



REVISTA DE FILOSOFÍA

...ONASIS R. ORTEGA NARVÁEZ Y JOSÉ RAFAEL ROSERO MORALES: **Una patología de la razón: el diagnóstico de la teoría crítica.**...NATALIAP. KOPTSEVA: **La verdad en la ontología fundamental de Martin Heidegger.**...MARCELA CASTILLO VILLEGAS Y LIDA ESPERANZA VILLA CASTAÑO: **Sobre la utilidad de la obra artística en relación con la vida buena: una lectura desde la filosofía.**...ANTONIO BOSCÁN LEAL: **Feminismo, filosofía política e igualdad de género.**...HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN: **Eutrapelia: Tomás de Aquino y Aristóteles.**...MAURICIO LECÓN R.: **La recepción de la Política de Aristóteles en De potestate regia et papali de Juan de París.**...LINA MARCELA CADAVID RAMÍREZ: **La experiencia mística como práctica de desautomatización.**...JESÚS RAMOS: **El problema del fenómeno: Edmund Husserl y el Movimiento Fenomenológico en la filosofía del siglo XX.**

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 85
2017 - 1
Enero - Abril

Revista de Filosofía, N° 85, 2017-1, pp. 119-134

La experiencia mística como práctica de desautomatización

The mystical experience as practice of deautomatization

Lina Marcela Cadavid Ramírez
Fundación Universitaria Luis Amigó
Medellín, Colombia

Resumen

Este artículo tiene como propósito exponer la dimensión ética de la experiencia mística desde una perspectiva naturalizada, es decir, recurriendo a los datos que proporcionan diversas perspectivas científicas sobre este tipo de experiencias. El desarrollo de esta postura se enfoca en pensar esta dimensión ética desde el concepto de ejercicio y práctica, siguiendo el uso que de estos términos han hecho autores como Pierre Hadot y Michel Foucault respectivamente. Este diálogo entre enfoques permitirá hablar de las prácticas místicas como prácticas de desautomatización.

Palabras clave: Experiencia mística; estado teopático; prácticas de desautomatización; filosofía oriental.

Abstract

This paper aims to discuss the ethical dimension of mystical experience from a naturalized perspective, ie, using data providing by various scientific perspectives on these kinds of experiences. The development of this approach focuses on thinking this ethical dimension from the concepts of exercise and practice, following the use of the term by authors like Michel Foucault and Pierre Hadot. This dialogue between approaches allow, finally, talk about the mystical practices as practices of deautomatization.

Keywords: Mystical experience; practices of deautomatization;

Introducción

En su artículo “*On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy*”, el autor Jonathan Shear sostiene algunos argumentos críticos ante las objeciones de que la experiencia mística pueda tener un tratamiento epistemológico adecuado, dado, justamente, su carácter de estado alterado de la conciencia. La crítica de Shear se dirige a la posición de filósofos como Bertrand Russell que ha sido compartida tanto por la filosofía como por algunas comunidades científicas de posición más empirista y materialista. Para Russell aunque estas experiencias puedan evaluarse metodológicamente, por ejemplo estudiando las diversas técnicas usadas para producirlas, las afirmaciones de los místicos sobre el mundo no podrían considerarse una información confiable, incluso si los cambios que se demandan en el observador, para que pueda compartir dicha experiencia, se originan sistemáticamente y producen respuestas experienciales congruentes en diferentes personas.

Según Shear el argumento de Russell se basa en tres puntos básicos:

1. El místico cambia su propia psicología más que los medios objetivos de observación.
2. La alteración de los estados psicológicos está a menudo asociada con percepciones visiblemente falsas o poco confiables.
3. No hay una diferencia relevante entre el tipo de alteraciones asociadas con bebidas embriagantes o sustancias alucinógenas y aquellas asociadas a las experiencias místicas.

Sin embargo, para Shear, aunque estos argumentos parezcan plausibles a primera vista, dos de ellos deben ser reconsiderados. El segundo punto es incontestable, pero el primero no es tan obvio, pues no es claro del todo que el cambio en la psicología del observador deba en sí mismo producir observaciones sospechosas. El mismo sistema nervioso central es un instrumento para la percepción y la cognición, y se

puede cuestionar que haya, en principio, una diferencia entre cambiar un instrumento interno y uno externo. Con respecto a esto afirma Shear: “La cuestión importante es si el cambio es un perfeccionamiento o no, y si puede ser establecido como tal. Así, la cuestión relevante no es si el observador ha sido cambiado, sino cómo debemos evaluar los resultados perceptuales y cognitivos de algún cambio”¹. Asimismo, el tercer punto que sostiene Russell, según Shear, es prematuro, pues desde un punto de vista científico, determinar si puede hacerse una distinción relevante entre los tipos de alteración asociadas con sustancias embriagantes y aquellas asociadas con el yoga o la meditación debe ser el resultado de una evaluación científica objetiva y no una cuestión de mero análisis intelectual.

