

Pasividad mística y desautomatización: una comprensión naturalizada de la experiencia mística*

Recibido: septiembre 4 de 2012 | Aprobado: noviembre 23 de 2012

Lina Marcela Cadavid Ramírez**

marcecadavid26@yahoo.com

Resumen El estudio de la experiencia mística se ha hecho desde diversos campos del conocimiento humano. Sin embargo, se ha considerado que un estudio que involucre la ciencia y la mística sólo podría conducir a una visión desacralizada de esta experiencia. Pero esta postura refleja más bien un desconocimiento en el cambio de paradigma que ha tenido la ciencia desde inicios del siglo XX. El propósito de este artículo es contextualizar este diálogo entre ciencia y mística a partir de una postura naturalizada que permita comprender la experiencia mística en su dimensión biológica, al estudiar el rasgo singularísimo de la pasividad mística, justamente, desde este enfoque naturalizado.

Palabras clave

Experiencia mística, vía mística, epistemología naturalizada, pasividad mística, desautomatización.

Mystical passivity and deautomatization: a naturalized understanding of mystic experience

Abstract

The mystical experience has been studied from various fields of human knowledge. Nevertheless, it was considered that a study involving science and mysticism only leads to a demystified vision of this experience. But this stance is unaware of the shift in the paradigm that has taken science since the early twenty century. The purpose of this article is to contextualize the dialogue between science and mysticism from a naturalized approach, for understanding the mystical experience in its biological aspects, studying the singular characteristic of mystical passivity precisely from this naturalized approach.

Key words

Mystical experience, mystical way, naturalized epistemology, mystical passivity, deautomatization.

* Este artículo presenta resultados de la investigación de tesis de maestría “Experiencia mística: posibilidades de un estudio naturalizado”, cuyo asesor fue Jorge Antonio Mejía, profesor titular del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, y recibió la distinción sobresaliente. Se inscribió a su vez en el grupo de investigación *Filosofía y Teología Crítica* de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín-Colombia.

** Magister en Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín-Colombia. Profesora, Facultad de Filosofía y Teología, Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín-Colombia.

Introducción

Entre los años de 1901 y 1902, William James expone en las conferencias Gifford su célebre definición de la experiencia mística, que se distingue de otras definiciones al apelar a los rasgos de dicha experiencia aportados por la evidencia de los relatos místicos –según James la experiencia mística se caracteriza por su inefabilidad, su cualidad noética, su transitoriedad y su pasividad–. Con su particular manera de tratar el tema en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, James parece inaugurar una tradición –tradición que él no seguirá pero que permitió superar esquemas de comprensión de la experiencia mística científicistas y positivistas¹– que socavará poco a poco la idea de que un estudio de esta experiencia está marginado del ámbito científico por ser un tipo de experiencia que resiste los intentos científicos de aislamiento de un fenómeno para su comprensión². James es, pues, uno de los primeros en advertir la importancia de estudiar las bases psicológicas de la experiencia mística desde una nueva posición epistemológica a partir de la cual se pudiera proporcionar una comprensión de la experiencia mística con un modelo que no la considerara ya una patología o un estado regresivo³.

Es evidente pues, que el giro que debe darse, al momento de estudiar la experiencia mística desde una perspectiva no teológica o reli-

¹ Los primeros tratamientos por parte de la psiquiatría y la psicología se remontan a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En Francia psiquiatras como Théodule Ribot y Pierre Janet, y en Estados Unidos psiquiatras como James Henry Leuba, dieron a la experiencia mística un tratamiento positivista o reduccionista según el cual hay una estrecha relación entre ésta y estados patológicos. Pero serán los estudios de Janet los que situarán definitivamente la experiencia mística en el campo de la psicopatología. Para la psicología experimental de principios del siglo XX, la experiencia religiosa estaría marginada de su campo de estudio por ser una experiencia de carácter totalizante.

² Es importante anotar que durante el siglo XX, además de William James, psiquiatras y psicólogos como Henri Delacroix, Silvano Arieti, Abraham Maslow, Peter Buckley, entre otros, se opondrán a reducir el valor espiritual de las experiencias místicas, como lo han hecho quienes las han tratado como estados psicopatológicos, sin negar la dependencia de la conciencia respecto de los estados orgánicos. Delacroix y Arieti, por ejemplo, afirman el enriquecimiento de la vida psíquica y la transformación de la personalidad de quien ha vivido experiencias místicas. Fuera del campo de la psiquiatría, la llamada psicología humanista se ha interesado por la experiencia mística de una forma que evita su reducción a aspectos clínicos. Tal es el caso de Maslow, quien se refiere a un tipo de experiencia que denomina 'experiencia clímax' o 'peak experience'. Otra corriente que ha reivindicado la experiencia mística en el siglo XX es la psicología transpersonal que afirma la existencia de un tipo de experiencia mística que bien podría considerarse un prototipo de la misma, denominada por el psicólogo Richard M. Bucke 'conciencia cósmica'.

³ En el psicoanálisis, así como en la psiquiatría y en la psicología, se han dado distintas posturas para concluir si una experiencia mística es o no de carácter regresivo. Para psicoanalistas como Sigmund Freud, Franz Alexander, Herbert Moller y J. Moloney, la experiencia mística es más bien un proceso de regresión del yo en el cual se manifiestan abiertos síntomas narcisistas, de retirada del mundo, de

giosa, corresponde con un cambio de visión sobre el fenómeno a estudiar, lo que es concomitante con un cambio de visión más amplio: los comienzos del siglo XX marcan, justamente, un giro copernicano en relación con el paradigma clásico de una ciencia en el centro de las prácticas culturales de Occidente, que se basta a sí misma para la comprensión de cualquier fenómeno. Fueron los mismos científicos quienes, asombrados por algunas dificultades de sus disciplinas, propusieron una revisión de los fundamentos que habían sostenido la ciencia tradicional. Esto hizo eco en la filosofía de la ciencia, que a principios del siglo XX comenzó una nueva disputa interna. Los hallazgos de la física cuántica llevaron a algunas extrapolaciones más allá del terreno científico y filosófico, y a incluir reflexiones en el ámbito de la religión y la mística. En este aspecto son dicentes las reflexiones de Werner Heisenberg sobre la imposibilidad de reducir la mente a la materia, de Sir Arthur Eddington sobre el gran enigma del mundo externo donde la medida ya no puede asegurarnos un conocimiento exacto, y, en contraste, sobre cómo nuestra mente se convierte en el primer y más directo objeto de nuestra experiencia, o de Erwin Schrödinger sobre el encuentro de la doctrina Vedanta y la nueva imagen de la naturaleza que proporciona la física. Común a estos científicos de la época parecía su interés por lograr una visión más unificada del mundo en la que no riñeran ni la dimensión material ni la dimensión espiritual del ser humano.

