 187 – 208.

<sup>153</sup> Derrida, J. *If Grammatology*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1998. En: Jones, S. R. “Re-expanding the phenomenology of hallucinations: lessons from sixteenth-century Spain”. *Mental Health, Religion & Culture*, 13: 2. 2010. p.p. 187 – 208.

<sup>154</sup> “Así, en lugar de referirnos de manera inadecuada sobre individuos que están temporal y culturalmente distantes de nosotros como que experimentaron alucinaciones, me referiré a ellos como que experimentaron ~~alucinaciones~~” *Ibid*, p. 190

proceso voluntario y consciente, en parte *activo* y en parte *pasivo*.<sup>155</sup> Es un proceso en el que hay un deseo amoroso del otro (Dios) que conduce a la renuncia de deseos personales, ya sean deseos sensibles, sensoriales o mentales. Esta renuncia va desarrollando en el sujeto la posibilidad de abrirse a una nueva capacidad simbolizadora, a una mayor creatividad. En este sentido, el proceso de simbolización está en la base de la configuración de la experiencia psicológica religiosa.<sup>156</sup>

Este proceso de simbolización que se gesta en la mente del místico se produce en un plano no consciente, como si se tratara “de una atmósfera que se va saturando poco a poco”. Con lo cual, la llegada del *conocimiento* y la *iluminación* o la *consolación* aparece “como un estallido porque, hablando metafóricamente, ha cristalizado la atmósfera no conciente que estaba saturada”<sup>157</sup>. Así, acontece la experiencia que se presenta como nueva, venida de fuera y sin un porqué aparente.

El proceso místico pasa por etapas con sintomatología depresiva clínicamente bien diferenciadas de las depresiones mayores.<sup>158</sup> Javier Álvarez en 1997 realizó un estudio sobre la *noche pasiva del espíritu* de san Juan de la Cruz, comparándola con el diagnóstico clínico de depresión endógena, siendo su hipótesis de trabajo que san Juan de la Cruz describe las depresiones endógenas que padeció a lo largo de su vida.<sup>159</sup> Otros investigadores como Alois M. Haas no están de acuerdo con este tipo de aseveraciones, y afirman que la experiencia de la noche (hablando específicamente de

---

<sup>155</sup> “Se trata de una activa pasividad, una receptividad amorosa que se origina a veces insensiblemente mediante un progresivo desnudamiento de los propios intereses para ir hacia la búsqueda del otro”. Font, J. *Religión, psicopatología y salud mental. Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*. Barcelona: Fundació Vidal i Barraquer y Ediciones Paidós Ibérica, 1999. p. 62.

<sup>156</sup> “El deseo místico se impulsa desde la base humana. El sujeto al renunciar a los deseos de los propios intereses, abre la posibilidad a un crecimiento mayor, de una nueva creatividad simbolizadora. En la subjetivación intervienen no sólo las capacidades subjetivas presentes de la persona sino también su proceso histórico personal y el entorno psicológico religioso, que desde las primeras fases de la vida va estructurando realidades simbólicas, las cuales permanecen en la edad adulta como base posibles de identificaciones”. *Ibid*, p. 63.

<sup>157</sup> *Ibid*, p. 63.

<sup>158</sup> “En la noche oscura hay capacidad de reparación. En las fases de noche nunca se pierde la esperanza del amor, que se siente como una lucecita en medio de la oscuridad más grande, a diferencia de las melancolías psicóticas en las cuales se puede llegar a la muerte mental, al suicidio”. *Ibid*, p. 66

<sup>159</sup> Álvarez, J. *Mística y Depresión: san Juan de la Cruz*. Valladolid: Editorial Trotta, 1997.

san Juan de la Cruz) no tiene nada que ver con la melancolía puesto que se trata de una experiencia mucho más intensa y duradera.<sup>160</sup>

Según Álvarez, la depresión endógena o melancólica es un fenómeno que ocurre de manera constante y sistemática en la mística cristiana de todos los tiempos, lo cual en la teología espiritual lleva el nombre de purificaciones pasivas. Las depresiones que describen los místicos cristianos en sus obras y biografías cursan con períodos alternados de vivencias afectivas de consuelo y de gozo, siendo igual que en las depresiones endógenas, es decir, que terminan cursando con fases maníacas.<sup>161</sup>

La enfermedad que describe san Juan de la Cruz en las *noches pasivas del alma* es un tipo de depresión muy concreta, asevera el autor. Entre sus características, la tristeza es el primer rasgo definitorio que, más que tristeza, es “una parálisis de la afectividad que se traduce en una incapacidad para responder afectivamente de forma apropiada a las diversas situaciones ambientales”<sup>162</sup>, o lo que en psiquiatría recibe el nombre de anhedonia. El segundo rasgo característico de este tipo de depresión es la inhibición psicomotriz; se trata de una parálisis de la voluntad en la cual el enfermo sabe lo que tiene que hacer pero es incapaz de ponerlo en práctica y se culpa por ello. Estas vivencias psíquicas se experimentan con un alto grado de dolor moral, el cual es la tercera y última característica de la depresión.

*“Resulta evidente que san Juan de la Cruz describe en la noche pasiva del espíritu una depresión grave de etiología endógena y de intensidad psicótica, que cursa por fases recurrentes. Es exactamente el mismo cuadro psíquico el que ocurre en el campo místico y en el psiquiátrico, pero lo que la Psiquiatría etiqueta de fase depresiva psicótica de una depresión endógena, san Juan de la Cruz lo denomina noche pasiva del espíritu, y lo que el psiquiatra considera una enfermedad de etiología endógeno-hereditaria, el místico lo interpreta como una prueba que Dios envía al alma para purificarla. Se trata del mismo*

---

<sup>160</sup> “La experiencia de la noche es algo sui generis”. Haas, A. M. *Op cit.* p. 60.

<sup>161</sup> Cuadro clínico configurado por sentimientos de gozo, expansividad y desmedida autoconfianza, justamente los opuestos a los de tristeza, inhibición y autodesvalorización que ocurre durante la fase depresiva. *Ibid.*

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 25.

*fenómeno observado desde dos ángulos distintos: algo negativo y a eliminar desde la Psiquiatría y, sin embargo, positivo y deseable desde la Mística. Cambian las interpretaciones y las valoraciones pero el cuadro fenomenológico resulta el mismo en ambos casos”.*<sup>163</sup>

Con lo cual, Álvarez se pregunta ¿porqué existirá esta asociación entre mística y depresión?, ¿por qué tantos místicos cristianos han padecido estas graves depresiones endógenas?, ¿es necesaria la depresión en el proceso místico? Los teólogos parecen estar de acuerdo en la necesidad de este paso como condición previa, si no para la iniciación del proceso místico, sí al menos para que se produzca el adecuado progreso de aquel. De hecho, una vez superado todo el proceso los horrores de la depresión dejan de ser vistos como algo patológico y negativo que es necesario eliminar, para transformarse en una etapa, dolorosa, eso sí, pero necesaria, conveniente, y a la larga, muy positiva.<sup>164</sup>

Así, el místico acierta en darle un sentido a su sufrimiento que el enfermo depresivo no consigue para su depresión, y la causa de ello radica en su diverso planteamiento vital. La actitud del místico de plegarse a la noche pasiva que sobreviene supone la diferencia esencial con respecto al enfermo depresivo. En este sentido, la interpretación de la depresión que encontramos en la literatura mística es más positiva que aquella proporcionada por la psiquiatría.<sup>165</sup>

Algunos años más tarde Álvarez cambia su hipótesis fundamental alegando que, independientemente de las depresiones endógenas sufridas por los místicos, se puede observar a lo largo de sus vidas otras manifestaciones psíquicas que, desde el punto de vista neurobiológico, se corresponden con el diagnóstico de epilepsia.<sup>166</sup> Aclara que no

---

<sup>163</sup> *Ibid*, p. 150 – 151.

<sup>164</sup> “Dejamos claro que esta transformación de la oscura y dolorosa noche en una gozada alborada solamente es posible cuando la noche ha cesado ya. La interpretación positiva del sufrimiento de la noche la hace el espiritual una vez superado el tormento de la purgación, pues mientras está inmerso en él –como el depresivo en la depresión– sólo puede penar y penar”. *Ibid*, p. 285.

<sup>165</sup> “La sintomatología de este proceso morboso parece cobrar allí un valor del que carece médicamente, y tal vez quepa extraer alguna enseñanza de ese diferente enfoque. [...] La Mística, a diferencia de la Psiquiatría, consigue darle un sentido al dolor de la noche. Mientras al místico se le ofrece la posibilidad de encontrar un significado positivo al proceso doloroso que él llama noche, al enfermo de depresión endógena no se le brinda esta oportunidad”. *Ibid*, p. 20.

<sup>166</sup> Álvarez, J. *Éxtasis sin fe*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

se refiere a la epilepsia popularmente asociada con ataques convulsivos generalizados, acompañados de contracciones musculares aparatosas, pérdida de conciencia y mordedura de la lengua sino, más bien, a crisis epilépticas parciales en las que “la activación neuronal afecta tan sólo a una porción limitada de la corteza cerebral”.<sup>167</sup> Místicos como san Pablo, san Agustín, Hildegard von Bingen, Juan Taulero, Enrique Suso, san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz presentan, según Álvarez, síntomas mentales tan precisos, tan bien definidos y, al mismo tiempo, tan variados, que sólo este diagnóstico permite explicar esa psicopatología diversa en un mismo sujeto.<sup>168</sup>

Entre las características principales de la epilepsia podemos enumerar: 1) *El carácter paroxístico*: se trata de episodios que aparecen de forma súbita y repentina y que suelen cesar de la misma manera en que comenzaron. 2) *Estrechamiento e intensificación de la conciencia*: la atención se reduce de forma notable, dejando de atender al entorno y concentrándose en un determinado contenido vivencial interior que la acapara de manera exclusiva. 3) *Ausencia o disminución del contacto con el exterior*, consecuencia del estrechamiento de la conciencia y en cuyos grados máximos hay una ausencia total del sujeto durante los instantes que dura la crisis, mostrándose incapaz de responder a los estímulos del medio. 4) *Gran intensidad del vivenciar interior*: la vivencia psíquica que ocupa el campo de atención se experimenta con una intensidad inusitada, como si el sujeto estuviese viendo ese contenido con un lente de gran aumento. 5) *Extrañeza de la vivencia*: la experiencia es tan intensa que parece extraordinaria, por encima de lo normal o portadora de un valor o de un significado nuevo y con frecuencia inefable. 6) *Carácter pasivo y automático*: son vivencias que aparecen en la mente imponiéndose de un modo ajeno e independiente de la voluntad

---

<sup>167</sup> En estos ataques parciales podemos encontrar cualquier tipo de producción psíquica, dependiendo de cual sea la zona cerebral afectada: “alucinaciones visuales en los ataques del lóbulo occipital, auditivas cuando se trata de paroxismo del lóbulo temporal, manifestaciones de gozo o de pena intensa cuando el que descarga es el sistema límbico, etc”. *Ibid*, p. 12.

<sup>168</sup> “En todos ellos nos encontramos, una y otra vez, con este sorprendente fenómeno: la misma persona en distintos momentos de su vida, muestra síntomas tan diferentes como pueden ser crisis agudas de despersonalización, vivencias paroxísticas de desrealización del mundo circundante, fenómenos alucinatorios visuales que se acompañan de intensa sensación de realidad, pensamiento forzado, experiencias autoscópicas, alternancias bruscas de humor que pasan, sin transición ni causa aparente, de la más profunda de las tristezas a la alegría más exultante que concebir se pueda, súbitos impulsos de blasfemia o de suicidio, etcétera” *Ibid*, p. 13.

del individuo que se convierte en un espectador de lo que transcurre por su mente en ese momento.<sup>169</sup>

De la misma manera, los síntomas más notables suelen ser los fenómenos de *déja vu* o *jamais vu*, despersonalizaciones o desrealizaciones, *autoscopia*<sup>170</sup>, distorsión del tiempo, alucinaciones, crisis depresivas, crisis extáticas o alternancia entre ambas y, por último, pensamiento forzado e invasivo.

Álvarez compara los cuatro rasgos característicos del misticismo identificados por James (inefabilidad, cualidad de conocimiento, transitoriedad y pasividad) con las características de las epilepsias parciales, emparejando la pasividad con el automatismo, la transitoriedad con el paroxismo y, la inefabilidad y la cualidad de conocimiento expresarían “la tremenda intensidad de la descarga hipersincrónica que se traduce en esa sensación de extrañeza y de clarividencia que acompañan siempre a las vivencias epilépticas”<sup>171</sup>.

Sin embargo, de ser cierta esta explicación habría que atribuir a la epilepsia, es decir, a simple patología, buena parte de los más altos logros religiosos de la humanidad. También gran parte de las creaciones artísticas y científicas del hombre tendrían su punto de arranque en estas experiencias de tipo patológico, lo cual parece ir en contra de toda lógica. Si estas crisis han sido el origen de algunos de los más altos frutos de la mente humana, se pregunta Álvarez, ¿por qué no interpretarlas como expresión de la capacidad natural y fisiológica que poseen las neuronas de determinadas áreas cerebrales para trabajar de forma hipersincrónica?

Además, cualquiera de nosotros podría vivenciar en un momento dado estas intensas experiencias, características de las crisis epilépticas parciales (*deja vu*, crisis de despersonalización, repentinos accesos de intenso gozo o de tristeza, etc.) y esto no nos hace epilépticos. Con lo cual, en lugar de tratarse de patología, “parece más adecuado

---

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> Síntoma que consiste en que “*el esquema corporal de nuestra propia figura adquiere realidad en el espacio fuera de nosotros, es decir, el sujeto experimenta repentinamente la viva impresión de que su propio yo se ha separado del cuerpo, de forma tal que puede ser contemplado desde el exterior, generalmente desde arriba*”. *Ibid.*, p. 32.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 59.

concebir estas vivencias como la expresión de la capacidad fisiológica de nuestro cerebro para activarse de forma hipersincrónica, función que si bien poseemos todos, se encuentra, sin embargo, mucho más desarrollada en algunas personas que en el resto de la población”<sup>172</sup>, y cuya consecuencia podría ser el acceso a formas de conocimiento más elevadas que sobrepasan al razonamiento lógico. Cuando esta actividad neuronal es cultivada de forma sistemática se constituye en un modo de funcionamiento cerebral relativamente estable que da lugar a producciones religiosas, artísticas o intelectuales fuera de lo común.<sup>173</sup>

De esta manera, Álvarez bautiza este funcionamiento hipersincrónico cerebral con el nombre de *hiperia*, el cual hace referencia a “una función fisiológica del sistema nervioso central, merced a la cual determinados circuitos neuronales de nuestro cerebro se encienden de forma hipersincrónica, dando lugar a vivencias psíquicas paroxísticas tan extraordinariamente intensas que implican siempre un cierto grado de alteración cualitativa de la conciencia”<sup>174</sup>.