La aparente fuerza del argumento de Russell proviene del hecho de que generalmente, y con razón, se asocia una fisiología, percepción o cognición alterada con desórdenes de este mismo tipo. Pero esta no es la única forma en que la fisiología o la percepción puedan apartarse de la norma. La fisiología de una persona y sus habilidades cognitivas y perceptuales pueden ser reordenadas y llegar a ser más efectivas que en un estado anterior. Esto, dirá Shear, abre la posibilidad de que alguien pueda percibir cosas que la mayoría no puede, debido a que su estado fisiológico y mental se desempeña mejor de lo que funcionaba en un estado normal anterior.

La cuestión relevante es, entonces, si hay fundamentos para pensar que las percepciones inusuales están asociadas con una fisiología o psicología que es diferente de la norma, porque sean producto de una fisiología y psicología desordenada o inusualmente ordenada y más efectiva. Si son del primer tipo (un desorden), sería razonable presumir, en la ausencia de evidencia relevante, que las percepciones inusuales son ilusorias, y así la postura de Russell parecerá razonable. Pero si es la segunda (inusualmente ordenadas y efectivas), entonces habrá razones para considerar seriamente la posibilidad de que estas reflejen aspectos de la realidad de los que el resto de nosotros no había podido percatarse, y ensayar otras formas de evaluar su adecuación. Según Shear, para el tiempo en el que Russell escribe sobre el misticismo, una investigación científica como las que se han llevado a cabo actualmente no era posible, pues en el mundo occidental había poca experiencia con los procesos sistemáticos que permiten producirlas. Además, la difusión de las técnicas meditativas tradicionales de Oriente (zen, yoga, meditación trascendental) a través del mundo occidental en general, y en la comunidad científica en particular, han procurado una creciente investigación científica sobre el tema.

He presentado *in extenso* el desarrollo que hace Shear en su artículo, ya que en éste se sintetizan varios de los obstáculos que desde antaño han sido un lugar común

1 SHEAR, J., “On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy”, en: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62, no. 2, 1994, p. 321.

en un estudio de la experiencia mística desde una perspectiva científico-filosófica. En este sentido, quisiera resaltar tres aspectos del artículo de Shear: su advertencia sobre la necesidad de evitar análisis meramente intelectuales sobre las experiencias místicas; la posibilidad, en la actualidad, de realizar estudios científicos con procedimientos sistemáticos sobre este tipo de experiencias (esta posibilidad, además, viene a enmarcarse en un cambio de paradigma con respecto a las relaciones que Occidente ha establecido entre ciencia, religión y espiritualidad, y que hizo patente los contrastes entre una visión epistemológica positivista y una visión científica más abierta a aceptar este tipo de fenómenos); y finalmente, el interés que han despertado en Occidente el conocimiento, pero también la comprensión, de las prácticas espirituales de Oriente.

Estas consideraciones, que bien pueden entenderse como condiciones para un diálogo fructífero entre discursos y prácticas que desde algunos marcos de comprensión se han considerado inconmensurables, se retoman en este artículo para proponer un vínculo entre estudios naturalizados, fenomenología de la mística y tradiciones místicas, articulación que mostrará que un marco naturalizado desde el cual pueda comprenderse la experiencia mística, más que propiciar un visión reduccionista de este tipo de experiencias, revela cómo se amplía la comprensión de nuestros estados habituales de conciencia y su posibilidad de transformarlos, tanto en la dimensión cognitiva como ética.

Para esclarecer mi propuesta, este artículo se desarrolla en tres partes, la primera define el rasgo de la pasividad mística desde una perspectiva fenomenológica, pero a la vez reinterpreta dicha definición desde un marco naturalizado. El segundo apartado, relaciona la pasividad con un concepto fundamental el de *desautomatización*, concepto a través del cual, se intenta determinar la singularidad de la dimensión ética de las prácticas místicas. Aquí también se retoman las definiciones de ejercicios espirituales y prácticas de sí para orientar la reflexión sobre la mística de la doctrina hacia las prácticas. Finalmente, se concluye, de manera abierta con el propósito de no clausurar la investigación sobre el tema, que hay una estrecha relación entre la práctica y la prolongación en la vida del místico de la misma experiencia mística como práctica ética.

Disolución del yo: comprender el rasgo pasivo de la experiencia mística

Una perspectiva naturalizada, como afirma Julián Pacho, tendría como objetivo “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”² ¿Qué querría decir esto con respecto a

2 PACHO, J., ¿Naturalizar la razón? Alcances y límites *del Naturalismo Evolucionista*, Siglo XXI,

un estudio naturalizado sobre la experiencia mística?: la posibilidad de cuestionar un enfoque intuitivo —o intelectual— sobre este tipo de experiencias, que puede lograrse al ejercer cierta violencia epistémica sobre la manera cómo el sujeto se concibe a sí mismo y a la realidad externa. La pregunta por cómo nuestras estructuras internas condicionan nuestra concepción de lo real, no podría responderse desde 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, la neuropsicología y las ciencias cognitivas han mostrado 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, ontogenética 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 o incrementan 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.