En el cambio de este paradigma también han sido fundamentales análisis hermenéuticos e históricos que han revelado una ciencia como narración de una cultura en particular, producto, justamente, del reconocimiento del carácter histórico y cultural de la onto-epistemología occidental en medio de otras narraciones que jerarquizan de forma distinta los valores que hacen significativa la realidad. La ciencia es el mito que guía la cultura occidental en la realidad, es

regreso al seno materno, de conflictos que se intentan resolver por vía religiosa, etc. Otras corrientes por su parte han señalado que no puede atribuirse un carácter regresivo a la experiencia mística (Ana María Rizzuto, Jacques Lacan, Julia Kristeva). Este debate ha llevado a reconsiderar la posición de buena parte del psicoanálisis que tradicionalmente ha visto en las experiencias místicas una regresión a los procesos más primitivos de la actividad mental del sujeto (retorno al seno materno, pérdida psicótica del yo, una pérdida de sí mismo). Surge pues la necesidad de indagar si la experiencia mística no actuaría al servicio del yo, al capacitar al sujeto para la estimación del otro, de Dios o del prójimo, o incluso indagar si con este tipo de experiencias ocurre más bien una reorganización positiva de la personalidad. Estas apreciaciones han llevado a algunos autores a evitar incluso el término de regresión, pues éste remite a procesos de desintegración del yo y la experiencia mística, si bien implica una ruptura con el yo consciente, no trae consigo la destrucción de ese yo.

decir, ofrece explicaciones pero ella misma no necesita ser justificada por ser el límite de toda justificación, la ciencia, como narración “es siempre el horizonte aceptado dentro del cual se sitúa nuestra experiencia de la verdad” (Panikkar, 2007: 45)⁴. Este reconocimiento de una ciencia débil, no en su importancia para orientarnos en lo real sino porque ha perdido su hegemonía epistémica, propicia la apertura del discurso científico para considerar el estudio de la experiencia mística sin los presupuestos tradicionales que la ciencia adoptó frente a este tipo de experiencia, e incluso ha hecho explícita la intención de hallar paralelos entre el conocimiento científico y las tradiciones místicas.

El propósito de este artículo se enmarca, justamente, en este cambio de visión que permite pensar la ciencia en diálogo con la mística. Intentaré señalar que este diálogo, guiado por una epistemología naturalizada, por un lado ofrece una comprensión de la experiencia mística no reduccionista ni ingenua, pero por otro permite replantear en el paradigma cognitivo de Occidente aspectos epistémicos que suelen darse por obvios y aceptados.

Para desarrollar estos temas, empezaré por definir qué es una epistemología naturalizada. La epistemología naturalizada reflexiona sobre el problema del conocimiento no como una teoría pura sino teniendo en cuenta los resultados de las ciencias empíricas, o tal como lo plantea Nicanor Ursúa, parafraseando a Kant, la epistemología y las ciencias empíricas deben articularse, pues “una teoría del conocimiento sin la ciencia empírica es vacía y una ciencia empírica sin teoría del conocimiento es ciega” (Ursúa, 1993: 13). Así, si bien las consideraciones e investigaciones actuales de las ciencias empíricas son fundamentales para comprender la naturaleza cognitiva del ser humano, la reflexión filosófica que aporta la epistemología logra encuadrar estas investigaciones en un marco filosófico-naturalizado de carácter hipotético y abierto a la crítica. Siguiendo esta postura, la definición que quisiera retomar de epistemología naturalizada la presentan Sergio Martínez y León Olivé de forma precisa en su libro *Epistemología Evolucionista*:

⁴ Uso la palabra mito siguiendo la definición de Panikkar según la cual “el mito que se vive comprende el conjunto de contextos que se dan por descontados. El mito nos proporciona un punto de referencia que nos orienta en la realidad. El mito que uno vive nunca es vivido ni visto de la misma manera en que uno vive o ve el mito de otra persona” (Panikkar, 2007: 45).

En nuestra opinión, entre las ideas acertadas de la posición naturalizada están las que afirman que la epistemología debe recurrir a los métodos cognitivos de la ciencia, tomar en cuenta los conocimientos sustanciales de la ciencia y que la epistemología debe considerarse a sí misma como si tuviera un status a posteriori, en el mismo sentido en que lo tiene la ciencia [...] El epistemólogo no está más allá de los marcos conceptuales en relación con los cuales se construye la ciencia, está dentro de ellos. No está tampoco en ninguna situación desde donde tenga un punto de vista privilegiado. Simplemente tiene preguntas y problemas propios (Martínez y Olivé, 1997: 13).

En el caso de un estudio como el del fenómeno místico por parte de una postura naturalizada, ésta deberá tomar en cuenta que los mismos científicos reconocen que al tratar de “poner la experiencia en el marco de referencia de la ciencia se pierde una gran cantidad de riqueza y complejidad en el intento de ganar una mayor precisión”, justamente porque no existen practicas solitarias sino que hacen parte integral en el todo de una disciplina; es por esta razón que también propongo que el discurso epistemológico debe también guiarse por una perspectiva fenomenológica, ya que al integrar las descripciones que hacen las tradiciones místicas de sus experiencias se hace posible una mayor comprensión del fenómeno místico en el contexto de un estudio científico.