Existen hallazgos de que en determinadas zonas del cerebro de los mamíferos se encuentran unas neuronas llamadas *neuronas ráfaga* que tienen la propiedad de activarse sincrónicamente, dando lugar a un potencial de acción muy grande el cual reclutaría a otras neuronas adyacentes que responderían, a su vez, con nuevas salvas de potenciales de acción paroxísticos y sostenidos. Esta primera parte de la actividad epiléptica habría que considerarla como una función fisiológica normal.<sup>175</sup> A partir de este primer momento, puede generarse una segunda actividad condicionada por una generalización excesiva del encendido hipérico que se propagaría más allá de los circuitos neuronales habilitados para esto, con lo cual la actividad hipérica inicial se extendería de forma inadecuada por otras estructuras cerebrales que no están preparadas para este tipo de funcionamiento, apareciendo la actividad convulsiva generalizada que pone fin a todo el proceso. Es sólo para esta segunda parte del proceso para lo que debe

---

<sup>172</sup> *Ibid*, p. 16.

<sup>173</sup> *Ibid*.

<sup>174</sup> *Ibid*, p. 114.

<sup>175</sup> *Ibid*.

reservarse el término epilepsia; y es este segundo tiempo, según Álvarez, el que habría que calificar como patológico.<sup>176</sup>

El proceso de la hiperia, desde el punto de vista neurobiológico, sería el siguiente: conforme se va repitiendo y reforzando el encendido hipérico se van mitigando las manifestaciones extraordinarias de aquel. Es decir, cuanto más se reitera la hiperia menos aparatosas resultan sus manifestaciones hasta que, al fin, toda la parafernalia psíquica y neurológica de la que solían acompañarse inicialmente los éxtasis termina por desaparecer. Así, ya en etapas más avanzadas, el místico –junto a su funcionamiento psíquico normal– presentará un estado de intuición mística prácticamente permanente, si bien la hipersincronía hipérica que lo sustenta se habrá atenuado hasta pasar por completo inadvertida a los ojos del observador.<sup>177</sup>

Finalmente otro de los diagnósticos populares que han recibido los místicos (y en este caso, principalmente las místicas) es el de la histeria. Parte de este aspecto ya lo hemos acotado en el primer capítulo, con lo cual su mención aquí será muy breve.

La metáfora de la histeria ha sido usada y abusada para explicar las experiencias místicas en mujeres, tratándose de fenómenos diferentes, pero algunas veces análogos.<sup>178</sup> Para Mazzoni es evidente que para cualquier persona familiarizada con los grandes místicos el diagnóstico de las expresiones místicas como un rasgo característico de la histeria es un diagnóstico fácil que proviene de una ideología que no se siente interpelada por considerar seriamente los logros de las místicas y sus textos.

La historia de la histeria ha pasado de ser una metáfora médica en la antigüedad greco-romana –donde se consideraba a la histeria, principalmente, como una

---

<sup>176</sup> “En suma, hay que concebir la hiperia como una función cognitiva superior en la que, merced a un encendido simultáneo de un gran número de neuronas, nuestra mente tiene acceso a vivencias psíquicas de características extraordinarias que le procuran un conocimiento intuitivo de la realidad muy diferente al que obtiene a través del razonamiento lógico” *Ibid*, p. 118.

<sup>177</sup> Ahora bien, Álvarez aclara que estas descripciones se dan desde una perspectiva neuropsicológica, dejando de lado cualquier significado religioso que pueda existir en la misma: “Prescindimos de forma intencionada del posible valor teológico que encierra ese diálogo con el Otro, limitándonos a efectuar un análisis estrictamente biológico. [...] Así pues, que nadie pretenda interpretar el enfoque científico de la experiencia mística que aquí realizamos como un intento de desvalorizar el proceso religioso subyacente, pues en absoluto es esa nuestra postura”. *Ibid*, p. 127 – 128.

<sup>178</sup> Mazzoni, C. *Op. cit.*



enfermedad orgánica del aparato reproductivo femenino— a una metáfora moral en la cristiandad medieval —que la consideraba una manifestación sobrenatural consecuencia, o bien de posesiones demoníacas y brujería, o de iluminaciones divinas—, para volver nuevamente al mundo de la ciencia de la mano de Charcot, a finales del siglo XIX, y convertirse en una metáfora psicológica con la teoría psicosexual de Freud, el cual ha sido el discurso dominante de nuestra época.

Uno de los problemas fundamentales que tiene la cultura Occidental del siglo XX con las prácticas místicas medievales es que no existen modelos modernos para comprender y aceptar un ascetismo saludable y constructivo y una expresión afectiva intensa de unión con Dios, los cuales eran los componentes prominentes de la espiritualidad medieval.<sup>179</sup>

La tendencia de etiquetar a las místicas como histéricas es sólo una pieza dentro de la tendencia de la psiquiatría de etiquetar cualquier fuerte creencia o práctica religiosa como neurótica. Con lo cual, Kroll, Bachrach y Carey consideran que los diagnósticos psiquiátricos no están libres de valoraciones, y cuando la información de un diagnóstico conduce proporcionalmente a un cambio desde lo empírico hacia lo prejuiciado —como ha ocurrido en el caso de la histeria— entonces estamos mejor sin el diagnóstico. La pregunta que permanece aquí es qué tanto se tendría que ampliar el continuum de normalidad para que pudiera dar cabida a las conductas religiosas extraordinarias.<sup>180</sup>

También Haas plantea una reflexión en este sentido cuando nos dice que la cuestión acerca de si es posible utilizar un concepto psiquiátrico como la histeria para la situación anímica descrita en los textos de las vidas de las monjas, aún queda por resolver. “Y aún cuando se respondiera afirmativamente a esta pregunta, todavía quedarían las preguntas acerca de cómo justificar históricamente la histeria en tanto que

---

<sup>179</sup> Kroll, J., B. Bachrach y K. Carey. *Op. cit.*

<sup>180</sup> “En la sociedad moderna, hay personas que realizan hazañas extraordinarias intelectual, creativa y físicamente, a quienes no quisiéramos tildar de anormales. Aún así, reconocemos que estas personas poseen un grado de vigor, propósito y talento que, por definición, muy pocos alcanzan. Es interesante que la mayoría de nuestros ejemplos modernos tienden a ser seculares. Admiramos al atleta o al artista excepcional por alcanzar lo que podríamos aspirar, pero nunca alcanzaremos, así como muchos místicos medievales y ascetas heroicos fueron admirados por el exceso en su búsqueda de unión con Dios, por otros que no tenían ninguna intención literal de emularlos”. *Ibid*, p. 96.

discurso de mujeres, y también teológicamente como justificar un discurso de devoción opuesto al discurso teológico de los hombres”.<sup>181</sup>

## **2. Neurociencias y Neuroteología:**

La Neurociencia ha experimentado un gran desarrollo en las últimas cuatro décadas, convirtiéndose en una de las disciplinas biomédicas más relevantes de la actualidad.<sup>182</sup> Uno de los elementos que más la ha caracterizado es su interdisciplinariedad. De hecho, la Neurociencia paulatinamente se ha ido haciendo popular dentro de las humanidades. Schjoedt afirma que hace un par de décadas la neurociencia experimental era casi exclusivamente utilizada en el estudio de los procesos biológicos y psicológicos básicos. Pero ahora, la gran distribución y accesibilidad de los escáneres cerebrales modernos invita a las humanidades a investigar los procesos neuronales que subyacen a fenómenos culturales más complejos.<sup>183</sup> Estas nuevas tecnologías permiten a los investigadores diseñar y evaluar hipótesis causales sobre el comportamiento religioso, usando las teorías del funcionamiento cerebral como punto de partida. De hecho, algunos autores<sup>184</sup> hablan de Neuroteología para referirse a aquellos estudios de la Neurociencia que se dedican a investigar el fenómeno religioso.

Actualmente son pocos los estudios que relacionan la actividad neuronal y la conducta religiosa, y la mayoría se han centrado en cómo algunas técnicas de meditación religiosa modulan los estados de conciencia de los practicantes. Estos estudios han utilizado monjes, monjas, o expertos en meditación, pertenecientes a

---

<sup>181</sup> Haas, A. M. *Op cit*, p. 126, nota al pie.

<sup>182</sup> Giménez-Amaya, J.M. y J. I. Murillo. “Mente y Cerebro en la Neurociencia Contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar”. *SCRIPTA THEOLOGICA* 39, 2. 2007. p: 607 – 635.

<sup>183</sup> Schjoedt, U. “The Religion Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion”. *Method and Theory in the Study of Religion* 21, 2009. p. 310 – 339.

<sup>184</sup> Rottschaefer, W. A. “The Image of God of Neurotheology: Reflections of Culturally Based Religious Commitments or Evolutionarily Based Neuroscientific Theories?” *Zygon: Journal of Religion and Science* 34, 1999. p: 57-65; Newberg, A. y E. D’Aquili. *Why God won’t go away? Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books, 2001; Peter, K. E. “Neurotheology and Evolutionary theology: Reflections on *The Mystical Mind*” *Zygon: Journal of Religion and Science*, 36, 3. 2001. p: 493 – 500; Winkelman, M. “Shamanism as the Original Neurotheology”. *Zygon: Journal of Religion and Science* 39, 2004. p: 193-217.

culturas diferentes, bajo la suposición de que diferentes formas de orar y técnicas de meditación diversas expresan la misma categoría de experiencia humana.<sup>185</sup>

A principio de los años ochenta, Michel Persinger planteó la hipótesis de que las experiencias místicas eran consecuencia de la estimulación espontánea de las estructuras del lóbulo temporal, y que es posible inducir la experiencia del “sentimiento de presencia” en sujetos normales y saludables.<sup>186</sup> Su idea es, grosso modo, que descargas eléctricas fugaces en el lóbulo temporal estimulan la región que subyace a las experiencias subjetivas de sentimiento de presencia.

Persinger diseñó un casco –denominado *The God Helmet*– al que se incorporaron electroimanes orientados convenientemente para producir campos magnéticos convergentes que activan diferentes áreas del cerebro a través de estímulos muy puntuales y de corta duración. Con estos cascos y estímulos en los lóbulos temporales muchas personas han experimentado sensaciones de autoscopias, luces blancas, sensaciones o sentimientos inefables, o de que “Dios les habla”. Muchas de estas personas, ante la incapacidad para describir con palabras su experiencia, lo atribuyeron a algo sobrenatural o espiritual. De estos experimentos Persinger concluyó que la experiencia de Dios es un producto del cerebro humano, modulada por la historia personal de cada individuo.<sup>187</sup>

Sin embargo, los datos científicos de Persinger son controversiales.<sup>188</sup> Diversas réplicas de su experimento han sido realizadas sin encontrar los mismos resultados. Además, Persinger aún no ha presentado “una explicación neurobiológica persuasiva de cómo el casco activa los procesos neuronales subyacentes a las experiencias místicas”.<sup>189</sup>

Francisco Rubia, por otro lado, plantea la hipótesis de que en el origen de la religión se encuentran sentimientos profundos provenientes de la activación de partes del cerebro que tienen que ver con emociones y afectos, es decir, la activación de

---

<sup>185</sup> Schjoedt, U. *Op cit.*

<sup>186</sup> Persinger, M. A. *Neuropsychological basis of God beliefs*. New York: Praeger, 1987.

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> Schjoedt, U. *Op. cit.*

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 322.

estructuras del sistema límbico<sup>190</sup>. Muchas características del fenómeno místico resuenan a síntomas de activación de estructuras límbicas: la dificultad para expresar lo que se ha vivido –característica que comparten la mayoría de emociones y afectos, ya que surgen en regiones cerebrales con conexiones pobres con las regiones del habla–, la disolución del yo, la distorsión o pérdida del sentido del tiempo y del espacio, la sensación de objetividad y realidad profundas –que demuestra la activación de aquellas estructuras que le dan un sentido biológico a los estímulos externos como la amígdala–, la sensación de tener intuiciones profundas sobre temas trascendentes y universales, la superación del dualismo y las contradicciones, la visión de luces brillantes y cegadoras –lo que suele suceder también en síntomas de afección o activación patológicas de estructuras límbicas–, y la sensación de felicidad, paz, bienestar, alegría, etc. – características típicas de la epilepsia del lóbulo temporal, que tiene su base en la producción de endorfinas por el cerebro–.<sup>191</sup>

Ahora bien, quizás la tesis más conocida que explica neurológicamente las experiencias místicas, y que expondremos brevemente a continuación, es el trabajo de Eugene D’Aquili y Andrew Newberg. De hecho, afirma Schjoedt que el trabajo de estos investigadores es casi clásico, y sus métodos y teorías son ejemplos prototípicos de cómo se está conduciendo la investigación en este campo.<sup>192</sup>

Estos autores han realizado diversas investigaciones con la intención de comprobar la realidad de las experiencias místicas trabajando, básicamente, con monjes budistas mientras meditan y con religiosas franciscanas mientras oran. Su investigación consiste en fotografiar el cerebro para observar la actividad cerebral que se da durante estas prácticas.<sup>193</sup> Para lo cual hacen uso de una cámara SPECT,<sup>194</sup> que escanea dentro

---

<sup>190</sup> Rubia, F. J. *La Conexión Divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Drakontos Crítica. S. L. 2002.

<sup>191</sup> “*Es difícil negar que estas coincidencias entre las características de la experiencia mística o de trascendencia y los síntomas que se han observado como consecuencia de la activación de estructuras límbicas tiene una base común*”. *Ibid*, p. 15.

<sup>192</sup> Schjoedt, U. *Op. cit.*

<sup>193</sup> Newberg, A. y E. D’Aquili. *Why God won’t go away? Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books, 2001.

<sup>194</sup> Tomografía Computarizada por Emisión de Fotones Individuales, por sus siglas en inglés.

de la cabeza de los sujetos, detectando las localizaciones del rastreador radioactivo que se les ha inyectado previamente.