En contraste con esto, los relatos místicos de diversas tradiciones afirman, por un lado, que en nuestro estado de conciencia ordinario no vemos el mundo tal y como es, considerando al hombre en tal estado como si estuviese sumido en un sueño profundo o incluso ciego; y por otro lado, que uno de los efectos de esta experiencia es una pérdida paulatina de las actividades que consideramos o que el yo domina o que constituyen al yo.

Por otra parte, para la fenomenología de la mística es 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 en la experiencia ordinaria 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”³. En este sentido, la fenomenología de la mística afirma que este tipo de experiencias se caracterizan por la pasividad del místico ante la realidad que lo reclama, rasgo que estaría a la base de la actitud de autoentrega que se relataría en diversas tradiciones místicas⁴.

.....
Madrid, 1995, p. 29.

3 VELASCO, J.M., *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004, p. 26.

4 *Ibidem*.

Este rasgo de pasividad ha sido comúnmente malinterpretado, tanto desde las tradiciones religiosas como desde otros discursos, y ha dado origen a una comprensión de la pasividad como inactividad, apatía, indiferencia ante el mundo o indolencia moral⁵, que llevó, por ejemplo, a la iglesia católica del siglo XVI a enfrentarse con sectas de quietistas y alumbrados que consideraba herejes, e incluso a sospechar de místicos como Santa Teresa, San Juan de la Cruz o Suso de pertenecer a ellas⁶. Asimismo, desde la psicología, sobre todo la psicología dinámica de principios del siglo XX, se situaron, con Pierre Janet, este tipo de experiencias en el campo de la psicopatología⁷. También el psicoanálisis discutirá sobre este tipo de experiencias y su posible carácter regresivo; para psicoanalistas como Freud, Alexander, Moller y Moloney, la experiencia mística sería más bien un proceso de regresión del yo en el cual se manifiestan abiertamente síntomas narcisistas, de retirada del mundo, de regreso al seno materno o de conflictos que se intentan resolver por vía religiosa⁸.

Si bien estas tradiciones en psicología no discuten específicamente el rasgo pasivo de la experiencia mística, parece claro que su alusión a una posible disolución del yo como síntoma patológico entra en conflicto con lo que relatan los místicos sobre su propia experiencia. El sentimiento genuino de que no se es el sujeto de la experiencia, que es a lo que remite la pasividad mística, por un lado, marcaría el carácter singular de este tipo de experiencias frente a otro tipo de experiencias de orden espiritual —tales como las experiencias de trascendencia, las experiencias de autorrealización, las experiencias obtenidas a través de alucinógenos, o las experiencias patológicas que exhiben rasgos similares—; y por otro lado, la pérdida, eliminación o relativización espontánea o automática del yo⁹ que acompaña a la pasividad tendría lugar a través de una serie de prácticas y técnicas constantes que tendrían como resultado “liberarse de todo condicionamiento, de funciones compulsivas de la mente y el cuerpo, de

5 Ibidem.

6 Cfr. VILLARROEL, C., “Sobre la gratuidad y el quietismo”, Disponible en: http://gratuidad.com/11_Ensenanzas/11_04_Articulos/Gratuidad_y_quietismo.pdf, 2010.

7 Cfr., DOMÍNGUEZ, C., “La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría”, en *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, J. M. Velasco, (ed.). Trotta, Madrid, 2004, pp. 183-217.

8 Ibidem.

9 Los estudiosos de la mística coinciden en la dificultad para definir qué es la mística, ya que como señala Velasco el término tiene un carácter polivalente que incluso ha llegado a rebasar el terreno religioso o teológico. El psicólogo y filósofo norteamericano William James ya discutía en su obra *The Varieties of Religious Experience*, la posibilidad de definir una experiencia mística a partir de los rasgos comunes que podían sugerir de la lectura de los relatos de los místicos. En este sentido, y siguiendo a Ernst Tugendhat, puede decirse que a varias tradiciones místicas de Occidente y Oriente es común la “conciencia de que el yo desaparece o se relativiza” (Cfr. TUGENDHAT, E., “Las raíces antropológicas de la religión y la mística”, en: *Ideas y valores*, N° 117, diciembre, 2001, p. 15).

las respuestas emocionales habituales¹⁰, lo que también conduciría a la supresión de sensaciones, pensamientos y comportamientos gracias a las cuales filtramos la información del mundo externo y al mismo tiempo construimos nuestra imagen de la realidad. Por esta razón, como afirman Naranjo y Ornstein:

Mientras que la práctica de la mayoría de las actividades implica el desarrollo de hábitos y el establecimiento de condiciones, la práctica de la meditación puede ser mejor entendida como lo totalmente contrario [...] Esta es la razón por la cual esta actitud de quien medita es al mismo tiempo tanto un camino como una meta: este estado sin condicionamientos es, justamente, la liberación de todo logro y también del objetivo de cada esfuerzo particular¹¹.

