

Fenomenología de la mística y de la ascética

La palabra *ascética* es de origen griego –*ασκησις*– pero su etimología no ha podido ser precisada. En Homero y Heródoto aparece para expresar la idea de trabajo artístico o de manufactura. Posteriormente el vocablo toma tres acepciones distintas: a) ejercicio del cuerpo, en sentido físico; b) ejercicio de la inteligencia y de la voluntad, en sentido moral; c) culto y vida religiosa, en sentido religioso. La evolución hacia el sentido moral se produce en la literatura filosófica griega y, así, el término, de designar el ejercicio físico del atleta, pasa a denominar el ejercicio moral del hombre virtuoso.

La palabra *mística* aparece ya en Heródoto y en Esquilo en el siglo V a. C. Procede este vocablo de la raíz griega *μυ*, como el verbo *μυεσθαι*, que significa cerrar, especialmente los ojos y la boca. Igual raíz que *mística* tiene *miope*, el que cierra los ojos. Este sentido concreto de cerrado evoluciona hacia la idea de secreto en la palabra misterio. Los sustantivos griegos *μυστης*, el que inicia, y *μυστηρον*, los misterios religiosos, son utilizados por los griegos –en el doble sentido, religioso y profano– con la connotación de secreto. Por la etimología podríamos definir, pues, lo místico como una vida secreta y distinta de la vida religiosa ordinaria. Desde sus mismos orígenes en la Grecia clásica, pues, la palabra *mística* desbordaba ampliamente el ámbito estrictamente religioso, empleándose para designar igualmente los misterios profanos. Este doble sentido de *mística*, para nombrar lo religioso y lo profano, ha perdurado hasta nuestros días.

La palabra *mística* no aparece ni en el Nuevo Testamento ni en los escritos de los Padres Apostólicos, pero a partir del siglo III se encuentra incorporada ya a la lengua religiosa del cristianismo: Orígenes y Metodio de Olimpia emplean la palabra *mística* para designar las verdades religiosas menos accesibles, más profundas y secretas. En el siglo V nos encontramos con Pseudo-Dionisio, autor desconocido que durante varios siglos fue conocido por Dionisio el Areopagita y tenido por discípulo directo de san Pablo, en cuyos escritos encontramos ya las palabras *teología mística* como expresión habitual y, de hecho, una de sus obras lleva precisamente este título: *Teología Mística*. A partir de este momento se emplea la denominación *Teología Mística* para designar de un modo general las obras referentes a la vida espiritual que conducen, en último término, a la contemplación. De todos modos, habrá que esperar varios siglos todavía para que hagan su aparición los vocablos *mística* y *místico* como sustantivos, hasta la primera mitad del siglo XVII. También se remonta a este siglo la utilización de *místicos* para designar a las personas que viven una experiencia especial o tienen esa forma peculiar de conocimiento de Dios. *Misticismo* en filosofía, y de una manera general, es una actitud del espíritu por la que en la resolución de los problemas predomina la intuición sobre el puro raciocinio. En el *Vocabulario* de Lalande se define *misticismo* como una creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu

humano al principio fundamental del ser, unión que constituye a la vez un modo de existencia y una manera de conocimiento extraños y superiores a la existencia y al conocimiento normales».

La experiencia mística, para poder ser considerada como tal, ha de poseer una serie de rasgos definitorios. William James señala como rasgos necesarios para que se pueda hablar de experiencia mística la inefabilidad, la cualidad de conocimiento, la transitoriedad y la pasividad. Vamos a ir considerando sus características tal como las describe James: «Inefabilidad: El sujeto del mismo afirma inmediatamente que desafía la expresión, que no puede darse en palabras ninguna información adecuada que explique su contenido. De esto se sigue que su cualidad ha de experimentarse directamente, que no puede comunicarse ni transferirse a los demás. 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». De esta inefabilidad deriva otra característica de la experiencia mística: el empleo por parte de los místicos de lo que Cilveti denomina *terminología paradójica* para expresar lo inefable. El lenguaje místico, además, va a presentar una gran profusión de símbolos y de figuras literarias tales como símiles, metáforas, alegorías, antítesis, etc., todo ello a fin de intentar dar a entender la vivencia de unión con Dios. La segunda condición que señala James en la experiencia mística es lo que él llama *cualidad de conocimiento*: «Aunque semejantes a estados afectivos, a quienes los experimentan, los estados místicos les parecen también estados de conocimiento. Son estados de penetración en la verdad

insondable para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, relaciones repletas de sentido e importancia, todas inarticuladas pero que permanecen y como norma general comportan una curiosa sensación de autoridad duradera».

Cilveti denomina a esta *característica* «sentimiento de objetividad y realidad de lo divino» y H. Delacroix habla de la «intuición intelectual del místico», quien conoce la realidad divina de forma intuitiva, tal y como se le ofrece en la experiencia mística. Se trata de la adquisición de un conocimiento intelectual a través de un proceso distinto al del discurso, es decir, de forma intuitiva, y que es experimentado por el místico como una vivencia intensísima, por lo que le parece que el discernimiento que adquiere durante la misma es superior a cuantos poseía hasta entonces.

Así pues, en la experiencia mística cesa el discurso con su pensamiento lógico y aparece la intuición como modo de conocimiento. En esta modalidad de conocimiento hay diversos grados de intensidad, pero toda intuición se caracteriza por aparecer como una visión de conjunto. Muchas de estas aprehensiones tienen lugar en un momento de éxtasis, como luego veremos, pero no siempre es así: la intuición puede darse en un estado de consciencia plenamente normal.

Como bien señala Delacroix, esta tendencia a la intuición pasiva, esta aptitud para experimentar esta infusión inefable, este espíritu intuitivo –a menudo extático– es característico de la experiencia mística. La aparición de intuiciones espontáneas que ocupan la consciencia y que, a base de repetirse, acaban formando un hábito y, encadenándose unas a otras, terminan por constituir casi una intuición continua, eso es lo que caracteriza la experiencia del místico.

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

Muy parecida a esta intuición intelectual, y muy ligada a ella, se halla otra característica de la experiencia mística: la experiencia de totalidad. El sujeto tiene la impresión de que su consciencia cognitiva se ha expandido y es capaz de abarcar todos los conocimientos del universo, o bien cree tener una percepción cósmica: es lo que Bucke había calificado como *consciencia cósmica*.

Prosigue James enumerando las características de la experiencia mística: «Transitoriedad. Los estados místicos no pueden mantenerse durante mucho tiempo. Salvo en caso de excepción, media hora o como máximo una hora o dos parece ser el límite más allá del cual desaparecen».

Aunque estas experiencias de conocimiento intuitivo duran un tiempo limitado, ya veíamos que tienen tendencia a repetirse de forma cada vez más frecuente hasta constituir una tendencia y un hábito de la conciencia del místico. Y la última característica sería la pasividad: «Pasividad. Aunque la llegada de los estados místicos puede estimularse por medio de operaciones voluntarias previas como, por ejemplo, fijar la atención, o con determinadas actividades corporales o de otras formas que las manuales de misticismo prescriben, sin embargo, cuando el estado característico de consciencia se ha establecido, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase. Esta última peculiaridad conecta los estados místicos con ciertos fenómenos bien definidos de personalidad desdoblada, como son el discurso profético, la escritura automática o el trance hipnótico».

La experiencia mística es siempre una experiencia de pasividad radical: se trata de lo trascendente y lo misterioso invadiendo

la existencia humana. El yo activo acaba por borrarse y desaparecer, para dar paso a una nueva forma de vivencia que no depende ya de uno mismo, sino del misterio que se acaba de descubrir. Hay una clara ruptura entre la vida ordinaria anterior y esta nueva forma de existencia. Es la misma vivencia de pasividad y ruptura con la forma de vida anterior que nos vamos a encontrar en la irrupción de las psicosis endógenas y, concretamente, cuando aparece una depresión endógena.