Durante estas mediciones el escáner muestra actividad inusual en un pequeño grupo de materia gris anidada en el lóbulo parietal pósterosuperior, que los autores denominan área asociativa de orientación o AAO. El trabajo principal de dicha área es orientar a los sujetos en el espacio físico: juzga los ángulos y las distancias, lo que está arriba y abajo, y les permite manejarse con seguridad en el entorno que los rodea, para lo cual siempre debe generar una cognición clara y consistente de los límites físicos del sujeto, es decir, debe trazar distinciones claras entre el individuo y todo lo demás.<sup>195</sup>

En la fotografía que se realiza antes de la meditación se observan muchos focos de actividad a lo largo de todo el cerebro, incluyendo esta área. En cambio, en la fotografía que se realiza durante el estado meditativo la misma área aparece ennegrecida, indicativo de una disminución de la actividad; lo cual es un hecho curioso pues se trata de un área del cerebro que nunca descansa. La hipótesis de los autores es que en esos momentos esta área trabaja igualmente, pero el flujo sensorial de información que proviene de fuera ha sido bloqueado y, como consecuencia, ha sido temporalmente cegada, privada de la información que necesita para ejercer su trabajo adecuadamente y, por tanto, no es capaz de generar límites entre el Yo y el mundo.<sup>196</sup>

Las funciones del córtex cerebral, o neocórtex, se consideran el asiento de la naturaleza humana. Éste se conecta con el cuerpo por vía de estructuras subcorticales más primitivas, que regulan los sistemas básicos que dan soporte a la vida, la actividad hormonal, y las emociones básicas. También es un centro importante de control sensitivo y motor. Es donde la mente y el cuerpo se juntan para crear nuestra autoimagen y nuestra perspectiva del mundo. Esta corteza está dividida en dos hemisferios: izquierdo y derecho, y cada uno está dividido en cuatro estructuras

---

<sup>195</sup> Newberg, A. y E. D'Aquili. *Op. cit.*

<sup>196</sup> “Sin información proveniente de los sentidos, la AAO no podría encontrar límite alguno. ¿Qué entendería el cerebro con esto? ¿Interpretaría esta carencia como que la distinción entre el mundo y el yo no existe? En ese caso, el cerebro no tendría otra opción sino percibir que el Yo no tiene límites y lo entrelazaría íntimamente con cualquier otro o cualquier cosa que tenga sentido. Y esta percepción se sentirá incuestionablemente real”. *Ibid*, p. 6 – 7.

conocidas como lóbulos temporal, occipital, parietal y frontal. Ambos hemisferios son similares en apariencia y, en cierto sentido, también en funciones; sin embargo, son diferentes en la manera en que cada uno trabaja<sup>197</sup>.

Existen, a su vez, varias áreas asociativas en la corteza cerebral diseñadas para conjuntar toda la información sensorial. Su función es procesar e integrar la información a fin de enriquecer el entendimiento del mundo, identificando objetos específicos y determinando cuales deben ser las respuestas emocionales, cognitivas y conductuales del individuo. D'Aquili y Newberg consideran que cuatro de estas áreas asociativas juegan un rol importante en la producción potencial de la mente mística, a saber: el área asociativa visual, el área asociativa de orientación, el área asociativa de atención y el área asociativa verbal-conceptual.<sup>198</sup>

El área asociativa visual es la encargada de la imaginería visual. Suele estar activada cuando el individuo hace uso de imágenes, como por ejemplo una vela o una cruz, para ayudar o facilitar la meditación o la oración. Además, las visiones espontáneas que pueden ocurrir durante la meditación, la oración, o en otros estados espirituales, también se originan en esta área. El área asociativa de orientación recibe la información sensorial proveniente del sentido del tacto y de otras modalidades sensoriales como la visión y la audición. Posee la habilidad de crear un sentido tridimensional del cuerpo y de orientarlo en el espacio y se conforma de dos subáreas: área de orientación izquierda, que genera un sentido espacial del sujeto en el cerebro, y área de orientación derecha, que crea el espacio físico en el cual dicho sujeto puede existir.<sup>199</sup>

El área asociativa de atención juega un rol prominente en la integración de movimientos corporales y conductas asociadas con alcanzar metas. Organiza todas las

---

<sup>197</sup> “El hemisferio izquierdo está más inclinado hacia el pensamiento analítico y es reconocido como el centro del lenguaje verbal y del pensamiento matemático. El hemisferio derecho trabaja de una manera más abstracta y holística, como un centro de pensamiento no verbal, percepciones viso-espaciales y de percepción, modulación y expresión de las emociones”. *Ibid*, p. 21.

<sup>198</sup> Estos no son los nombres técnicos o anatómicos correctos de estas áreas, pero los autores prefieren usar esta terminología pues consideran que facilita la comprensión de las funciones.

<sup>199</sup> “Creemos que el área asociativa de orientación es muy importante en la percepción cerebral de experiencias místicas y espirituales las cuales, con frecuencia, incluyen percepciones alteradas de tiempo y espacio, *self* y *ego*”. *Ibid*, p. 29.

acciones y conductas orientadas hacia una meta u objetivo, incluso patrones propositivos de pensamiento que tienen la intención de enfocar la mente en un objeto o idea particular. De hecho, se la considera el asiento neurológico de la voluntad.<sup>200</sup> El área de asociación verbal-conceptual es la responsable de generar conceptos abstractos y relacionar esos conceptos a palabras específicas. La mayoría de las operaciones cognitivas requeridas en el uso y la comprensión del lenguaje son realizadas por esta área. Éstas son cruciales para el desarrollo y la expresión de la conciencia a través del lenguaje, con lo cual, es muy importante para todo el funcionamiento mental, incluyendo la experiencia religiosa.

También existen algunas funciones, principalmente del sistema nervioso central y del sistema límbico, que influyen en la experiencia espiritual, se trata del *hiperquietismo* y el *hiperarousal*. El primero es un estado de relajación extraordinaria, que sólo suele ser alcanzado en el sueño profundo pero que puede ser evocado a través de rituales lentos, cánticos u oraciones, y que, en niveles muy intensos, hace que cuerpo y mente tengan sensaciones de tranquilidad oceánica, en la que ningún pensamiento, sentimiento o sensación invaden la conciencia. El segundo es justo lo contrario, se caracteriza por un gran flujo de excitación proveniente de sensaciones vigorosas estimulantes, estados de alerta agudos o una concentración feroz en la exclusión de cualquier pensamiento o sentimiento extraño. La vivencia extrema de cualquiera de estos dos estados genera, como consecuencia, la activación del otro.<sup>201</sup>

El trabajo de estos investigadores sugiere que las experiencias místicas pueden producirse en mentes saludables que coherentemente reaccionan a percepciones que, en términos neurobiológicos, son absolutamente reales. La experiencia mística no es tan extraña como parece; es el producto de un ablandamiento de los sentidos del yo y de la

---

<sup>200</sup> “Muchos estudios con imágenes cerebrales, incluyendo el nuestro, muestran la creciente actividad cerebral en esta área durante algunos tipos de meditación. Creemos que esta área se activa durante las prácticas espirituales porque está muy involucrada con las respuestas emocionales –y las experiencias religiosas usualmente son altamente emocionales. Por tanto, el área asociativa de atención tiene una importante interacción con otras estructuras cerebrales relacionadas con la emoción durante los estados meditativos o religiosos”. *Ibid*, p. 30.

<sup>201</sup> “Estimulando el hiperquietismo se pueden alcanzar grandes picos energéticos o, cuando se está en hiperarousal se pueden inducir contemplaciones intensas y prolongadas.” *Ibid*, p. 41.

absorción de aquel en una percepción mucho más grande de realidad que ocurre cuando el área asociativa de orientación es privada de la entrada neuronal.<sup>202</sup>

Esta carencia de estimulación neuronal se puede explicar a partir de la observación de lo que ocurre en las distintas técnicas meditativas, divididas en dos tipos: la aproximación pasiva y la aproximación activa. En la *aproximación pasiva* se busca aclarar la mente de todo pensamiento consciente, emociones y percepciones, tarea que es realizada por el área asociativa de atención derecha, y es traducida como la necesidad de escudar la mente de cualquier intrusión sensorial y cognitiva. Para esto, el área de atención hace que la estructura límbica apague el flujo de entrada neuronal. Este bloqueo neuronal afecta al área asociativa de orientación, que empieza a privarse de información o a estar en estado eferente.<sup>203</sup> Estos impulsos generan una sensación de quietismo que causan la descarga de otros impulsos neuronales hacia el área asociativa de atención. Dicha área registra estos impulsos de calma y vuelve a iniciar el ciclo. Se establece un circuito reverberante en el cerebro, generando niveles cada vez más profundos de calma meditativa.

Mientras tanto, la intención continuada del sujeto de mantener su mente en blanco causa un aumento progresivo de la energía neuronal, generando un esfuerzo más agresivo por detener el flujo de entrada sensorial del área orientativa. Esto trae como consecuencia niveles cada vez más altos de eferencia y, por lo tanto, más descargas neuronales hacia el sistema límbico. Este bombardeo neuronal continuado, eventualmente, lleva la función calmante del hipotálamo al límite, generando que el efecto eferente que ejerce el área de atención sobre el área de orientación se sobrecargue y, en cuestión de milisegundos, la eferencia del área orientativa es absoluta.

---

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> “En los momentos iniciales de la meditación la eferencia es leve pero, creemos que en la medida en que el estado meditativo se profundiza, y el área de atención trata con más intensidad de mantener la mente limpia de todo pensamiento, esta área, junto con el hipocampo, corta mucho más el fluido neuronal. Mientras este bloqueo continúa, montones de impulsos neuronales empiezan a viajar con una energía más creciente desde el área de orientación hacia el sistema límbico (específicamente el hipotálamo). El hipotálamo conecta la alta actividad cerebral con las funciones básicas del sistema nervioso autónomo, generando sensaciones de calma”. *Ibid.*, p. 118.



El apagón total en esta área tendrá un efecto dramático en ambos hemisferios: el área de orientación derecha no tendrá la información que necesita para crear el contexto espacial en el que la persona puede orientarse; su única opción será generar una sensación subjetiva de vacío absoluto, lo cual puede ser interpretado por la mente como una sensación de vacío atemporal y a-espacial. Por otro lado, el área de orientación izquierda no será capaz de encontrar los límites del propio cuerpo; la percepción mental del yo se hace ilimitada, o inclusive, no hay ningún tipo de sensación de yo.<sup>204</sup>

En la *aproximación activa*, plantean D'Aquili y Newberg, la meditación comienza con la intención de focalizar la conciencia en un solo pensamiento u objeto de atención. Por tanto, en este caso, el área de atención facilita, en lugar de inhibir, el flujo neuronal. Este incremento del flujo neuronal causa que el área orientativa derecha, junto con el área asociativa visual, fijen en la mente el objeto seleccionado –real o imaginado–. La fijación continua en esta imagen causa la descarga del área de atención derecha, que viaja a través del sistema límbico al hipotálamo, disparando la activación de esta estructura y generando un estado sutil de excitación. En la medida en que la contemplación se profundiza, el flujo de esta descarga aumenta en intensidad hasta que alcanza sus niveles máximos. En este punto sucede el desbordamiento causando la activación máxima de la función quietista del hipotálamo. Aquí también empieza a generarse un ciclo reverberante a nivel neuronal, repercutiendo en el área de orientación de ambos hemisferios:

*“En el área orientativa izquierda observamos el mismo resultado que en la meditación pasiva: una eferencia total que termina borrando los límites del yo. Pero el efecto en el área de orientación derecha difiere bastante, ya que el área de atención hace que el área de orientación derecha se concentre mucho más en el objeto que se está contemplando, privándola de cualquier otra entrada neuronal que no sea la proveniente de dicho objeto. Así, el área de orientación derecha, en su intento por generar una matriz de orientación para*

---

<sup>204</sup> “La mente percibirá una realidad neurológica que es consistente con muchas descripciones místicas de unión espiritual última: no habrá objetos ni seres discretos, no hay percepción de espacio ni de tiempo, no hay línea que limite el yo del resto del universo. Sólo existirá una sensación absoluta de unidad (sin pensamientos, palabras o sensaciones). La mente existirá sin el ego en un estado de conciencia pura e indiferenciada”. *Ibid*, p. 120.

*el sujeto, no cuenta más que con la información proveniente del área de atención, con lo cual esta imagen se acaba percibiendo como la más completa, profunda y amplia realidad. [...] Al mismo tiempo se están perdiendo los límites del yo, por lo tanto la mente termina percibiendo que el individuo ha sido místicamente absorbido dentro de la realidad trascendente que representa la imagen. De esta manera la neurología puede explicar la Unión Mística que caracteriza la experiencia de muchos místicos cristianos”.*<sup>205</sup>

Los autores concluyen que, pese a lo raro o inusual que puedan parecer los relatos de los místicos, éstos se basan en experiencias que neurológicamente son reales, sugiriendo que su investigación sostiene la posibilidad de que la mente pueda existir sin el ego, y que la conciencia puede existir sin el Yo. Lo cual aporta “una plataforma científica para explorar las implicaciones profundas de la espiritualidad mística”.<sup>206</sup> Para D’Aquili y Newberg, enlazar la experiencia espiritual a la conducta neurológica no refuta su realidad. Si Dios existe, no hay otra manera de vivenciar su presencia que como una interpretación de la realidad generada neurológicamente.<sup>207</sup>

Schjoedt plantea que la teoría de Newberg y D’Aquili contiene algunas nociones controversiales con respecto a la organización y el funcionamiento cerebral, así como a los procesos neurológicos de la experiencia consciente, que hacen que su explicación teórica sea problemática, con lo cual, más investigaciones al respecto son necesarias.<sup>208</sup>

En 2006, Mario Beauregard y Vincent Paquette, exploraron el sustrato neurológico en quince hermanas carmelitas que describieron la experiencia mística como el sentimiento de amor incondicional y unión con Dios. Se les pidió que rememoraran alguna experiencia mística del pasado, mientras eran monitoreadas por un escáner. Ese recuerdo se comparó con el de alguna experiencia feliz con otro ser

---

<sup>205</sup> *Ibid*, p. 122.

<sup>206</sup> *Ibid*, p. 127.

<sup>207</sup> “No hay otra manera de que Dios se pueda meter en la cabeza, excepto a través de los senderos neuronales del cerebro, incluso si existe un alma a través de la cual Dios se comunica, ésta tendría muy poco significado para nosotros sin los elementos cognitivos del cerebro”. *Ibid*, p. 37.

<sup>208</sup> Schjoedt, U. *Op. cit.*

humano, observando la activación de varias regiones cerebrales diferentes.<sup>209</sup> Sin embargo, este estudio, aunque se trata de una investigación explorativa, posee problemas metodológicos y analíticos que radican, principalmente, en que no se hicieron mediciones de experiencias místicas como tal, sino del recuerdo de ellas debido a que las hermanas consideraban que era imposible alcanzar una verdadera experiencia mística en un contexto experimental, dado que “Dios no puede ser convocado a voluntad”.<sup>210</sup> Con lo cual, no queda claro lo que el resultado realmente está mostrando, es decir, si se ha medido el recuerdo o la experiencia.

En este sentido, Schjoedt plantea que existen muchas limitaciones metodológicas –sobre todo en lo que respecta a la validez ecológica– en los estudios neurocientíficos sobre la experiencia mística. Para comenzar, la mayoría de los escáneres que se utilizan en dichos estudios se encuentran, por lo general, en unidades de investigación hospitalarias. Los participantes, que deben ir allí, reciben instrucciones sobre los procedimientos y las regulaciones de seguridad. Las máquinas suelen cubrir su cabeza y torso, además, previamente se les ha inyectado un rastreador radiactivo para observar el flujo sanguíneo en el cerebro. Se les indica que no deben moverse y, a menudo, se les fija la cabeza para evitar posibles movimientos y, mientras están acostados, pueden recibir estímulos o instrucciones a través de auriculares o de una pantalla. Todo esto relativiza un poco la autenticidad del comportamiento del sujeto.<sup>211</sup> Finalmente, el número de participantes –aspecto estadísticamente importante– suele ser muy limitado.