El resultado del proceso de la vía mística, proceso que permite hablar de una total receptividad por parte del místico producto de una relativización o pérdida del yo gracias a unas técnicas que dan lugar al rasgo de la pasividad mística, es lo que propongo se comprenda en este artículo bajo el concepto de *desautomatización* de las estructuras y funciones de la conciencia. En este sentido, esta desautomatización tendría lugar a través de la práctica constante de técnicas de concentración, contemplación y renuncia que permiten la paulatina pérdida del yo —como instancia que unifica nuestras percepciones, pensamientos y comportamientos— hasta el punto de que el individuo percibe que no es él sino *otro* el sujeto de la experiencia. Este *otro* no debe entenderse sólo en los términos de un dios personal, aunque en las religiones monoteístas Dios sería el sujeto por excelencia de esta experiencia¹² este *otro* también puede remitir a la experiencia de vacuidad y vacío que se describe en algunas tradiciones budistas *mahayanicas*¹³, en el tao¹⁴ o en el zen¹⁵.

De los ejercicios espirituales y las prácticas de sí a las prácticas de desautomatización

En este apartado me propongo vincular las consideraciones anteriores a la reflexión sobre los ejercicios espirituales y las prácticas de sí que en el siglo XX ha formado parte del pensamiento ético y filosófico, con el propósito de introducir de manera un poco más amplia el concepto de desautomatización y justificar así la

10 NARANJO, C. y ORNSTEIN, R. E. *On the psychology of meditation*, New York, 1971, p. 143.

11 *Ibidem*

12 *Cfr.* UNDERHILL, E., *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid, 2006.

13 *Cfr.* ARNAU, J., *La palabra frente al vacío*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

14 *Cfr.* MARTÍN MORILLAS, A. M., “La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa”, Disponible en: <http://hera.ugr.es/tesisugr/16760268.pdf>, 2003.

15 *Cfr.* IZUTSU, T. *Hacia una filosofía del budismo zen*, Trotta, Madrid, 2009.

necesidad de hablar de prácticas de desautomatización y su singularidad frente a los otros dos tipos de prácticas mencionadas.

El concepto de desautomatización

Como había señalado en un artículo anterior sobre el concepto de desautomatización¹⁶, un estudio sobre la manera como percibimos el mundo revela que, al contrario de lo que se cree ordinariamente —que la única función de nuestro sistema nervioso es recoger información sobre el mundo—, realizamos una actividad de construcción y no de registro del mundo externo, es decir, nuestra conciencia ordinaria es selectiva y está restringida por nuestros sistemas de percepción. Según Ornstein, nuestro cerebro y nuestro sistema nervioso nos protegen de ser abrumados por una gran cantidad de conocimientos irrelevantes por medio de dos procesos que tienen como fin dar sentido a nuestra experiencia del mundo. El primero consiste en el descarte y filtración que nuestros sistemas sensoriales hacen de la información que viene del mundo externo; el segundo en la clasificación de la información en un número de dimensiones que se han denominado *deducciones inconscientes, constructos personales, sistemas categoriales, disposiciones eferentes u operaciones*, dependiendo de los autores y el enfoque de su análisis.

Nuestras estructuras psicológicas y fisiológicas tienden a organizar, seleccionar e interpretar los estímulos, dando como resultado alguna ventaja adaptativa para el individuo, se entiende 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 medioambiente 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.

Específicamente, desautomatización es un concepto que el psiquiatra Arthur Deikman¹⁷ retoma de Gill y Brennan quienes la definen como la acción de deshacer la automatización de los órganos perceptuales dirigidos al entorno¹⁸. En este sentido, la desautomatización sería la contrapartida de la automatización que en situaciones normales tiene lugar en los sistemas somáticos implicados en la acción y en la actividad mental. Como lo señala Francisco Rubia “La desautomatización

16 Cfr. CADAVID RAMÍREZ, L.M., “Pasividad mística y desautomatización: una comprensión naturalizada de la experiencia mística”, en: *Coherencia*, vol. 9 (7), 2012, pp. 195-217.

17 Cfr. DEIKMAN, A.J., “Deautomatization and the mystic experience”. Disponible en: www.deikman.com, 1980.

18 Cfr. RUBIA, F., *La conexión divina*, Crítica, Barcelona, 2003.

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 pasivo¹⁹. Desde esta perspectiva, Deikman discute con la caracterización de las experiencias místicas como posibles estados regresivos²⁰, ya que “el desuso de las estructuras automáticas cognitivas y perceptuales automáticas permite una ganancia en intensidad y riqueza sensoriales [...] Como esta desautomatización ocurre en el adulto, la experiencia aprovecha las memorias y funciones adultas que ahora están sometidas a otro tipo de conciencia. En este sentido no debería llamarse regresión a la infancia a este proceso”²¹.