El fenómeno místico tiene un carácter claramente universal, y así, se encuentra presente en escuelas filosóficas y tradiciones religiosas tan diversas como el platonismo, el neoplatonismo, el gnosticismo, el taoísmo, el hinduismo, el budismo, el sufismo o el cristianismo. Apoyándose en esta universalidad del fenómeno místico James —en *Las variedades de la experiencia religiosa*— defiende una concepción de la mística como algo natural, como si se tratase de una disposición o potencialidad presente en todo hombre. Precisamente de esta potencialidad, una vez actualizada, una vez convertida ya en fenómeno místico, nacería el elemento religioso, concepción muy parecida a la que defenderá Bergson. Para ambos la experiencia mística sería el elemento primario del que nacería posteriormente la religión.

En el punto más bajo de la graduación de las experiencias místicas, James señala la experiencia mediante la cual, repentinamente, captamos el significado profundo de una palabra o una sentencia que anteriormente habíamos escuchado o leído en numerosas ocasiones, pero sin que se nos hubiese revelado su verdadero y profundo sentido hasta ese preciso instante. Esta experiencia, relativamente frecuente, ocurre sobre todo al abordar la llamada litera-

tura religiosa o inspirada, en la que las lecturas sucesivas alcanzan diferentes niveles de comprensión y profundidad.

Un segundo grado en la escala mística es el que James describe como «sensación repentina de haber estado allí antes, como si en un indefinido tiempo pasado ya hubiéramos pronunciado exactamente las mismas palabras, en el mismo lugar y con la misma gente», vivencia sumamente frecuente y que con seguridad habremos experimentado muchos de nosotros. Es el *déjà vu* —«esto mismo ya lo he visto yo en alguna ocasión anterior»— o *déjà vécu* —«esta misma situación, este instante, ya la he vivido exactamente igual con anterioridad»— de los autores franceses. Ya en 1902, cuando publicó *Las variedades*, algunos neuropsiquiatras comenzaban a interpretar estas experiencias de «*déjà vu*» o «*déjà vécu*» como manifestaciones en la conciencia de pequeñas descargas epilépticas. Hoy, después de 90 años de progresos electroencefalográficos y sobre la epilepsia en general, las vivencias de «ya visto» y «ya vivido» suelen considerarse crisis epilépticas parciales por la inmensa mayoría de los neurólogos, epileptólogos y psiquiatras. Las sensaciones de «*déjà vu*» y «*déjà vécu*» son síntomas que forman parte de cuadros clínicos diversos. Así, en psiquiatría son especialmente frecuentes los síndromes ansiofóbicos, pero aparecen también con relativa frecuencia en las depresiones endógenas. Como señala Porter, pese a esta diversidad de cuadros en los que se manifiesta, «continúa tendiéndose a considerar los fenómenos de *déjà vu* como altamente sugestivos de una descarga epiléptica».

Con igual significado de crisis epilépticas parciales, y por tanto en el mismo nivel que las vivencias de «*déjà vu*», hemos de incluir el aura o comienzo de las crisis epi-

lépticas generalizadas. Se denomina aura a la vivencia psíquica que el paciente experimenta antes de perder la conciencia y comenzar la crisis convulsiva tónico-clónica generalizada. El nombre proviene del hecho de que frecuentemente esta vivencia anunciadora de la crisis que va a comenzar, es experimentada como una brisa o aura (del griego *αυρα* = soplo de aire, brisa). Hoy el aura se considera de forma unánime como una crisis parcial, que se sigue de forma casi inmediata de una generalización de la misma: «El aura no es más que una crisis parcial simple», sentencia Porter.

En la literatura universal existen numerosas descripciones del aura como una experiencia intensa que reúne claramente las características de la experiencia mística. Quizá ninguna de ellas tan conocida y tantas veces analizada como la que nos ofrece Dostoievski en *El idiota*, y que pone en boca del Príncipe Mishkin, aunque traduce en realidad sus propias vivencias como epiléptico:

«Recordó los síntomas que anunciaban los ataques de epilepsia tantas veces sufridos. En plena crisis de angustia, de opresión, de atontamiento, le parecía que de repente le ardía el cerebro y que todas las fuerzas vitales de su ser adquirían un ímpetu prodigioso. En aquellos momentos, fugacísimos, el sentido, la consciencia de la vida se multiplicaban en él. El corazón y el espíritu se le iluminaban con una claridad cegadora. Toda su agitación, sus dudas, sus angustias, culminaban en una gran serenidad hecha de alegría, de armonía, de esperanza que le llevaba al total conocimiento, a la comprensión de la causa final, al minuto sublime. Pero aquellos momentos radiantes, aquellos relámpagos de intuición, presagiaban el instante decisivo que precedía al ataque».

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

James señala como siguiente peldaño en la escala de los estados místicos «un reino que la opinión pública y la filosofía ética han etiquetado desde hace tiempo de patológico: me refiero a la consciencia que producen los tóxicos y los anestésicos, especialmente el alcohol. La influencia del alcohol sobre la humanidad se debe, sin duda, a su poder de estimular las facultades místicas de la naturaleza humana».

El consumo de sustancias psicotóxicas por parte del hombre se pierde en la noche de los tiempos: en todas las épocas y en todas las culturas se ha dado este consumo de sustancias químicas que despiertan en la mente vivencias que reúnen las características de las experiencias místicas, por lo que pueden ser calificadas como tales. El consumo de alcohol es un paradigma de ello, pero también el de otras sustancias como los opiáceos, la cocaína, el peyote, la mesalina, el kiff o marihuana, y más recientemente la heroína, la dietilemida del ácido lisérgico o L.S.D., así como otros alucinógenos de síntesis. El interés por el tema de los estados extáticos provocados por los psicotóxicos, y sus posibles relaciones con los estados extáticos místico-religiosos, no ha dejado de crecer a lo largo de todo este siglo, al igual que los trabajos científicos, filosóficos y literarios al respecto.

Probablemente la razón del consumo generalizado de estas sustancias a lo largo y ancho de la historia de la humanidad haya que buscarla en esta capacidad para experimentar en la mente humana vivencias con características psíquicas similares a las de la experiencia mística. Digámoslo con las palabras escuetas, pero valientes y certeras, de James: «La consciencia embriagada es un trozo de la consciencia mística».

«Cuando el éxtasis ocurre de forma

repentina y violenta se denomina raptó, pues la persona experimenta la sensación de ser sacada bruscamente de sí misma y transportada a otro mundo».

El éxtasis místico suele acompañarse de otra serie de fenómenos psíquicos, que deben ser considerados como secundarios, siendo los más frecuentes:

I. Las *visiones*, que los teólogos cristianos, siguiendo a san Agustín, suelen clasificar en tres grupos: a) Visiones corporales o físicas que aparecen en el campo visual exterior y que en nada se distinguen de las alucinaciones visuales de la psicopatología, es decir percepciones reales sin estímulo que las provoque. b) Visiones imaginarias como representaciones sensibles, circunscritas al campo imaginario y que son experimentadas por el místico con tanta o más vivacidad que las propias visiones corporales. Corresponderían a las alucinaciones psíquicas o pseudoalucinaciones de la psicopatología. c) Visiones intelectuales en las que el místico adquiere un conocimiento por vía pura de inteligencia, sin mediación de impresión sensible o imaginativa alguna. López Ezquerro las define como «un conocimiento extremadamente elevado dado a la inteligencia por medio de especies, ya sea adquiridas, ya producidas de nuevo por Dios, pero directamente aplicadas a la inteligencia únicamente por Dios, sin intermediación alguna del sentido o de la inteligencia». Éstas son de una cualidad vivencial intensísima, se acompañan de un sentimiento de certeza absoluta y quedan grabadas en la memoria de quien las experimenta de forma indeleble, de modo que su recuerdo persiste nítido y perfectamente conservado por muchos años que hayan transcurrido.