Schjoedt concluye que, aunque no existe ninguna duda sobre el gran potencial que posee la neurociencia experimental de la religión, también tiene por delante retos teóricos y metodológicos importantes. Algunos de estos son problemas de la Neurociencia en general y se puede asumir que se reducirán con el tiempo, en la medida en que el desarrollo teórico y metodológico continúe mejorando; otros competen específicamente al terreno del estudio de lo religioso.<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> Beauregard, M. y V. Paquette. “Neural correlates of mystical experience in Carmelite nuns”. *Neuroscience Letters*, 405, Junio 2006. p: 186 – 190.

<sup>210</sup> *Ibid*, p. 187.

<sup>211</sup> Schjoedt, U. *Op. cit.*

<sup>212</sup> *Ibid*.

Un elemento importante que enfatizan D'Aquili y Newberg, por otra parte, es que la Neurociencia no puede probar ni falsear la existencia de Dios. Los aspectos neurológicos de la experiencia religiosa afirman la percepción de la realidad de Dios, no su realidad externa.<sup>213</sup> Finalmente, concluyen que la realidad mística sostiene, y la neurología no lo contradice, que detrás de las percepciones mentales de los pensamientos, recuerdos, emociones y objetos, detrás de la conciencia subjetiva que nosotros consideramos como Yo, existe un ser mucho más profundo, “un estado de conciencia pura que mira más allá de los límites de lo subjetivo y lo objetivo, y descansa en un universo donde todas las cosas son una”.<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> “En este punto la ciencia nos ha llevado tan lejos como ha podido, y nos ha dejado con dos posibilidades mutuamente excluyentes: o las experiencias espirituales no son más que constructos neurológicos creados y contenidos en nuestras mentes, o el estado de unión absoluta que los místicos describen sí existe y la mente ha desarrollado la capacidad de percibirlo”. D'Aquili E. y A. Newberg, *Op. cit.* p. 147.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 155.

## IV. La Mística se Estira en el Diván: La Perspectiva Psicoanalítica.

### 1. Antecedentes:

Desde los inicios del psicoanálisis ha existido una fuerte oposición entre el pensamiento psicoanalítico y el pensamiento religioso.<sup>215</sup> Las razones de esto son múltiples: por un lado tiene que ver con la postura iconoclasta y ateísta de Freud, pero, por otro, también refleja la emergencia histórica de los conceptos psicoanalíticos básicos.<sup>216</sup> Los estudios de Freud acerca del funcionamiento inconsciente de la mente humana comenzaron a finales del siglo XIX, cuando la ciencia positivista dominaba casi todos los campos del conocimiento, y la causalidad lineal, basada en conocimientos físico-químicos, creía haber descubierto la llave maestra para todo el saber humano. En ese contexto, la religión y Dios no podían ser sino el efecto de una causa.<sup>217</sup>

Afirma Meissner que las leyes de la termodinámica le otorgaron a Freud el contexto de su pensamiento científico. Estas leyes gobernaban todos los procesos naturales, incluyendo la dirección e intercambio de energía, el umbral de estímulo y respuesta, y los principios de inercia y constancia (procesos que le sirvieron a Freud como base para construir un modelo de la mente). “Nada existía sino partículas y fuerzas –todo lo demás era ilusión”.<sup>218</sup>

Brevemente, Rizzuto hace una exposición de la base teórica freudiana que nos parece importante plasmar aquí<sup>219</sup>. Freud construyó una estructura teórica, sobre la cual encuadraba sus descubrimientos clínicos, que descansan en algunas posturas epistemológicas básicas: primero descubrió, escuchando a sus pacientes, que toda la

---

<sup>215</sup> Meissner, W. W. *Psychoanalysis and Religious Experience*. New Haven: Yale University Press, 1984; Rizzuto, A. M. *Op. cit.*; Domínguez Morano, *Op. cit.*

<sup>216</sup> “Los conceptos del psicoanálisis enfatizan una visión reductiva del hombre –esto es, una visión del hombre enfocada, principalmente, en las raíces instintivas de la conducta. La aproximación psicoanalítica, al menos en sus orígenes, enfatizaba los aspectos sexuales-libidinales de la conducta humana. Consecuentemente, las explicaciones psicoanalíticas para un amplio rango de comportamientos humanos eran desarrolladas en términos de un marco reductivo de referencia que relacionaba esos fenómenos a los aspectos causales de la teoría de la libido”. Meissner, W. W. *Op. cit.* p. 3.

<sup>217</sup> Rizzuto, A. M. *Op. cit.*

<sup>218</sup> Meissner, W. W. *Op. cit.*, p. 4.

<sup>219</sup> Rizzuto, A. M. *Op. cit.*

organización psíquica está regulada por el principio del placer, descrito como la necesidad automática e inconsciente de proveer al organismo con aquello que lo satisface y lo lleva a un estado óptimo de funcionamiento. La aceptación del placer y el rechazo del displacer en las relaciones con los padres hace que se establezcan vínculos afectivos (libidinales) muy profundos; dichos vínculos y experiencias son la piedra angular de la estructura psíquica humana, por tanto, el organismo entero quedará predispuesto a buscar de nuevo las experiencias originales de satisfacción, así como también los objetos que lo proveyeron: encontrar en la vida más tardía a una persona nueva es reencontrar en ella aspectos significativos del objeto materno, paterno u otros objetos tempranos semejantes. Todas las experiencias emocionales que tiene el niño o la niña se convierten en estructuras psíquicas que cumplen funciones mentales regulatorias, entre ellas, las más importantes: el Yo, el Ello y, más adelante, el Superyo. En esta progresiva formación psíquica es el Yo el que, a través de mecanismos psíquicos de defensa, motivado por el narcisismo y por la necesidad de acceder a un cierto nivel de placer, decide qué puede ser accesible a la conciencia y qué debe ser reprimido y permanecer inconsciente.<sup>220</sup>

De todas estas teorías –continúa Rizzuto– surgen dos principios esenciales para entender el funcionamiento de la psique: el primero es el punto de vista *genético*, que establece que los fenómenos de la experiencia psíquica temprana vividos desde la infancia (principalmente los primeros cinco años), organizan y estructuran todos los acontecimientos psíquicos posteriores; el segundo es el punto de vista *dinámico*, que establece que la combinación de fenómenos genéticos con la actividad de los mecanismos defensivos del Yo crea un determinismo psíquico inconsciente del cual ningún ser humano puede sustraerse. Éste fue el gran descubrimiento de Freud: que nuestra vida interior no está completamente sujeta a nuestro control consciente, sino que estamos, hasta un cierto punto, a merced de nuestra propia historia personal; marcados en nuestra estructura psíquica por el encuentro con aquellas personas que nos concibieron y nos criaron.

---

<sup>220</sup> Estos descubrimientos son incontrovertibles. “*Su irrefutable confirmación clínica y su aceptación por la cultura contemporánea han cambiado la manera de entender la experiencia del ser humano en el mundo, sus deseos, sus miedos y sus acciones más sublimes*” Rizzuto, A. M. *Op. cit.* p. 63.

Cuando Freud trató de entender la religión, aplicó estos mismos principios: la religión es el deseo de protección original del padre de la infancia, basada en un Dios ilusorio, que es una exaltación fantaseada de la figura paterna. Sin embargo, Freud nunca se ocupó del fenómeno místico, y sus primeros seguidores tampoco; en todo caso, interpretaron la experiencia mística como un proceso patológico, ya sea como sexualidad distorsionada, melancolía progresiva, o defensa contra la depresión.<sup>221</sup>

Según Rizzuto, Freud planteaba que las personas profundamente religiosas poseían las siguientes características: 1) devaluación de la vida real, 2) percepción delirante del mundo concreto, 3) amedrentamiento de la inteligencia, 4) infantilismo psíquico y, 5) sumisión incondicional como resultado del desconsuelo en el padecimiento.<sup>222</sup> Sin embargo, si observamos la vida y los escritos de los grandes místicos, es difícil conseguir todas estas características. Así, en lo que respecta a la *devaluación de la vida real*, se puede decir que lo que todos los místicos tienen en común es una apasionada y dedicada búsqueda de la Realidad última. El místico no devalúa la realidad concreta sino que la subordina y la pone al servicio de su experiencia con la Realidad. Cuando percibe que la realidad cotidiana es la obra del que busca, puede encontrar en ella una gran alegría. Cuando dicha realidad interfiere con la búsqueda, hace todo lo que puede para removerla como obstáculo. En ambos casos la realidad cotidiana cuenta con toda la valoración que su existencia misma requiere.<sup>223</sup>

En la segunda característica identificada por Freud, *percepción delirante del mundo concreto*, Rizzuto comenta que Freud y otros científicos de los siglos XIX y XX estaban seguros de que los experimentos que demostraban realidades y que exploraban las relaciones específicas entre causa y efecto constituían un criterio de verdad infalible. Eran la única manera objetiva de mirar al mundo; sin embargo, es precisamente la teoría de la relatividad la que plantea, en el campo científico puro, la primera duda acerca de la precisión absoluta del conocer científico, abriendo las puertas a la pregunta de los modos de conocer la realidad. Los místicos *saben* que la realidad no se agota en su estructura mensurable de espacio y tiempo. Conocen que la realidad es más plena, tiene

---

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> *Ibid.*

más misterios y secretas riquezas que aquellos que el método científico ha ido revelando con ingeniosas técnicas y con admirable dedicación.<sup>224</sup> Por otro lado, estudiando la vida de los místicos, como ya hemos comentado en el capítulo anterior, existen diferencias fundamentales y comprobadas entre la percepción delirante del psicótico o el neurótico, y la percepción de la realidad que tiene el místico.

En cuanto al *amedrentamiento de la inteligencia*, leyendo la vida de los grandes místicos, o sus obras, se puede concluir, por el contrario, que el místico es un ser que arriesga su inteligencia hasta los límites posibles del entendimiento. El *infantilismo psíquico* también se aleja con creces de estos sujetos que suelen ser descritos como personas serenas, llenas de gozo, amables con los otros, y de una moralidad muy estricta, cuyas vidas personales se caracterizaban por la disciplina, perseverancia y capacidad de sobreponerse a las dificultades<sup>225</sup>. Finalmente, referente a la *sumisión incondicional*, Rizzuto concluye que esto sólo habla del poco conocimiento que poseía Freud sobre la literatura mística. Ignorancia que él mismo en su momento admitió.

Y es que la relación causa-efecto no le hubiera servido a Freud, el científico, para escuchar a los místicos. Sin embargo, hay una paradoja muy profunda en el *método freudiano*, el cual enseña que el conocimiento necesario para el vivir humano no es el conocimiento causal del mundo real sino el *conocimiento experiencial* de uno mismo en relación a otro u Otro. Este conocer es, en ambos casos, en un sentido esencial e inefable. De esta forma el psicoanálisis nos da, paradójicamente, en su tarea terapéutica de curación por el conocimiento experiencial, la evidencia más incontrovertible de que el modo de conocer experiencial e inefable del místico es el modo más esencial del conocer humano.<sup>226</sup>

Para Rizzuto, el psicoanálisis es un rito artificial y profano creado para facilitar *el descubrimiento de realidades internas inconscientes* que permanecerían desconocidas

---

<sup>224</sup> “Los místicos tienen otro modo de aprender y otro deseo en relación con la realidad. Para ellos lo que cuenta es la experiencia personal de la Realidad, con mayúscula. Las realidades minúsculas, aunque significativas, de la ciencia no les interesan. La experiencia del místico lo conduce a un tipo de conocimiento muy diferente del científico”. *Ibid*, p. 69.

<sup>225</sup> *Ibid*.

<sup>226</sup> *Ibid*.



sin la ayuda de este proceso de diálogo tan especial. El psicoanálisis puede afirmar que todos los seres humanos viven la mejor parte de sus vidas sentados inocentemente sobre la realidad interna que les da sustento y fundamento y que, sin embargo, no son capaces de conocer. Los místicos, por su parte, pueden entender muy bien este fenómeno pues también están convencidos de la existencia de una realidad que no se ve pero que está allí, accesible a aquellos que están dispuestos a buscarla con los medios adecuados. “La diferencia esencial es que el místico está convencido de que lo que busca no es una realidad psicológica sino *una realidad última* en el orden del Ser. El nombre de esta realidad última cambia con las culturas y las religiones, pero en todas ellas lo que el místico desea es una *experiencia personal* de encuentro con esa realidad”.<sup>227</sup>

Los analistas de la tradición freudiana clásica dicen que el místico se engaña a sí mismo porque su búsqueda no puede ofrecerle otra cosa que sus propias realidades psicológicas. *No hay otra realidad*. Al hacer esta afirmación, el psicoanálisis da un *salto filosófico* desde su campo empírico específico hacia el campo de la ontología, declarando qué seres pueden existir y cuáles no.<sup>228</sup> Como disciplina empírica –y en esto coinciden varios autores<sup>229</sup>– la teoría psicoanalítica no está capacitada para afirmar o negar nada en el orden del ser. No puede ni afirmar ni negar que Dios u otras realidades trascendentes existen o dejan de existir.<sup>230</sup>

Lo que importa es la vida del místico, su dedicación a la búsqueda de un encuentro experiencial con Dios, con lo Absoluto. El psicoanalista puede mirar a la estructura de toda una vida mística para encontrar en ella los hilos de sentido y significado que la constituyen desde el punto de vista psicológico. Lo que no puede hacer es asegurar que el descubrimiento de los antecedentes genéticos y dinámicos, que contribuyen a la formación de la representación psíquica del ser trascendente en una persona determinada, le permite afirmar que ese ser buscado y encontrado en la

---

<sup>227</sup> *Ibid*, p. 65.

<sup>228</sup> *Ibid*.

