

La profundidad natural de Mahoma

MARCO ANTONIO RECUERO DEL S.

RESUMEN: Primero, se hace una breve presentación del esquema fenomenológico de aproximación al estudio de la personalidad que propone Wilson Van Dusen, destacando de modo especial la descripción de lo que denomina el Mundo Interior o *l'autre moi*. Después, se recogen algunas descripciones autorizadas de las experiencias religiosas claves de Mahoma. Por último, se postula que estas experiencias religiosas corresponden a vivencias de *l'autre moi* y no a síntomas de enfermedades psiquiátricas.

SUMMARY: Firstly, a brief presentation of the phenomenological scheme that was developed by Wilson Van Dusen for the study of personality, paying careful attention to his description of the inner world or *l'otre moi*. Secondly, a few authorized examples of Mahoma's most important religious experiences are examined. Finally, it is postulated that these religious experiences correspond to events of *l'autre moi* and not to symptoms of mental illness.

Mahoma no necesita presentación. Es el gran profeta del Islam —de la sumisión a Dios— que vivió en Arabia en el siglo VII de nuestra era. A él le fueron revelados por Alá los contenidos del libro sagrado del Corán que es fuente y guía de la religión musulmana.

Wilson Van Dusen en cambio, sí necesita presentación. La resumiré en pocas palabras. Es un psiquiatra norteamericano, de ancestros holandeses, que ha trabajado muchos años en el Mendocino State Hospital de Talmage, California. Tiene una vasta experiencia profesional con psicóticos y, en lo que a nosotros más nos interesa, ha desarrollado un interesante enfoque de aproximación fenomenológica al estudio de la psiquis que recuerda enormemente los planteamientos jungianos¹.

Este enfoque postula ciertas características del funcionamiento mental humano que, en mi opinión, pueden facilitar una mejor comprensión de la experiencia religiosa del Profeta. Las expondré a continuación y luego intentaré aplicarlas a tales vivencias. De ahí esta presentación de personajes con tan desigual relevancia.

Hacia la naturaleza interior del hombre

Comienza Van Dusen diciendo que para poder explorar la interioridad del ser humano, conviene hacer primero un mapa esquemático del territorio. En él habría que distinguir la parte más exterior del hombre como la que le es accesible y más o menos perceptible, de la parte más interior que abarca desde los límites de la primera hasta ciertos aspectos de la personalidad muy distintos a los de su *cara pública*.

¹W. Van Dusen, "La Teoría y la Práctica del Análisis Existencial", H. M. Ruitenbeek (Ed.), *Psicoanálisis y Filosofía Existencial*, Madrid, 1972, pp. 54-71. *Idem*, *La Profundidad Natural en el Hombre*, Santiago de Chile, 1977. *Idem*, "La Profundidad Natural del Hombre", C. Rogers, B. Stevens y otros *Persona a Persona*, Buenos Aires, 1980, pp. 218-245.

Propiamente hablando, lo más externo es el mundo, que suponemos existe con prescindencia de nosotros mismos y sobre el cual concordamos en mayor o menor grado; así los árboles, el cielo, las cosas y los *otros*. Un poco más adentro, están las percepciones que guardan relación con el sujeto; por ejemplo: veo esta habitación —mi escritorio— como algo que en cierta forma es parte de mí; un escritorio vacío, sin mi presencia o uso, sería algo distinto y extraño a mis ojos. Aproximadamente a este mismo nivel estaría la reacción de una persona ante otra que implica la toma de conciencia de que ambas están presentes; por ejemplo, cuando se dice «me sorprendió encontrarnos allí». En el límite interno se ubicarían las sensaciones del propio cuerpo, que puede asemejarse a un objeto poseído y usado; por ejemplo: noto un poco de rigidez aquí y necesito cambiar de postura. También se incluiría en esta región exterior los estados de ánimo bajo los cuales pienso qué les diré a los otros, ajustando —por así decir— mi máscara.

Mi yo interior (o “*l'autre moi*”) comienza en este límite y se extiende hasta aspectos enigmáticos y desconocidos de la propia personalidad. Sobre el límite con la parte exterior, *l'autre moi* incluye asociaciones espontáneas de ideas que surgen *porque sí* cuando estamos solos o dentro de un contexto social. Hacia los límites más internos hay sensaciones vagamente percibidas, sentimientos e imágenes aparentemente desordenadas.