*No me buscarías
–hacía decir Pascal a Dios–
si no me hubieses encontrado*

1. Experiencia mística y pasividad mística

La experiencia mística se caracteriza por ser ante todo una vía. Así, mientras que un estudio científico sólo capta el punto culminante de esta experiencia, en las diversas tradiciones culturales la experiencia mística es sinónimo de vía mística. Así, encontramos los términos *iter* o *itinerario* en la mística cristiana, *tarika* en la mística sufí, *marga* en la mística índica (cuya vía es tripartita: el camino del conocimiento –*jñana marga*– el camino de las obras –*karma marga*– y el camino de la devoción –*bhakti marga*–), o el término *attangika magga*, de la mística budista, que se refiere al óctuple cami-

no del que habló Buda en su discurso en el monte Benarés. De este modo, la experiencia mística refiere a un proceso que en las diversas tradiciones conduce el alma a Dios, o a la unión con lo Absoluto o con la Nada, como en la mística índica o budista.

En las diversas tradiciones ha sido común especificar los momentos de este camino al hablar de un método para guiarse a través de éste. En la mística cristiana, desde Dionisio Areopagita, ha sido común hablar también de vía triple: la *vía purgativa*, la *iluminativa* y la *unitiva*. Las dos etapas se refieren, respectivamente, a la purificación moral del sujeto y a la práctica de ejercicios concretos que disciplinan la mente y la voluntad. En la mística cristiana también ha sido reconocida la vía tal como la describe Santa Teresa, quien se refiere a siete niveles o “Siete Moradas” (que consisten en el trasegar del místico que culmina en lo que Santa Teresa ha llamado matrimonio espiritual). Estas siete moradas son: trato inicial con Dios, oración de recogimiento, oración de quietud, sosiego de potencia, oración de unión, desposorio espiritual y matrimonio espiritual.

En la práctica mística sufí se refieren cinco etapas: 1. El *arrepentimiento*; 2. La *renuncia* y el *desprendimiento* (para poner cualquier inclinación al servicio de Dios); 3. El *ejercicio* de prácticas diversas; 4. La *plena entrega* a la confianza en Dios; y 5. La *pobreza*, o el desprendimiento de todo (etapa en la que el místico debe llegar incluso a desprenderse de la pobreza, para realizarse solamente en Dios).

En los textos de San Juan de la Cruz, se habla de la noche oscura del alma como renuncia a lo sensual y lo mundano, como renuncia al entendimiento para que sea la fe la que guíe al místico, así el entendimiento aniquilado anda a tientas, dirigido sólo por la fe; y por último San Juan identifica la noche con Dios, pues tal como lo expresa el Pseudo- Dionisio *Dios ha hecho de las sombras su escondite*, así solamente la unión logra disipar las sombras. Las Upanishads en la India también refieren esta experiencia al afirmar que *A quien no le es conocido, ese lo conoce; a quien le es conocido, ese no lo conoce. No es comprendido por aquellos que lo comprenden; es comprendido por aquellos que no lo comprenden.*

En Oriente las prácticas místicas también se refieren al camino compuesto por un conjunto de prácticas corporales, intelectuales, afectivas y morales, a través de las cuales se puede lograr la liberación e iluminación. Hablamos principalmente del yoga que consti-

tuye un método sistemático que busca la realización de la experiencia de unidad con el Absoluto, y alcanzar así una liberación plena. Este método abarca ocho pasos a través de los cuales el místico se dispone moralmente al suprimir la mentira, la avidez o el desorden sexual, y decidiendo adoptar la moderación, la ascesis, el estudio del yoga y abandono a Ishvara. En esta vía además el místico disciplina su cuerpo y mente a través de las posturas corporales y el control de la respiración. Todo esto prepara al místico para la retracción de sus sentidos, la fijación de la mente sobre un punto, y finalmente la meditación en la que se logra la absorción de la conciencia por la meditación. La vía del yoga culmina en la iluminación o *samadhi*, en el cual se realiza la verdadera realidad. En el budismo podemos referirnos al óctuple camino, o a las ocho ramas propuestas en la cuarta noble verdad. Recuértese que una vez que Buda alcanza la iluminación decide comunicarla por medio del sermón que pronuncia en el monte Benarés, según Buda la vía que conduce a la extinción del dolor es el noble óctuple camino que consiste en: recta visión, recta intención, recto discurso, recta conducta, rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo, recta memoria y recta concentración.

Como puede verse, la variedad que presentan los diversos itinerarios místicos encuentra en el carácter radicalmente pasivo de esta experiencia un punto en común. Esto quiere decir que la vía mística es una intensa y compleja preparación hacia la vivencia y experiencia del Misterio que ante todo se dona al místico. Esto hace pensar que el núcleo subjetivo de la experiencia mística descansa, justamente, en la posibilidad, a través de la pasividad mística, de la relativización o incluso de la anulación del yo. Desde esta perspectiva fenomenológica la experiencia mística, como vía, se situaría en las antípodas de las acciones cognitiva y práctica habitual, pues el itinerario místico es, principalmente, el intento del místico “de disponer su mente, su dimensión afectiva, su voluntad, es decir, toda su persona, para la recepción de una Presencia que se le ha dado y a la que ha consentido, y no como la acción destinada a desencadenar una acción” (Velasco, 1999: 302). Es esta la razón por la cual las diversas tradiciones místicas insisten en la necesidad de que el sujeto prescindiera de sí mismo, se trascienda a sí mismo, incluso muera a sí mismo “como condición para que pueda producirse la vivencia de la Presencia” (Velasco, 1999: 302).

Desde la fenomenología de la mística puede reconocerse que la pasividad mística es el rasgo fundamental que le da a la experiencia mística su carácter singular sobre otro tipo de experiencias, ya sean éstas de orden espiritual (experiencias de trascendencia, experiencias de autorrealización, experiencias obtenidas a través de alucinógenos, etc.)⁵, o ya sea la experiencia habitual que tenemos del mundo. Según la fenomenología de la mística, en esta experiencia se entra en contacto con el Misterio, con una “una realidad, enteramente anterior y superior al hombre, que trasciende el funcionamiento ordinario de sus sentidos y facultades, íntimamente presente, de manera inobjetiva, en lo más profundo de su ser y en acto permanente de comunicársele, de dársele a conocer” (Velasco, 2004: 25).