II. Las *locuciones*, que también pueden ser verdaderas alucinaciones auditivas,

pero que con más frecuencia se trata de palabras imaginadas o comprendidas intelectualmente. Casi siempre se trata de visiones y locuciones imaginarias o intelectuales, teniendo el sujeto que las experimenta conciencia clara de que ocurren en su interior y careciendo por tanto del carácter de percepción exterior. Ahora bien, son representaciones mentales que tienen un carácter forzado: el sujeto no puede resistirlas o sustraerse a ellas, ni tampoco provocar su aparición. Sólo puede experimentarlas pasivamente. En cuanto a su contenido, reúnen frecuentemente tales características de claridad y belleza que parecen trascender la conciencia ordinaria. Esto, unido a la profunda influencia que ejercen sobre la vida, y a la gran riqueza afectiva de que se acompañan, les confiere un carácter de algo extraordinario que el sujeto vive como divino y sobrenatural.

Teorías psicológicas

Entre los psicólogos que han estudiado los fenómenos místicos, cabe distinguir los que consideran el éxtasis y sus corolarios como un producto patológico o exaltación mórbida del sentimiento religioso y lo privan, por ello, de todo su valor; de aquellos otros que tratan de buscar su hipótesis explicativa en terrenos más próximos a la normalidad o que, en todo caso, no descalifican el posible valor de la producción mística, sea cual sea su origen. Comenzaremos con el análisis de los primeros, quienes, en líneas generales, van a considerar los fenómenos místicos extraordinarios como una alteración de la conciencia y, más en concreto, un estrechamiento patológico del campo de la conciencia.

1. Théodule Ribot (1839-1916): el

profesor en la Sorbona y director de la *Revue Philosophique*, ejerció enorme influencia en autores posteriores a él, tanto psicólogos como psiquiatras. Aldoux Huxley nos ofrece en *Las puertas de la percepción* y *Cielo e infierno*, sus propias experiencias en este campo. Nos describe allí múltiples experiencias ocurridas bajo el efecto de la ingestión de dosis psicotóxicas de mescalina. Para él, las sensaciones experimentadas en este estado de conciencia viven caracterizadas por una gran indiferencia ante el tiempo y el espacio, un marcado apagamiento de la voluntad que deja de luchar por cuanto le mueve en estado normal, y, sobre todo, por una intensísima vivificación de los caracteres de la percepción. Los sonidos, los colores, las texturas, los claroscuros adquieren tal grado de intensidad, de claridad y nitidez que parecen, sólo por ello, ser portadores de un valor nuevo e independiente del objeto de realidad que determinan, como si tuviesen significado por sí mismos.

Observemos, por tanto, que la conciencia normal que tenemos cuando estamos despiertos y en estado de normal lucidez es sólo una de las múltiples clases posibles de conciencia que el hombre puede tener, y mediante las cuales puede conocer. La conciencia del estado de embriaguez sería otra, la conciencia onírica otra, la conciencia hipnoide otra, la conciencia epileptoide otra... y así sucesivamente. Dice James: «La conciencia que llamamos racional sólo es un tipo particular de conciencia, mientras que por encima de ella, separada por una pantalla transparente, existen formas potenciales de conciencia completamente diferentes. Ninguna explicación del universo en su totalidad puede ser definitiva si descuida estas otras formas de conciencia. La cuestión es

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

cómo han de considerarse, siendo como son tan diferentes de la consciencia ordinaria».

En las experiencias místicas estaríamos ante una cualidad distinta de consciencia que nos permite intuir lo absoluto. Dicho de otro modo: en la experiencia mística todas estas formas de consciencia convergen hacia un tipo de comprensión que conlleva siempre algún género de significado metafísico: «Es como si los antagonismos del mundo, que con sus contrariedades y conflictos crean nuestras dificultades y problemas, se fundiesen en una unidad. No sólo los hace pertenecer, como especies contrastadas, a uno y el mismo género, sino que una de las especies, la más noble y mejor, es ella misma el género que asimila y absorbe a su opuesta».

Este estado de consciencia mística es lo que el psiquiatra canadiense Richard Bucke calificó en 1901, y desde entonces numerosos autores con él, como consciencia cósmica: la característica fundamental de este estado sería una clara consciencia del orden de la vida y del universo en general, que se acompaña de una iluminación intelectual, de una exaltación moral, y de una sensación indescriptible de elevación, júbilo y alegría que es aún más sorprendente e importante que la exaltación intelectual. Junto con esta exaltación intelectual y afectiva se vivencia lo que puede calificarse como sentido de la inmortalidad o consciencia de la vida eterna: no una creencia de que se alcanzará, sino la convicción de que se posee ya.

En todas las religiones, y en muchas escuelas filosóficas, se ha cultivado de forma metódica esta experiencia cósmica, y en todas ellas se describe un estado de existencia superior, un estado de superconsciencia más allá de la razón en el que la

mente, libre de deseos y libre del sentido del yo y de sus facultades, se siente unida a Dios o al Alma Universal: es el shamâdi de los hindúes, el dhyâna de los budistas, el wjajd de los sufíes o el éxtasis del misticismo cristiano.

El éxtasis como vivencia mística de contenido netamente religioso, y más en concreto cristiano, en la que el alma —con sus potencias suspendidas en Dios, y por tanto sin comunicación alguna con el entorno circundante— se siente unida a la Divinidad, a quien aprehende por conocimiento intuitivo y amoroso. El éxtasis, según la exposición que hace santa Teresa, admite diversos grados:

A. Estado de quietud o primer grado de unión con Dios, en el que las fantasías de la imaginación se borran y el ruido de los razonamientos se desvanece quedando el alma en el silencio de la pura intuición.

B. Estado de unión que, más exactamente, corresponde a una unión incipiente, como la califica la misma Teresa. Es un paso previo al éxtasis, en el que se acentúa el debilitamiento de las funciones psíquicas, que pierden la semi-libertad de que gozaban en el estado anterior. Hay, pues, aunque de forma breve, una verdadera suspensión de las potencias, un estado crepuscular de consciencia que pierde todo contacto con el exterior.

C. El éxtasis, en el que la alienación de las facultades psíquicas, enteramente suspendidas y absorbidas en Dios, es completa. Teresa lo describe así: Considera que en toda creencia religiosa hay necesariamente dos elementos: un elemento intelectual o conocimiento, que constituye el objeto de la creencia, y un estado afectivo, un sentimiento que acompaña a aquel conocimiento y que se expresa en actos.

Ribot en *Les maladies de la volonté* (pu-

blicada por primera vez en 1883) considera el éxtasis como una consecuencia de la hipertrofia de la atención, que sería el elemento positivo del éxtasis: se trata de un estado de ideación intensa y circunscrita, en el que la vida entera se encuentra recogida y centrada en un cerebro que piensa y que concentra todo su esfuerzo en una imagen maestra y única.

Esta fase de concentración progresiva aboca, por tanto, a una idea única que acaba siendo absoluta. De este monoidéismo absoluto deriva el elemento negativo del éxtasis, es decir, la negación de la voluntad; así pues, Ribot hace del monoidéismo absoluto del místico el equivalente de la inconsciencia. Los propios místicos dan testimonio de ello y les gusta comparar sus trances extáticos con una especie de sueño. Y cita, en apoyo de esta idea, a Teresa: «No penséis es cosa soñada, como la pasada: digo soñada, porque así parece está el alma como adormizada, que ni bien parece está dormida, ni se siente despierta». Cuando el éxtasis alcanza el grado sumo de monoidéismo absoluto, incluso el estado afectivo de alegría y placer interno, desaparece y se transforma en una especie de beatitud difusa en la que resulta difícil distinguir el propio yo del objeto de amor. Se alcanza así la región de la «nudité sans images» que dice Ruysbroeck, el mundo de la inconsciencia total, tan intensa como puede ser la del sueño profundo o la del síncope. A pesar de dicha intensidad el místico cree poder aprehender allí la Verdad Absoluta.