Es interesante anotar que el concepto de automatismo puede encontrarse de manera temprana en la psicología en la obra de Pierre Janet en su tesis de 1889 *Automatisme psychologique. Essai sur les formes inférieures de l'activité humaine*, pero relacionado con el concepto de disociación. Como señalan González Ordí y Miguel-Tobal:

En condiciones normales, la consciencia está compuesta por una serie de automatismos psicológicos; esto es, asociaciones o conjuntos de ideas, emociones y actos motores conjugados que se encontraban totalmente integrados, accesibles a la consciencia y al control voluntario de la conducta. Sin embargo, en ciertas personas vulnerables y ante condiciones de estrés intenso, uno o varios de estos automatismos pueden disociarse o disgregarse de la consciencia volviéndose inaccesibles y escapando al control voluntario. Una vez disociados, estos conjuntos o complejos adquieren independencia conformándose en estructuras cognitivas autónomas que interfieren con la personalidad principal²².

Sin embargo, la automatización de la que hablan los autores mencionados debe entenderse como un proceso adaptativo que se deriva de la forma cómo nuestra

19 *Ibid.*, p. 168.

20 El debate en torno a esta cuestión también se ha dado dentro del propio psicoanálisis, al indagar si esos posibles procesos regresivos no actuarían al servicio del yo, de modo que capacitarían al sujeto para la estimación del otro, de Dios o del prójimo, o incluso se ha debatido si cabría la posibilidad de indagar si estos tipos de experiencia tienen como resultado una reorganización positiva de la personalidad. Desde esta posición se hablaría más bien de una regresión parcial en la cual la experiencia “tendría la capacidad de remitir al pasado más antiguo y primitivo del sujeto, al tiempo que sería capaz de preservar intactos los símbolos de integridad elaborados previamente” (DOMÍNGUEZ, C., “La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría”, en *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*; J. M. Velasco, (ed.). Trotta, Madrid, 2004, p. 203).

21 RUBIA, F., *La conexión divina*, Crítica, Barcelona, 2003, p. 169.

22 GONZÁLEZ ORDÍ H. y MIGUEL-TOBAL, J.J., “La consciencia dividida: de Pierre Janet a Ernest R. Hilgard”, *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 21, n° 2-3, 2000, p. 307.

conciencia responde a los estímulos del mundo. De esta manera, la reconstrucción que hacemos de la realidad, se hace a través de procesos de habituación:

[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 [...] De alguna forma podemos programar y continuamente revisar o reprogramar concepciones o modelos del mundo externo²³.

En este sentido, los procesos de automatización no serían eventos excepcionales de la conciencia, sino más bien la forma cómo se constituye nuestra conciencia del mundo externo, es decir, a través de actos de categorización, los cuales no remiten a perturbaciones afectivas o cognitivas que alterarían la relación del sujeto con el mundo como resultado de trastornos disociativos.

Según lo expuesto en torno a los procesos de automatización-desautomatización, las técnicas místicas tendrían como resultado un cambio en los procesos de filtración y una inversión de los procesos de organización del mundo perceptual y cognitivo. Deikman señala que la desautomatización tendría lugar gracias a las diversas prácticas de meditación, renuncia, contemplación que involucran estados intensos de concentración. Este tipo de prácticas restringirían los procesos de categorización como los que describe Ornstein, y de este modo, al revertir los efectos de la automatización de las estructuras perceptuales y cognitivas, se lograría una intensidad y riqueza en la percepción habitual. Para Deikman, el proceso de desautomatización que tiene lugar en las prácticas místicas no puede compararse 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.

El concepto de desautomatización también ha sido usado por el historiador de las religiones Mircea Eliade²⁴ al referirse a la experiencia de liberación en la mística de la India. Así, mientras que para Deikman, Ornstein y Rubia la desautomatización significa deshacer la automatización de los aparatos dirigidos hacia el entorno, de tal modo que “el proceso de desautomatización, con su supresión temporal de estas funciones, permitiría el acceso a aspectos de la realidad que normalmente están filtrados”²⁵, para Eliade, la desautomatización sería la tendencia a suprimir la

23 NARANJO, C. y ORNSTEIN, R. E. *Op. Cit.*

24 *Cfr.* ELIADE, M., *La Isla de Eutanasius*, Madrid: Trotta, 2005.

25 RUBIA, F., *Op. Cit.*, p. 168.

automatización de la vida para lograr la conquista de la autonomía. En este orden de ideas, las prácticas místicas tendrían como fin la liberación del hombre a través de una inversión radical de la condición humana en su totalidad, ya que intentarían «invertir» cualquier actividad biológica y psico-mental humana. Esta inversión 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 un ritmo y armonía perfectos.

Las prácticas de desautomatización

Ahora bien, quisiera plantear las consideraciones anteriores en el ámbito de una reflexión ética. Si, como se señaló, el individuo puede, a través de prácticas que influyen sobre el cuerpo, la conciencia y la forma como se estructura desde el sistema nervioso central nuestra experiencia del mundo, cambiar los patrones que permiten dicha experiencia o incluso eliminarlos, al transformar la actividad de la conciencia ordinaria, la pregunta que quisiera introducir es si esas prácticas permiten también una transformación en la manera cómo se actúa moralmente, hasta el punto de que sería innecesario, para el individuo, el seguimiento de un código moral externo o la deliberación sobre su acción ética.