<sup>229</sup> Rizzuto, A. M. *Op cit.*; Meissner, W. W. *Op cit.*; Font, J. *Op cit.*; Domínguez Morano, C. *Op cit.*

<sup>230</sup> “En realidad el psicoanálisis no tiene ninguna respuesta respecto a los contenidos de la fe religiosa, ni en un sentido u otro. No le corresponde pronunciamiento alguno sobre ningún tipo de enunciado, sino que tan sólo suscita una interrogación al sujeto de la enunciación” Domínguez Morano, C. “Indagando la verdad íntima de la fe” *Frontera-PM*, 40, 2006. pp.111-119. [Versión pdf]. Recuperado el 13 de marzo de 2011 de <http://www.atrio.org/frontera.html>.

experiencia mística existe o no existe. Sin embargo, esta actitud todavía prevalece entre la mayoría de los analistas del mundo.<sup>231</sup>

### *1.2. Dios como imagen del alma. Carl G. Jung y el Maestro Eckhart.*

En cierta medida, Jung comprendió adecuadamente esta dinámica. Por esta razón, conceptualiza a Dios psicológicamente como un arquetipo y una imagen viva de la psique o el alma, alegando que sólo a través de lo psíquico y de la experiencia personal es que se puede entrar en contacto con la vivencia de lo numinoso o trascendente<sup>232</sup>, es decir, que no se puede conocer a Dios o a cualquier otra realidad metafísica en sí misma, sino a través de la experiencia psicológica y las imágenes que tenemos de ésta. Así, Jung afirma que la psique contiene una “función religiosa” que es un componente psíquico esencial presente en todas las personas y que lo importante para la investigación psicológica es la idea o la imagen de Dios que tiene el hombre, en lugar de Dios en sí mismo:

*“...la experiencia no es en absoluto posible sin una deliberación reflexiva, ya que la “experiencia” es un proceso de asimilación sin el cual no puede darse comprensión alguna. Sentado esto, cualquiera podrá concluir que mi aproximación a los hechos psicológicos no se sujeta a los puntos de vista de la filosofía, sino a los de la ciencia natural. Este punto de vista rigurosamente empírico es el que mantengo a la hora de ocuparme de un fenómeno que, como la religión, reviste un aspecto psicológico de suma importancia, y éste es el motivo de que, limitándome a la observación de los fenómenos, me abstenga de contemplarlos desde una perspectiva metafísica o filosófica. Con ello no estoy afirmando que otros prismas de*

---

<sup>231</sup> “El resultado es que toda interpretación de la experiencia mística debe, por consiguiente, concluir que los que están dedicados a Dios se engañan por razones inconscientes. [...] Lo que quieren son uniones afectivas muy tempranas con sus padres. [...] Están atrapados en procesos psíquicos infantiles y no son capaces de vivir sin la figura inconsciente del padre que domina sus vidas disfrazada de Dios”. Rizzuto, A. M. *Op cit*, p. 67.

<sup>232</sup> “En realidad, la única forma de existencia de la que tenemos un conocimiento inmediato es psíquica”. Jung, C. G. *Obra Completa*. Vol. II. Madrid: Editorial Trotta, 2008 [1938/1940]. p. 15.

*observación carezcan de validez, sino que yo no podré presumir de saber aplicarlos correctamente”.*<sup>233</sup>

Uno de los puntos de apoyo que utiliza para desarrollar su teoría de Dios como imagen contenida en el alma, son algunas de las reflexiones del Maestro Eckhart que interpreta como “la relatividad del concepto de Dios”<sup>234</sup>. Con esto, hace referencia a que Dios no es “absoluto” en el sentido de que no existe de manera desvinculada del sujeto y más allá de la condición humana, sino que depende en cierta medida de él, existiendo una relación “recíproca e imprescindible” entre el hombre y Dios, de manera que, “de un lado, el hombre puede ser pensado como una función de Dios y, de otro, Dios puede ser pensado como una función del hombre”<sup>235</sup>. Por tanto, para Eckhart –dice Jung– Dios es un estado psicodinámico.

En este sentido, para Jung el alma o la psique tiene una naturaleza religiosa. La psique es el lugar en el que se manifiesta lo Inconsciente, pero este lugar no ocupa un espacio específico, se encuentra, por así decirlo, en todos lados y en ninguno. Y, para la psicología analítica, la imagen de Dios es “la expresión simbólica de un estado psíquico o de una función que se caracteriza por ser incondicionalmente superior a la voluntad consciente del sujeto y, en consecuencia, por poder forzar o posibilitar actos y realizaciones cuya ejecución le resultaría inaccesible al esfuerzo consciente”<sup>236</sup>. Se trata de una función de lo Inconsciente es decir, “la manifestación de una cantidad escindida de libido que ha sido activada por la *imago* de Dios”, derivándose de esto el que la acción divina brota del propio interior de los individuos.<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> Jung, C. G. *Ibid*, p. 8.

<sup>234</sup> “En ECKHART hubo de producirse una extraordinaria acentuación del valor del alma, esto es, del valor del interior propio, para que él pudiera elevarse a una concepción puramente psicológica, o sea, a una concepción relativista de Dios y de su relación con el hombre. A mi me parece que el descubrimiento y la detallada formulación de la relatividad de Dios con respecto al hombre son uno de los pasos más importantes en el camino hacia una aprehensión psicológica del fenómeno religioso y, con ello, hacia la posibilidad de una liberación de la función religiosa de los opresivos límites de la crítica intelectual”. Jung, C. G. *Tipos Psicológicos*. Barcelona: Edhasa, 1994 [1921] p. 289.

<sup>235</sup> *Ibid*, p. 289.

<sup>236</sup> *Ibid*, p. 290.

<sup>237</sup> “El punto de vista de la relatividad de Dios significa que una parte considerable de los procesos inconscientes son reconocidos, al menos en forma de presentimiento, como contenidos psicológicos. Este conocimiento no puede producirse, claro está, más que si se ha prestado al alma una atención mayor de lo habitual, con lo cual los contenidos de lo inconsciente han sido retirados de su proyección

Desde esta perspectiva, Jung quiso encontrar el fundamento psicológico-religioso del alma humana, entendiendo al alma como un complejo autónomo dotado de espontaneidad y con una inconsciencia parcial: como una personificación de los contenidos inconscientes<sup>238</sup>. La dinámica psíquica (que ocurre en los místicos pero que no es exclusiva de estos) sería la siguiente: una vez retirada la proyección de Dios como objeto externo, los objetos pierden significado y la carga de libido que anteriormente se colocaba allí retorna al individuo, surgiendo un “elevado sentimiento vital”. El Dios, es decir, la “suprema intensidad vital”, radica ahora en el alma, en lo inconsciente. Esto no quiere decir que se carezca de consciencia de la idea de Dios sino que el valor principal es ubicado dentro y no fuera.<sup>239</sup> Jung considera que la instauración de este estado de equilibrio y relación entre lo consciente y las fuerzas inconscientes es lo que el Maestro Eckhart reconocía como el “estado de bienaventuranza”, donde el alma o la psique funciona como mediadora, como vaso contenedora, formadora y comunicante, pues es la que percibe los símbolos proveniente de los contenidos inconscientes, activando así la función trascendente en la psique.

De esta manera, Jung actualiza para la psicología los grandes temas religiosos de la antigüedad y, con este objetivo, se interesa por una amplia gama de fenómenos y experiencias religiosas tanto de las tradiciones occidentales como de las orientales. Sin embargo y pese a que conocía y citaba a muchos místicos y visionarios, tampoco él centró sus estudios y reflexiones sobre el fenómeno místico ni sobre las experiencias

---

*en los objetos y se les ha dado así (a los contenidos) una cierta cualidad consciente que los hace aparecer como pertenecientes al sujeto y, por ello, también como subjetivamente condicionados. Es lo que ocurre en los místicos”. Ibid, p. 290.*

<sup>238</sup> *“Así como el “alma” es una personificación de contenidos inconscientes, así también, según la definición ya dada, Dios es un contenido inconsciente, una personificación en la medida en que es pensado como personal, una imagen o expresión en la medida en que es pensado mera o principalmente como algo dinámico, o sea, en lo esencial Dios es lo mismo que el alma en la medida en que ésta es pensada como personificación de un contenido inconsciente”. Ibid, p. 295.*

<sup>239</sup> *“Los objetos no son ya los factores autónomos, sino que Dios se ha convertido en un complejo psicológico autónomo. Pero un complejo autónomo es siempre consciente sólo en parte, porque sólo condicionalmente se asocia al yo, esto es, nunca se asocia al yo de tal modo que pueda abarcarlo totalmente, ya que entonces ya no sería autónomo”. Ibid, p. 295 - 296.*

místicas en sí mismas; cosa que, igualmente, no ha parecido llamar la atención de los postjunguianos interesados en el estudio de experiencias religiosas.<sup>240</sup>

## **2. Lo Regresivo. Dimensión materna y Función paterna:**

Si se repasa la historia del movimiento psicoanalítico se pueden distinguir, según Domínguez Morano, dos enfoques claramente diferenciados en la manera de concebir la mística: por un lado están los que han centrado su atención en la génesis y evolución de este tipo de comportamiento, y por otro, el acercamiento marcado por una consideración más bien estructural. Ambas son aportaciones complementarias y mutuamente esclarecedoras. El autor las define de la siguiente manera: el enfoque genético lo considera *la dimensión materna*, mientras que el enfoque estructural lo denomina *la función paterna*.<sup>241</sup>

El hecho de que en la experiencia mística se manifiesten elementos afectivos propios de los primeros estadios de la vida, parece que obliga a aceptar cierto carácter regresivo en ella. Ahora bien, se trata de una regresión que actúa al servicio y bajo el control del propio yo. Regresión parcial, con capacidad para retornar, estableciendo caminos firmes en un presente que queda clarificado y ampliado a partir de la misma experiencia regresiva. Sin embargo, habría que preguntarse si se le hace justicia a la mística al catalogarla como una experiencia regresiva (término que sigue teniendo una connotación negativa y patológica dentro del campo de la salud mental), aunque sea parcial y creativa.

Meissner y Domínguez Morano coinciden en que el término regresión remite a unos estados de desintegración primitiva que no se observan en la experiencia mística

---

<sup>240</sup> Un par de excepciones relativamente recientes son los trabajos de Antonio Vázquez Fernández: “Notas para una lectura de las “Moradas” de Santa Teresa desde la psicología profunda” de 1982, y el de Mercedes Navarro quien hace en su tesis doctoral una interpretación desde la psicología analítica del mismo texto de la santa, denominado “Proceso del yo-alma en “Las Moradas” de Santa Teresa. Dinámica e interpretación psicológica”, en 1989. Sin embargo, ambos análisis, aunque parten de la psicología junguiana, se centra en la interpretación de un texto específico y no del sujeto místico en sí.

<sup>241</sup> Domínguez Morano, C. *Experiencia mística y Psicoanálisis*. Bilbao: Cuadernos Fe y Secularidad /Sal Terrae, 1999; Domínguez Morano, C. “La Experiencia Mística desde la Psicología y la Psiquiatría”. En: Martín Velasco, J. (ed.) *La Experiencia Mística. Estudio Interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004.

madura, con lo cual, el uso del concepto puede inducir a equívocos importantes. En todo caso, debería pensarse en usar una categoría especial que no sea catalogable en los esquemas clínicos en los que habitualmente se le forzó a entrar.<sup>242</sup>

Además de esto Meissner, en su estudio psicoanalítico sobre la vida de san Ignacio de Loyola, nos recuerda que estas experiencias siempre están fijadas culturalmente. Por lo tanto, conductas que en nuestra época y cultura podrían considerarse patológicas, en la Edad Media a menudo eran consideradas como aspectos de experiencias religiosas o trascendentales, tal vez aberrantes, pero no patológicos.<sup>243</sup>

Es evidente –afirma Domínguez Morano– que lo más antiguo, arcaico o primitivo puede hacer acto de presencia en la experiencia mística, tal como se hace presente en las relaciones sexuales de las parejas. Los componentes anales, orales, etc., pueden encontrar allí un espacio para su expresión y cumplimiento. Pero todo ello puede tener lugar desde la integración de una estructura adulta y evolucionada, en la que esos componentes más hondos de la personalidad, habiendo sido incorporados en un nivel superior, se experimentan en un registro muy diferente del regresivo. Esto no implica que en muchas experiencias místicas podamos ver signos de regresión en grados neuróticos, psicóticos, o incluso oscilaciones e idas y venidas en un mismo sujeto a estados más o menos evolucionados que se entrecruzan y se sostienen. La cuestión entonces está en poder determinar cuándo nos encontramos en una situación o en otra, para lo cual será necesario revisar los factores psíquicos que posibilitan la experiencia mística, y los que serían necesarios para que dicha experiencia posea un carácter madurativo.<sup>244</sup>

La *dimensión materna* de la experiencia mística, hace referencia a una regresión “a un estado de fusión primitiva y gozosa en un objeto vivido como totalidad”<sup>245</sup>. La

---

<sup>242</sup> “Habría que hablar más bien de un estado excepcional reversible, en el que el sujeto queda absorbido en una intensa experiencia afectiva que, por sí sola, explicaría la desatención y apartamiento del resto de la realidad. De ese quedar absorbido, polarizado por la relación con el Otro, se derivaría esa especie de incapacidad para percibir e interesarse por el resto de lo real”. Domínguez Morano, C. *Op cit*, 2004. p. 204.

<sup>243</sup> Meissner, W.W. *Ignacio de Loyola. Psicoanálisis de un santo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnick, 1995.

<sup>244</sup> *Ibid*.

<sup>245</sup> Domínguez Morano, C. *Op cit*, 1999. p. 19; Meissner, W. W. *Op cit*.

primera relación con lo materno es la clave fundamental para entender ese particular estado de conciencia. La experiencia del místico no puede comprenderse sin tener en cuenta esos primeros estadios del desarrollo en los que se configura la relación con el objeto materno; es ahí donde encontraríamos la clave para comprender la relación del objeto que mantiene el místico con su dios. La experiencia mística, entonces, no sería posible ni comprensible si no hubiera tenido lugar en los primeros estadios de la vida unos modos determinados de relación con la figura materna a partir de los cuales se van elaborando internamente los objetos mentales básicos de nuestra vida, Dios entre ellos.<sup>246</sup>

La vivencia de la totalidad materna es la impulsora del deseo de unión que marca a la experiencia mística, sin embargo, también es necesario el símbolo paterno a partir del cual la representación del Todo toma una figura, un nombre y una representación.<sup>247</sup> No podemos olvidar que el corte del cordón umbilical nos convierte en seres separados, aunque dicha separación nunca llegue a eliminar la sed de los orígenes o la búsqueda de un encuentro que satisfaga deseos primitivos de unión fusional; en este sentido, somos seres separados en una perpetua búsqueda de unión. Esa experiencia unitiva que radica en el origen mismo del deseo es la que se ofrece en la experiencia mística. En este tipo de experiencia unitiva no existe ninguna otra realidad que la del objeto amado y encontrado; el mundo exterior se desvanece y la unión parece remitir a una totalidad primera, anterior a la separación que, sin embargo, se muestra ya como imposible.<sup>248</sup>

En lo que respecta al enfoque estructural o la *dimensión paterna*, Domínguez Morano afirma que se trata de la intervención de la “palabra tercera”, la del padre, “sin la que se permanecería enclaustrado en la fascinación del desdoblamiento narcisista

---

<sup>246</sup> “Desde este punto de vista habría que afirmar que quien no se pudo sentir radicalmente confiado y abandonado en unos brazos maternos, difícilmente podrá experimentar en el futuro una confianza y un abandono placentero en la realidad creída de Dios, lo Uno o lo Absoluto. El soporte de la experiencia mística de unión con la totalidad de lo sagrado no puede ser otro sino el de esa primitiva unión que se experimentó con lo materno” Domínguez Morano, C. *Op cit*, 2004. p. 209.