2. André Godfernaux (1864-1906): Influenciados por esta concepción del éxtasis como una negación de la voluntad, a causa de una hipertrofia de la atención que se centra en una idea única, va a surgir un numeroso grupo de autores que ofrecen una

hipótesis explicativa del éxtasis en términos similares, y siempre de carácter negativo: el éxtasis para ellos sería consecuencia de una especie de disociación y estrechamiento del campo de la conciencia. Así, para Godfernaux el origen del éxtasis habría que buscarlo en un estado de disociación entre el pensamiento y el afecto, disociación que —como en la melancolía— se efectúa en detrimento del mundo ideico, resultando la conciencia completamente invadida por un estado afectivo.

A medida que la psicosis extática —así califica él este estado— progresa, el pensamiento va disminuyendo paulatinamente hasta desaparecer por completo, en tanto que el afecto, por el contrario, se intensifica cada vez más. Cuanto más intenso es el estado afectivo, menor va a ser la capacidad de razonamiento, con lo que las ideas dejan de asociarse por sus lazos habituales, y comienzan a ser válidas sólo en la medida en que sirven para justificar la expansión afectiva interna que experimenta el sujeto. Finalmente, la coherencia de las ideas desaparece por completo y vale cualquier razonamiento con tal que justifique la vivencia afectiva interna. El éxtasis es, pues, para este autor una invasión de la conciencia por un estado afectivo puro que, en su grado extremo, supone la completa desaparición del pensamiento y, por ende, del yo.

2. Ernest Murisier (1876-1903): Este discípulo de Ribot publica, en 1902, *Les maladies du sentiment religieux*. Nos ofrece en ella una concepción del éxtasis muy similar a la de Godfernaux y, al igual que éste, reduce el fenómeno místico a una especie de desbordamiento de la afectividad que aniquila toda capacidad de razonamiento y que permite así llegar a conclusiones absurdas y degeneradas. Comienza

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

por señalar el carácter universal de este fenómeno, que se da en todas las partes del globo y en todas las épocas de la historia, y siempre –pese a las diferencias geográficas o históricas– el estado mental del extático es el mismo.

El éxtasis tiene su origen en una idea que despierta sentimientos profundos, intensos y apasionados. El yo se simplifica y unifica en torno a esta idea y elimina de la mente cuanto contenga el más mínimo grado de diversidad con la idea original. Esto se va a conseguir, por un lado gracias a los ejercicios ascéticos, calificados por Murisier de negativos, en la medida que pretenden conseguir el vacío del yo y así eliminar cuanto no sea la idea maestra, y por otro mediante el concurso de ejercicios positivos en donde engloba todos aquellos esfuerzos encaminados a reforzar y mantener la idea religiosa y hacerla prevalecer sobre todo lo demás. Murisier concede una gran importancia a todos los ejercicios de mortificación, sea física o psíquica, como medio de acercarse a la contemplación, no por el valor de vaciamiento espiritual que le confieren los místicos, sino a causa de sus efectos psicológicos sobre el individuo.

Los ejercicios negativos o ascéticos constituyen una lenta preparación para el éxtasis, en tanto que los métodos positivos lo van a actualizar: la idea religiosa, cuya potencia se va fortaleciendo en la medida en que el ascetismo debilita el estado intelectual, acaba por imponerse como única a la conciencia.

4. James H. Leuba (1868-1917): Es quizá Leuba el máximo exponente de esta corriente psicológica que venimos estudiando, y que interpreta los fenómenos místicos como algo de origen patológico y que por tanto carecen de todo valor y han de ser considerados como eminentemente

negativos. Publica, en 1902, en la *Revue de Philosophie*, el artículo «Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens», y unos años más tarde su monografía *La psychologie des phénomènes religieux* nos presenta su hipótesis explicativa de los fenómenos místicos y, en concreto, del éxtasis.

En la línea de los psicólogos anteriores llega a conclusiones parecidas, preguntándose cómo es posible que se haya podido llegar a identificar a Dios con un estado de inconsciencia pura y simple.

Comienza por afirmar que el éxtasis es la culminación del misticismo y reitera que los místicos cometen el error de confundir su experiencia mística con la realidad del hecho religioso. El éxtasis comienza siempre por un estrechamiento de la consciencia del mundo exterior (del no-yo), compensado por un ensanchamiento de la consciencia del mundo interior (del yo), estrechamiento que se consigue mediante la concentración de la actividad mental en torno a una idea.

Poco importa, pues, que esta reducción del campo de la conciencia sea debida a una ingesta alcohólica o a un largo trabajo ascético-místico, ya que los únicos puntos que pueden diferenciar psicológicamente unos éxtasis de otros es la idea en torno a la cual gira y se centra la mente desde el punto de vista afectivo. Compara Leuba el trance extático con el trance hipnótico y asimila uno a otro punto por punto: sonambulismo tras la sugestión hipnótica, pérdida de la motilidad voluntaria en un segundo grado, aparición de alucinaciones a medida que el trance hipnótico continúa profundizando, aparición de los distintos estados afectivos que el hipnotizador vaya sugiriendo, hasta conseguir un trance amoroso en todo igual al que se autoproduce el místico.

Así pues, el trance extático no sería más

que un estado que cabría calificar de autohipnótico, al que el místico llega a través de una escotomización del campo de la conciencia, que se consigue precisamente mediante ese ejercicio de autosugestión meditativa que consiste en concentrarse en una sola idea.

Analizando luego los sentimientos de alegría y dicha que ocurren en gran número de místicos, señala que no puede dejar de llamar la atención el carácter erótico de su lenguaje. Leuba, unos años antes de que lo hiciese Freud, interpreta –con toda claridad y rotundidad– el trance místico y sus gozos como la realización de un amor físico y sexual de manera camuflada. Como «*jouissance organique*» califica Leuba esta tendencia de los místicos a camuflar sus deseos sexuales en forma de trances amorosos místicos. Para defender esta hipótesis se sirve del vocabulario amoroso empleado por los místicos: esposo, esposa, amante, paloma, beatitud dichosa, eterna complacencia, inmersión amorosa... Y para reforzar aún más su hipótesis del trance extático como sucedáneo del trance sexual, nos ofrece un ejemplo extraído de la *Vida* de Teresa: «Vi a un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. Aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. Esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deben ser los que llaman cherubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros, y de otros a otros, que no lo sabría decir). Víale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco

de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento».

Pues bien, desde entonces han sido innumerables los estudios, psicoanalíticos sobre todo, que insisten machaconamente en que lo que narra aquí Teresa es una realización camuflada de deseos sexuales. De ahí a concluir que Teresa era una histérica no faltaba más que un solo paso.

5. William James (1842-1910): Contemporáneo de Leuba, y norteamericano como él, constituye la voz que con más fuerza y autoridad se rebela contra las interpretaciones psicológicas, hasta el momento dominantes, de la mística como un producto nacido de un estado patológico y por ello carente de valor. James, como tantos otros, extrae de sus propios sufrimientos depresivos la enseñanza y la fuerza de la que luego se servirá durante la mayor parte de su trayectoria vital e intelectual. Fue, en efecto, un severo melancólico con graves depresiones e intensa ideación suicidaria que puso su vida al borde del abismo. Estas depresiones le afectaron de modo intenso cuando tenía entre veinte y treinta años. Luego se estabilizó emocionalmente y llevó una vida muy activa, de modo especial en el campo de la filosofía y en el terreno científico.