En cierto sentido la pregunta remite a la propuesta de Pierre Hadot²⁶ sobre los ejercicios espirituales y sobre todo a la de Michel Foucault²⁷ sobre las prácticas del cuidado de sí, las cuales tienen su fuente de reflexión en las prácticas de las tradiciones griegas de la época clásica y helenística. Aunque ambos autores difieren en puntos importantes de su comprensión del propósito o finalidad de dichas prácticas en la Grecia antigua,²⁸ podríamos decir que ambos coinciden en la existencia de una tradición espiritual en Occidente antes del cristianismo, que hunde sus raíces en la Grecia clásica y que se caracteriza por constituirse a partir de prácticas o técnicas que buscan el cultivo constante de sí mismo. Ambas propuestas también coinciden

26 Cfr. HADOT, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.

27 Cfr. FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 2008.

28 En las siguientes líneas puede evidenciarse, desde la concepción del papel de la filosofía antigua, la distancia de ambas posturas: para Foucault la filosofía estaría ligada a la *espiritualidad* ya que el acceso a la verdad requeriría una conversión de la mirada, y ello sería posible a través de una serie de prácticas que el sujeto efectúa sobre sí mismo (Cfr. FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de cultura económica, México, 2000, p. 33). Por su parte, Hadot define la filosofía como “la tarea del yo sobre el yo (ya sea para realizar una obra de arte o para integrarse a la totalidad)” (HADOT, P., *Op. Cit.*, p. 255), y en este sentido las prácticas sobre sí son primordiales a la filosofía, ya que los *ejercicios espirituales*, como los designa Hadot “son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo [...] vuelve a situarse en la perspectiva del todo” (*Ibid.*, p. 24).

en reflexionar sobre el tema de las prácticas en la ética contemporánea, en el caso de Foucault para trazar lo que podría denominarse un arte de la existencia²⁹, y en el caso de Hadot para pensar la posibilidad de una “práctica, precaria y sin cesar renovada, de la sabiduría”³⁰.

Según Foucault, la ética griega no se constituyó con el propósito de normalizar al individuo y en este sentido no se trataba de “proporcionar un modelo de comportamiento para todo el mundo”³¹. Esto tendría su razón de ser en el carácter ascético de este tipo de éticas, que es necesario entender no en el sentido cristiano de renuncia a sí mismo, sino de “trabajo de constitución de sí mismo, esto es, de la formación de una relación consigo mismo que fuera plena, acabada, completa, autosuficiente y capaz de producir esta transfiguración del sujeto que es la dicha de estar consigo mismo”³².

Lo anterior permite pensar en dos cuestiones que para este artículo remiten al modo místico de vida: que el cultivo tanto del cuerpo como de la mente forma parte fundamental de nuestro actuar ético, y que el actuar ético comporta cierta *actitud* con la que se identifica el individuo porque es la expresión de su modo de vida, y que vendría a reemplazar el seguimiento de un código moral externo o la deliberación sobre la acción ética, en el momento en que la ética comprende la relación que el individuo logra consigo mismo a través de una serie de prácticas que lo constituyen como sujeto moral³³.

Esto implica de por sí una paradoja interesante para todo discurso ético que se basa ya sea en las acciones coordinadas sobre las que delibera el individuo para

29 Cfr. FOUCAULT, M., “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso (Entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow), en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, pp. 343-369.

30 HADOT, P., *Op. Cit.*, p. 285.

31 FOUCAULT, M., “Acerca de la genealogía de la ética”. *Op. Cit.*, p. 345.

32 CASTRO, E., *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido por sus temas, conceptos y autores*, Edición ampliada, (Facilitada por el autor), [Versión Adobe Digital Editions], 2012, p. 47.

33 Es fundamental aclarar que la articulación que intento aquí es entre el término de práctica en Foucault y el entramado conceptual que propone el autor para referirse a qué sea la ética, por una parte, y las prácticas místicas por otro; mas no entre una concepción de lo místico y las afirmaciones que hace Foucault sobre la experiencia mística, sobre todo cristiana, las cuales muestran una valoración de este tipo de experiencias desde una perspectiva socio histórica que las sitúa en relación con otros fenómenos de Occidente, por ejemplo, la concepción del autor en torno al pastorado (Cfr: FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio y población*, Fondo de cultura económica, México, 2006). Sobre las prácticas y su relación con el sujeto moral en Foucault Cfr: FOUCAULT, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en: <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2276/1217>, 1984b, 257-280 y FOUCAULT, M., “Las técnicas de sí”, en: *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 433-474.

alcanzar un fin (la felicidad por ejemplo), o ya sea en la aceptación de normas a partir de las cuales se puede guiar el propio juicio (por ejemplo a partir de un razonamiento práctico que escoge entre máximas)³⁴, ya que el modo de vida ético puede constituirse, antes que por el razonamiento práctico, a través de prácticas concretas. En el modo místico de vida estas prácticas llevan al individuo a una cesación de sus funciones y comportamientos habituales que permiten que el hombre deje de cumplir sus funciones automáticamente, es decir, “sin darse cuenta de cada gesto suyo, sin estar *presente* en su vida orgánica y psíquica”³⁵. Hablaríamos pues, en la mística, de un modo ético de vida que se constituiría desde prácticas de desautomatización que logran un modo ético de actuar permanente e imperecedero en la vida del individuo, que afirmarían su ser renovado y transformado para la vida ordinaria.