<sup>247</sup> Domínguez Morano, C. *Op cit*, 1999.

<sup>248</sup> “La experiencia mística es esencialmente vínculo, relación, contacto amoroso con una realidad inmensamente valorada y concebida como el centro secreto más íntimo de la existencia y como fuente permanente de la misma. Unión desbordante, abrumadora, que parece imponerse al sujeto que la experimenta, dejándole en un estado de pasividad radical, de quietud y de gozo pleno”. Domínguez Morano, C. *Op cit*, 2004. p. 207.

imaginario”.<sup>249</sup> Así pues, es a través de la marca del deseo que puede abrirse paso la intersubjetividad en donde sólo existía la omnipotencia del narcisismo infantil que no permite la alteridad.

El modo en que se haya dado la incorporación del símbolo paterno, es decir, la capacidad que se haya adquirido en la aceptación de la distancia y la diferencia, marcará la cualidad de todo encuentro y de toda comunicación posterior. También con Dios. De hecho, en la experiencia mística, sólo cuando ésta se presenta como una superación de la búsqueda fusional con lo materno, podrá convertirse en una vía de acceso al Otro. La experiencia mística, más allá de la necesidad, podrá surgir como una posibilidad del deseo, mostrando la aceptación de la distancia y de la diferencia del objeto amado.<sup>250</sup> La intersubjetividad, como expresión de un deseo que ha sido previamente organizado y estructurado en la renuncia de la omnipotencia infantil, aparece tanto en el hablar como en el actuar del místico. En palabras de Meissner:

*“La propensión mística, tan difundida en la humanidad, puede reflejar un anhelo básico, no satisfecho, del yo de una unión e inmersión en algo que está fuera de sí mismo. El perder la conciencia de sí mismo a la vez que se retiene el sentido de la identidad no es algo totalmente insólito en estados de absorción parecidos al estado de trance o de intensa concentración, por ejemplo en un libro, o en una pieza musical, una idea, un poema, un problema científico. Los individuos a veces pierden toda conciencia del paso del tiempo y se vuelven relativamente olvidadizos de su entorno. Con frecuencia hay una alteración sutil de la conciencia en tales inmersiones, sin que se perturbe el sentido del yo o de la identidad. Por el contrario, a menudo hay una sensación de enriquecimiento o de realce de sí mismo. La*

---

<sup>249</sup> Domínguez Morano, C. *Op cit*, 1999. p. 22.

El análisis estructural y lingüístico propio de la escuela lacaniana es el que de modo más relevante ha insistido en estos procesos, aplicándolos también al campo de la experiencia mística.

<sup>250</sup> “En la experiencia de los grandes místicos es fácil advertir las marcas de esa necesaria función paterna. [...]Estos grandes místicos han sido hombres y mujeres que, lejos de enclaustrarse narcisísticamente en una búsqueda solitaria de satisfacciones supuestamente espirituales, han mostrado una conciencia viva de permanencia a una comunidad en la que se insertaban y a la que se debían. La experiencia mística, entonces, aparece en ellos como el pivote en un camino que tiene su meta en una acción y un compromiso con su entorno”. *Ibid*, p. 23.



*lucha por una sensación de integridad, por la trascendencia de la ordinaria condición humana y sus límites, por la unión con una deidad omnipotente, deriva de formas de fantasías grandiosas”.*<sup>251</sup>

De esta manera, desde el respeto a la distancia y la diferencia, la unión con Dios que tenga lugar en la experiencia mística podrá expresar un dinamismo psíquico madurativo.<sup>252</sup> La experiencia mística, en este sentido, sería la culminación de un proceso madurativo de la experiencia religiosa pues, tal como nos dice Font, las experiencias místicas sanas son manifestaciones de un proceso que tienden al crecimiento emocional y personal del sujeto, y no a la regresión. Esto se manifiesta en la capacidad de irse desprendiendo de los propios rasgos narcisistas y egocéntricos, a favor de la estimación del otro: de Dios y del prójimo.<sup>253</sup>

### **3. Nuevas aproximaciones psicoanalíticas:**

La relación entre el psicoanálisis y la experiencia religiosa –nos dice Padvalskis– se presenta problemática y compleja; por un lado, debido al estatuto epistemológico de ambos saberes: el psicoanálisis y la creencia y, por otro, por sus propios objetos que, en ambos casos, hacen referencia a un Otro inasible: el Otro del inconsciente, y el Otro de la fe religiosa.<sup>254</sup>

El acercamiento del psicoanálisis al estudio de la mística en las últimas tres décadas, aproximadamente, ha vivido un giro sustancial en comparación con lo que veníamos exponiendo anteriormente. Partiendo, principalmente, de que las experiencias místicas forman parte de la experiencia humana, es decir, no acontecen en el vacío sino que encuentran su expresión y su realización dentro de una psique humana, y por ello,

---

<sup>251</sup> Meissner, W. W. *Op cit*, 1994. p. 410.

<sup>252</sup> “Sin ningún tipo de confusión psicótica se podrá acceder a un apogeo amoroso que se produce cuando se ama como adulto. Un amor que no genera confusión entre el sí mismo y el otro y que posee la capacidad de transformar y hacer crecer a la persona que lo experimenta”. Domínguez Morano, C. *Op cit*, 2004. p. 215.

<sup>253</sup> Font, J. *Op. cit*.

<sup>254</sup> Padvalskis, M. C. *Una lectura psicoanalítica de las “meditaciones sobre los cantares” de Teresa de Jesús*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2010. [Versión pdf] Recuperado el 30 de enero de 2011 de [eprints.ucm.es/10401/1/T31871.pdf](http://eprints.ucm.es/10401/1/T31871.pdf)

están sometidas a influencias psicológicas, reflejan las fuerzas básicas de la motivación humana, y son la expresión de fuerzas y funciones mentales dinámicas, se habla desde una postura psicoanalítica de una psicología de la experiencia religiosa:

*“Este hecho fundamental da al psicoanalista el permiso para examinar los datos y aplicar los recursos de su enfoque científico a estas experiencias por lo demás trascendentales. Debe observarse la habitual cautela –el psicoanalista examina estos fenómenos dentro de los estreñimientos de su propia metodología y teoría–. Esto no sólo significa que el psicoanálisis no tiene nada que decir acerca de las dimensiones religiosas o teológicas de estas experiencias sino que la orientación de su enfoque es hacia lo latente como opuesto al contenido manifiesto de las experiencias y hacia las dimensiones inconscientes antes que hacia las conscientes”.*<sup>255</sup>

Una psicología efectiva de la experiencia religiosa del hombre debe ver a dicha experiencia como integrada en las otras esferas de la experiencia humana y como reflectora de muchos impulsos, motivaciones y recursos afectivos y cognitivos que caracterizan a estas otras esferas.<sup>256</sup> Manteniendo en mente esta advertencia, podemos comenzar por aceptar la idea de que la mística es un fenómeno universal, que ocurre en todos los sistemas religiosos, en todas las culturas y que por tanto, toma de éstas matices particulares sin dejar de poseer un núcleo común. De esta manera se puede considerar que el misticismo refleja una capacidad humana básica para la experiencia extática y los estados alterados de conciencia.<sup>257</sup>

La reflexión psicoanalítica sobre la mística ha encontrado algunas similitudes – salvando las distancias–, entre el proceso místico y el proceso terapéutico.<sup>258</sup> El trabajo interior acometido por el místico es muy intenso, siendo muy profunda la tarea de introspección, discernimiento y autoanálisis en la que se compromete. También en el trabajo analítico se trata de llevar a cabo un profundo trabajo de descentramiento

---

<sup>255</sup> Meissner, W. W. *Op. cit.*, 1995. p. 407.

<sup>256</sup> Meissner, W. W. *Op. cit.*, 1984.

<sup>257</sup> Meissner, W. W. *Op. cit.*, 1995.

<sup>258</sup> Rizzuto, A. M. *Op. cit.*; Domínguez Morano, C. *Op. cit.*, 1999.

personal en razón de una verdad buscada, pero ignorada y huidiza, a lo que sólo se accede mediante un trabajo plagado de dificultades y con su cuota de sufrimiento.<sup>259</sup>

En uno y otro caso, nos encontramos con un trabajo profundo para acceder a las estructuras afectivas más hondas y alcanzar una transformación personal. Sin embargo, no debemos olvidar que el objetivo, método y sentido de ambas propuestas son radicalmente diversos: “el Otro de la vivencia mística no es el Otro del deseo, que juega como referente fundamental del análisis”, pero esto no quita que en ambos procesos tienen lugar importantes elementos análogos: “esencialmente, el del descentramiento de sí mismo en función de un Otro que trasciende a la propia conciencia y que funciona como horizonte y campo en el que se accede a la verdad de uno mismo. Trabajo, por lo demás, que en ambos casos ha de traer consigo una transformación fundamental del sujeto”.<sup>260</sup>

No se pretende con estas consideraciones convertir al psicoanálisis en una mística, ni reducir la experiencia mística a una cuestión terapéutica o de crecimiento personal, pero es indudable que estas similitudes han permitido, de parte de los psicoanalistas, una aproximación más comprensiva a la mística, transformando la manera en que se dialoga y se interpela a los místicos, así como también la posibilidad de tender puentes de diálogo entre el conocimiento psicoanalítico y el conocimiento teológico.

En este sentido Parsons subscribe tres categorías para agrupar a las diversas aproximaciones psicoanalíticas que ha tenido el misticismo: la clásica, la adaptativa y la transformacional. La primera es la que ve a la mística como regresiva y patológica; la escuela adaptativa la concibe como sanadora y terapéutica, mientras que la

---

<sup>259</sup> “Conlleva, en efecto, una radical puesta en cuestión de sí mismo, con la consiguiente caída y derrumbamiento de toda imagen ilusoria sobre la que se fue construyendo la propia identidad. Un trabajo que conduce a una puesta en relación a la falta y carencia que nos constituye”. Domínguez Morano, C, *Op cit.*, 1999. p. 37 – 38.

<sup>260</sup> *Ibid*, p. 38.

transformacionalista permite el diálogo con las afirmaciones trascendentes y noéticas de los místicos.<sup>261</sup>

### 3.1. Winnicott: la Religión como Transicional.

Rizzuto afirma que la relatividad llega al psicoanálisis de la mano del analista británico D. W. Winnicott y su noción del fenómeno transicional. En su artículo “Objetos transicionales y fenómenos transicionales”<sup>262</sup>, publicado en 1953, Winnicott describe cómo un fenómeno subjetivo tiene lugar en la experiencia del bebé: su deseo del pecho materno y de la madre lo lleva a *crear* el pecho y la madre. En el momento mismo en que lo crea, los *encuentra* como un pecho real y una madre de verdad. Winnicott describe este fenómeno y denomina el espacio virtual donde acontece con el nombre de “espacio transicional”. Este espacio, una vez creado, se convierte en una propiedad natural de la psique<sup>263</sup>. Esta concepción engañosamente simple –según Rizzuto– y aceptada por muchos psicoanalistas, libera al psicoanálisis de las relaciones causa-efecto, de los límites espacio-temporales, y de la división sujeto y objeto.

Winnicott comienza con la idea del objeto transicional en la experiencia evolutiva del infante. En este sentido explica que al inicio de la vida los niños son capaces de generar una gran variedad de estimulación autoerótica y de apego a la figura de la madre, centrándose, particularmente, en la gratificación derivada del proceso de amamantar. Sin embargo, después de algunos meses, se puede observar como el infante empieza a transferir su apego a otros objetos; primero, descubriendo placer en chupar sus dedos o sus manos hasta coincidir, casi por casualidad, con su primera posesión “no-Yo”: un peluche o una manta, por ejemplo. El niño la chupará, se aferrará a ésta, y por un tiempo no podrá estar sin ella (sobre todo al momento de irse a dormir). Para

---

<sup>261</sup> Parsons, W. *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*. New York: Tavistock, 1999. En: Raab, K. A. “Mysticism, Creativity, and Psychoanalysis: Learning from Marion Milner”. *International Journal of the Psychology of Religion*, 13:2, 2003. p. 79 – 96.

<sup>262</sup> Winnicott, D. W. *Realidad y Juego*. Barcelona: Gedisa, 1999 [1971].

<sup>263</sup> “Esta área de experiencia intermedia, que no puede ser dispuesta como perteneciente a la realidad (compartida) interior o exterior, constituye la parte más importante de la experiencia del infante y es retenida a través de toda la vida en la intensa experiencia de las artes y la religión, en la vida imaginativa y en el trabajo científico creativo”. *Ibid*, p. 21.

Winnicott, este objeto transicional representa el primer intento del infante de relacionarse con el mundo fuera de la madre. Es un reemplazo de la madre e indica la capacidad emergente del niño de separarse y hacer sustituciones de ella en la medida en que va creciendo.<sup>264</sup>

El objeto transicional cumple con unas características particulares, a saber: el niño asume derecho absoluto sobre el objeto; el objeto puede ser mimado afectuosamente, amado con excitación, odiado, mutilado o agredido; debe parecer al niño que da calidez, que se mueve, que tiene textura, o que hace cosas que parecieran mostrar una vitalidad o una realidad que posee por sí mismo; no debe cambiar, a menos que sea un cambio generado por el niño; el objeto proviene de fuera, desde nuestro punto de vista, pero no desde el punto de vista del niño, quien tampoco lo considera como un objeto completamente interno; finalmente, su destino es perder significación en la medida en que pasen los años: no es ni olvidado ni lamentado sino que se genera un desapego debido a que “los fenómenos transicionales se han vuelto difusos, se han extendido a todo el territorio intermedio entre ‘la realidad psíquica interna’ y el ‘mundo exterior tal como lo perciben dos personas en común’, es decir, a todo el campo cultural”.<sup>265</sup>

De esta manera, Winnicott define un área intermedia que llama “experiencial”, en la que la realidad intrapsíquica y la implicación externa contribuyen. Área que permite mantener las realidades internas y externas separadas, pero interrelacionadas, y que en el niño, por ejemplo, se demuestra en el juego, en la capacidad creativa de mezclar la ilusión y la realidad que se ha establecido previamente en su desarrollo temprano. Sus hallazgos, a diferencia de Freud, otorgan una importancia especial a la ilusión, “aquella que aparece en el infante y que en la vida adulta se encuentra de forma inherente en el arte y en la religión”.<sup>266</sup>

Afirma Meissner, que esto nos permite acercarnos a la experiencia religiosa desde una perspectiva diferente, dejando de hablar de un fenómeno en términos de su

---

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 29.

realidad externa, ni tampoco centrados en su total subjetividad. “La ilusión no sólo conserva sus vínculos con la realidad, sino también la capacidad de transformar esta realidad en algo permeado de relevancia interna”.<sup>267</sup>

De hecho, toda experiencia cultural puede ser interpretada como un vehículo que permite que los residuos adultos del fenómeno transicional se expresen. Así, un elemento básico de la experiencia cultural es la forma en que el individuo transfigura su ambiente y los objetos que éste contiene, atribuyendo a objetos, formas y figuras en el mundo real un valor y un significado simbólico.<sup>268</sup> La religión comparte este carácter del fenómeno transicional y como tal “alcanza su realidad psicológica y su vitalidad psíquica en el espacio potencial de la experiencia ilusoria”.<sup>269</sup>

Muchos aspectos de la experiencia religiosa pueden analizarse desde la perspectiva de la ilusión y los fenómenos transicionales. Siguiendo esta postura teórica, se han estudiado aspectos como la dimensión y experiencia de la fe, el uso de los símbolos dentro de las tradiciones espirituales, la experiencia de la oración<sup>270</sup>, o la representación de la figura de Dios<sup>271</sup>. Elementos que, en términos psicológicos, aunque estén influidos por las creencias culturales compartidas, cada hombre crea y recrea, partiendo de esta vivencia personal.