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

En 1902, James daba un ciclo de conferencias en las Gifford Lectures de Edimburgo, de las que saldrían *Las variedades de la experiencia religiosa*. James tuvo el enorme acierto de superar la vieja disyuntiva —o se trata de un fenómeno psicopatológico o se trata de un fenómeno místico— en la que habían caído la inmensa mayoría de los psiquiatras y psicólogos de la época, para aceptar sin ambages la alternativa de místico y patológico al tiempo. Se consigue así respetar y salvaguardar el valor de las obras realizadas por los místicos, ya sean literarias, religiosas, sociales o de cualquier otro orden. Para referirse a esta tendencia a desvalorizar el fenómeno religioso y místico por su supuesto origen patológico, hasta entonces dominante en la psiquiatría y psicología de la época, y que luego se va a continuar durante muchos años en las teorías psicoanalíticas, crea James el término *materialismo médico*, que «parece, en realidad, el apelativo adecuado para el sistema de pensamiento demasiado ingenuo que ahora consideramos. El materialismo médico acaba con san Pablo cuando define su visión en el camino de Damasco como una lesión del cortex occipital, y a él como un epiléptico; a santa Teresa como una histérica y a 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 debidas a la acción patológica de algunas glándulas que la fisiología descubrirá. Por ello, el materialismo médico piensa que la autoridad espiritual de estos personajes resulta eficazmente socavada».

James se opone tajantemente a esta interpretación pseudocientífica. En efecto, defender el origen organicopatológico de

un estado religioso, para así rebatir su derecho a poseer un valor espiritual superior, parece totalmente ilógico y arbitrario en ausencia de una teoría psicofísica previa que relacione de forma adecuada y sistemática los valores espirituales en general con determinados tipos de alteraciones fisiológicas. Por eso prosigue: «De no ser así ninguno de nuestros pensamientos ni sentimientos, ni tampoco nuestras doctrinas científicas, ni siquiera nuestras pseudocrecencias, poseerían valor alguno como revelaciones de la verdad, ya que todas ellas, sin excepción, brotan del estado del cuerpo y de su poseedor en aquel momento».

Parece claro que lo que importa a la hora de enjuiciar la obra de los místicos no es saber si su creador era más o menos neurótico o si se originó en un estado patológico o no, sino si dicha obra resiste los análisis científicos propios de la rama del saber a la que pertenece. Su supuesto origen patológico ni le quita, ni le añade, un ápice de su valor religioso. James termina con la falsa disyuntiva que hasta entonces se venía aplicando de o místico o enfermo mental, pero de ningún modo ambas cosas a la vez: si se trataba de un enfermo mental su capacidad de creación mística y religiosa quedaba inmediatamente anulada. Este razonamiento —imperante hasta entonces, y todavía usado hoy con profusión— servía, pues, para anular de forma automática el posible valor de la obra creativa del autor que se estuviese estudiando. No podemos por menos de calificar este modo de razonar, coincidiendo con James, como un «sistema de pensamiento demasiado ingenuo».

Así pues, la creación mística, como cualquier otro tipo de realización humana, no sólo puede originarse dentro de un estado psíquico que los psicopatólogos califican de estado patológico o, incluso, de

enfermedad mental, sino que de hecho en la práctica esto ocurre muy a menudo. Nos hallamos ante un dato que se opone y que es contrario al postulado que defiende el materialismo médico: la realidad pone de manifiesto una y otra vez que la enfermedad mental no sólo no impide la creación artística e intelectual en general, sino que existe una estrecha correlación entre ambos fenómenos, concordancia que es mucho más alta que la que cabría esperar por el azar.

James, salvada esta falsa disyuntiva que hasta entonces venía atenazando las interpretaciones científicas del misticismo, no tiene inconveniente en admitir la enfermedad o la anormalidad psíquica como parte integrante de la personalidad del místico. Así, con toda rotundidad, declara: «No debe quedar duda alguna de que, en realidad, una vida religiosa tiende a hacer a la persona excepcional y excéntrica. No hablo, en absoluto, del creyente religioso corriente que observa las prácticas religiosas convencionales de su país. Más bien hemos de buscar las experiencias originales. Estas experiencias sólo las encontramos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien como fiebre aguda. Esos individuos son 'genios' en el aspecto religioso y, al igual que otros muchos que produjeron frutos tan eficaces como para ser conmemorados en las páginas de su biografía, estos genios frecuentemente mostraron síntomas de inestabilidad nerviosa. Posiblemente, en mayor medida que otros tipos de genios, los líderes religiosos estuvieron sujetos a experiencias psíquicas anormales. Invariablemente fueron presos de una sensibilidad emocional exaltada; frecuentemente también tuvieron una vida interior desacomodada y sufrieron de melancolía duran-

te parte de su ministerio. No tienen medida y son propensos en general a obsesiones e ideas fijas. Con frecuencia entraron en éxtasis, oyeron voces, tuvieron visiones o presentaron todo tipo de peculiaridades clasificadas ordinariamente como patológicas. Más aún, fueron todas estas características patológicas de su vida las que contribuyeron a atribuirles autoridad e influencia religiosa». Y dedica todo un capítulo a lo que él llama «el alma enferma», en el que va a tratar el tema del sufrimiento y de la depresión como posible fuente de vivencias religiosas y místicas. Tras hacer un estudio detallado de la experiencia mística –sus características y variedades– y tras rechazar la interpretación simplista que la ciencia médica hace del fenómeno místico como un estado hipnótico o una degeneración histérica, James llega a la conclusión de que «la consciencia que llamamos racional es sólo un tipo particular de consciencia, mientras que, por encima de ella, separadas por una pantalla transparente, existen formas potenciales de consciencia completamente diferentes [...]. Ninguna explicación del Universo en su totalidad puede ser definitiva si descuida estas otras formas de consciencia».

En este contexto considera el empleo de sustancias psicotóxicas como fórmula artificial para acceder a esas otras formas de consciencia distintas de la habitual. Así afirma respecto al consumo de alcohol: «La influencia del alcohol sobre la humanidad se debe, sin duda, a su poder de estimular las facultades místicas de la naturaleza humana, normalmente aplastada por los fríos hechos y la crítica seca de las horas sobrias. La sobriedad disminuye, discrimina y dice no; la embriaguez expansiona, integra y dice sí. Es de hecho la gran estimuladora de la función del Sí en el hombre.

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

Lleva al creyente desde la periferia fría de las cosas hasta su corazón radiante. Lo convierte por un momento en uno con la verdad. Los hombres no la persiguen por mera perversidad, para los pobres e incultos ocupa el lugar de la música y de la literatura, y es parte del misterio profundo y de la tragedia de la vida». Y con palabras hermosas, valientes y certeras –propias de quien parece haber pasado por esa experiencia– concluye: «La consciencia embriagada es un trozo de la conciencia mística».

Para finalizar, y a modo de resumen de todo lo hasta aquí expuesto, se pregunta James si cabe invocar los estados de consciencia mística como argumento de autoridad en la búsqueda de la verdad religiosa. Su respuesta personal la divide en tres partes: 1) Los estados místicos, cuando están plenamente desarrollados, normalmente son, y tienen derecho a serlo, una autoridad absoluta para el individuo que visitan. 2) De ellos no emana ninguna autoridad que convierte en deber el aceptar acriticamente sus revelaciones por quienes quedan al margen de ellos. 3) Estos estados permiten negar la autoridad de la consciencia no mística o racional, basada sólo en el entendimiento y los sentidos. Demuestran que esta última es tan sólo un tipo de consciencia. Abren la posibilidad de otros órdenes de verdad en los que podemos libremente continuar teniendo fe.

Teorías médicas

Podemos retrotraer los estudios médicos sobre el éxtasis a la Grecia clásica y a su noción de entusiasmo. Como señala Jackson «el significado original de esta palabra y las con ella emparentadas –derivadas del griego θεός poseído por Dios–

era el de ser poseído por un dios o posesión divina, o que la persona poseída había sido tomada o había entrado en ella el espíritu, el saber o el poder de un dios, de aquí la expresión iluminación o inspiración divina». Pablo de Egina (625-690) retoma este concepto griego para referirse a cuadros de iluminación y arrobamiento, en personas que creían estar poseídas por un dios, buscando explicaciones naturales para ese fenómeno y sugiriendo que esta era una posible variante mental de algunos enfermos melancólicos.