Ahora bien, es justamente el contenido de esta experiencia el que exige una peculiar actitud humana en la que el hombre invierte su manera de relacionarse con lo real, pues mientras que en su experiencia ordinaria de lo real el sujeto desea conocer, explicar, utilizar o dominar, en la experiencia mística “el sujeto deja de ser activo y centro de la relación y se descubre descentrado y convocado por la realidad que lo provoca” (Velasco, 2004: 26). Esta actitud de autoentrega coincide con las actitudes concretas propias de las diversas tradiciones místicas: la actitud teologal en el cristianismo, la actitud de obediencia y fidelidad en el judaísmo, la actitud de islam en el sufismo, la *bhakti* en el hinduismo, el nirvana en el budismo, el *wu-wei* en el taoísmo, entre otras, de tal forma que las experiencias místicas aparecen como formas peculiares de realización y que tienen como fundamento un acto de autoentrega⁶.

⁵ La fenomenología, en pos de distinguir la experiencia mística de otro tipo de experiencias similares ha diferenciado entre aquellas y las llamadas experiencias de trascendencia. A partir de un enfoque fenomenológico el autor Louis Roy analiza el tipo de experiencias que pueden solaparse con las experiencias místicas, pero que al darse por fuera de la vida religiosa cubren un espectro más amplio de la vida humana, y que por la misma razón, pueden sobrevenir en personas no religiosas o que no afirman practicar un credo particular, estas experiencias se caracterizan especialmente por el sentimiento de existencia de lo infinito. Roy define la experiencia de trascendencia como “una percepción sensible de lo infinito en una circunstancia determinada”. Roy no involucra estas experiencias con un aumento especial de la percepción, del conocimiento, o de un sentimiento piadoso, sino que las entiende como experiencias que señalan una realidad más amplia de la que ordinariamente se percibe, según el autor: “consiste más bien en redescubrir una extraña dimensión de la realidad, un reino ilimitado al que nos sentimos abiertos”. Para delimitarlas Roy propone cinco elementos que estas experiencias engloban: preparación, ocasión, sensación predominante, descubrimiento, interpretación; a su vez estos elementos permiten distinguir cuatro tipos de experiencias: estética, ontológica, interpersonal y ética (Roy, 2006: 27-36).

⁶ Quisiera extenderme un poco más en este punto para dejar claro que para las tradiciones místicas la experiencia mística es sinónimo de vía mística, y en este sentido involucra un estado posterior al

2. Un marco naturalizado para comprender la experiencia mística

Ahora bien, si mi interés en este artículo apunta a situar la experiencia mística en el contexto de la epistemología, las anteriores consideraciones hechas desde la fenomenología de la mística parecieran presentar obstáculos contundentes a este propósito, pues como lo afirma la fenomenología, la experiencia mística es una experiencia holística que no admite la habitual separación sujeto-objeto, propuesta por la epistemología tradicional. Este carácter holístico sugiere que en la experiencia mística se logra superar la separación sujeto-objeto por medio de una unión o identificación con lo real, o incluso de una aniquilación de la sustancialidad que, según los místicos, atribuimos erróneamente a lo que consideramos como el yo. Según esto, parece casi imposible pensar la experiencia mística desde la perspectiva epistemológica, pues si en la experiencia mística el místico supera la escisión inevitable que permite conocer el mundo, esta experiencia vendría a ser la negación de todo discurso epistemológico posible, pues la pasividad mística sugiere, como ya lo he señalado, la aniquilación paulatina del sujeto para que en éste se realice lo real sin obstáculo alguno, es decir, sin los condicionamientos que el sujeto impone a su experiencia de lo real.

Pero podríamos intentar trastocar el punto de vista a partir del cual se está intentando abordar la cuestión. Se podrían tomar los relatos místicos como evidencia que permite reflexionar sobre una forma de relacionarse el hombre con lo real y plantear esta pregunta: ¿Es posible una experiencia del mundo en la que el sujeto no imponga los patrones que “hacen” el mundo a su medida? En esta medida parecería que la experiencia mística es este tipo de experiencia. Pero ¿puede la experiencia mística ser tomada en cuenta por la epistemología para comprender nuestra experiencia del mundo? Es

momento de unión, iluminación o absorción; hablo aquí del estado teopático, expresión que se refiere a la situación que vive el sujeto gracias a la repercusión que tiene sobre él la experiencia mística. Con esta expresión los estudiosos de la mística quieren dar a entender el carácter dinámico de la experiencia mística y el hecho de que el místico continúa en un proceso de perfección permanente. El estado teopático podría considerarse el último estadio de la vía mística, en él el sujeto padece, como bien lo señala Juan Martín Velasco, un estado de divinización constante resultado de la experiencia mística, y que repercutirá para siempre en la vida del místico. El estado teopático es la vivencia permanente e imperecedera del místico de la presencia de lo divino en la vida ordinaria a la que ha vuelto renovado y transformado.

claro que por un discurso epistemológico tradicional no, en contraste con ello quisiera proponer que por la epistemología naturalizada sí ¿Y cuál es la razón para que una u otra puedan o no valorar epistemológicamente la experiencia mística? Justamente la relación que cada una de estas epistemologías ha tenido con las ciencias. Mientras para la epistemología tradicional las ciencias “confirman” sus postulados filosóficos, para la epistemología naturalizada la ciencia aporta elementos para reconstruir adecuadamente sus postulados filosóficos. No surge pues una incompatibilidad cuando se afirma que la experiencia mística puede ser estudiada a la luz de la epistemología, si se tienen en cuenta los hallazgos que las ciencias aportan a la comprensión de dicha experiencia. Incluso, a partir de estos hallazgos es posible proponer que gracias a la experiencia mística se opera una inversión epistémica en su propio y particular devenir de experiencia, es decir, en su intención de reducir al máximo el papel del sujeto cuando éste se relaciona con la realidad.

Desde la epistemología tradicional (racionalismo, empirismo, criticismo trascendental) sólo es posible considerar la relación sujeto-objeto desde una perspectiva, aquella que la introspección nos permite. Desde la perspectiva de nuestra experiencia interna el yo se erige como la posibilidad de todas nuestras representaciones que se igualan al mundo externo, por eso la pregunta del racionalismo y el empirismo ha sido ¿cuál es el origen de nuestras representaciones? Y la respuesta se ha dado según lo que nuestro intelecto o nuestros sentidos nos permiten percibir ¿Y qué es lo que percibimos gracias a nuestra experiencia interna? Que tenemos un yo que realiza todos los procesos de cognición que nos permiten conocer el mundo, que este yo es consciente de todos estos procesos y que los realiza de forma autónoma.