Figura

En ciertos estados psicológicos podemos despertar esta vida interior y hacer que se presente por sí sola. Tales serían aproximadamente los siguientes, (en un orden tentativo de afuera hacia adentro): las fantasías errátiles, la percepción interior autohipnótica (o imaginaria emotiva), el estado hipnagógico (la zona cercana al dormir o a la relajación profunda) y los sueños. También hay estados considerados anormales que permiten este acceso, tales como las alucinaciones, las percepciones alteradas del cuerpo y del mundo exterior, las visiones, etc.

El territorio interior se distingue claramente del exterior. Su vida fluye de manera espontánea, con sorprendentes giros y vericuetos, en tanto que el yo exterior obra guiado por las circunstancias o por las acciones y pensamientos que yo elijo. Para el yo exterior y consciente, lo notable en el yo interior es su índole espontánea e inexplicable. Al entrar en el mundo interior, el lenguaje debe tomar un estilo literario más libre y rico en imágenes. Si los sentimientos y las imágenes fluyen como el agua que corre sobre la tierra, que entra en su negrura, que ciñe las rocas en profundidades invisibles, avanzando incesantemente hacia el mar, como poseída, es imposible conformarse con el lenguaje científico tradicional, frío y esquemático.

Ejercitando la vivencia de estados hipnagógicos, Van Dusen ha podido explorar este mundo interior y presentarnos sus hallazgos. Se puede acceder a ellos cuando en una total relajación muscular y mental, el individuo induce en sí mismo

un desdoblamiento de modo que cierta instancia de su mente controla al resto; es semejante a lo que ocurriría si hubiera un *hipnotizador* y un sujeto dentro de la propia mente. En el estado hipnoideo se producen sobre todo vivencias ópticas (colores e imágenes), como también acústicas (sonidos y voces). El hombre concentrado, hundido en sí, muestra notable indiferencia para todo lo que sucede en el exterior; en cambio, las vivencias relacionadas con las sensaciones corporales y la vida interior se hacen más ricas y plásticas. Surgen gran cantidad de contenidos simbólicos que parecen representar los pensamientos o sentimientos más íntimos. Ocurren en una especie de mundo intemporal que en ese instante carece de pasado o de futuro. Rozan la memoria, pero suelen exigir un esfuerzo grande para fijarlos en ella. Y lo que es más importante, tienen por marco de referencia la realidad íntima, subjetiva y actual del individuo. «Es como si en lo más recóndito de nosotros se desarrollara un proceso que, aunque inevitable, se representa exactamente a sí mismo»². En lenguaje de C.G. Jung, se habría podido acceder a ciertas zonas del inconsciente colectivo. O del inconsciente objetivo —como gusta el autor llamar— en el sentido que es exacto y veraz porque prescinde de cualquier concepto erróneo que podamos tener sobre nosotros mismos. Con todo, *l'autre moi* puede tener muchas identidades cual mito cambiante, pero no tiene una identidad personal como la del *ego* o yo exterior.

Características del otro-yo

¿Qué se puede encontrar a través de este camino? Una buena forma de expresarlo es comparando el centro exterior (*ego*) con el interior (*autre moi*). Y hay diferencias bastante consistentes entre estas dos instancias. Como ya dijimos, el *ego* anticipa sus actos y, en apariencia, los elige; además, estos encierran un significado inmediato para él. *L'autre moi* en cambio nos resulta inesperado, sorprendente, y no percibimos ninguna elección; es más o menos extraño al *ego* y sus actos nos parecen carentes de significado o sumamente difíciles de comprender. Para el *ego*, el significado se refiere a las cosas del mundo o a sí mismo; para *l'autre moi*, el significado existe *dentro* de sí mismo.

Por otra parte, el *ego* actúa en un terreno temporal con presente, pasado y futuro; *l'autre moi* sólo tiene ante sí la intemporalidad: todo es presente, hasta la visión total de las cosas. El *ego* tiene una sola identidad: soy Juan Pérez; de *l'autre moi* podemos decir que no tiene ninguna o las tiene todas: ambas alternativas parecen ser una misma cosa. Aunque invisible *en* sí mismo, puede representarse *a* sí mismo en todas las cosas. El *ego* se ve como un agente que actúa en un mundo real e independiente; *l'autre moi* es a la vez su propio mundo y su propio agente, para él todos los mundos son representaciones suyas. El *ego* debe buscar la verdad y comprobarla cuidadosamente; *l'autre moi* representa a la verdad al instante sin esfuerzos.