Volvemos a encontrar el término entusiasmo en la obra médica de André du Laurens (1560-1601), quien hablando de la melancolía, refiere brevemente que el humor melancólico a veces se calienta y produce «una especie de encantamiento divino, comúnmente llamado *Enthousiasma*, que mueve al hombre a ser filósofo, poeta, y también a profetizar, de tal manera que pudiera parecer que tiene algo de divino». El propio Robert Burton en su famoso tratado *Anatomía de la melancolía* incluye el entusiasmo como una de las variedades de la melancolía por exceso, y opina que para estos «profetas, soñadores y demás ignorantes estúpidos, que debido al ayuno, exceso de meditación, la escrupulosidad o a causa de la melancolía, están destemplados, la mejor manera de reducirlos a un estado de cordura es cambiar el curso de su vida con conversaciones, amenazas, promesas, persuasión, entremezclando la medicina». También François Boissier de Sauvages (1706-1767) alude a este cuadro clínico bajo el nombre de melancolía entusiasta para referirse a personas que se creen iluminadas y pueden predecir el futuro. Así uno tras otro, los distintos autores médicos siguen mencionando la melancolía o insania entusiasta, pero hemos de llegar a

Krafft-Ebing, eminente psiquiatra alemán, para encontrar una interpretación científica expresa y clara del fenómeno extático.

1. Krafft-Ebing (1840-1902): En su *Tratado Clínico de Psiquiatría* –probablemente el texto de psiquiatría que más influencia ejerció durante las dos últimas décadas del siglo XIX, según Jackson– dedica un apartado específico al concepto de éxtasis al hablar de las alteraciones de consciencia. Para Krafft-Ebing el éxtasis es una alteración del nivel cualitativo de la consciencia, que se da sobre todo en mujeres de constitución histérica y que parece guardar relación causal con problemas físicos a nivel de los órganos genitales, así como con situaciones de hipervaloración de lo religioso. Nada nos aclara del porqué de estas afirmaciones.

Del éxtasis en concreto no dice más, pero hablando de las crisis epilépticas parciales –por entonces él las denomina todavía «équivalents épileptiques»– describe los diversos síntomas psíquicos que se pueden encontrar en ellas. Hablando de los «estados crepusculares» indica que algunos se acompañan de alucinaciones e ideas delirantes (el gran mal de Falret) y que suelen finalizar bruscamente tras unas horas, con frecuencia por medio de un cuadro estuporoso interpuesto. Pues bien, en estos estados crepusculares alucinatorio-delirantes que se instauran y cesan de forma brusca, y que parecen estar claramente en relación con crisis epilépticas –si es que no son un estado de crisis epilépticas sucesivas o *status* epiléptico– Krafft-Ebing señala que en ocasiones el delirio primordial es de orden religioso.

2. Eugène-Bernard Leroy: En su doble condición de psicólogo y neurólogo desarrolla en los años 1907-8, en sus magistrales conferencias en l'École des Hautes

Etudes, la teoría del éxtasis como una forma de sonambulismo, hipótesis que había sido esbozada unos sesenta años antes por Alfred Maury. Es, pues, el representante y defensor principal de esta hipótesis.

En su artículo «Interprétation psychologique des visions intellectuelles», Leroy comienza por criticar la importancia que James concede a la inefabilidad y a la corta duración como elementos definitorios del fenómeno místico, en detrimento, según él, de otro rasgo, éste sí fundamental para Leroy: la pasividad. Señala luego la poca importancia que se ha prestado en los estudios psicológicos del misticismo a las visiones intelectuales, uno de los fenómenos místicos más característicos y frecuentes en la literatura mística y que pocos espirituales han dejado de señalar. Leroy lo califica de «*phénomene mystique type*». El rasgo distintivo de la visión intelectual sería la ausencia de todo dato sensorial o imaginario, por lo que el término visión parece poco adecuado, indica Leroy, si bien lo siguen empleando todos los tratados de mística desde Teresa.

Distingue Leroy tres posibles clases de visiones: En una primera categoría se trata de una especie de intuición que versa sobre algún detalle concreto de una visión general, ya sea imaginaria o incluso corporal, y a la que el místico le encuentra un significado nuevo y especial. Cabría considerarla como una interpretación que hace el sujeto de ese detalle de la visión y no se diferencia en absoluto, según Leroy, de lo que ocurre a menudo en los sueños, donde aparece en primera instancia un personaje o un objeto cuyo significado desconocemos y, al momento, se nos ofrece ya lleno de sentido.

En las visiones de la segunda categoría se trata de intuiciones más misteriosas: en

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

unos casos sobre una verdad que ya comprendía el sujeto con anterioridad, se proyecta ahora una intensa claridad que permite un discernimiento nuevo y extraordinario; en otras ocasiones esta brillante luz permite aprehender misterios incomprensibles que hasta ese momento eran tan sólo aceptados de modo intelectual, cual es el misterio de la Trinidad.

En este segundo tipo de visiones intelectuales el místico recuerda solamente que ha comprendido algo, pero jamás puede suministrar la prueba de la intuición que ha comprendido y cabe considerarlo como sentimiento de que se comprende algo, sin que realmente haya habido comprensión ideica. Indica Leroy que estas mismas vivencias afectivas en las que se cree haber logrado una comprensión especial se dan también en determinadas intoxicaciones químicas, así como en algunos de los casos de psicastenia descritos por Janet, y da cuenta detallada de las experiencias de autointoxicación de Humphry Davy con óxido nítrico en las que describe abundantes vivencias de «*émotions sublimes, liées a des idées extremement vives...*».

Estas emociones se parecen también mucho a las que sentimos a menudo en los sueños, cuando creemos haber hecho un descubrimiento científico o resuelto un intrincado problema filosófico. Lo vivimos con la convicción absoluta de que es así y sentimos una intensa alegría por ello. Al despertar comprobamos que todo aquel conocimiento se desvanece como humo y que, en realidad, no hemos descubierto nada. Para comprender bien este tipo de emociones conviene recordar que todo proceso intelectual conlleva dos aspectos: la parte puramente intelectual o lógica, y un aspecto emocional caracterizado por el sentimiento que va siempre ligado a la opera-

ción intelectual en cuestión. Dicho de otra manera, todo proceso de conocimiento supone el hecho de comprender y el sentimiento de haber comprendido,

Pues bien, según Leroy, en las visiones intelectuales de los místicos ocurriría un proceso disociativo por el que estas dos facetas del proceso cognoscitivo quedarían separadas: el místico tiene el sentimiento que acompaña a la comprensión intelectual sin que, en realidad, haya comprendido nada. Equipara este «*sentiment de comprendre*» al «*sentiment de reconnaître*», sentimiento que no es otra cosa que los fenómenos de *déjà vu, déjà vécu, jamais vu, jamais vécu*, de los que ya tratamos al hablar de la variedades de la experiencia mística. Y concluye que este segundo tipo de visiones se explican, pues, como consecuencia de un estado disociativo de conciencia, disociación que aparece en los sueños, en ciertas intoxicaciones químicas y en personalidades con tendencia a la disociación como son los psicasténicos de Janet o los histéricos. Las visiones de tercera categoría se refieren a aquellas en las que el objeto percibido por el místico es un personaje sobrenatural que se supone vivo en alguna parte. Han de ser considerados como sentimientos de presencia. Leroy, tras citar algunos ejemplos de vivencia intensísima de presencia de un ser extraño próximo a uno, las equipara a las alucinaciones de Kandinski y las considera como su imagen especular, o el negativo de las mismas: en la alucinación de Kandinski el enfermo ve un objeto o un personaje ante sí que puede ir describiendo detalle por detalle, pero sabe que no existe realmente; en estas visiones intelectuales, por el contrario, el sujeto está completamente convencido de la presencia del personaje pero no puede percibirlo por ninguno de los sentidos.