En contraste, la epistemología naturalizada se propone indagar la relación sujeto-objeto guiándose por los métodos establecidos por la ciencia actual, curiosamente, esto señala que la reflexión epistemológica tradicional se fundamenta en una concepción de cómo conocemos o somos conscientes del mundo interno o externo, que es diferente de la concepción naturalizada de tales cuestiones. A diferencia de la primera, la naturalización de la epistemología aspira a comprender la interrelación entre la forma natural como el hombre concibe el mundo y las estructuras biológica y física que permiten

realizar el fenómeno del conocimiento, sin descuidar el estudio del lenguaje y de los patrones culturales que condicionan nuestra forma de concebir lo real, que tienen una estrecha relación con el funcionamiento de nuestro cerebro y de nuestro sistema nervioso central.

Si bien el lenguaje y la cultura son un sello distintivo de nuestra forma particular de evolución, a su vez, la evolución biológica ha permitido la formación de estructuras que han hecho posible la aparición de estos rasgos que caracterizan al hombre. Desde la epistemología naturalizada, la ciencia permite trascender el enfoque empirista de la experiencia, lo que no se puede lograr sin ejercer cierta violencia sobre la manera como el sujeto se concibe a sí mismo y a la realidad externa, razón por la cual, una epistemología naturalizada consistirá en “un desenmascaramiento y superación cognitiva de las imposiciones naturales, especialmente de aquellas que condicionan nuestra idea general de la razón, es decir, de la especificidad del conocimiento humano” (Pacho, 1995: 29).

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

Los estudios de las neurociencias han mostrado que, al contrario de lo que se cree ordinariamente –que la única función de nuestro

sistema nervioso es recoger información sobre el mundo—, nuestra conciencia es una construcción y no un registro del mundo externo, es decir, nuestra conciencia ordinaria del mundo es selectiva y está restringida por nuestros sistemas de percepción. Como lo afirma Robert E. Ornstein, nuestro cerebro y nuestro sistema nervioso nos protegen de ser abrumados por una gran cantidad de conocimiento irrelevante por medio de dos procesos que tienen como fin dar sentido a nuestra experiencia del mundo. El primero consiste en el descarte y simplificación que nuestros sistemas sensoriales hacen de la información que viene del mundo externo; el segundo en la clasificación de la información en un limitado número de dimensiones que la psicología ha denominado deducciones inconscientes, constructos personales, sistemas categoriales, disposiciones eferentes u operaciones, dependiendo de los autores y el enfoque de su análisis.

Pero esta tendencia de nuestros sistemas receptores a reducir y a filtrar información también se da a nivel fisiológico, ya en el siglo XIX el fisiólogo alemán Johannes Mueller había formulado el principio de las energías nerviosas específicas, según este principio no es el agente estimulador el que produce la sensación que experimentamos sino que es el sistema nervioso, de modo que cualquiera sea el estímulo que se le presente a un sensor en particular siempre producirá una experiencia de la modalidad de ese sensor, o como lo formula Ornstein:

Se sabe que cada receptor individual está equipado fisiológicamente para recibir información sólo dentro de ciertos límites [...] Los ojos se ajustan, dada su estructura fisiológica, para recibir sólo cierto rango de frecuencia de estimulación, y enviar al cerebro mensajes cuando la energía en el rango apropiado los estimula, igual sucede con los oídos, la lengua, etc. (Naranjo y Ornstein, 1974: 173)⁷.

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

⁷ Este principio también es conocido como el de la codificación indiferenciada, según el cual “nuestros órganos de los sentidos sólo codifican cuanta estimulación reciben, no lo que causa la estimulación. Así pues, nuestros órganos sensoriales, nuestros enlaces empíricos con la realidad, no codifican lo que les estimula a funcionar” (Segal, 1994: 29-57).

Ahora bien, la forma como funciona nuestra conciencia del mundo externo tiene como consecuencia inevitable la automatización de nuestras respuestas frente a los estímulos del mundo, de tal forma que la reconstrucción que hacemos de la realidad es una elaborada mezcla de la información que hemos seleccionado, más la información que retomamos de nuestras experiencias pasadas. En este proceso es tan fundamental este último tipo de información que sólo gracias a ella podemos completar la reconstrucción de la realidad con mucha menor información, en psicología y en fisiología este fenómeno se conoce como “habitación”:

[Los estudios sobre la habituación] Sugieren que dejamos de prestar atención a las recurrencias del mundo haciendo un modelo del mundo externo en nuestro sistema nervioso central, comparando los *inputs* con él. De alguna forma podemos programar y continuamente revisar o reprogramar concepciones o modelos del mundo externo. Si el *input* y nuestro modelo coinciden, como generalmente ocurre, este *input* quedará fuera de la conciencia. Si por el contrario hay un desacuerdo, si el nuevo *input* es incluso ligeramente diferente, más lento, más suave, con una forma diferente, un color, o incluso si está ausente, nos hacemos conscientes de nuevo de ese *input*. Esta capacidad de “programarse” forma una *válvula* de reducción adicional detrás de las *válvulas* fijas de reducción de nuestros sentidos (Naranjo y Ornstein, 1974: 180).

Esta modelización del mundo externo también es entendida desde la psicología como la realización de “actos de categorización”; a partir de éstos desarrollamos un sistema limitado de categorías, en contraste con la riqueza de los *inputs*. Además, nuestras experiencias pasadas refuerzan este sistema de categorías de tal forma tenemos más experiencia de la categoría evocada por algún estímulo que de lo que efectivamente ocurre en el mundo externo. De esta forma construimos nuestra conciencia al seleccionar *inputs* que han sido clasificados en nuestras categorías, logrando estabilidad en contraste con el continuo cambio del flujo de información que llega hasta nuestros sentidos. Nuestra experiencia del mundo es un proceso interactivo entre el mundo externo y la continua revisión que hacemos de nuestros modelos y categorías, como lo explica Ornstein: “Podemos seleccionar *inputs*, dejar de prestar atención a *inputs* irrelevantes, categorizar y finalmente construir nuestra conciencia

a partir de esto y de nuestras experiencias pasadas, nuestras asociaciones, pensamientos y estados emocionales” (Naranjo y Ornstein, 1974: 189).