Meissner afirma que el concepto del fenómeno transicional y su rol en la estructuración del área de lo ilusorio abre el camino para una exploración más profunda de la psicología de la experiencia religiosa debido a que:

*“Por un lado, nos permite explorar las dimensiones de esta experiencia sin ser conducidos a ninguna postura reductiva que trunque, minimice o derogue la influencia divina o teológica específica alojada en ella y, al mismo tiempo, permite enriquecer el campo de la exploración de los factores psicológicos en esta experiencia. Más aún, el esquema del objeto*

---

<sup>267</sup> Meissner, W. W. *Op cit.* 1984. p. 17.

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>270</sup> Meissner, W.W. *Op cit.*, 1984.

<sup>271</sup> Rizzuto, A. M. *The Birth of the living God: a psychoanalytic study.* Chicago: University of Chicago Press, 1981.

*transicional (...) genera un potencial no sólo para el análisis de los determinantes psicopatológicos o infantiles de algunas formas de experiencias religiosas pobremente desarrolladas, sino también, para el enriquecimiento de la investigación de modalidades de fe más avanzadas, y compromisos religiosos maduros e integrados”.*<sup>272</sup>

Estas consideraciones nos introducen en el mundo complejo de los mecanismos psíquicos en los que estos procesos se generan. En los elementos proyectivos alojados en la experiencia ilusoria y en la formación de los componentes transicionales derivados de la internalización y organización de la experiencia interna y creyente del sujeto. Así, Meissner es de la opinión de que el estudio y la investigación de la experiencia religiosa y mística en el psicoanálisis tendrán un pie anclado en esta postura teórica, enfatizando que la mayor parte del trabajo está por hacer, “particularmente en el nivel de la investigación clínica, concreta y específica”.<sup>273</sup>

De forma similar, Rizzuto nos dice que es a partir de este concepto de Winnicott que ha comenzado a surgir una literatura psicoanalítica que puede estudiar la fe religiosa y la vida mística sin hacer violencia a lo esencial de la teoría freudiana ni a la experiencia religiosa o mística. Y concluyendo que la experiencia mística, la unión con Dios, no puede prescindir de la psique, sino que la supone y la necesita, surgen algunas preguntas para estudios futuros: ¿qué experiencias tempranas predisponen a un niño a futuras experiencias místicas? ¿Qué circunstancias rodean el momento de la primera experiencia mística? ¿Qué transformaciones del carácter de las defensas psíquicas, del equilibrio, del narcisismo, de la libido, de la agresión pueden ocurrir como resultado de una vida mística?<sup>274</sup>

Como no contamos con historiales clínicos de místicos, los investigadores interesados en la temática han asumido diferentes estrategias. Algunos han acudido a la interpretación psicológica de obras y enseñanzas de místicos como una manera de

---

<sup>272</sup> Meissner, W. W. *Op cit.* p. 17.

<sup>273</sup> *Ibid*, p. 18.

<sup>274</sup> Rizzuto, A. M. *Op cit*, 1996.

reflejar algunos aspectos psicodinámicos de éstos y de sus vivencias psicológicas en el momento de escribir<sup>275</sup>. Y otros, como es el caso de Meissner, han asumido un camino que a nuestro parecer resulta más interesante, como es el de recurrir a la psychohistoria y la psicobiografía en un intento por “reconstruir” desde una mirada psicoanalítica, y haciendo las interpretaciones psicológicas pertinentes, la vida de estos grandes místicos.

---

<sup>275</sup> Entre estos se encuentran estudios como los de Antonio Vázquez Fernández y Mercedes Navarro sobre “Las Moradas” de santa Teresa, y, más recientemente, la tesis doctoral de María Cecilia Padvalskis, sobre las “Meditaciones sobre los cantares” también de santa Teresa.



## **Conclusiones.**

Como hemos podido observar a lo largo de este recorrido, el abanico de explicaciones que ha recibido la mística cristiana desde las distintas vertientes y miradas de la psicología es bastante amplio. Algunas de estas explicaciones se complementan, otras se rozan tangencialmente, mientras que algunas otras chocan y se contradicen.

Una de las dificultades que encontramos reiteradamente en las lecturas psicológicas de la vida o los textos de los místicos está relacionada con la gran brecha temporal entre el momento histórico y cultural en el que estos místicos y místicas vivieron, y la interpretación que desde la modernidad le damos a ciertos acontecimientos, experiencias y vivencias psíquicas. Con lo cual, muchas veces la duda se instala dentro de la lectura y nos hace preguntarnos si la interpretación psicológica es la adecuada: ¿entienden los psicólogos y los místicos de igual manera algunos términos como experiencia mística o conciencia mística, por nombrar sólo un par? ¿Es el sujeto de la psicología el mismo que el de la mística? ¿Es posible mirar psicológicamente a los místicos cristianos medievales sin reducirlos o deformarlos dentro de construcciones teóricas relativamente recientes? Pensamos que estas inquietudes pueden tener respuestas afirmativas, pero que, tal como afirma Alois Haas, antes de que los criterios psicológicos o psicoanalíticos puedan brindarnos alguna utilidad en el estudio de la mística, se hace necesario poseer previamente una comprensión hermenéutica sobre la vida religiosa, que no siempre encontramos.

Al revisar la literatura existente sobre la mística dentro de la psicología, uno de los elementos que nos llama la atención es la vigencia y el alcance que continúa teniendo la obra de William James, la cual se ha convertido en el punto de arranque a partir del cual se empiezan a generar las discusiones sobre la mística en psicología.

Dicha vigencia quizás se deba, en parte, a que James logra un delicado equilibrio entre el acercamiento científico y la valoración adecuada de la experiencia numinosa de los místicos como vivencia relevante. En este sentido, escapa a la tentación de tildar la experiencia del místico como patológica y, por tanto, carente de valor. Patológico (si es que es algo existente en los místicos y místicas) no es igual a inválido, al menos no para

James. Argumento que retoman otros investigadores como Meissner, Rizzuto o Mazzoni más adelante. Además de esto, enfatiza el poder estigmatizante y prejuiciado que pueden tener algunos diagnósticos médicos hechos sobre religiosos, que más que querer mostrar una realidad, tienen la finalidad de restarle valor a sus obras, enseñanzas o formas de vida, tal como pueden ser algunas de las interpretaciones realizadas por sus contemporáneos James Leuba y Pierre Janet.

Los estudios de Leuba y Janet, pese a que siguen posturas teóricas diferentes, son un buen ejemplo de acercamientos hermenéuticamente inapropiados puesto que, por un lado –en el caso de Leuba– pretenden aplicar categorías diagnósticas sin tener una adecuada comprensión de la realidad en la que el místico o la mística estaban inmersos, haciendo una lectura tergiversada y reduccionista de sus vidas o sus obras. Peligro que ya advertía James al afirmar que el conocimiento generado por los místicos sólo puede ser valorado dentro del sistema en el cual se inscribe.

Entender el lenguaje erótico de las místicas en su forma más literal y apelar a que se trata sólo de deseos sexuales reprimidos que conllevan a una neurosis histérica por una vida sexual insatisfecha, es un análisis simple e incompleto que no necesariamente es cierto, o no en todos los casos. De hecho, si se hila más fino en esta temática, podríamos hacer referencia a toda la literatura psicoanalítica feminista que ha cuestionado el uso de estos diagnósticos como una forma opresora de la ciencia médica patriarcal de invisibilizar o *patologizar* ciertos aspectos de lo femenino; pero esto nos desviaría de nuestro tema.

Por otro lado, en el caso de Janet, extrapolar la vivencia de una paciente psiquiátrica de los años veinte en París que sufría de éxtasis y delirios religiosos, con visiones y alucinaciones claramente infantiles y prolijas, y una personalidad dependiente, narcisista y sugestionable –por nombrar sólo algunas características– a la de figuras como santa Teresa de Jesús diciendo que se trata del mismo fenómeno, deja en evidencia el poco conocimiento que tenía Janet sobre esta mística a la cual confiere el título de “santa patrona de las histéricas”, y su visión altamente prejuiciada sobre el misticismo en general.

Quizás un intento más acertado de aproximación psicológica e histórica a la vida de algunos místicos cristianos, en este sentido, es el que observamos en la obra de Henri Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme: les grands mystiques chrétiens*. Sin embargo, dado que se trata de una obra clásica, muchos de los avances que se han realizado en el estudio del psiquismo, no están reflejados en ella.

Durante algunos años después de 1930 la psicología, que se desarrollaba y expandía en otras áreas, estuvo alejada del estudio del fenómeno místico. A partir de finales de los años sesenta este interés resurge de la mano de la psicología humanista y transpersonal. Estos psicólogos se interesaron por el estudio del aspecto más superficial y quizás menos relevante de la mística: sus fenómenos extraordinarios.

Partiendo de que la conexión entre los estados místicos de conciencia y los fenómenos extraordinarios es intrínseca, en lugar de accidental como opinaban algunos filósofos, se centraron en recrear y experimentar estos fenómenos, con la ayuda de algunas drogas psicodélicas, con la finalidad de poder vivenciar o experimentar la experiencia mística, haciendo una detallada descripción de los fenómenos y de la sintomatología resultante.

Sin embargo, aunque las características puedan ser similares, e incluso fisiológicamente se pueda especular que en los místicos se sucedían los mismos procesos internos, consideramos que es incorrecto aseverar que el resultado de la ingesta de LSD, por ejemplo, y el resultado de un proceso contemplativo de carácter religioso es el mismo. La ingesta de drogas suele ser una actividad profana que no busca ninguna trascendencia del Yo, y que quizás más bien consiga afianzar a ese Yo en la vivencia de una experiencia extrema o, en el peor de los casos, sufrir un resquebrajamiento psíquico importante. La transformación e iluminación que los místicos alcanzaron a través de sus experiencias, provenían de una vivencia mucho más profunda y de la certeza asimilada de verdades metafísicas. Se trata de procesos diferentes, con consecuencias sobre la personalidad y el psiquismo del sujeto también, con creces, diferentes.

También en este período empezaron a surgir intentos para una comprensión más psicofisiológica del fenómeno místico que, muy probablemente, sirvieron de base para las investigaciones neurofisiológicas que se sucederían algunos años después.

Otro elemento importante a destacar de este período son los nuevos intentos psicoanalíticos de dar una explicación a la mística, esta vez considerándola como una regresión al período de lactancia. Esta explicación, que actualmente se encuentra en desuso y los psicoanalistas dedicados al estudio del fenómeno religioso no consideran válida, puede leerse como otro esfuerzo científico de aquello que James criticaba: el menoscabo de una realidad mucho más compleja a partir de la aplicación de una teoría que igualmente está por comprobar. En todo caso, actualmente los psicoanalistas aceptan un cierto carácter regresivo en las experiencias místicas, pero afirman que se trata de una regresión parcial al servicio y bajo el control del Yo. Inclusive, más que de un elemento regresivo (que tiene connotaciones patológicas) hablan de un estado de intensa experiencia afectiva, excepcional y reversible.

Sin embargo, dado que la fenomenología de la experiencia mística se presentaba de una manera extraña, y además parecida a la de algunas enfermedades psiquiátricas, era muy difícil no pensar en la posibilidad de que ésta abrigase un desequilibrio mental. Ahora bien, la psiquiatría y la psicología clínica no parecían ponerse de acuerdo sobre cuál sería el diagnóstico que le correspondía. Así, se ha hablado de psicosis, de histeria, de epilepsia, de depresión, de anorexia nerviosa, de personalidad obsesiva, etc. Tantas opciones parecen revelar que se trata de un fenómeno escurridizo, que no se deja atrapar dentro de ningún criterio diagnóstico en concreto.

Lo que sí parece estar claro es que entre la enfermedad mental (cualquier que sea) y los estados místicos hay una diferencia fundamental relacionada con el deterioro en las funciones psíquicas, capacidad de discernimiento y poca o ninguna posibilidad de control que sufren los primeros, y que en ningún caso observamos en la vida de los grandes místicos. En todo caso, la opinión predominante actualmente es que se trata de estados diferentes que pueden compartir una carga afectiva extática similar.

A partir de aquí, han surgido varias explicaciones como es el caso de la propuesta del término *alucinación*, o el de *hiperia*, para tratar de generar respuestas

desde la psiquiatría, asumiendo que los criterios diagnósticos usados en la modernidad tienen poca cabida a la hora de evaluar acertadamente a las experiencias místicas.

El avance neurocientífico, por su parte, también ha querido generar alguna luz sobre esta temática, investigando cómo algunas técnicas de meditación religiosa modulan los estados de conciencia de los practicantes con el fin de generar una explicación neurofisiológica a los fenómenos que se suceden durante las experiencias místicas. Así han aparecido diversos modelos explicativos del funcionamiento cerebral y la interacción entre diferentes áreas cerebrales encargadas de funciones específicas, responsables de que la vivencia mística sea la que es.

Sin embargo, y pese al valor que estas investigaciones poseen, no dejan de llevar consigo cierto reduccionismo científico que los autores no pueden resolver: explicar lo que ocurre en el cerebro durante la experiencia religiosa, no es explicar la experiencia religiosa. Otros elementos fundamentales de esta vivencia escapan y escapan a cualquier explicación biológica.

Uno de estos elementos es el que intenta abordar el psicoanálisis cuando busca generar explicaciones que rozan con la subjetividad humana. En este sentido, quizás fue Carl G. Jung el primero en interesarse en la experiencia mística, de una forma general, como una manera de entender la interiorización de Dios, es decir, la asimilación de Dios en el alma, convirtiéndose en un complejo psíquico, un estado psicodinámico, por tanto interno, y no viéndolo como algo que sólo está afuera. Así hace énfasis en que lo importante para la investigación psicológica es la idea o la imagen de Dios que tiene el hombre, y no Dios en sí mismo puesto que la acción divina brota del propio interior de los individuos.