Tras mencionar y descalificar como vaga y oscura la interpretación que hace James sobre estos fenómenos de presencia –«parecen probar la existencia en nuestra maquinaria mental de un sentimiento de realidad presente más difuso y más general que el que nos dan los sentidos especializados», dice el psicólogo americano– acaba por interpretarlos, basándose en dos mujeres histéricas a las que él trató y que presentaban estas vivencias, como una prueba de la desmedida necesidad de dirección que tienen los histéricos: el sujeto histérico, ante esa patológica y excesiva necesidad de sentirse dirigido, ayudado y protegido, vivencia que alguien está presente con él, para ese fin. Se apoya en declaraciones de santa Teresa, quien hablando de las consecuencias y beneficios morales de estas visiones, afirma que tras ellas todo le resultaba mucho más fácil de llevar a cabo.

3. Pierre Janet (1859-1947): Psicólogo y neurólogo, sucesor de Ribot en la cátedra de psicología experimental, Janet en un primer momento interpretó el éxtasis como un simple ataque de *catalepsia*. Luego, siguiendo la teoría científica dominante en su entorno, pasa a considerar el éxtasis como un estado disociativo de la conciencia que va a aparecer fundamentalmente en las personalidades histéricas. Así, califica a Teresa como «illustre patronne des hystériques». Pero Janet, dando pruebas de gran inquietud investigadora, tampoco queda satisfecho con esta segunda interpretación del éxtasis y así lo vemos, en su obra *Les obsessions et la psychasthénie*, dedicar un apartado a las que él denomina «émotions sublimes» y cita a Lanteirés, quien, en su tesis doctoral sobre alteraciones psicopatológicas con lucidez de conciencia, menciona vagamente un grupo de enfermos que experimentan de repente «une sorte d'exta-

se, une sorte d'éréthisme nerveux avec de voluptueux frissons». Ofrece luego varios ejemplos de pacientes que expresan vivencias de belleza inefable y sentimiento de estar funcionando en un nivel muy por encima del normal, vivencias que se acompañan de un intenso placer. Respecto a estos casos de emociones sublimes, en su tercera interpretación de los hechos, concluye que el éxtasis se trata de una categoría especial de sentimientos que aparecen en los psicasténicos u obsesivos

4. Fulgence Raymond: En el tomo II de *Les obsessions et la psychasthénie*, en colaboración con Janet, nos ofrece el caso de una joven a la que él tiene diagnosticada de enfermedad de escrúpulos en una personalidad psicasténica, enfermedad que ahora va a complicarse y a evolucionar hacia un estado mental más complejo en el que aparecen ya ideas delirantes. Su enfermedad psicasténica –obsesiva la llamaríamos hoy– comienza con la primera comunión: abulia, tristeza, rumiaciones mentales, remordimientos interminables sobre las confesiones, manía de repetir las oraciones, manía de perfección en la castidad, etc. Se pasaba noches enteras para conseguir rezar una plegaria de forma correcta.

Lo curioso de este caso de neurosis obsesiva es que a partir de un momento todos los fenómenos obsesivos y las intranquilidades de la enferma desaparecen: permanece en calma, con sonrisa de beatitud, no quiere hacer nada, apenas responde, se declara completamente dichosa, dice haber encontrado la calma, la beatitud... siente que Dios le ha perdonado todo y que vive muy cerca de Él.

Se pregunta Raymond qué puede ser este estado en el que domina el sentimiento de dicha, y que –por tanto– de ningún modo puede ser calificado de melancolía.

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

Desde luego la enferma no está estuporosa, pues comprende todo y responde correctamente cuando quiere hacerlo. Parece tratarse más bien de un delirio místico, aunque escasamente estructurado.

5. Jean Lhermitte (1877-1959): Fue profesor de psiquiatría, neurología y anatomopatología durante buena parte de la primera mitad de este siglo en la Facultad de Medicina de París. A Lhermitte, en un trabajo publicado en 1937 sobre posibles relaciones entre estados místicos y psiquiatría, le llama la atención –y retoma así la senda trazada ya por James con anterioridad– un hecho ciertamente llamativo: que aparezcan las mismas manifestaciones psíquicas en situaciones aparentemente tan diversas como son el trance místico y las intoxicaciones cerebrales con psicotóxicos. Efectivamente, en estos casos que en apariencia tienen un origen tan diverso, se presenta sin embargo una fenomenología psíquica muy similar, como señala Lhermitte.

Sabemos, pues, que los efectos psíquicos de la intoxicación cerebral por psicotóxicos, ya se trate de intoxicación por opio, peyote, morfina o cocaína, son muy parecidos entre sí por un lado, y se asemejan notablemente a las vivencias psíquicas que aparecen en los estados extáticos de los místicos por otro. Para Lhermitte esta similitud entre estados de intoxicación cerebral y estados místicos es más llamativa, si cabe, por el hecho de que aparentemente tienen un origen opuesto: en tanto que las intoxicaciones tienen un carácter claramente exógeno, los estados místicos parecen responder más bien a un proceso de inhibición de ciertas funciones, inhibición que se consigue con las técnicas de ascesis, meditación y concentración propias de cada religión.

El elemento unificador que subyace y que permite dar una explicación común

para todos estos fenómenos, y en esto Lhermitte no se diferencia mucho de otros autores precedentes, sería la existencia de un trastorno de conciencia que permitiría la eclosión de fenómenos oníroides u oníricos: para Lhermitte, en los trances extáticos, como en las intoxicaciones cerebrales por psicotóxicos, se produce una disolución de la conciencia que permite el afloramiento de fenómenos oníricos propios de la actividad del soñar como pueden ser, alucinaciones audiovisuales, vivencias de alteración y agrandamiento del yo con sentimientos de omnipotencia, sentimientos beatíficos, etc.

6. Karl Jaspers (1883-1969): Profesor de psiquiatría primero y de filosofía después en Heidelberg, publicó en 1913 su monumental *Psicopatología General*, de clara orientación fenomenológica, obra que ha sido objeto de sucesivas ampliaciones y reediciones hasta 1946. Filósofo y científico a un tiempo, llega a afirmar que «la filosofía y la ciencia no son posibles la una sin la otra», pues del desconocimiento de la filosofía por parte del científico «nace aquella masa de mala filosofía en los estudios psicopatológicos» que invalidan sus resultados.

No reserva un apartado específico para la exposición de su concepción del éxtasis y de los fenómenos místicos en general, por lo que hay que ir entresacando ésta del conjunto de su obra.

Encontramos una primera y breve referencia a experiencias psíquicas del orden de las que caracterizan la fenomenología mística al hablar de los caracteres anormales de la percepción, concretamente cuando aborda la «extrañeza del mundo de la percepción», en la que el enfermo experimenta todas sus percepciones como extrañas, cambiadas, distintas, y que suelen acompa-

ñarse de angustia. Este nuevo mundo perceptivo, «lo mismo que puede ser experimentado como extraño y desconocido, así puede también ser experimentado como *enteramente nuevo y de belleza dominante*».

Pero quizá donde Jaspers aborda más directamente la fenomenología mística sea al tratar «los sentimientos sin objeto». Entre estos sentimientos incluye la angustia sin objeto, la inquietud sin objeto y, finalmente, los sentimientos anormales de felicidad. Pues bien, al emprender la descripción de estos últimos refiere: «Los sentimientos anormales de felicidad son múltiples por las significaciones oscuras experimentadas, que no se vuelven muy objetivas para los enfermos. Recorren la escala entera de los sentimientos puramente sensoriales de placer hasta los éxtasis místico-religiosos. Sentimientos sublimes se producen como fases en los psicasténicos y estados de éxtasis embriagadores en los esquizofrénicos. Un entusiasmo maravilloso llena a estos enfermos, todo es para ellos conmovedor, significativo. Estados afectivos suaves, sentimentales, generosos aparecen también en la convalecencia de enfermedades en ligeros estados febriles, en las tuberculosis».