3. Pasividad mística y desautomatización

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

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

Uno de los anhelos de la meditación, y de forma general de las disciplinas que involucran la meditación, es la eliminación de la “ceguera”, o de la ilusión, y el “despertar” de una “nueva” conciencia. Iluminación es la palabra que se usa a menudo para hablar de progreso en estas disciplinas, para la ruptura en el nivel de la conciencia –colmando la oscuridad con luz–. La tradición India habla de abrir el tercer ojo, de ver más y desde un nuevo punto de vista. Satori, el estado buscado en el Zen, es considerado como un “despertar”. Los Sufíes hablan de desarrollar un nuevo órgano de la percepción (Naranjo y Ornstein, 1974: 192).

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

Para traspasar este estado de obcecación el hombre tendrá que entrar en un doble proceso que lo llevará primero a cesar toda conciencia del mundo externo para alcanzar luego una apertura de la conciencia que será finalmente una conciencia renovada. Tal vez la metáfora que mejor describe el estado que se alcanza tras este proceso, como lo señala Ornstein, es la que suelen usar las tradiciones místicas cuando identifican la mente con un espejo. Para Ornstein la metáfora tiene dos sentidos que describen bien los dos efectos que, según él, tienen las técnicas de meditación sobre el sistema nervioso: por una parte la metáfora remite al estado en el que la mente ha dejado de seleccionar los *inputs*, así, quien medita no añade nada a estos *inputs* y tampoco deja de prestar atención a los estímulos repetitivos, pero además el hombre puede tener una experiencia *directa* del mundo, tal como lo afirman las diversas tradiciones místicas. En términos de la psicología contemporánea:

La habilidad de ser un espejo, de liberarse de las restricciones normales, de los procesos de sintonización, predisposición y filtración de nuestra conciencia, puede ser parte de lo que se indica con una percepción “directa”. Este estado puede ser considerado en psicología como una disminución de la naturaleza interactiva de la conciencia; un estado en el cual no seleccionamos ni suponemos nada sobre la naturaleza del mundo, ni pensamos sobre el pasado, ni forzamos nuestra conciencia con asociaciones al azar, ni pensamos en el futuro, ni clasificamos en categorías restrictivas, sino que es un estado en el cual toda posible categoría puede ser contenida por la conciencia a la vez. Este estado ha sido descrito también como el vivir totalmente en el presente, sin pensar en el pasado o el futuro; un estado en el cual todo lo que sucede en el momento actual se hace presente a la conciencia (Naranjo y Ornstein, 1974: 189).

Desde un estudio naturalizado puede vislumbrarse con más claridad la particularidad de la experiencia mística al determinar empíricamente uno de los rasgos que ha sido documentado por los místicos de diversas tradiciones y que para la fenomenología de la mística identifica a esta experiencia. Se trata de la pasividad mística, que como he señalado más arriba, es el rasgo fundamental que le da a la experiencia mística su carácter singular sobre otro tipo de experiencias de orden espiritual. A la luz de los hallazgos científicos, y remitiéndose a la terminología usada por Arthur Deikman y aceptada por otros científicos, bien podría comprenderse esta pasividad como un acto de desautomatización⁸ de la conciencia. Según este concepto, la pasividad mística, en términos de una perspectiva naturalizada, puede definirse como la total receptividad que tiene lugar en el sujeto como resultado de la supresión de los pensamientos y las sensaciones a partir de los cuales construimos nuestra imagen del mundo externo.

Ya que nuestras estructuras psicológicas y fisiológicas tienden a organizar, seleccionar e interpretar los estímulos, dando como resultado alguna ventaja adaptativa para el individuo, se entiende pues que en la organización de las estructuras que permiten nuestra adaptación y conocimiento del mundo las estructuras superiores sean las que nos permiten economizar información sobre el medio ambiente y desarrollar procesos de adaptación al mismo. Cuando ocurre la desautomatización de estas estructuras no se da tanto la pérdida de una determinada función sino el cambio en la jerarquía de las estructuras que configuran nuestra relación con la realidad. Para que la des-automatización tenga lugar es necesario un manejo de la

⁸ “Desautomatización” es un concepto que Deikman retoma de Gill y Brennan, quienes la definen como la acción de deshacer la automatización de los órganos perceptuales dirigidos al entorno. Como lo señala Francisco Rubia “La desautomatización puede resultar en un desplazamiento hacia una estructura inferior en la jerarquía. En otras palabras, el estilo intelectual activo es reemplazado por un modo perceptual pasivo”. El concepto de desautomatización es usado, además, como contrapartida del concepto de Hartmann de “automatización” de la conducta motora, quien “al discutir la automatización de las conductas motoras las extiende también a la percepción y al pensamiento”. Según Hartmann, en situaciones normales el aparato motor actúa de un modo automático, es decir, la integración de los sistemas somáticos implicados en la acción y en la actividad mental tiene lugar de un modo automático. Dicha automatización no sólo afecta a la conciencia motriz sino también a la percepción y al pensamiento. Es obvio que este proceso de automatización conlleva ciertas ventajas, en el sentido de que supone un ahorro de la catexis atencional en particular y de la catexis de la conciencia en general. La desautomatización estribaría, pues, en la deconstrucción del proceso de automatización invirtiendo nuevamente de atención a las acciones y a las percepciones (Rubia, 2003: 168-169).

atención, es decir, una transformación en el proceso que nos permite tener conciencia del mundo externo. Parece pues que las técnicas de la contemplación y la renuncia constituirían, justamente, una forma de manejo de la atención. A partir de las prácticas mística, quien medita logra un estado intenso de concentración mientras restringe los procesos de categorización del pensamiento, y de este modo, al revertir los efectos de la automatización de las estructuras perceptuales y cognitivas, se logra una intensidad y riqueza en la percepción habitual del mundo y, así, a expensas de los procesos de abstracción y diferenciación, el místico transforma su conciencia.