Para desarrollar este planteamiento encuentro necesario introducir, en consonancia y a la vez en contraste con los conceptos de Hadot y Foucault, el término de prácticas de desautomatización, que permitiría hablar de una ética que deja en suspenso el yo, tal como lo afirman las tradiciones místicas, y procura, justamente, a través de las prácticas, la experiencia de la pasividad en orden a una *actitud* o *postura interna*³⁶ que se logra una vez que se da la disolución del yo.

Como había señalado, La definición foucaultiana de espiritualidad, que puede leerse en el libro *Hermenéutica del sujeto*, llama la atención sobre un sentido de la *ascesis* que relaciona verdad y purificación, y que tiene como propósito oponer cuidado de sí a renuncia de sí. En esta línea de argumentación, parecería que vincular pasividad y prácticas del cuidado de sí es un aspecto que parece no tener cabida en el análisis de Foucault, ya que finalmente su lectura de los griegos termina poniendo el énfasis en un modo ético de constitución del sujeto que pueda leerse históricamente en contraste con el modo ético de constitución del sujeto a partir del cristianismo. Sin embargo, Pierre Hadot advierte que “el análisis de Foucault sobre eso que he denominado «ejercicios espirituales» y a lo que él prefiere llamar «técnicas del yo» está en exceso centrada en el «yo» o, al menos, en cierta concepción del yo”³⁷ y más adelante afirma que “su análisis de las prácticas del yo (como, por otra parte, mi análisis de los ejercicios espirituales) no constituye sólo un estudio histórico, ya que pretende implícitamente proponer al hombre contemporáneo cierto modo de vida (al que Foucault llama «estética de la existencia»). Y es que según una tendencia hasta cierto punto generalizada del pensamiento moderno, tendencia quizá más inconsciente que reflexiva, conceptos como «Razón universal» o «naturaleza universal» han perdido

34 Cfr. VARELA, F., *La habilidad ética*, Debate, Barcelona, 2003.

35 ELIADE, M., *La Isla de Eutanasius*, Trotta, Madrid, 2005, p. 67.

36 Cfr. NARANJO, C. y ORNSTEIN, R. E. *Op. Cit.*

37 HADOT, P. *Op. Cit.*, p. 266.

bastante sentido”³⁸. Para Hadot, estos últimos conceptos, entendidos en el contexto griego de las escuelas platónica, estoica y epicúrea, señalan que la ética griega no podía conformarse sólo con una forma de relación con el yo o con un cultivo del yo, y en ese sentido era necesario considerar una perspectiva cósmica que “altera de modo radical la percepción que uno puede tener de sí mismo”³⁹. Para Hadot, Foucault deja entre paréntesis estas cuestiones.

Como señala Hadot, en el esquema de Foucault sobre el disfrute del placer según los griegos hay muchos elementos de la ética griega que no podían concordar. Sin embargo, esa dimensión del goce de sí mismo que comporta el ser integrado a esa perspectiva cósmica no debería ser obviada, pues el “proceso de interiorización está inseparablemente unido a otro proceso gracias al cual uno se eleva a un nivel psíquico superior en el que encuentra otro tipo de exteriorización, otro tipo de relación con el exterior, una nueva manera de ser-en-el-mundo”⁴⁰.

Es este tipo de relación la que el místico supone como pasiva, y en este sentido, desde la mística, el modo pasivo de constituirse sería el modo más activo de lograr un modo de subjetivación, sin que esto suponga para el místico un modo de sujeción⁴¹. Así pues, la razón de avanzar un poco más allá de los conceptos de Hadot y Foucault tiene que ver con la posibilidad de pensar las prácticas místicas en la configuración de un actuar ético que trasciende códigos morales o la deliberación sobre los juicios morales, para ubicarse en una relación moral que a los ojos de la conciencia ordinaria o de la conciencia que se instituye a partir del yo, parece paradójica o imposible de llevarse a la práctica y que bien puede describirse en los términos de Tanabe Hajime, filósofo de la escuela de Kioto: “para los redimidos, quienes han sido liberados de las pasiones mundanas, todo está permitido. Todo es bueno tal y como es. Como dice la sentencia Zen «Nada bajo, nada desagradable»”⁴².

Conclusión

Se había aludido a que la experiencia mística es ante todo una vía que ha de entenderse como un proceso de transformación total del místico, y en este sentido no

38 *Ibid.*, p. 267.