Analiza luego cómo de estos sentimientos sin objeto surgen mundos nuevos: «Los sentimientos nuevos, jamás conocidos, pugnan por la naturalidad. En ellos hay posibilidades infinitas, que sólo llegan a ser conscientes cuando producen un mundo en la contemplación, la representación, la formación y el pensamiento. De las vivencias inauditas de dicha, por tanto, lleva el camino continuamente al conocer. Así comienza la vivencia de la felicidad como una conciencia de la *clarividencia* sin que exista un contenido comunicable, realmente

claro. Del modo más fausto creen los enfermos captar el sentido más profundo. Conceptos como ausencia de tiempo, mundo, Dios, muerte, se convierten en enormes revelaciones que, sin embargo, después de la declinación del estado —eran sólo sentimientos— no pueden ser reproducidos o descritos de manera alguna». Observamos a Jaspers absteniéndose en todo momento de hacer valoraciones acerca de las vivencias que describe y, manteniéndose fiel a su papel de psicopatólogo, se limita a ofrecernos la fenomenología ordenada y clara de las mismas.

Aborda luego cuáles son los diferentes campos etiológicos en donde ocurren estas vivencias: «Al círculo de estos estados de sentimiento no corresponden únicamente las vivencias de los esquizofrénicos iniciales. Pertenecen también las embriagueces tóxicas (opio, mescalina) y aparecen clásicamente en los breves momentos previos al ataque epiléptico. También pertenecen quizás al círculo de la vivencia sana, es decir, no captable en síntomas específicos diversos». Y añade, en referencia explícita a las vivencias de este tipo que ocurren en los místicos: «Las ricas descripciones de los éxtasis de los místicos no se pueden clasificar todas en modo alguno psiquiátricamente».

Da una más amplia información sobre las vivencias extáticas de los epilépticos al describir las alteraciones de conciencia que ocurren en los instantes que preceden al ataque. Esos instantes se consideran hoy unánimemente en epileptología como formando ya parte y constituyendo el propio ataque; se trata, efectivamente, de una crisis epiléptica parcial que precede a la generalización secundaria del ataque. Pues bien, refiriéndose a esos instantes señala Jaspers: «La *conciencia del aura* antes de los ata-

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

ques epilépticos es una transformación de la conciencia realizada con extraordinaria rapidez en la transición a la inconsciencia. En ella desaparece el mundo exterior, predominan las experiencias internas, se estrecha la conciencia y puede elevarse a la más alta claridad en un momento en el estrechamiento: del miedo inicial puede surgir en la claridad mental una dicha inaudita hasta lo espantoso y lo insoportable, en que comienza la inconsciencia y la caída del ataque. Es en este contexto en el que Jaspers nos ofrece una breve, pero a la vez muy completa, referencia de las distintas auto-descripciones de Dostoievski sobre sus vivencias extáticas epilépticas:

«Y yo sentía que el cielo caía hasta la tierra y me tragaba. Sentí a Dios como una verdad profunda, augusta, y me sentí penetrado por él. Sí, hay un Dios, grité; lo que ocurrió después no lo sé. ¡No sospecháis qué sentimiento magnífico de felicidad penetra al epiléptico un segundo antes del ataque! No sé si la felicidad dura segundos, horas, pero creedme, no quisiera cambiar por ella todas las alegrías de mi vida... Sí, vale la pena entregar la vida entera por tal momento... En esos momentos se me vuelve comprensible la profunda frase maravillosa: Llegará un día en que no habrá más tiempo... Hay segundos en que siente uno repentinamente la eterna armonía que llena la existencia... Es como si de golpe toda la naturaleza fuese sentida en uno mismo y dijese: Sí, ésta es la verdad... Esto no es sólo amor, esto es más que amor. Es horrible que esos sentimientos sean tan claros y la alegría tan violenta... En esos cinco segundos viví toda una existencia y habría entregado mi vida por ellos... ¿Para qué todo el desarrollo, si el fin ha sido alcanzado ya?».

Señalemos, para terminar, que Jaspers,

en la misma línea de lo postulado por James diez años antes, sostiene claramente que del posible origen patológico de un fenómeno psíquico no cabe inferir consecuencia alguna sobre su valor o sobre la eficacia histórica del mismo. Y ofrece concretamente el ejemplo del éxtasis religioso: «La investigación meramente psicológica de una manifestación no distingue ni sobre la eficacia histórica de la misma ni sobre el valor que le atribuimos. Un proceso de éxtasis psicológicamente igual o parecido puede manifestárenos desde un punto de vista como la más profunda revelación de la religiosidad humana, y desde otro como un proceso 'meramente' patológico».

BIBLIOGRAFÍA

- (1) BLEULER, E., *Tratado de psiquiatría*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.
- (2) BUCKE, M. R., «De la conciencia individual a la conciencia cósmica», WHITE, J. (ed.), *La experiencia mística*, Barcelona, Kairos, 1980.
- (3) CILVETI, A., *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1974.
- (4) CRISÓGONO DE JESÚS, *Compendio de la ascética y mística*, Madrid, Espiritualidad, 1946.
- (5) DELACROIX, H., *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, París, Alcan, 1908.
- (6) DIEGO SÁNCHEZ, M., *Historia de la espiritualidad patristica*, Madrid, Espiritualidad, 1992.
- (7) DOSTOIEWSKI, F., *El idiota*, Barcelona, Juventud, 1964.
- (8) ELIA, M., «Polarité du symbole», *Études Carmelitaines*, 1960, 22.
- (9) HUXLEY, A., *Las puertas de la percepción*, Barcelona, Edhasa, 1992.
- (10) JACKSON, S., *Historia de la melancolía y la depresión*, Madrid, Turner, 1992.

- (11) JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1994.
- (12) JANET, P., *Les obsessions et la psychasthénie*, París, Alcan, 1903.
- (13) JASPERS, K., *Psicopatología general*, Buenos Aires, Beta, 1973.
- (14) JUNG, C., *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, Beta, 1973.
- (15) KRAFFT-EBING, R., *Traité clinique de Psychiatrie*, París, Maloine, 1987.
- (16) LEROY, E. B., «Interprétation psychologique des 'visions intellectuelles'», *Revue d'histoire des religions*, 1907, t. LV.
- (17) MARTÍN VELASCO, J., *Espiritualidad y mística*, Madrid, S. M., 1994.
- (18) MONTMORAND, M., *Psychologie des mystiques catholiques*, París, Desclée de Brouwer, 1920.
- (19) MURISIER, E., *Les maladies du sentiment religieux*, París, Alcan, 1901.
- (20) PORTER, J., *Epilepsia*, Madrid, Emalsa, 1986.
- (21) PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1990.
- (22) RAYMOND, F., *Les obsessions et la psychasthénie II. Fragments des leçons cliniques du mardi*, París, Alcan, 1903.
- (23) REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988.
- (24) SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1986.
- (25) ÚRBINA, F., *Comentario a noche oscura y del espíritu y subida al monte Carmelo*, Madrid, Moravia, 1982.
- (26) WYSS, D., *Las escuelas de psicología profunda*, Madrid, Gredos, 1975.



* F. J. Álvarez Rodríguez, C. Medina Merino, A. Alonso de la Torre, psiquiatras, Servicio de Psiquiatría del Hospital de León. C. Silva Dios, Profesora Agregada de Lengua y Literatura Española en el I.N.B. de La Robla.

Correspondencia: F. J. Álvarez Rodríguez, Servicio de Psiquiatría, Hospital de León, León.

** Fecha de recepción: 13-I-1998.