Para que la desautomatización tenga lugar es necesario un manejo de la atención, o como lo afirma Ornstein, una transformación en el proceso que nos permite tener conciencia del mundo externo. Parece pues, como también estaría de acuerdo Deikman, que las técnicas de la contemplación y la renuncia constituirían, justamente, una forma de manejo de la atención. Según Deikman, quien medita logra un estado intenso de concentración mientras restringe los procesos de categorización del pensamiento, y de este modo, al revertir los efectos de la automatización de las estructuras perceptuales y cognitivas, se logra una intensidad y riqueza en la percepción habitual del mundo y, así, a expensas de los procesos de abstracción y diferenciación, el místico transforma su conciencia⁹.

El concepto de desautomatización no ha sido usado solamente por los científicos, sino también por filósofos de la religión como Mircea Eliade al referirse a la experiencia de la liberación en la mística de la India. Para Eliade las prácticas místicas que tienen como fin la liberación del hombre a través de una inversión radical de la condición humana en su totalidad, intentan «invertir» cualquier actividad biológica y psico-mental humana. Esta tendencia a suprimir la automatización de la vida para lograr la conquista de la autonomía, es el producto de un doble movimiento que se caracteriza por una cesación de la vivencia, ordinariamente enmarcada en el devenir y la multiplicidad, para lograr finalmente la realización de

⁹ Es interesante anotar que para Deikman el proceso de desautomatización en las prácticas místicas no puede ser comparado con los procesos de desautomatización de otro tipo de experiencias de trascendencia, ya que el primero se obtiene como resultado de un tipo de “entrenamiento” que tiene el soporte de una estructura social organizada y constituida tradicionalmente. En estas condiciones dicho entrenamiento puede ser repetido, teniendo, entonces, efectos psicológicos más duraderos y significativos.

un ritmo y armonía perfectos¹⁰. Este doble movimiento lograría una inversión epistémica en la que el hombre, al cesar todo contacto con el mundo externo, transforma su conciencia y renueva su relación con la realidad:

El hombre cumple todas estas funciones automáticamente, sin darse cuenta de cada gesto suyo, sin estar *presente* en su propia vida orgánica y psíquica. Este automatismo bio-psico-mental caracteriza la condición humana. El primer paso hacia la «liberación» se hace suprimiendo este automatismo: es decir «invirtiendo» la condición humana, oponiendo resistencia a cualquier «instinto» y a cualquier función vital. Y cuando la función vital no puede ser suprimida (por ejemplo comer, andar, hacer cualquier gesto, etc.), ella tiene que ser «entendida», es decir hacerla *presente* permanentemente, mantenerla bajo la atención y la comprensión del asceta. Esta «presencia», que recomiendan muchas técnicas ascético-contemplativas hindúes, es una fórmula psíquica de *lo real*. El devenir ciego e insignificante significa la «ausencia» del hombre, la precariedad de su iniciativa en el Cosmos, su participación inconsciente e involuntaria en el drama cósmico; en una palabra la irrealidad humana (Eliade, 2005: 75).

En el texto de Eliade es visible la estrecha relación entre la desautomatización y la pasividad mística. La inversión epistemológica que reseña la ciencia no se refiere sólo a la inversión de procesos lógicos o racionales del yo filosófico o psicológico, sino que se extiende a los efectos concretos sobre los procesos por medio de los cuales nuestro sistema nervioso construye nuestra percepción del mundo e incluso a lo que ese yo enuncia como real. Desde la perspectiva naturalizada, la desautomatización transforma nuestra relación con lo real, así como desde la mística el rasgo singularísimo de la pasividad da cuenta de una transformación que se produce cuando el hombre adopta una actitud diferente ante lo real. Para la mística la automa-

¹⁰ Ya los textos ascéticos budistas conceden una gran importancia a la superación de los automatismos psico-biológicos. Eliade cita en su texto un discurso del Sutra *Dighanikāya* (cap. XXII) que ilustra bien esto: “Al andar, un asceta tiene una perfecta comprensión del andar; al detenerse, tiene una perfecta comprensión de la detención; y al sentarse, entiende perfectamente su acción de sentarse..., y cualquier cosa que haga, él entiende perfectamente lo que hace... Al ir hacia delante o al volver, él tiene una exacta comprensión de lo que hace; mirando... él tiene una exacta comprensión de lo que hace; levantando el brazo o dejándolo caer, él tiene una exacta comprensión de lo que hace; llevando una ropa... tiene una exacta comprensión de lo que hace; comiendo, bebiendo, masticando y saboreando, tiene una exacta comprensión de lo que hace” (Eliade, 2005: 76).

tización nos hunde en la inconsciencia y la oscuridad¹¹ alejándonos irremediabilmente del fundamento del sí mismo y de lo real, de tal modo que el camino hacia la liberación, la unión o la realización de lo real o del verdadero sí mismo debe pasar por contrariar lo que es innato al hombre, lo que nos mandan los instintos:

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

Desde la perspectiva naturalizada la automatización es un proceso adaptativo que permite al sistema nervioso –a partir de procesos de selección– reprogramarse según sus necesidades, ya sean fisiológicas, biológicas, psicológicas, mentales o intelectuales, y lograr así una “sintonización” con el medio ambiente. En contraste, la desautomatización subvertiría la jerarquización ordinaria de nuestras

¹¹ Advertimos que esta oscuridad es completamente opuesta a la noche oscura de la que habla la mística, la oscuridad en la que se sume el hombre ordinario es producto de su apego gnoseológico, emotivo, volitivo y ético al mundo que las construcciones culturales, sociales, psicológicas e incluso biológicas lo han llevado a aceptar como el verdadero y el único consistente. En un lenguaje místico el contraste entre el momento de la conversión mística y este estado del hombre ordinario ha sido descrito de formas maravillosas y diversas, justamente para poner de relieve lo que ocurre cuando el hombre sale de este estado de ceguera y se encuentra con la experiencia de un universo que se reordena y en el que el místico ya no tiene ni vacilaciones ni incertidumbres para aceptar la vía mística. Justamente en la vía mística la noche oscura es parte fundamental para alcanzar el despertar pleno. En esta etapa de la vía se manifiesta más que en ninguna otra el proceso de inversión propio de la experiencia mística, pues el estado de negación y miseria en el que sumerge el yo del místico tiene como única fuente la cercanía de lo absoluto que eclipsa de forma inminente todas las facultades del yo, forzando así al místico al verdadero despertar. La noche oscura no se debe pues al abandono de Dios, todo lo contrario, se debe a que su Presencia es cada vez más contundente en la vida del místico, la noche oscura, pues, es una de las etapas por excelencia de la vía mística, porque en ella se manifiesta de forma preclara que la experiencia no es una obra personal sino del Absoluto.