Partiendo de una postura relativamente similar, es decir, de que las experiencias místicas forman parte de la experiencia humana y por tanto, encuentran su expresión y realización dentro de una psique humana sometida a influencias psicológicas, la investigación psicoanalítica más reciente ha vivido un giro sustancial en su aproximación al fenómeno religioso en general, y a la mística en particular.

En este caso han tomado como base no las ideas de Jung, sino las de Donald Winnicott y los objetos transicionales. El valor que los psicoanalistas dedicados al

estudio del fenómeno religioso encuentran en su obra radica en que permite hablar de un fenómeno en términos de una realidad que no es totalmente externa, pero que tampoco está completamente centrada en su total subjetividad. Se trata de una suerte de “zona intermedia” influenciada por las creencias culturales compartidas, pero que psicológicamente, cada sujeto crea y recrea partiendo de su vivencia personal. Desde este lugar es posible estudiar como cada místico, considerando sus diferencias individuales y las vivencias psicológicas que marcaron la personalidad y el modo de ser de ese sujeto, vive e interpreta su relación íntima, intensa y absolutamente personal con lo Divino.

Finalmente sólo nos queda decir que este recorrido histórico a lo largo de poco más de un siglo, nos permite ser testigos del cambio y los matices que ha tenido y tiene actualmente la mirada psicológica sobre el fenómeno místico, evidenciando los aciertos, errores y dificultades que puede tener la interpretación psicológica sobre una temática tan compleja por un lado, y tan distante del hombre moderno por otro. Consideramos que la mirada psicológica puede enriquecer y profundizar ampliamente el estudio de la mística, siempre y cuando sea una mirada consciente de sus propias limitaciones y de los peligros y riesgos que dicha tarea implica.

## *Epílogo.*

El objetivo ulterior de este trabajo es el de sentar las bases teóricas que sirvan de pilares para sostener la investigación que se pretende desarrollar dentro del Doctorado de Humanidades.

La intención es hacer un estudio de caso psicoanalítico sobre la vida y obra de San Juan de la Cruz para lo cual se pretende hacer uso de la psicobiografía y la psicohistoria como herramientas metodológicas que nos permitan “recrear” la vida del santo de la manera más detallada posible, haciendo énfasis en los elementos psicológicos significativos que marcaron la vida y la personalidad del carmelita. Al mismo tiempo, asumiremos una postura psicoanalítica para el análisis y la interpretación de los datos anclada, por un lado, en la psicología profunda de Carl Gustav Jung y, por otro, en el fenómeno y los objetos transicionales de Donald Winnicott siguiendo las corrientes actuales a este respecto, principalmente contando con la guía de los trabajos realizados por W. W. Meissner.

Consideramos que el trabajo que pretendemos llevar a cabo tiene relevancia puesto que se presenta como una mirada novedosa, que podría enriquecer a la investigación sanjuanista. Sin embargo, dada la complejidad de la temática y las diferencias que podemos encontrar dentro de la psicología –como hemos podido constatar–, nos pareció necesario realizar el paso previo que hemos expuesto en estas páginas como una manera de iluminar el camino que se pretende seguir.

## Bibliografía citada.

### *Fuentes Primarias*

Álvarez, Javier. *Mística y Depresión : San Juan De La Cruz*. Madrid: Trotta, 1997.

---. *Éxtasis Sin Fe*. Madrid: Trotta, 2000.

Domínguez Morano, Carlos. “La Experiencia Mística desde la Psicología y la Psiquiatría”. En: Martín Velasco, J. (ed.) *La Experiencia Mística. Estudio Interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004.

---. *Experiencia mística y Psicoanálisis*. Bilbao: Cuadernos Fe y Secularidad /Sal Terrae, 1999.

Font, Jordi. *Religión, Psicopatología y Salud Mental: Introducción a la Psicopatología de las Experiencias Religiosas y De Las Creencias*. Barcelona: Paidós, 1999.

James, William. *Las Variedades De La Experiencia Religiosa: Estudio de la Naturaleza Humana*. 1ª ed. Barcelona: Península, 1986 [1902].

Janet, Pierre. *De la Angustia al Éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991 [1926].

Jones, Simon R. “Re-expanding the phenomenology of hallucinations: lessons from sixteenth-century Spain.” *Mental Health, Religion & Culture*. Feb. 2010: 187 – 208.

Jung, Carl G. *Tipos Psicológicos*. Barcelona: Edhasa, 1994 [1921].

Kroll, Jerome, Bernard Bachrach y Kathleen Carley. “A Reappraisal of medieval mysticism & hysteria” *Mental Health, Religion and Culture*. Agost. 2002: 83 – 98.



Meissner, W. W. *Ignacio de Loyola: Psicoanálisis de un Santo*. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik, 1995.

---. *Psychoanalysis and Religious Experience*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Leuba, James. *The Psychology of Religious Mysticism*. Edición revisada. London: Routledge and K. Paul, 1925.

Newberg, Andrew y Eugene D'Aquili. *Why God won't go away? Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books, 2001.

Rizzuto, Ana María. "Reflexiones Psicoanalíticas acerca de la Experiencia Mística". En: López-Baralt, Luce y Lorenzo Piera (ed.) *El Sol a la Medianoche. La Experiencia Mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, 1996.

Winnicott, Donald W. *Realidad y Juego*. Barcelona: Gedisa, 1999 [1971].

Woods, Richard (ed.) *Understanding Mysticism*. London: The Athlone Press, 1981.

## ***Fuentes Secundarias***

- Álvarez, J. M., R. Esteban y F. Sauvagnat. *Fundamentos de Psicopatología Psicoanalítica*. Madrid: Editorial Síntesis. 2009.
- Arieti, Silvano. *The Intrapsychic Self. Keeling and Cognition in Health and Mental Illness*. New York: Basic Books, Inc., 1976.
- Arnau, Jaume y Heliodoro Carpintero. *Tratado de Psicología General. Historia, Teoría y Método*. Madrid: Editorial Alhambra, 1989.
- Beauregard, Mario y Vincent Paquette. “Neural correlates of mystical experience in Carmelite nuns”. *Neuroscience Letters*. Junio 2006: 186 – 190.
- Buckley, P. “Mystical experience and schizophrenia” *Schizophrenia Bulletin*. 1981: 516 – 521. En: Meissner, W.W. *Ignacio De Loyola: Psicoanálisis De Un Santo*. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik, 1995.
- Deikman, Arthur. “Deautomatization and the Mystical Experience”, 1966. En: Woods Richard (ed.) *Understanding Mysticism*. London: The Athlone Press. 1981. 240 – 260.
- Delacroix, Henri. *Etudes d’histoire et de psychologie du mysticisme: les grands mystiques chrétiens*. Paris: Alcan, 1908. [Versión pdf] Recuperado el 27 de enero de 2011 de <http://books.google.com/books?id=ib5IAAAAMAAJ&ie=ISO-8859-1>
- Derrida, Jaques. *If Grammatology*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1998. En: Jones, Simon. R. “Re-expanding the phenomenology of hallucinations: lessons from sixteenth-century Spain.” *Mental Health, Religion & Culture*. Feb. 2010: 187 – 208.

Domínguez Morano, Carlos. “Indagando la verdad íntima de la fe” *Frontera-PM*. 2006: 111-119. [Versión pdf] Recuperado el 13 de marzo de 2011 de <http://www.atrío.org/frontera.html>

Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Ney Jersey: Princenton University Press, 2004 [1951].

Fischer, Roland. “A Cartography of the Ecstatic and Meditative States”, 1971. p.p: 286 – 305. En: Woods Richard. (ed.) *Understanding Mysticism*. London: The Athlone Press. 1981.

Forman, Robert. *The Problem of Pure Consciousness :Mysticism and Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1990.

Giménez-Amaya, José M. y José I. Murillo. “Mente y Cerebro en la Neurociencia Contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar.” *SCRIPTA THEOLOGICA*. 2007: 607 – 635.

Gondra, José María. *Historia de la Psicología. Introducción al pensamiento psicológico moderno*. Vol. 1. Madrid: Síntesis S.A., 1998.

Haas, Aloïs M. *Visión en Azul. Estudios de mística europea*. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.

Heriot-Maitland, Charles P. “Mysticism and Madness: Different aspects of the same human experience?” *Mental Health, Religion & Culture*. Agosto 2007: 301 – 325.

Hollenback, J. B. *Mysticism. Experience, Response, and Empowerment*. Pennsylvania: Penn State Press. 1996.

Hügel, Friedrich. *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*. Segunda edición. London: J.M. Dent, 1961 [1908].

- Jung, Carl G. *Obra Completa*. Vol. II. Madrid: Editorial Trotta, 2008 [1938/1940].
- Kemp, Daren. "A Platonic delusion: The identification of psychosis and mysticism" *Mental Health, Religion & Culture*. Agosto 2000: 157 – 172.
- Krippner, Stanley y John White. *La Experiencia Mística*. 5ª ed. Barcelona: Kairós, 1992.
- Leahey, Tomas. H. *Historia de la Psicología: corrientes principales del pensamiento psicológico*. Madrid: Debate, 1994.
- Lenz, H. "The element of the irrational at the beginning and during the course of delusion" *Confinia Psychiatrica*. 1979: 183 – 190. En Meissner W.W. *Ignacio De Loyola: Psicoanálisis De Un Santo*. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik, 1995.
- Lhermitte, J. *Místicos y Falsos Místicos*. Madrid: Ediciones STVDIVM, 1958.
- López Baralt, Luce y Lorenzo Piera (ed.). *El Sol a Medianoche. La Experiencia Mística: Tradición y Actualidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- Ludwing, A. "Altered States of Consciousness". En: Tart, Charles T. (ed.). *Altered States of Consciousness*. New York: Anchor Books. 1972.
- Marechal, J. *Studies in the Psychology of Mystics*. USA: Kessinger Publishing, 2010 [1927] [Versión pdf]. Recuperado el 10 de febrero de 2011 de <http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=ifjvWQLycIYC&oi=fnd&pg=PA147&dq=Marechal,+J.+Studies+in+the+Psychology+of+Mystics&ots=Se7TncN0NK&sig=IYnhMYR3hOi9x3OmmkK-m4VM0po - v=onepage&q&f=false>
- Martín Velasco, Juan. *El Fenómeno Místico: Estudio Comparado*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

Martín Velasco, Juan (ed.). *La Experiencia Mística. Estudio Interdisciplinar*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

Maslow, A. *Religions, Values and Peak experiences*. New York: Penguin Books Limited. 1964. [Versión pdf] Recuperado el 27 de febrero de 2011 de [http://scholar.google.es/scholar?q=Religions,+Values+and+Peak+experiences&hl=es&as\\_sdt=0&as\\_vis=1&oi=scholar](http://scholar.google.es/scholar?q=Religions,+Values+and+Peak+experiences&hl=es&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholar).

Mazzoni, Cristina. *Saint Hysteria. Neurosis, Mysticism and Gender in European Culture*. London: Cornell University Press, 1996.

McGinn, B. "Mistical Consciousness: A Modest Proposal". *Spiritus*. 2008: 44 – 63.

---. Introducción. En: Tamburello, D. *Ordinary Mysticism*. New York: Paulist Press. 1996.

---. *The Foundations of Mysticism*. 1 Vol. New York N.Y.: Crossroad, 1991.

Michel, A. *El Misticismo. El Hombre Interior y lo Inefable*. Barcelona: Plaza & Janes S.A. Editores, 1979.

Montmorand, Maxime. *Psychologie des Mystiques Catholiques Orthodoxes*. Paris: Félix Alcan, 1920.

Otto, Rudolf. *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*. New York: Macmillan, 1970.

Padvalskis, M. C. *Una lectura psicoanalítica de las "meditaciones sobre los cantares" de Teresa de Jesús*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2010. [Versión pdf] Recuperado el 30 de enero de 2011 de [eprints.ucm.es/10401/1/T31871.pdf](http://eprints.ucm.es/10401/1/T31871.pdf)

Parsons, William. *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*. New York: Tavistock, 1999. En: Raab, Kelley. A.

- “Mysticism, Creativity, and Psychoanalysis: Learning from Marion Milner.” *International Journal of the Psychology of Religion*. Agosto 2003: 79 – 96.
- Persinger, Michael A. *Neuropsychological basis of God beliefs*. New York: Praeger, 1987.
- Peter, K. E. “Neurotheology and Evolutionary theology: Reflections on *The Mystical Mind*” *Zygon: Journal of Religion and Science*. Marzo 2001: 493 – 500.
- Prince, Richard y Charles Savage. “Los Estados Místicos y el Concepto de Regresión”, 1972. En: Krippner, Stanley y John. White (ed). *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. Barcelona: Kairós. 1979.
- Raab, Kelley A. “Mysticism, Creativity, and Psychoanalysis: Learning from Marion Milner.” *International Journal of the Psychology of Religion*. Agosto 2003: 79 – 96.
- Rizzuto, A. M. *The Birth of the living God: a psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Rottschaefer, W. A. “The Image of God of Neurotheology: Reflections of Culturally Based Religious Commitments or Evolutionarily Based Neuroscientific Theories?” *Zygon: Journal of Religion and Science*. 1999: 57-65.
- Rubia, Francisco J. *La Conexión Divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Drakontos Crítica. S. L. 2002.
- Schjoedt, Uffe. “The Religion Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion”. *Method and Theory in the Study of Religion.*, 2009: 310 – 339.
- Stace, W. T. *Man Against Darkness and Other Essays*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967.

---. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan & CO LTD, 1961.

Tamburello, D. *Ordinary Mysticism*. New York: Paulist Press. 1996.

Tart, Charles T. *Altered States of Consciousness*. Garden City: Doubleday, 1972.

---. *Psicologías Transpersonales: Las Tradiciones Espirituales y la Psicología Contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, 1979.

Tortosa, Francisco. “Estructuralismo y Funcionalismo”. En: Arnau, Jaume y Heliodoro Carpintero. *Tratado de Psicología General. Historia, Teoría y Método*. Madrid: Editorial Alhambra. 1989. p.p: 133 – 160.

Underhill, Evelyn. *La Mística: Estudio de la Naturaleza y Desarrollo de la Conciencia Espiritual*. Madrid: Trotta, 2006 [1911].

---. “The Essentials of Mysticism”, 1920. En: Woods, Richard (ed.) *Understanding Mysticism*. London: The Athlone Press, 1981. 26 – 41.

Vergote, Antoine. *Psicología Religiosa*. 3ª Edición. Madrid: Taurus, 1975.

Winkelman, M. “Shamanism as the Original Neurotheology.” *Zygon: Journal of Religion and Science*. Marzo 2004: 193-217.

Zaehner, R. C. *Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*. London: Oxford University Press, 1967.