² “La Profundidad natural...”, *art. cit.*, p. 229.

En realidad *l'autre moi* es más sabio que el *ego*. El ve el mundo como una representación de sí mismo: en los sueños, por ejemplo, podemos valernos de nuestros amigos (o de las mesas, perros, rocas, etc.) como ejemplos de nuestras propias características ya que, desde el punto de vista interior, todas las cosas ejemplifican aspectos de este *yo* más vasto. *L'autre moi* también utiliza al tiempo como representación suya, como podríamos valernos de la secuencia de un drama para ilustrar el carácter de una persona, o de un *tempo* musical.

Sin embargo, estos dos aspectos de la personalidad no son opuestos, sino que forman parte de un continuo, en el que el *ego* viene a ser el hermano pobre y descarriado que se fue del hogar. Asumió los procesos del pensamiento y la memoria para relacionarse con el mundo exterior y se identificó con el cuerpo y sus transformaciones. Por ello, el pensamiento normal está mucho más enajenado describiendo, tratando y relacionándose con todas las cosas, menos consigo mismo; en cambio, *l'autre moi* interior es predominantemente autorrepresentativo. Si se vive como partes desconectadas y el *ego* pasa por alto las expresiones del otro-yo nos perdemos su sabiduría y orientación. Si, peor aún, las rechaza podemos entrar al terreno de la psicopatología. En este sentido, y parafraseando a Jung, se puede decir que el *ego* es un pequeño segmento del *si-mismo* o *selbst* total, es el «encargado de las relaciones públicas» en una institución predominantemente privada.

El *ego* puede abrirse hacia dentro, hacia sus propios aspectos más sabios o bien hacia fuera, hasta que deja de ser él para convertirse en todas las cosas (enajenado). Aunque suele estar muy preocupado por su individualidad, y en la medida que sólo sea poco más que un reflejo de las opiniones de sus padres, amigos y compañeros, no superará el mero nivel del hombre promedio. El *ego* puede pasar por alto los sufrimientos de quienes son rechazados por motivos raciales, por ejemplo, pero el otro-yo no puede desatenderlos porque también está representado en esas personas. El individuo que se permite a sí mismo ser como es, tiende a permitírselo también a los demás; esto es simplemente otro aspecto de como todos los otros son nuestra propia representación.

En cierta forma, *l'autre moi* conoce la unicidad de todas las cosas, algo intuido por todas las personas en diversos grados y épocas, y mencionando siempre en las escrituras sagradas. El *ego* mira todo esto con escepticismo. La identidad propia que él elige es un reino muy estrecho. El otro-yo habla un lenguaje de símbolos, antiguo y a la vez actual, representándose a sí mismo a través de todas las cosas porque ellas son él mismo. De este *insight* brota una vida religiosa natural a la cual ningún aspecto de la existencia le es extraño. De hecho, lo que aquí llamamos *l'autre moi*, para Swendenborg era lo espiritual del hombre, dotado de la facultad natural de representarse auténticamente a sí mismo y de trascender su *ego* o *proprium*, como él lo llamaba³. Ya en su *Diario Espiritual* indica que llevó a cabo la mayor parte de su trabajo en un estado similar al hipnagógico. Apoyándose en

³ *Idem*, p. 237

numerosas evidencias, sostiene además que este lenguaje interior de representaciones está referido a las cualidades subjetivas más recónditas y que en él se ha escrito buena parte de la Biblia⁴.

Las vivencias de revelación en Mahoma

Estamos ahora en condiciones de empezar a valorar —desde esta perspectiva— las vivencias religiosas que permitieron al Profeta dictar el libro sagrado del Corán. Como primer paso conviene recoger las descripciones que hay de la forma en que Mahoma habría recibido la revelación. Y en este sentido, es sorprendente la coincidencia que se puede encontrar entre las tres biografías consultadas, aunque usen formas expresivas diferentes. Dermenghen⁵, por ejemplo, lo narra así:

Púsose, tal como había visto hacerlo a algunos ascetas y ermitaños cristianos del desierto, a practicar el tahanuts. Principalmente en el mes de Ramadán, retirábase a las cercanías de la ciudad, en una caverna del monte Hira, pasando largos días en plegarias y meditaciones (p. 55).

[..]Mahoma renunciaba cada día más a la sociedad de los hombres. En las soledades del monte Hira hallaba una dicha cada día más profunda. Salido por semanas enteras, con escasas provisiones, su alma exaltábase en el ayuno, las vigilias y profundizando una idea fija. No distinguía ya bien el día y la noche, el sueño y el velar. Permanecía horas enteras arrodillado en la obscuridad o tumbado al sol, o bien marchando a grandes trancos a lo largo de pedregosos senderos. Andaba, y he aquí que de las rocas parecían surgir unas voces. Tropezaba con un guijarro; da vuelta; por todas partes, bajo el sol abrasador, guijarros... los guijarros le saludan; *apóstol de Dios* (p. 60).

Gaudefroy - Demombynes⁶ lo resume de esta manera:

Conviene, pues, imaginar en Mahoma largas meditaciones que se han concretado en alucinaciones visuales y auditivas: una

⁴ *Idem*, p. 231.

⁵ E. Dermenghem, *Vida de Mahoma*, Barcelona, 1942.

⁶ M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, México, 1960 (Tomo 55 de la Síntesis Colectiva, *La Evolución de la Humanidad*, dirigida por Henri Berr.)

inspiración súbita, que comunica a Khadidja y a algunos íntimos; tres años durante los cuales no vuelve a encontrar a Alá, que por fin da a su enviado la orden de comenzar su predicación: desde entonces la revelación suministra a éste un alimento regular (p. 51).

Y luego hace algunas especificaciones:

Sus primeras alucinaciones recuerdan las de los solitarios cristianos y al mismo tiempo las de los brujos y adivinos de la antigua Arabia. Vaga a través de las montañas como un poeta en busca de la inspiración. Se retira al monte Hira, a una gruta... se oye llamar por el cielo, o por un árbol, o por la montaña; unos árboles van hacia él y cruzan sus ramas para esconderlo *durante sus necesidades*, o bien, por un instante, es *tragado por la tierra* (p. 51).

W. M. Watt⁷, con una perspectiva más distante y más sistemática, describe así los hechos:

Mahoma, afectado por las dificultades de La Meca en este período buscaba la soledad. Sobre una de las colinas rocosas y áridas de los alrededores se encontraba una caverna adonde solía ir a veces varias noches consecutivas para estar solo, orar y meditar. Durante estas vigilias solitarias empezó a tener extrañas experiencias. En primer lugar fueron sueños y visiones brillantes. Dos en particular, tuvieron una especial significación. Conocemos algo de su contenido, pues se hallan descritos en el Corán (53, 1-18 / 81, 15-25). En la primera se le apareció un ser glorioso que permanecía de pie elevado en el cielo y cerca del horizonte; después este fuerte y poderoso Ser descendió hacia él hasta encontrarse sólo a dos tiros de arco o menos y le comunicó una revelación, o sea, cierto pasaje del Corán. La segunda visión fue del mismo ser glorioso, pero esta vez se hallaba junto a un azufaifo, cerca de un jardín, y el azufaifo estaba cubierto de una extraña y maravillosa forma (p. 21).

⁷ W. M. Watt, *Mahoma, Profeta y Hombre de Estado*, Barcelona

Luego precisa:

En la primera de las dos visiones, Mahoma tuvo una revelación procedente del ser glorioso, pero ésta no era la forma normal en que recibía las revelaciones. En muchos casos es probable que encontrara simplemente las palabras en su corazón (o sea en su mente), de forma misteriosa, sin imaginarse haber oído nada. Esto parece ser lo que originalmente se entendía por *revelación (wahy)*. Un pasaje coránico (42, 50), que alude a ello, hace mención de que Dios habla a un hombre *desde detrás de un velo*. Si esto se aplica a la propia experiencia de Mahoma, implica que él oía algo sin ver ninguna imagen; pero quizá la primera referencia sea la de Moisés y la zarza ardiente (Corán 20, 9ss). El mismo pasaje dice también que Dios mandó un mensajero a un hombre. Esta podría ser una descripción de la primera visión tal y como Mahoma la interpretó más tarde, pero los musulmanes han sostenido ordinariamente que numerosas revelaciones fueron transmitidas a Mahoma por medio del arcángel Gabriel y puede ser que en sus últimos años al recibir una revelación fuera normalmente acompañado de la figura imaginaria del ángel (p. 24).

También aporta información respecto a sus reacciones físicas:

(...) se veía atacado por una sensación de dolor y percibía en los oídos un ruido parecido al repicar de una campana. Incluso en días muy fríos los espectadores veían gruesas perlas de sudor en su frente mientras la revelación descendía sobre él (p. 25).

Y, finalmente, podemos recoger esta aseveración:

Involucrado en el concepto de la misión especial de Mahoma se halla el hecho de recibir *revelaciones* o mensajes de Dios. Uno de tales mensajes estaba incluido en la primera visión. Durante más de veinte años, hasta el fin de su vida, Mahoma sigue recibiendo tales revelaciones a intervalos frecuentes. Tanto él como sus discípulos se las aprendían de memoria y eran repetidas durante el culto o las plegarias rituales... (p. 23).

No podemos continuar haciendo más citas so riesgo de alargarnos en demasía. Lo que no quiere decir que no haya más elementos que refuercen las hipótesis que más adelante formularemos. Con las que tenemos basta para dar una

idea bastante aproximada de lo que el Profeta experimentó con ocasión de lo que sintió como inspiración divina.

Conclusión

Si comparamos ahora estas descripciones con las formas que Van Dusen señala para tener acceso al *l'autre moi*, es evidente la presencia de varias de ellas. Igual cosa, si consideramos las características de los estados psicológicos producto de estos accesos. Resulta bastante lógico suponer que Mahoma vivenció fantasías errátiles, imagerías emotivas, estados hipnagógicos y grandes sueños. También parece haber experimentado alucinaciones, percepciones alteradas del cuerpo y del mundo y otros de los estados considerados anormales, especialmente en un comienzo. Es muy probable que después y en la medida que se fue familiarizando con la experimentación de su sabiduría interior, encontrara caminos más expeditos, menos

alterados y atemorizantes. De entre ellos, los estados hipnagógicos, que se pueden alcanzar a través de la meditación profunda, deben haber sido los más reiterados. En esa disposición y con una buena capacidad de discernimiento es posible *escuchar a Dios*. Obviamente, la vivencia de estos estados no excluye las influencias culturales ni biográficas. Siempre es el *ego* quien debe arreglárselas para comunicar al exterior, de alguna forma, las vivencias interiores.

Por otra parte, estas consideraciones echan por tierra la gran cantidad de hipótesis que se han hecho respecto a las enfermedades mentales que habría tenido Mahoma. Se ha hablado especialmente, de que podría haber padecido alguna forma de psicosis o de epilepsia. Si bien es cierto que en esas dos categorías diagnósticas se incluyen síntomas como algunos de los que presentó el Profeta, muchos otros no están presentes ni parece haberse producido la evolución degenerativa que las caracteriza. Pero, por si fuera poco, el contenido de los mensajes revelados corresponde claramente al tipo de postulados provenientes de *l'autre moi*. W.M. Watt (1967) dice, por ejemplo:

Si volvemos ahora hacia los primeros pasajes del Corán que hemos estudiado anteriormente, vemos que los puntos tratados se refieren a la situación contemporánea. Cuando estos puntos son considerados a la luz de la situación se ve al momento que el Corán hace hincapié en el aspecto religioso de las perturbaciones de La Meca. Llama a los hombres a reconocer el poder y la bondad de Dios, su Creador, y a adorarlo. De esta manera negarán la omnipotencia y la omnipresencia del hombre rico. El Corán aporta un correctivo —una alternativa más satisfactoria— a la presunción y a la prepotencia, que se considera como la raíz del humanismo materialista subyacente en el malestar social de la época (p. 51).

Dicho en otras palabras, al entrar en contacto con su profundidad, Mahoma encuentra respuestas igualmente profundas —en su inconsciente colectivo, precisaría Jung— para los males de su sociedad y una vocación para sí. Nada semejante a lo que podría esperarse de un psicótico o de un epiléptico.

Una última palabra, no pretendemos hacer reduccionismo. Si el Profeta está inspirado *a través* de su inconsciente profundo o *por* su inconsciente profundo, no corresponde a la Psicología establecerlo. Nosotros sólo podemos describir y hacer hipótesis verificables respecto al funcionamiento mental. Y en este sentido, es evidente que hay indicios de los procesos psicológicos que hemos señalado. Si Dios se vale de estos procesos para hablar al ser humano corresponde a la Teología intentar discernirlo. La Psicología sólo aporta un conocimiento de sus modos de funcionamiento, sus posibilidades y sus limitaciones.