estructuras a favor de una jerarquización lograda gracias a un desarrollo cultural que afecta al sistema nervioso central, desarrollo que ejemplifica la exposición de Eliade sobre el yoga. No ha de sorprendernos pues que las culturas orientales, con la sofisticación de sus prácticas místicas, hayan logrado los efectos que ya reseña la ciencia occidental. Ya lo señala Deikman, justamente, en clave científica:

[...] Es claro que la supervivencia biológica depende de un claro sentido de lo que es y no es palpable. La sensación de realidad necesariamente se fusiona con el mundo objetivo. Cuando se considera que la meditación combinada con la renuncia da lugar a un trastorno de la relación psicológica ordinaria del sujeto con el mundo, se hace plausible que la práctica de tales técnicas místicas esté asociada con una alteración significativa en la sensación de la realidad (Deikman, 2000).

Ahora bien, para las tradiciones místicas el rasgo de la pasividad no sólo se refiere a los procesos de superación de los automatismos que ocurren en el sujeto, es a la vez la apertura de la conciencia a la realidad tal como es. Evelyn Underhill es elocuente al hablar de este, el aspecto esencial de toda experiencia mística:

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

Conclusión

Ha sido corriente pensar que las tradiciones y las experiencias místicas son fenómenos culturales de comunidades que tienen como

propósito aislarse de los ámbitos social y cultural. Incluso se ha visto al místico como un ser apático o indolente con los acontecimientos del mundo, el mismo rasgo de la pasividad mística ha sido interpretado como signo de inactividad, insensibilidad o indiferencia ante el mundo por parte del místico. Las prácticas místicas han sido valoradas como extravagantes e incompatibles con los modos de vida que permiten la construcción del mundo social. Para muchos, incluso, la mística se percibe como una dimensión humana exótica practicada por unos pocos, aquellos que no tienen interés en participar del mundo de la vida que comparte la mayoría.

En contraste con esta percepción de la mística, es claro, para el enfoque que he intentado presentar, que las tradiciones místicas que han cultivado prácticas de meditación, contemplación y renuncia han configurado un vasto conocimiento que remite a otras formas de relación con la realidad y a formas de apertura de la conciencia, formas que se llevan a cabo a través de las funciones propias del sistema nervioso central y del cerebro, de tal modo que la posibilidad de la experiencia mística descansa en las estructuras que permiten cualquier experiencia, pues, si no fuese así, sería imposible su comprensión como experiencia humana.

De este modo, las prácticas místicas, que tienen como fin la liberación del hombre a través de una inversión radical de la condición humana en su totalidad, intentan suprimir la automatización de la vida para lograr, como lo he mencionado, la conquista de la autonomía, y por esta vía la recuperación de la propia mismidad para que el hombre se haga consciente de la necesidad de realizarse. Desde esta perspectiva, y como afirma Panikkar, la espiritualidad mística se revela como experiencia de realización no impuesta desde fuera sino operando, profundamente, desde dentro 

Referencias

- D' Aquili, Eugene – Newberg, Andrew (2000). "The Neurophysiology of Aesthetic, Spiritual and Mystical States". En: *Zygon*, Vol. 35, No 1 (marzo), pp. 39-51.
- Deikman, Arthur J. (1996). "I = AWARENESS". En: *Journal of Consciousness Studies*, Vol, 3, No 4, pp. 350-356.
- Deikman, Arthur J. (s.f.). "Deautomatization and the Mystic Experience". En: <http://www.deikman.com/deautomat.html> (Visitado el 15 de agosto de 2007).
- Deikman, Arthur (2000). "A Functional Approach to Mysticism". En: <http://www.deikman.com/functional.html> (Visitado el 15 de agosto de 2007).
- Domínguez Carlos (2004). "La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría. En: Juan Martín Velasco (ed.). *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*. Madrid: Trotta.
- Eddington, Sir Arthur (1937). *La ciencia y el mundo invisible. Ciencia y misticismo*. México: Alba.
- Eliade, Mircea (1987). *Patanjali y el yoga*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, Mircea (1999). *El yoga: inmortalidad y libertad*. México: Fondo de cultura económica.
- Eliade, Mircea (2005). "El concepto de la libertad en el pensamiento hindú". En: *La isla de Eutanasius*. Madrid: Trotta.
- Heisenberg, Werner (1962). *Los nuevos fundamentos de la ciencia*. Madrid: Norte y Sur.
- James, William (1988). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.
- Llarras, Felix – Pujol, Oscar (2007) (eds.). *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanisads*. Madrid: Trotta.
- Martínez, Sergio – Olivé, León (1997) (Comps.) *Epistemología evolucionista*. México: Paidós.
- Naranjo, Claudio – Ornstein, Robert (1971). *On the psychology of meditation*. New York: The Viking Press.
- Newberg, Andrew (2001). "Putting the Mystical Mind Together". En: *Zygon*, Vol 36, No. 3, (septiembre) pp. 501-507.
- Pacho, Julian (1995). *¿Naturalizar la razón? Alcances y límites del Naturalismo Evolucionista*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Panikkar, Raimon (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder.

- Panikkar, Raimon (2008). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.
- Roy, Louis (2006). *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*. Barcelona: Herder.
- Rubia, Francisco (2003). *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Critica
- Schrödinger, Erwin (1999). *Mente y materia*. Barcelona: Tusquets.
- Segal, Lynn (1994). *Soñar la realidad. El constructivismo de Heinz von Foerster*. Barcelona: Paidós.
- Underhill, Evelyn (2006). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta.
- Ursua, Nicanor (1993). *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Barcelona: Anthropos.
- Velasco, Juan Martín (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Ken, Wilber (2005) (Comp.). *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. Barcelona: Kairós.