39 *Ibid.*, p. 268.

40 *Ibid.*, p. 272.

41 Como señala Humberto Cubides las técnicas de sí, contrastarían, tanto en lo teórico como en lo práctico, con las técnicas de dominación del poder o con las técnicas discursivas del saber que constituyen al sujeto desde el exterior, y “en consecuencia sería posible la existencia de un sujeto «ya no en el sentido de una sujeción sino de una subjetivación»” (CUBIDES, H., *Op. Cit.*, p. 11).

42 TANABE, H., *Filosofía como metanoética*, Herder, Barcelona, 2014, p. 244.

se reduciría sólo a un momento de unión, iluminación o absorción en el que culmina la experiencia, sino que daría paso a lo que se ha denominado estado teopático. La expresión «estado teopático» se refiere al carácter dinámico de la experiencia mística y al hecho de que el místico continúa en un proceso de perfección permanente: “la tranquilidad que se deriva de vivir y ver la realidad desde su verdadero centro, descubrirla a su mejor luz, percibirla finalmente tal como de verdad es. De ahí que en ese estado predomine la armonía, que se deriva de la reconciliación de todos los elementos y aspectos de la vida, el gozo sereno, la conciencia no de la tranquila posesión, pero sí por fin de estar orientado en la buena dirección”⁴³. Es decir, el estado teopático es la vivencia permanente e imperecedera de los efectos de la experiencia mística en la vida ordinaria a la que el místico ha vuelto renovado y transformado.

Asimismo, como señalé con Naranjo, el místico se convertiría él mismo en la vía hasta realizar una actitud que caracterizará su vida, en esta realización las prácticas y su práctica constante son esenciales para que emerja el modo ético de la vía mística: hay pues una relación estrecha entre prácticas, disolución del yo, pasividad y modo ético de vida en la mística. Aludir a estas prácticas como prácticas de desautomatización ha tenido el propósito de señalar que las repercusiones de la vía mística van más allá de superar hábitos intelectuales o emocionales, redundando en un cambio en la manera cómo nos hemos adaptado para tener una experiencia habitual del mundo, de este modo la forma ética de la vía mística logra un resultado duradera en el místico.

La pérdida del yo, que se logra a través de las diversas prácticas, y que puede describirse como una renuncia individual que implica un proceso transpersonal de liberación del dolor y del placer y que puede describirse como “disfrutar el regalo de vivir sin preocuparse por la ganancia o la pérdida”⁴⁴, tiene como consecuencia el

43 VELASCO, J.M., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999, p. 414.

44 NARANJO, C. y ORNSTEIN, R. E. *Op. Cit.*, p. 24. Un buen ejemplo de esta forma de actuar la cita Naranjo al referirse a una anécdota de uno de los grandes maestros Zen que “puede mostrar la expresión de este estado en la vida real: “El maestro Zen Hakuin, era conocido entre sus vecinos como aquel que llevaba una vida pura. Una jovencita japonesa muy atractiva, cuyos padres regentaban una tienda de comidas, vivía cerca de la casa. Una mañana, repentinamente, los padres descubrieron con espanto que la muchacha estaba embarazada. Esto puso a los tenderos fuera de sí. La joven, al principio, se negaba a delatar al padre de la criatura, pero después de mucho hostigar y amenazarla acabó dando el nombre de Hakuin. Muy irritados fueron en busca del maestro —“¿Es así?”, fue todo lo que él dijo. Al nacer el niño, lo llevaron a la casa de Hakuin. Para entonces, éste ya había perdido toda su reputación, lo cual no le preocupaba mucho, pero en cualquier caso no faltaron atenciones en la crianza del niño. Los vecinos daban a Hakuin leche y cualquier cosa que el pequeño necesitase. Pasó un año, y la joven madre, no pudiendo resistir más, confesó a sus padres la verdad: que el auténtico padre del niño era un hombre joven que trabajaba en la pescadería. La madre y el padre de la chica fueron enseguida a la casa de Hakuin para pedirle perdón. Después de haberse deshecho en disculpas, le rogaron que les devolviese el niño. Hakuin no puso ninguna objeción. Al entregarles al niño todo lo

desprenderse de hábitos, preconcepciones y expectativas, y finalmente la liberación del control y de los mecanismos de filtración del yo. De este modo, la renuncia a nuestras preferencias personales o el vaciarse de preconcepciones intelectuales, del dominio de las emociones y de la propia voluntad, ve emerger un estado de receptividad ante el mundo y de apertura a la experiencia. O como lo ejemplifica Naranjo con la expresión de un maestro Ch'an, Hsu Yun: "Oh, amigos y discípulos, si no atan su mente a las diez mil cosas, encontrarán que la chispa de la vida emanará desde cualquier lugar"⁴⁵.

.....
que dijo fue —“¿Es así?”” (*Ibid.*, p. 24).

45 *Ibid.*, p. 92.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 85-1

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en abril de 2017, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve