

REALISMO



FANTASTICO

Aimé Michel

EL MISTICISMO

El hombre interior y lo inefable

Estudio de los fenómenos
emanantes de la mística, del ascetismo
riguroso y de los milagros.



Aimé Michel

EL MISTICISMO

**El hombre interior
y lo inefable**



PLAZA & JANES S.A.
EDITORES

Título original:
LE MYSTICISME

Traducción de
ANA M. DE LA FUENTE

Portada de
DOMINGO ALVAREZ

Primera edición: Diciembre, 1979

© Culture, Art, Loisirs, París 1973
© 1975. PLAZA & JANES, S. A., Editores
Virgen de Guadalupe, 21-33, Esplugas de Llobregat (Barcelona)

Printed in Spain — Impreso en España
ISBN: 84-01-47071-4 — Depósito Legal: B. 40.802 - 1979

GRAFICAS GUADA, S. A. — Virgen de Guadalupe, 33
Esplugas de Llobregat (Barcelona)

INTRODUCCIÓN PARABOLA DE LAS NUEVE LLAVES

Sois tan bobas, ovejitas mías, que cuando encontráis una llave necesitáis la puerta y cuando encontráis una puerta, os hace falta la llave.

Y el mundo es tan complaciente que hace que cada puerta tenga su llave y cada llave, su puerta.

El mundo, ovejitas mías, no es más que un laberinto de puertas abiertas que parecen estar cerradas.

Si queréis perderos en él, no tengáis cuidado. Esta es la fórmula: no soltar la llave y abrir y abrir.

La puerta de la que os hablo no es visible más que estando abierta y, para abrirla, se necesitan, no ya tres, sino tres veces tres llaves. Ni seis ni ocho, sino nueve.

Mientras no tengáis la novena, las ocho restantes no abrirán nada y la gente os tomará por locos. Dirán de vosotros: «¡Ahí va ese loco con sus llaves.»

Después encontraréis la novena. Y, cuando hayáis pasado la puerta, no os molestéis en volver atrás para gritar: «¡La encontré! ¡La encontré!»

Porque, en la puerta invisible, nadie os verá ya y vuestro grito será inaudible.

No os molestéis en volver.

(Tradición de los «Invisibles», traducción inédita)

No es posible adquirir conocimientos sin especializarse. Se es físico o historiador, fisiólogo o psiquiatra. O se puede ser todo a la vez.

Vamos, pues, a suponer que determinados hechos o pueden empezar a hacerse aparentes más que mediante la confrontación de seis o siete vías de investigación tan especializadas como las que acabamos de citar. ¿Qué posibilidades hay de que tales hechos puedan llegar a ser observados?

La respuesta es fácil: ninguna.

En vista de las normas por las que se rige el pensamiento en la actualidad, tales hechos están condenados a permanecer invisibles para siempre. Reales o no, en nuestro universo intelectual será como si no existieran. Pero, ¿y si nuestra salvación dependiera de su conocimiento? ¿Y si fueran lo más importante que podamos conocer? No importa, nunca los conoceremos. Pero me equivoco: sólo los caminos *reconocidos* de la inteligencia los condenan a permanecer ignorados. Porque, entre la diversidad de los hombres, siempre habrá algunos que hagan lo que está prohibido y mediten *a un tiempo* sobre la Historia, la Física, la Psicología, los doctores de la Iglesia, la nueva lengua común (*Koiné*) de la informática, los Hechos de los santos... Y de ellos, siempre sospechosos de charlatanería, partirá el rumor de que las cosas no son sólo lo que se cree y que algunas puertas invisibles no se abren más que con nueve llaves.

De modo que los hechos no especializados, si es que existen, acaso sean ya conocidos y estén clasificados como rumores sospechosos.

En el pasaje que pongo a modo de epígrafe, el Sábido de los Invisibles no se refiere (o, por lo menos, no de modo exclusivo) al ascetismo y a la mística. Su observación no es por ello menos pertinente: si hay puertas con nueve llaves, serán, por naturaleza, invisibles. Y seguirán siéndolo mientras las puertas de una sola cerradura acaparen la atención de los espíritus serios.

Para que cambie este estado de cosas, hace falta

una revolución. Algunos dicen que ya ha empezado. Konrad Lorenz define con optimismo al hombre como especialista de la no especialización. Pierre Schaeffer y Edward de Bono denuncian las imperfecciones del pensamiento unívoco. Jacques Vallee pronostica que éste será relegado dentro de poco a los circuitos de la máquina. Dice que sólo pervivirá en el hombre el pensamiento no especializado porque sólo el hombre capaz de él habrá sobrevivido a la conmoción que se anuncia. Y Vallee tiene que saber lo que se dice: es uno de los matemáticos del *Augmentation Intelligence Project* del Stanford Research Institute.

Yo creo que se producirá esta conmoción que, en efecto, está anunciándose por doquier. Creo que exigirá el esfuerzo supremo de nuestra inteligencia, que necesitaremos de toda nuestra razón para afrontarla y que nuestro espíritu será cribado como el grano.

Pero creo también que lo que nosotros llamamos inteligencia no ha de bastar. Hará falta, además, la intervención de una parte del hombre en la que sólo los místicos han penetrado y tal vez otra cosa que todavía no tiene nombre en ningún idioma.

Ante esta inmensidad a la que nos empuja el tiempo, me doy cuenta de la vanidad de las palabras. Comprendo lo irrisorio de una obrita, cohibida ante tan vasto tema, que no hace sino pasear al lector por entre una serie de problemas, tratando de despertar su atención. De todos modos, el conocimiento de mis limitaciones está matizado de cierto desdén. Lo digo serenamente, consciente de que no se desdenea nada impunemente. Que una obra como la de Thurston haya quedado sin efecto, que las actas de la Academia belga de Medicina sobre el caso de Luisa Lateau hayan caído en olvido, que nadie haya repetido los experimentos de Lechler, que las *Acta sanctorum* no hayan sido estudiadas por ningún fisiólogo ni ningún físico son cosas que juzgan a una época. No me hacen ilusión sobre la utilidad de mi libro que hubieran tenido que ser mucho más elocuente y mucho más profundo y que ni aun así hubiera podido conseguirlo que le fue negado a Thurston: *Vuestro grito será inaudible.*

Según las enseñanzas de los «Inefables» de las que trataré en otro libro, las ideas no se «esparcen», sino que se dan a elegir. Una idea que es rechazada ejerce su acción por el rechazo que provoca. Los momentos más importantes de la Historia son siempre una elección y toda elección implica un rechazo. Deseo que este libro contribuya, aunque sólo sea un poco, a poner en claro algunos rechazos de nuestro tiempo.

FISIOLOGÍA DE LO INEFABLE

Por más que nos remontemos en el tiempo, vemos que el hombre interior ha existido siempre: «No hay en mí parte alguna que de lo divino esté separada», leemos ya en el *Libro de los Muertos* del antiguo Egipto, compuesto, según nos dicen los sabios, entre los siglos XXIV y XVII antes de nuestra Era ¹.

Y en las *Purificaciones*, de Empédocles, el poeta de Agrigento que en el siglo V se arrojó al Etna, puerta de los dioses subterráneos, dice: «No es ya un mortal lo que veis en mí, sino un dios inmortal ².»

El hombre que mira al mundo interior nació al mismo tiempo que el hombre en sí, durante los milenios de la Prehistoria. Es fácil imaginarlo sentado delante de su fuego, soñando con cacerías sobrenaturales, con estaciones sin invierno, con una vida exenta de vejez, de dolor y de muerte: con estas cosas sigue soñando en nosotros el hombre prehistórico. El verdadero sueño, ese que por la noche visita nuestro descanso, debió darle el modelo de un mundo invisible, accesible en estado de vigilia al que sepa cerrar los

1. Allen (Th. G.): *The Aegyptian Book of the Dead* (Chicago, 1960); Sainte Fare Garnot (J.): *La vie religieuse dans l'ancienne Egypte* (Paris 1948).

2. Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, Empédocles, fragmento 112 (Berlín, 3.ª ed., 1912).

ojos y recogerse en sí mismo. Se sabe que el mundo animal sueña con regularidad mientras duerme y ha soñado desde la aparición de los primeros mamíferos y que hasta los pájaros y algunos reptiles (más primitivos aún que los mamíferos) tienen sueños, aunque muy breves. De manera que los hombres descubrieron a un mismo tiempo el pensamiento en estado de vigilia y el reino de los sueños: el primero que se concentró para tomar conciencia de su pensamiento pudo descubrir en él a un mismo tiempo la imagen del mundo visible y la del mundo invisible. Ambas estaban allí desde el principio. Y aunque todavía no se sepa para qué sirven los sueños ni qué finalidad perseguía la Naturaleza al hacerlos nacer tan pronto en el pensamiento animal (puesto que los mamíferos más antiguos datan de los principios de la Era Secundaria, hace unos doscientos millones de años), hay que admitir como un hecho que la conciencia del ser nació en la historia de la vida al mismo tiempo que la conciencia de lo ilusorio —si es que el sueño puede considerarse ilusión—, como si lo visible y lo invisible tuvieran igual importancia e igual valor de supervivencia, por lo menos entre los animales superiores².

No tratemos de adivinar cuál es en realidad la función del sueño. La electroencefalografía demuestra que nuestra memoria no nos devuelve ni la vigésima parte de nuestras divagaciones nocturnas. Al despertar, no nos acordamos más que de una ínfima parte de lo que soñamos y ni siquiera sabemos en qué medida esa parte nos da una imagen fiel del resto. Tal vez el retorno al estado de vigilia equivale a una operación de cribado que seleccione lo más grueso, lo más fino o lo más insignificante. Todas las tentativas que se han hecho ahora para explicar los sueños, y en primer lugar el psicoanálisis, no son sino un soñar despiertos. Es a la ciencia a la que corresponde alumbrarnos. Ya

1. «El animal sabe, el hombre sabe que sabe» (Teilhard de Chardin).

2. Acerca de la paleontología de los sueños, véanse las investigaciones de la escuela de Lyon: Ruckesbusch (Y.), en *Psychiatrie animale* (París, Desclée de Brouwer, 1964).

ha empezado el desciframiento y de nada sirve querer anticiparse a sus descubrimientos: la experiencia demuestra que la Naturaleza siempre nos sorprende y lo que acabamos por descubrir suele exceder o desmentir aquello que habíamos previsto.

Pero, por el contrario, sabemos para qué nos sirve el soñar despiertos. Nuestro pensamiento, liberado por la concentración, nos presenta una imagen infinitamente maleable de las cosas, en la que podemos seguir a nuestro antojo la pista del bisonte, el león o el mamut, construir el obstáculo contra el que chocarán o la trampa en la que caerán, observar su cólera, prever su contraataque, vencerlos, asarlos y, por último, comerlos. Podemos, incluso, en sueños, empezar por aquí. Ante el león furioso, podemos dotarnos de la agilidad del mono, las alas del pájaro y la fuerza del oso. Y como para el pensamiento no hay barreras, nos liberamos de todas las servidumbres del cuerpo y satisfacemos todos nuestros deseos: basta cerrar los ojos y recogerse en sí mismo.

La riqueza inagotable de su vida interior ha convencido al hombre desde siempre de que el mundo invisible es tan real como el otro, si no más. Platón expresó esta convicción en su célebre mito de la caverna que nos invita a reconocer en las cosas la sombra movediza de las ideas eternas.

Hasta nuestros días, los hombres de todas las culturas han hecho platonismo con la misma facilidad con que escribimos en prosa. El mismo Arquímedes, el primer gran genio de la ciencia experimental, consideraba las verdades geométricas más reales que la Naturaleza. Sabemos que, por todo epitafio, no quiso sino una esfera inscrita en un cilindro del mismo diámetro, con lo que indicó que la más profunda realidad de su vida terrestre fue la investigación matemática.

Los etnólogos y los historiadores de las religiones señalan que, en todo tiempo y lugar, los hombres han sido tan platónicos como Arquímedes¹: han creído

1. Véase Eliade (Mircéa): *Le chamanisme et les techniques primitives de l'extase* (París, Payot, 2.^a ed., 1968).

en un mundo invisible, accesible a nuestro solo pensamiento. En todo tiempo y lugar, algunos de ellos han ido más lejos. Han llevado esta lógica hasta el extremo y han afirmado que ese mundo invisible en el que se mueve todo pensamiento es, en sí, un pensamiento, personal como el nuestro, es decir, que se piensa como ser pensante, sabiendo que sabe y que el destino último de todo pensamiento mortal es descubrir y sentir con él su identidad, como dijo, hace cuatro mil años, el autor desconocido citado por el *Libro de los Muertos* egipcio: «No hay en mí parte alguna que esté separada de lo divino.» Estos son los místicos.

Por tanto, el místico es el hombre que mira hacia el interior, aquel cuya cárcel da al infinito. Su cuerpo está inmóvil; su voz, callada; sus ojos, cerrados. Aparentemente, está retirado del mundo. Pero preguntadle. Si le apetece contestaros, os dirá que los retirados sois vosotros, que tenéis ojos para no ver y oídos para no oír, que el mundo de las apariencias os extravía y os ciega y que, para alcanzar las únicas realidades que existen, es preciso que os liberéis.

«Muchas veces —dice Plotino—, despierto de mi cuerpo a mí mismo. Me hago exterior a las cosas e interior a mí. Veo una hermosura de una milagrosa majestad. Entonces, estoy seguro, participo de un mundo superior. La vida que entonces vivo es la más alta. Me identifico con lo Divino, estoy en él. Y, realizando este acto supremo, quedo fijo en él¹.»

Para hacer comprender mejor su experiencia, Plotino la describe después a la inversa:

«Después del descanso en lo Divino, cuando caigo nuevamente en la reflexión y el razonamiento, me pregunto cómo he podido descender así una vez más, cómo mi alma pudo alguna vez venir al interior de un cuerpo si, estando en un cuerpo, es ya tal como se me ha aparecido².»

A diecisiete siglos de distancia, el indio Vivekānanda escribe también: «El espíritu tiene otro estado de

existencia situado por encima de la razón, un estado superconsciente y cuando alcanza este estado superior llega al conocimiento superior a la razón (...). No existe ya la conciencia del yo, y, no obstante, el espíritu actúa, libre de todo deseo, de toda inquietud, de todo objeto, de todo cuerpo. Entonces la verdad brilla con toda su luz y uno se conoce a sí mismo (pues el *samādhi*¹ existe potencialmente en todos nosotros) tal como es realmente: libre, inmortal, omnipotente, desligado de lo efímero...»

Desmistificar las apariencias

Sin tratar de profundizar más en lo que es la experiencia mística, vemos ya que reivindica la realidad de un mundo invisible y que quien lo percibe afirma poder liberarse por él mismo del mundo de las apariencias. Esta afirmación, repetida sin cesar por todos los místicos, cualquiera que sea su credo o inspiración, los convierte en proscritos, en extraños al mundo espiritual contemporáneo.

Y es que si siempre hubo místicos ya no queda quien los comprenda. O bien quien los comprende sólo los comprende a ellos y se le expone al mismo ostracismo que les aqueja. ¿Por qué? La razón está clara. Desde finales del siglo XVI, un nuevo modo de conocimiento, el de la ciencia experimental, va invadiendo poco a poco todos los demás y va suplantándolos uno a uno.

La ciencia experimental no conoce más que un objetivo: los fenómenos o apariencias. Su único objetivo, definido ya por Platón, es explicar las apariencias con ayuda de unas medidas. El sabio observa los hechos, los clasifica, los mide, imagina teorías capaces de asociar unas medidas con otras y, apoyando-

1. *Samādhi* es el nombre con el que la filosofía hindú designa la suprema experiencia mística.

1. Plotino: *Ennéadas*, IV, 8, I.

2. *IBEM*, *ibídem*.

se en estas teorías, se esfuerza por prever hechos nuevos, desconocidos aún y susceptibles de ser puestos de manifiesto por nuevas observaciones y nuevas medidas. Si los hechos previstos son confirmados, la teoría se enriquecerá y engendrará otras predicciones que, a su vez, serán inmediatamente sometidas a control. Cuando una predicción fracasa, la teoría queda refutada y es preciso buscar otra¹. A esto se reduce toda la función de la ciencia. No hay otra. No puede haber otra.

Esta función es destructiva. Nada se le resiste. Desde hace tres siglos, todos los demás enfoques utilizados tradicionalmente desde la noche de los tiempos no han hecho sino retroceder ante ella. Se ha querido mantener que los fenómenos vivientes podían sustraerse de algún modo a su rigor. Aunque el tema es todavía objeto de debate², la ciencia sigue avanzando como si tal debate no existiera, introduciendo paulatinamente sus métodos en la Biología, la Psicología, la Historia y la Filosofía. Con el tiempo, todos los «conocimientos» que no se apoyan en un aparato científico van perdiendo brillo y crédito: ¿qué actividad humana que no sea la ciencia puede alegar progreso alguno? ¿Ha ido la literatura moderna más allá que Dante y Shakespeare? ¿Ha ido la música más allá que Mozart? ¿La filosofía, más allá que Platón?

El progreso científico es, sin duda, el único progreso indiscutible de nuestra Historia. De la ciencia se podrá decir que es inútil, que es nefasta, que es inmoral, que conduce al hombre a su perdición, todo, excepto que no avanza. Y avanza con tanta rapidez que no bien muere un sabio, por grande que haya sido, ya nadie le lee, a no ser los historiadores. Porque sus sucesores saben ya más que él.

Y puesto que todo hombre, aun el ignorante, está convencido de esta ascensión avasalladora, los valores

1. Vivekánanda: *Raja Yoga* (Londres, 1896). Popper (Sir Karl R.): *Logic of Scientific Discovery* (Londres, 3.ª edición, 1961).

2. Según indican las polémicas suscitadas por el libro de Jacques Monod: *Le Hasard et la Nécessité* (Paris, 1970).

no recuperables por la ciencia van desmoronándose uno tras otro incluso antes de que ésta, en su desarrollo, llegue hasta ellos.

Y todos comprendemos perfectamente que el mundo invisible tradicional, pan espiritual cotidiano de nuestros padres, es esencialmente extraño a la ciencia.

En lo que leemos todos los días, en lo que vemos en la Televisión, en las ideas que se intercambian y que se refieren cada vez más a la ciencia, nunca se trata del *espíritu*, del *más allá*, de *realidades inmateriales*, de *vida eterna* ni de nada parecido. ¿Y de qué otro modo podía ser? Nada de ello pertenece al mundo de los fenómenos. Hasta los más apasionados detractores de la ciencia están animados de su espíritu e impregnados de su filosofía natural. La poesía es ahora racionalista. Cuando André Breton expone sus ideas, razona. Cuando Sartre escribe dos mil páginas sobre Flaubert, razona. La actividad intelectual predilecta de la época es la *desmistificación*, «operación por la cual una mistificación colectiva es descubierta y sus víctimas, desengañadas» (Robert).

En semejante ambiente intelectual, todo aquello que pretenda imponerse a la razón es, por esta sola pretensión, una presunta mistificación de la que, por tanto, es preciso encontrar la «trampa». Los éxitos ininterrumpidos de la ciencia han llevado al inconsciente colectivo de nuestro siglo la convicción de que la «trampa» siempre existe. No hay más que buscarla, y si no se encuentra en seguida, paciencia, ya aparecerá. Los sistemas racionales elaborados al margen de la ciencia, pero con las estructuras de ésta, le prestan su apoyo cuando la ciencia propiamente dicha falla o cuando es demasiado difícil para desengañar al ignorante: las palabras de un Foucault, de un Lacan, de un Lévi-Strauss o de un Roland Barthes desempeñan esta función de apoyo al satisfacer, con racionalizaciones verbales, incontrolables pero plausibles, la necesidad de comprender qué siente toda persona educada en un clima científico.

La mistificación así desenmascarada en el fondo del misterio despoja a éste de toda realidad. Poco a poco, se difumina, se disuelve y desaparece. A pesar de que

la ciencia no cesa de hacer crecer ante nuestros ojos la inmensidad de lo que ignoramos, su avance interrumpe y convence incluso al no científico (en realidad, a éste el primero) de que es mejor renunciar ya a la idea de que pueda haber algo que no pertenece al mundo de la ciencia, es decir, al mundo de los fenómenos. Por tanto, no hay más realidad que la de los fenómenos: el resto es ilusión¹.

Es evidente que la discusión de esta tendencia rebasa el objetivo de este libro y la competencia de su autor. Pasarán muchos lustros y palidecerán muchas frentes en el estudio y la reflexión antes de que se tenga idea de lo que la ciencia y la razón pueden o no pueden explicar, de lo que es verdad y de lo que no lo es, de lo que es realidad y lo que es un sueño. Yo me limito a observar, después de otros muchos, que el progreso científico segrega entre los hombres una especie de consenso universal (o, si se quiere, una visión) de la que se excluye imperceptiblemente todo aquello que no forma parte del mundo de los fenómenos. Decir de una idea, de una actuación o de lo que sea que «no es científica» equivale a la peor de las condenas. Eso no es científico, por tanto, no es, o es falso.

El ser más extraño de este mundo, en el que todo se apura con la palabra y la medida es, evidentemente, aquel que vuelve la mirada hacia el interior y elige la búsqueda de lo inefable. ¿Cómo hablar de él a los demás, a los espíritus desmistificadores, provistos siempre de una explicación extraída del mundo de las palabras?

Sí, como Plotino, decís que a veces «despertando de vuestro cuerpo a vosotros mismos, os hacéis externos a las cosas y contempláis un mundo de una maravillosa majestad», os escucharán atentamente, os tomarán la presión, el pH salival, os medirán el reflejo psicogalvánico, la glucemia, os pedirán que con-

1. Aquí no podemos sino saludar someramente al paso la inmensa literatura desarrollada desde hace un siglo en este sentido, en todos los campos, desde Haeckel hasta Carnap y Wittgenstein.

téis vuestra niñez y conseguirán explicar vuestras palabras con hechos observables y mensurables sin la menor referencia a lo que intentabais decir. Si insistís, se explicará vuestra insistencia con otras observaciones y otras medidas¹. Y, para demostrar la validez de la explicación, se podrá incluso reproducir experimentalmente, con ayuda de medios físicos, químicos y psicológicos, esos estados de los que habláis o la idea que de ellos se tiene.

Así J. Houston y R. E. L. Masters dicen haber provocado en una Universidad norteamericana experiencias «de tipo religioso» mediante un aparato denominado por sus inventores «Medio Ambiente Audiovisual» (en inglés, *Audio Visual Environment*, o AVE, ¡en recuerdo de la salutación angélica!), y se nos asegura que la cosa «marcha»².

Si la cosa marcha, ¿qué puede replicar Plotino? Diga lo que diga y haga lo que haga, sus palabras, no verificables en el plano experimental, serán consideradas, precisamente por ello, *irrelevant* como dirían los ingleses, incongruentes. Y así será aun en el caso de que la cosa no marche, pues de antemano se sabe que algún otro dispositivo forzosamente acabará por marchar. ¿Acaso las explicaciones causales que invocan exclusivamente los fenómenos no lo explican todo? Así pues, basta con esperar. Cualquiera día, un investigador más avisado o más paciente acabará por descubrir el medio capaz de provocar el estado del que habla Plotino, a quien sin más puede considerarse ya provisionalmente desmistificado.

Al parecer, pues, el místico no tiene nada aprovechable que decir al mundo contemporáneo en el que él está como en un desierto. Como dice James R. New-

1. Wapnick (K): «Mysticism and Schizophrenia», en *Journal of transpersonal Psychology*, vol. I, n.º 2, (otoño 1969); Prince (R.) y Savage (C.): «Mystical States and the Concept of Regression», en *Psychodelic Review*, 1966, n.º 8 (véase más adelante).

2. Houston (J.) y Masters (R. E. L.): «The experimental induction of religious-type Experiences», en *The Highest State of Consciousness*, de J. White (Nueva York, 1972, página 303).

man, «aunque rechazemos la idea de que la esencia última de las cosas sea su estructura, podemos admitir, con Bertrand Russell, que cualquier otra esencia sería inaccesible al lenguaje y rebelde a la descripción y, por tanto, extraña a la ciencia»¹.

De manera que el místico no puede hablar más que al místico. No puede sino hablar solo o abandonarse al diagnóstico del psiquiatra. El espíritu animado del más sincero deseo de instruirse, a menos que los azares de su propio pensamiento no lo hayan introducido ya en ese mundo de las esencias que la ciencia rechaza, no tiene razón alguna que sea válida para prestarle oído, ya que el místico le da a elegir entre una evidencia científica que constantemente está siendo demostrada ante los ojos del Universo y un elemento maravilloso, incontrolable por naturaleza.

Y, sin embargo, supongamos que el místico esté en lo cierto, que verdaderamente tenga acceso a un mundo espiritual sobrehumano, léase infinito, que la experiencia de la que habla y que pretende vivir sea realmente lo que él dice; en tal caso, no sólo adquiriría su aventura un valor sin igual, sino que incluso cambiaría el sentido de todo lo demás.

Porque si el místico dice la verdad, este mundo de palabras en que se desenvuelve nuestra vida no es lo definitivo, no tiene a fin de cuentas más que una importancia secundaria y todo aquello tras de lo que nosotros corremos, desde el nacimiento hasta la muerte, no es más que un señuelo². No se puede imaginar, pues, algo más desastroso que la incapacidad del místico para demostrar la verdad de lo que

1. «Is irrelevant to science», Newman (J. R.): *The World of Mathematics* (Londres, 1961, vol. III, pág. 1534).

2. «Tengo una buena noticia que darle: en el Bureau de Berlín ha recibido una carta de Alemania en la que M. Bessel ha comprobado, por medio de observación, los cálculos hechos por usted sobre los satélites de Júpiter.»

«El hombre no persigue más que quimeras.» (Últimas palabras de Laplace a Poisson, que fue a visitarle cuando agonizaba.)

dice, si verdad hay en ello.

Que cosa tan importante se sustraiga a nuestra necesidad de saber excusa, en cierta medida, a los que renuncian a buscarla: ¿es lógico que el significado último de nuestro paso por este mundo sea precisamente el único secreto que nuestro espíritu no puede descubrir? Si tan escondido está es que no existe o que no vale la pena encontrarlo. Señalemos, de todos modos, lo que de apasionamiento hay en este razonamiento neurótico, como se dice ahora. Igual podría aplicarse a la curación del cáncer, otra cosa que se sustrae a nuestra investigación y a la cual, sin embargo, nadie piensa renunciar. Admitamos, pues, por más que nos cueste y sin perder la sangre fría, que nos importa mucho saber si el místico está o no en lo cierto, y reflexionemos.

Experiencia de lo inefable y manifestaciones de lo invisible

¿Qué es exactamente lo que nos impide saber? Ya lo hemos visto, es la cualidad interiorizante de la experiencia mística, su carácter inefable. De todos modos, no debe ser totalmente inefable, puesto que hemos sido advertidos de ella y de ella vamos a hablar. El mismo desdén de que la hace objeto el pensamiento moderno implica ya cierto conocimiento. Este desdén no puede fundarse sino en cierta idea que de ella se tenga, aunque sea negativa.

Efectivamente, estamos advertidos de la existencia del misticismo por un aspecto de éste que pertenece al otro universo, al único que reconoce el mundo moderno, el de los fenómenos físicos, el de las palabras: este aspecto es el milagro, el prodigio, aquello que todos pueden ver, si es que existe.

Cierto, la actitud natural y espontánea del espíritu científico es la de negar el prodigio: «En todas las investigaciones realizadas, nunca se ha producido un

milagro donde pudiera ser observado y comprobado. No obstante, esta misma frase de Littré presupone que el milagro, *si se produce*, puede ser observado y comprobado. Ya es algo. Por el momento, pues, no voy a examinar si el milagro existe, ni, en caso afirmativo, lo que es, ni si puede constituir una prueba válida de la experiencia mística. Yo, con Littré, no hago sino adelantar una observación: la de que en determinados casos se alega el milagro y que, si éste existe, tiene que poder ser comprobado. Hago observar, también, que es por medio del milagro, verdadero o falso, por lo que el misticismo llama la atención; que existe ya en calidad de rumor.

La vida espiritual de un personaje como el padre Pío no podría ser conocida más que por él mismo y algunos allegados, de no ser por los estigmas que todos los peregrinos de Pietrelcina podían ver con sus propios ojos todos los días y sin los actos de telepatía, lectura del pensamiento y bilocación que, con razón o sin ella, se le atribuían. El misticismo no es, por tanto, únicamente un estado o una actividad que se sustrae a toda observación. Y aunque en lo esencial se escape a ella, aunque los prodigios y milagros que, según se dice, lo acompañan no constituyen su propia realidad, es un hecho que estos prodigios y milagros se asocian con él y que, si realmente se producen, pueden ser observados.

Aunque *a priori* no estemos seguros de que el prodigio y el milagro, supuestamente demostrados, prueben la realidad del mundo invisible en el que dice vivir el místico, se puede pensar que es interesante y conforme a la modesta función de la ciencia averiguar en qué consisten los milagros que se alegan, lo que pueden valer los testimonios y las observaciones que los señalan y, si no existen, cómo explicar el insistente rumor de su existencia.

Su estudio minucioso tiene, además, posibilidades de iluminar esas oscuras fronteras en las que el mundo invisible, si existe, empieza a separarse del mundo estudiado por la ciencia y, ¿por qué no?, hacer progresar ésta un poco iniciando discusiones y exponiendo ideas.

Tal estudio es lo que voy a intentar. Mi punto de partida será la duda. Considero que mis únicos conocimientos y métodos pueden ser los de la ciencia, por muy modestos, limitados y susceptibles de rectificación que sean.

El riesgo del intento es, sin duda, no alcanzar el objetivo, si realmente en el hecho místico nada hay que se preste a la observación objetiva y externa. Pero, aun en este caso, el intento puede ser instructivo, ya que —evidentemente, en la medida en que éste haya ido correctamente realizado— permitiría comprender mejor en qué se sustrae lo místico a la investigación o, viceversa, en que el método científico puede ser tenido como insuficiente por aquellos que creen lo que cree el místico.

Y si, sin apartarnos de este método, llegáramos a descubrir, detrás de los fenómenos observados, una realidad superior a tales fenómenos, esto sería prueba de que, incluso en el aspecto científico, nada puede ser más importante que su estudio, ya que, como se ha dicho antes, esto haría cambiar el sentido de todas las cosas.

Así pues, es justo dedicar un esfuerzo a abordar el misticismo de manera puramente objetiva y externa. Por cierto que en estas páginas veremos que tal fue la idea de numerosas mentes de gran valor cuya obra ha sido injustamente olvidada o desconocida.

MISTICOS CONOCIDOS Y DESCONOCIDOS

El hecho místico más conocido es el éxtasis de los místicos católicos.

Es el más conocido porque Occidente, donde se ha desarrollado la ciencia, es, bien católico, bien protestante, y el protestantismo no anima al misticismo ni a la contemplación y busca antes la salvación en la fe y la acción.

El número de los santos inscritos en el *Martirolo-*

gio romano excede en mucho los dieciséis mil¹. En opinión de los especialistas, todos los santos, o por lo menos la mayoría, conocieron estados místicos más o menos elevados². Además, un sinnúmero de místicos no han sido canonizados y, en muchos casos, su vida ha sido bien estudiada. No creo que haya un solo eclesiástico de cierta edad en cualquier gran ciudad que no haya conocido a uno o varios. No hay nadie, por poco perseverante que sea, que, en cualquier lugar de la catolicidad en que se halle, no pueda encontrar a alguno si lo desea. Los hay en la mayor parte de los conventos de cierta importancia. Los hay fuera de los conventos. Los hay, incluso, entre los simples laicos, y tal vez más de los que se cree, pues a éstos nadie los observa. El ascetismo católico enseña, entre otras virtudes, la de la humildad³. Esta excluye, pues, a la ostentación y hace al místico más invisible cuanto más grande es. Invisible, por lo menos, en lo que a él respecta, ya que, según el rumor que nos proponemos examinar, los más altos estados místicos se acompañan con frecuencia de prodigios difíciles de ocultar.

De manera que, ciñéndonos únicamente al catolicismo, dedujimos que el número de místicos tiene que ser relativamente grande. Dado que esto es así desde la cristianización de Occidente, los testimonios que les atañen son innumerables en todas las lenguas. La dificultad que entraña la descripción del éxtasis de los místicos católicos se debe a la inmensidad del tema y a la diversidad que se advierte en él tras una somera lectura. Sin embargo, esta diversidad no es sino aparente. Citemos, en primer lugar, algunos textos autobiográficos.

1. El *Martirologio romano* es un libro litúrgico oficial de la Iglesia católica, redactado después del Concilio de Trento (primera edición, 1586), que constituye el catálogo de los santos reconocidos.

2. Véase Poulain (A.), S.J.: *Des Grâces d'Oraison* (París, 1931, 2.ª ed.); Maréchal (J.), S.J.: *Etudes sur la psychologie des mystiques* (París, 1924).

3. El ascetismo es el conjunto de prácticas que conducen a la santidad.

Johann Tauler, dominico alemán de principios del siglo XIV (muerto en 1361), es célebre por los sermones en los que enseñaba la unión mística con Dios, de la que habla como persona enterada.

«Entonces —escribe en su *Primer Sermón para la Dominica II después de la Epifanía*— el espíritu es transportado por encima de todas las potencias, en una especie de soledad inmensa de la que nadie puede hablar como es debido. Son las tinieblas misteriosas donde se esconde el Bien sin límites. Te sientes prendido y absorbido por algo simple, divino, ilimitado, de tal modo que parece que no puedes diferenciarte de ello. Hablo, no de la realidad, sino de la apariencia de lo que uno siente. En esta unidad se borra la sensación de lo múltiple. Después, al volver en ti, hallas un conocimiento distinto de las cosas, más luminoso y más perfecto (...). Llamo a este estado de oscuridad indecible y, sin embargo, es la verdadera luz de la esencia divina. Puede llamársele también soledad inmensa e incomprensible porque en ella no encuentras senda, ni puente, ni modo de ser particular: está por encima de todo esto (...). Esta oscuridad es una luz a la cual ninguna inteligencia creada puede llegar por su naturaleza (...). Es también una soledad porque nadie puede abordarla (...). Te hundes por momentos y desapareces en las grandes profundidades de Dios.»

Angela de Foligno, un poco anterior a Tauler (muerte en 1309) fue muy distinta del sabio y elocuente teólogo: en el siglo XIII, las mujeres no tenían, como se dice ahora, el mismo nivel cultural que los hombres. Ella no escribió nada. Sabemos de ella lo que decía a su confesor, el capuchino Arnaud, quien lo anotaba y después escribió su biografía¹.

Y, sin embargo...

«A menudo —dice—, veo a Dios de una manera y con una perfección que no puede explicarse ni imaginarse (...). Veo que es el bien absoluto (...) delecta-

1. *Vie et révélations de la bienheureuse Angèle de Foligno*, trad. de Ernest Hello, traducción por cierto muy notable desde el punto de vista literario (París, 1868).

ción (...). Cuanto más profundas son las tinieblas, en mayor medida excede del pensamiento este bien y se muestra inexpresable¹ (...). Cuando me sumerjo en este bien y lo contemplo, ni recuerdo ya la humanidad de Jesucristo, ni la Encarnación, ni nada que tenga forma. Lo veo todo, no obstante, y no veo nada.»

Ya tendremos ocasión de citar otros textos. De estos dos no retenemos, sino la incapacidad de las palabras para expresar algo que dos personas tan diferentes entre sí coinciden en calificar de inexpresable.

Es evidente que, en el estudio que hemos emprendido, semejantes textos (que son innumerables) nada pueden enseñarnos. Tal vez algún día alguien sienta la tentación de someterlos a un análisis estadístico. Porque, anotando cada idea y cada palabra significativa, podrían aplicárseles los métodos de análisis de factor múltiple utilizados, por ejemplo, por R. B. Cattell en su estudio de la ansiedad² y que habían sido definidos ya en 1947 por L. L. Thurstone³. También la ansiedad es inexpresable. Cattell, no obstante, pudo aclarar su naturaleza, definir sus condiciones, decir cómo sobreviene, qué concomitancias la acompañan y cómo se va. No veo por qué el éxtasis, visto desde el exterior, no haya de poder estudiarse del mismo modo, aunque sea a través de los textos únicamente. No se necesitaría más que una gran paciencia y un ordenador.

Pero no llegaríamos a conocer más que las estructuras. Los resultados, por apurados que fueran, nada nos enseñarían acerca de la experiencia vivida realmente por el místico. Y tampoco habríamos adelantado en saber si existe realmente un mundo invisible más allá del de

los fenómenos físicos, a menos, tal vez, de suponer que los místicos, sin proponérselo ni saberlo, hubieran expresado algo esencial que pudiera detectar el análisis estadístico. Pero, aun en este caso, no se acaba de ver cómo el psicólogo, que ha venido después, ha de poder hablar de lo inexpresable mejor que quienes lo vivieron. Cattell no ha contribuido en modo alguno a hacer sentir más claramente lo que es la ansiedad y no ha hecho sino medir sus múltiples factores.

Mientras un psicólogo paciente y bien equipado no demuestre lo contrario (si es que se puede), al parecer no nos queda sino pensar que no ha de ser lo que los místicos dicen lo que nos explique la realidad de su experiencia, ya que ellos mismos admiten que es imposible de explicar.

¿Dónde hallar entonces la luz que buscamos?

Podemos tratar de volvernos hacia los testigos de su vida.

Por supuesto, estos testigos pueden, llegado el caso, ilusionarse tanto como el propio místico (recordemos que partimos en posición de duda). Pero aun así su ilusión será la de hombres y mujeres corrientes, la misma que nosotros sentiríamos (o desenmascararíamos) si estuviéramos en su lugar. Los testigos no están, como el místico, sobrecogidos por lo inexpresable. Ellos tienen los sentimientos, la curiosidad, las pasiones, las dudas y las luces de todo el mundo. Al oírles a ellos, uno no se pregunta por la presencia o la ausencia de una incógnita inefable. Su ilusión, si ilusión es, se parece a las nuestras, las de la psicología ordinaria y podemos hablar de ella sabiendo de lo que hablamos.

CUANDO EL MUNDO SE PARA

En primer lugar, examinaremos un hecho que asombran casi siempre quienes rodean al místico cuando

1. «Voluntad» es aquí sinónimo de «amor», según las ideas filosóficas de la época.

2. Cattell (R. B.): «The Nature and Measurement of Anxiety», en *Contemporary Psychology, Scientific American*, 1971.

3. Thurstone (L. L.): *Multiple factor analyses* (Chicago, 1947). No confundir a L. L. Thurstone con H. Thurston a quien se cita más adelante.

está en éxtasis y que los teólogos denominan la «ligadura».

«En el éxtasis —escribe Auguste Poulain—, el hecho es de lo más evidente. Salvo en casos excepcionales, no se puede hacer sino una cosa, *recibir* lo que Dios da. Uno está *ligado* para siempre¹.»

Pero, ¿en qué consiste la ligadura? El místico en estado de ligadura no puede realizar ningún acto voluntario, ni siquiera rezar las oraciones que acostumbra a decir maquinalmente. Cuanto más profundo es su éxtasis (según su testimonio), mayor es su incapacidad. Y la ligadura es también más paralizante cuando se trate de actos (psicológicos o corporales) más sometidos a la voluntad.

«Aquí tenemos ya un hecho digno de ser resaltar: (...) existe un régimen diferente para el pensamiento voluntario y para el involuntario. El primero (que, no obstante, parece útil) es obstaculizado; el último (indudablemente pernicioso) no encuentra ningún obstáculo (...). Podemos enunciar en otra forma los principios que anteceden diciendo: generalmente, el estado místico tiende a excluir todo lo que le es extraño y, sobre todo, aquello que procede de nuestro propio esfuerzo (...). El impedimento puede proyectarse sobre dos clases de actos (...): la oración y la reflexión².»

La ligadura es, pues, una imposibilidad o una gran dificultad para reflexionar que acarrea una parálisis parcial o total de la actividad física voluntaria.

La vida de los místicos está llena de episodios que dan prueba de esta parálisis.

«Esta atracción que tuvo a los veintidós años no sólo le impedía leer sino también hacer la oración vocal (rezar en voz alta) —escribe el biógrafo de la carme-

lita María de la Encarnación¹—, para la cual tenía tan pocas fuerzas que era incapaz de decir una sola Avemaría sin hacer un gran esfuerzo. Cuando salía al campo con ella, la vi muchas veces empezar el Rosario con su hija mayor y no poder decir la primera Avemaría sin quedar inmediatamente fuera de sí. Era presa de un recogimiento interior que le impedía continuar.»

Testimonios como éste se encuentran en todos los grandes místicos. En Teresa de Ávila, por ejemplo.

«Las almas favorecidas de gracia extraordinaria y elevadas a la contemplación perfecta dicen no poder ejercitarse en semejante oración (*se trata de la oración en voz alta*). ¿Cuál es la causa de esta imposibilidad? Confieso que lo ignoro².»

También san Juan de la Cruz da testimonio de la frecuencia de este estado y reprende a los padres espirituales poco comprensivos que, dice, «por no saber trabajar más que a martillazos como el herrero en el yunque y no conocer otra doctrina (dicen a sus discípulos): “¡Andad! ¡Quitad allá! ¡Dejad este camino, estáis perdiendo el tiempo, eso no es más que ociosidad!”³»

La vida de Margarita María Alacoque, la mística y visionaria de Paray-le-Monial (1647-1690), muestra hasta dónde puede llegar la ligadura en un ser consagrado a la contemplación. Como es sabido, esta santa fue la iniciadora del culto que la Iglesia católica rinde al Sagrado Corazón de Jesús. Sus éxtasis eran muy frecuentes. Dice su biógrafo que estaba de tal modo sumida en el amor divino que éste pronto le impidió realizar los deberes cotidianos de su condición monástica.

«Se probó a emplearla en la enfermería, mas sin gran éxito, pese a su bondad, su celo y su devoción

1. Madame Acarie (1564-1638). Su *Vida* fue escrita por el padre André du Val, segundo superior de los carmelitas de Francia (París, 1621, 2.ª ed., París, 1803).

Existe otra María de la Encarnación, ursulina, citada también con frecuencia en los libros místicos (1599-1672).

2. Teresa de Ávila: *Castillo interior*.

3. Juan de la Cruz: *Llama de amor viva*.

1. Poulain (A.), *loc. cit.*, pág. 186. Se comprende que este autor acepte la interpretación sobrenatural del fenómeno.

2. *Idem*, *ibidem*, pág. 188. Los pensamientos «útiles» son, evidentemente, los voluntarios y los «nocivos», los demás; el teólogo del ascetismo no da ningún valor a lo que es involuntario.

sin límites, por más que su caridad la llevaba a actos de un heroísmo tal que el lector difícilmente resistiría el relato. En un principio, fue enviada a la cocina, pero también allí hubo que renunciar a emplearla, pues todo se le caía de las manos. La admirable humildad con que hacía penitencia por su torpeza no impedía que ésta fuera perjudicial para el orden y la regularidad que deben reinar siempre en una comunidad. La pusieron en la escuela, donde las niñas la adoraban y cortaban pedacitos de sus hábitos (*para tener reliquias*) como si ya estuviera canonizada, pero ella estaba demasiado absorta interiormente para prestar a su trabajo la atención necesaria. La pobre monja no era un ser terrenal y después de sus visiones, menos que antes. Hubo que abandonarla a su paraíso¹.

Pobre monja, sí, comenta William James, «amable y buena, pero tan débil de inteligencia para las cosas externas que sería demasiado exigirnos que, con nuestra educación protestante y moderna, sintiéramos algo más que una indulgente piedad por la clase de santidad que ella personifica»².

En su célebre libro, William James se proponía buscar una «clase de santidad» válida (según él) para nuestro siglo, antes que averiguar cuál es realmente la experiencia vivida por el místico. Su reflexión explica, de paso, por qué el protestantismo es menos propicio a la eclosión de esta «clase de santidad» que culmina en la experiencia mística. Si bien no considera forzosamente a la actividad externa como desprovista de valor, el santo católico está siempre cara a cara con su Dios.

1. Bougaud: *Histoire de la bienheureuse Marguerite-Marie* (París, 1894, pág. 267). Cita de W. James: *Varieties of religious Experience* (Nueva ed., Nueva York, Collier Books, 1971, pág. 274).

Véase también:

Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie, publicada por el monasterio de Paray-le-Monial (París, 1876).

2. James (W.), *loc. cit.*, pág. 274.

Estados regresivos

Este *cara a cara* puede bastar para la perfección que busca el santo católico. Al protestante no le basta, mientras que el agnóstico lo niega pura y simplemente, atribuyendo los efectos externos a causas físicas, si no patológicas.

Voltaire, que tenía a Margarita María Alacoque por una pobre loca, propuso, para curar a los extasiados y visionarios, un tratamiento tan enérgico como sumario: «Todavía hay profetas. En 1723, teníamos dos en Bicêtre: ambos se decían Elías. Fueron azotados y no se volvió a hablar más de ellos»¹.

Los que no creen en el mundo invisible alcanzado por el místico, siguen pensando así, aunque con menos estilo. Según el psicoanalista R. R. Held, el éxtasis es un «sentimiento de felicidad que se apodera de ciertos sujetos durante crisis de tono histérico y/o místico»².

Por lo que este teórico nos remite al «histerismo». Busquemos entonces en «histerismo»³.

«Es algo más y muy distinto de una neurosis —nos dice—. Es un modo de comunicación con el mundo. Es un lenguaje simbólico, extremadamente arcaico, por medio del cual el histérico expresa, en el plano de las vísceras, músculos, etcétera, sus conflictos afectivos interiorizados en el inconsciente (...). Esta singular neurosis traduce, mediante el símbolo, la actividad de las partes más regresivas de la personalidad.»

Se comprende, pues, aunque estas definiciones no sean muy concretas, que el éxtasis es un estado psicológico «arcaico» y «regresivo», sin que se sepa claramente si se trata de arcaísmo o regresión hacia la

1. Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, ed. de París, 1867, art. *Prophéties*, sección II.

2. *Dictionnaire rationaliste* (París, 1964).

3. *Dictionnaire rationaliste*.

infancia o hacia formas primitivas, prehistóricas, del pensamiento humano. ¿Acaso quiere decir que es lo mismo? En uno u otro caso, este estado, que no moviliza sino las partes más regresivas de la personalidad, no parece digno de consideración. Y es que en él no intervienen las actividades superiores del pensamiento.

En el mismo artículo sobre el éxtasis, Held nos remite también a «misticismo».

«Algunos¹ —escribe acerca de esta palabra— distinguen a los verdaderos místicos, aquellos que no recurren más que a procesos espirituales para llegar al grado de su experiencia, de los místicos falsos, los cuales, bien analizados, resultarían ser la mayoría unos histéricos o, si no, enfermos mentales alucinados "o posesos". Sin negar que pueda haber diferencias cualitativas considerables por lo que respecta al valor, riqueza y solidez de la personalidad, entre uno y otro místico, el psiquiatra racionalista será reacio a considerar la existencia de místicos verdaderos y místicos falsos. La "clínica" del misticismo indica que en todos los casos existe una posibilidad de desconectar la inteligencia, la vigilancia y las funciones sensoriales, dejando el campo libre al desarrollo de los instintos, las pasiones y toda la afectividad (...). El verdadero místico (o quien se diga místico) también sería "rico" sin misticismos, mientras que el falso místico (o quien así se considere) no se vería empobrecido por ello.»

Vemos que, para Held, la experiencia mística no quita ni pone nada a la personalidad. No se produce más que en aquellos casos en los que existe la «posibilidad de desconectar la inteligencia, la vigilancia y las funciones sensoriales». El caso de Margarita María Alacoque, que era incapaz de dar clase a las niñas y hasta de fregar los cacharros, se interpreta en este contexto como una «desconexión de la inteligencia».

Más recientemente, otros psicoanalistas han profundizado en este punto de vista para determinar el tipo

1. Held aludía aquí al profesor Jean Lhermitte.

de regresión que, según ellos, podría observarse en el místico.

Así, según Raymond Prince¹ y Charles Savage² se trata de una regresión al estado infantil y, más concretamente, de una especie de avatar muy sofisticado de lo que ellos llaman el «fenómeno de Isakower», por el psiquiatra que lo descubrió, en 1938. Al parecer, este fenómeno se produce en el momento de dormirse y, con menor frecuencia, en el del despertar.

«Una masa grande, redonda y oscura parece acercarse al que se adormece. A veces, es como una nube gris. La masa lo envuelve, mientras siente en la boca y la piel un contacto pastoso y áspero. Al mismo tiempo, el sujeto pierde su sentido de identidad. Ya no sabe dónde termina su cuerpo y dónde empieza la masa. También puede sentir vértigo, como si se encontrara sobre un disco que da vueltas. Tiene en la boca algo, un pedazo de no sabe qué, algo que no puede tragar. Puede sentir la presencia de algo pesado suspendido encima de él y oír un murmullo, un zumbido, un rumor.³»

El fenómeno de Isakower, que al parecer han observado también otros psicoanalistas, ha sido interpretado por éstos como un recuerdo alucinado de la lactancia. En 1946, Bertram Lewin lo asociaba con el *mandala* jungiano⁴.

Para Jung, como se sabe, nuestro inconsciente es visitado por símbolos llamados «arquetipos», uno de los cuales, el *mandala*, es un círculo blanco que re-

1. Profesor de Psiquiatría de la Universidad McGill y presidente de la R. M. Bucke Memorial Society, dedicadas al «estudio comparativo de los estados místicos».

2. Director adjunto del Centro de Investigación Psiquiátrica del Estado de Maryland y profesor de la John Hopkins University (Baltimore).

3. Prince (R.) y Savage (Ch.): «Mystical States and the Concept of Regression», en White (J.); *The highest States of Consciousness* (Nueva York, 1972).

4. Lewin (B. D.): «Sleep, Mouth and Dream Screen», en *Psychoanalytical Quarterly*, vol. 15, 1946, pág. 419; tema desarrollado más adelante por el mismo autor en *The Psychoanalyses of Elation* (Nueva York, 1950).

presenta a la vez el seno materno, el Sol, la Luna, la idea de fecundidad, de una Naturaleza en trance de parto y, en suma, de Dios.

De ahí, la tesis de Prince y Savage:

«Nosotros pensamos que los estados místicos son regresiones a períodos muy precoces de la infancia —dicen—. Las características de base (es decir, según ellos, el renunciamiento previo a los lazos mundanos, la infabilidad, la transmisión del conocimiento, la sensación de éxtasis y la experiencia de fusión), sugieren una regresión a la lactancia. La diversidad de la fenomenología mística corresponde probablemente a variaciones en la profundidad del retorno a instantes más o menos antiguos. También es posible que el resultado de la experiencia —regreso normal al mundo real o caída en la psicosis— dependa de lo que hayan sido las sensaciones de las primeras teta-das, agradables o espantosas¹.»

Podríamos sentir la tentación de sonreír ante esta teoría, tan alejada de lo que describen realmente los místicos. Pero, en primer lugar, recordemos que es mantenida tanto en Europa (ya lo hemos visto) como en América por investigadores de renombre en publicaciones muy acreditadas, como el *Psychoanalytical Quarterly*². No olvidemos tampoco que muchas veces la realidad es extraña y, casi siempre, queda disimulada. Cuando la buscamos con sinceridad es preciso admitir como primer postulado que la Naturaleza no tiene el mismo género de humor que nosotros y que durante siglos la gente se ha burlado de la teoría lunar de las maneras, los antipodas «donde la lluvia tendría que caer hacia arriba» y que Voltaire creyó obrar con buen juicio al arremeter contra los «sistemas fundados en las conchas» (fósiles), conchas que, como se sabe, él afirmaba que habían sido perdidas por los peregrinos.

Por último, hay que examinar la teoría de la regresión infantil sin prejuicios por cuanto que, entre los casos citados por los dos autores americanos, fi-

gura el de Henri Poincaré con el relato de su descubrimiento de las funciones fuchsianas³. Según ellos, el estado en el que se encontraba el famoso matemático en el momento de realizar uno de sus más profundos descubrimientos era «una regresión al servicio del ego, una técnica empleada por el ego para resolver problemas».

Cierto, el texto de Poincaré nada tiene de convincente en este aspecto; todo lo contrario, y cabría preguntar si no habrá sido expuesto únicamente para satisfacer, mediante un enfoque razonable, a aquellos a quienes escandaliza la explicación de los éxtasis de santa Teresa de Jesús mediante una regresión a la lactancia. Porque, ¿cómo pensar en el «fenómeno de Isakower» (que, según se nos ha explicado, se produce durante el duermevela) al leer las palabras de Henri Poincaré a las que se refieren los dos autores:

«...Todos los días, me sentaba a mi escritorio y durante una o dos horas probaba gran número de combinaciones sin obtener resultado. Una noche, contra mi costumbre, tomé café solo y no pude dormir. Las ideas me acudían en tropel; yo las sentía entrecortar a pares», etcétera.

No se ve muy bien cómo asociar esta excitación insomniaca al crepúsculo de pensamiento descrito por Isakower y postulado por Lewin y Held.

La contradicción se acentúa cuando Prince y Savage analizan (muy someramente) lo que ellos llaman la «cualidad noética» del éxtasis:

«Los místicos creen (el subrayado es mío) haber descubierto profundas verdades durante sus experiencias (sigue ejemplo) —escriben—. ¿Cómo explicar esta cualidad noética? Es un principio psicológico común el de que, en toda serie de experiencias, las primeras son las más significativas. Es evidente que una de las primeras experiencias conscientes es la tetada.»

1. «Funciones fuchsianas»: denominación dada en 1881 por Henri Poincaré a ciertas funciones trascendentes que él llamó *fuchsianas* en honor del matemático alemán Lazarus Fuchs (1833-1902), cuyos trabajos le habían servido de base.

1. Prince y Savage, *loc. cit.*, pág. 127.

2. Donde aparecieron los estudios de B. Lewin.

Así, pues (*sic*), la regresión a la tetada tiene que provocar una sorprendente impresión de conocimiento. Pero, ¿qué hay de real tras esta impresión? Nada, evidentemente. No es sino el retorno (*revival*) de una impresión de lactante. No es sino una deliciosa ilusión. Nos gustaría saber cómo de esta ilusión pudo brotar la solución de las funciones elípticas, la mayor hazaña de Henri Poincaré. Desgraciadamente, los autores no vuelven a hablar de Poincaré en relación con su «cualidad noética». No citan más que a Plotino y procuran que el lector se percate de que el místico griego habla con elocuencia de la Verdad contemplada en éxtasis, pero no nos explican en qué consiste esta Verdad.

No importa. Dejemos a Poincaré y su dudosa «regresión al servicio del ego». Si bien es cierto que no se le cita más que por conveniencia y que tal vez ni siquiera los mismos autores estén muy convencidos de su explicación por lo que a él respecta, no lo es menos que el matemático puede alardear de su descubrimiento y el místico, no. Haya sido o no retrotraído a la lactancia, Poincaré puede mostrar algo indiscutible: su descubrimiento. Podría ser, por tanto, que el místico, que no tiene más que sus palabras, fuera «explicado», a su vez, por la hipótesis psicoanalítica.

Pero, ¿cómo saberlo? Esta hipótesis, como el mismo místico cuando nos habla de lo que ha «conocido» durante el éxtasis, no puede ofrecernos más que palabras. Podría esperarse que tuviera también ciertas experiencias significativas, pero parece aceptado por todos que las hipótesis psicoanalíticas no deben ser sometidas a esta exigencia. Como observa Ellenberger¹, en materia de psicoanálisis es la refutación la que debe convencer: las hipótesis pueden presentarse sin pruebas y han de ser tenidas por verdaderas provisionalmente por los servicios que prestan.

La regresión a la lactancia, por ejemplo, tiene la ventaja de suprimir un problema, el de la experiencia mística, asociando ésta a otra experiencia tan

inofensiva como trivial. Aceptar el éxtasis como algo original sería abrir la puerta a temibles eventualidades, y después, la de tener que admitir que existe un mundo invisible que a veces visita el espíritu del hombre. Suprimir semejante peligro intelectual con una hipótesis sin fundamento no resulta caro y es comprensible que la existencia de tal peligro puede considerarse fundamento suficiente. La regresión a la lactancia tiene cuanto hace falta para tranquilizar. Ciertamente, no ha sido demostrada; pero, ¿acaso en el plano psicológico no es más económica que lo que creen los místicos? Creer, aun sin pruebas, que nuestro inconsciente puede recordar a veces el lejano deleite de la tetada, ¿no es a fin de cuentas más razonable que creer lo increíble?

Mediciones de la actividad del cerebro

Para deshacer el empate, es preciso hallar el medio de controlar la teoría de modo indiscutible. Afortunadamente, este medio existe: es la electrofisiología.

La electrofisiología del niño, del lactante y hasta del feto ha dado lugar a numerosos estudios en los que se han distinguido los investigadores franceses. Empezamos a tener una idea bastante clara, no de lo que ocurre en el pensamiento que se sirve del cerebro, sino de la actividad del cerebro en el que se desarrolla tal pensamiento.

Y aunque el electroencefalograma (EEG) no pueda decirnos si determinado cerebro está meditando una receta culinaria o una función fuchsiana, puede, por lo menos, reconocer ciertos estados que excluyen a una y otra de estas actividades. Son, precisamente, los estados que se observan en el cerebro del recién nacido y del lactante¹.

1. Mi exposición seguirá principalmente la de M. B. Sterman y Hoppenbrouwers: «The Development of Sleep-

1. Ellenberger (H. F.): *The discovery of the Unconscious* (Nueva York, 1970).

El electroencefalograma indica que existen en el recién nacido (y también en el feto) alternativas de reposo y actividad visibles también en los otros trazos de la poligrafía¹. Las madres las notan al sentir los movimientos episódicos del niño en su vientre. Antes del nacimiento, las alternativas de reposo y actividad están sometidas a la influencia de la madre².

Pero en el EEG aparece también un hecho capital: el de que las manifestaciones visibles de la actividad del bebé son engañosas: «Un lactante que descansa tranquilo, con los ojos cerrados, presenta la apariencia del que duerme. A la inversa, cuando se agita, sonríe, se contorsiona y grita puede parecer despierto. Sin embargo, en el aspecto fisiológico, estas actitudes no tienen sino un parecido superficial con las actitudes correspondientes del adulto³.»

Veamos varios de los hechos que permiten medir todo lo que diferencia estas manifestaciones aparentemente tan similares en el adulto y en el niño pequeño.

Cuando decimos que el niño «duerme», éste tiene los ojos cerrados, respira de modo pausado y regular y, por regla general, mantiene los miembros quietos. Pero los gráficos del EEG presentan esos trazos irregulares que la señora C. Dreyfus-Brisac describió en 1966, con la denominación de «trazos alternantes⁴». Son trazos «diferenciados, de bajo vol-

Electroencephalogram and Rest-Activity Patterns from Foetus to Adult, en *Brain Development and Behaviour* (Nueva York y Londres, 1971). Sterman y Hoppenbrouwers son investigadores de la Universidad de California en Los Angeles (U.C.L.A.).

1. Poligrafía es el registro simultáneo de diversas variables, entre otras, por ejemplo, la actividad muscular medida por los electrodos del electromiógrafo.

2. Fenómeno puesto de manifiesto principalmente por la francesa C. Dreyfus-Brisac, así como por el equipo de A. H. Parmelee en la U.C.L.A.

3. Sterman y Hoppenbrouwers, *loc. cit.*, pág. 206.

4. Dreyfus-Brisac (C.), en *Neurological and Electroencephalographic correlative Studies in Infancy* (obra colectiva, Nueva York, 1964).

taje, muy distintos de los observables en el niño mayor y el adulto».

Lo mismo ocurre con lo que se observa durante los períodos de actividad del lactante, que se presentan con dos aspectos muy diferentes. En el primero, que los anglosajones llaman «actividad de comportamiento», los ojos pueden estar abiertos o cerrados, los ritmos cardíaco y respiratorio son irregulares y se observa una agitación del cuerpo que tanto puede aparecer espontáneamente como coincidir con la teta. A menudo, pero no siempre, el trazo del EEG está desincronizado¹. No se parece al del electroencefalograma del estado de vigilia o de sueño en el adulto, a pesar de las otras apariencias. Concretamente, no hay en él ondas alfa.

El segundo estado de actividad corresponde a lo que los anglosajones llaman *Rem state* o «fase de agitación ocular»². Los ojos están cerrados, el cuerpo, agitado, y la respiración y los latidos del corazón son irregulares; es el estado que más se parece, incluso en el EEG, al correspondiente en el adulto.

Esta similitud es sorprendente, pues se admite que en el adulto la agitación ocular (*Rem*) se produce durante el sueño. Entonces, ¿el recién nacido sueña? En tal caso, *soñaría ya en el seno materno*, pues el electromiógrafo ha podido establecer la correspondencia entre los *Rems* y la agitación del feto, gracias a las habilidosas experiencias de C. Dreyfus-Brisac, Roffwarg, Prechtl, Sterman, etcétera³.

1. Es decir, que el trazo es *regular*; en caso contrario, se llama *sincronizado*.

2. R.E.M. es la abreviatura de *Rapid Eye Movement* (movimiento rápido de los ojos).

3. Dreyfus-Brisac (C.): *Regional Development of the Brain in Early Life* (varios autores, Filadelfia, 1967, páginas 437-457);

Roffwarg y otros con Dement (W.), quien descubrió las concomitancias electroencefalográficas del sueño: *Science*, 152 (1966);

Prechtl (H.) y otros: *Neuropaediatric, I* (1969);

Sterman (M. B.): *Experimental Neurology*, suplemento 4, página 98.

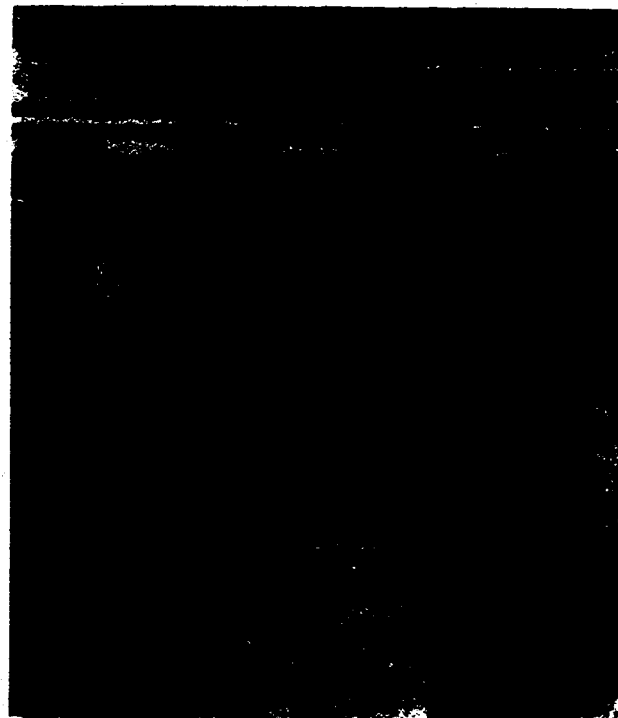
Pero lo más digno de resaltar es que los episodios de *Rems* pueden producirse en el niño en los otros dos estados. En otras palabras, aunque quisiéramos atribuir al lactante los estados anímicos que experimenta el adulto cuando su cuerpo se comporta como el de éste, el EEG nos indicaría que los estados que se suponen de vigilia y de sueño empiezan por no diferenciar y no se diferencian, separándose en el tiempo, sino a medida que el lactante va saliendo de su estado primario y adquiriendo las funciones cerebrales del adulto.

Las condiciones cerebrales del pensamiento adulto son, pues, producto de una larga elaboración, de una «autogénesis» de la cual Sterman y Hoppenbrouwers exponen un cuadro en el libro citado anteriormente. Este pensamiento adulto nace poco a poco en el cerebro del niño, a medida que las funciones cerebrales, por el efecto de los estímulos exteriores y, en primer lugar, del ciclo cotidiano de día y noche, clasifican los tres estados fundamentales, separando la vigilia del sueño y relegando los sueños a lo más profundo de la acción del dormir (sabemos que, en el adulto, el estado de *Rem* corresponden al sueño más profundo, aquel en el que se observa el mayor relajamiento muscular y del que cuesta despertar).

Puede ser tentador interpretar el fenómeno de Isakower como una transición entre la vigilia y el sueño en la que el adulto vuelve a encontrar, durante un breve instante, la indiferenciación original de los tres estados. Pero no se debe violentar los hechos. Repitémoslo: el cerebro del lactante, e incluso el del feto, conoce, como el del adulto, tres estados, que están bien diferenciados. Simplemente, no son los de dormir, soñar y velar. Son estados que la poligrafía define y mide, pero de los cuales nuestros tres estados no están desligados todavía.

Esto nos lo demuestra también el EEG. Porque si el sueño devolviera nuestro cerebro al estado que tenía cuando estábamos en el claustro materno, lo veríamos en el gráfico. Y lo que vemos es precisamente todo lo contrario.

Veamos, en efecto, qué pasa en el EEG a medida que nos dormimos.



Mozac (Puy de Dôme)
(Foto Edouard Berne)

El estado más alejado del sueño es el de la «vigilia atenta», que sentimos cuando nuestros sentidos, y en especial nuestros ojos, están abiertos a los estímulos exteriores o cuando nos entregamos a una actividad intelectual difícil, «operaciones aritméticas, por ejemplo»¹. EL EEG muestra entonces ondas rá-

1. Prof. Kayser (Ch.): *Physiologie* (París, 1963, vol. II, página 796), precisión de este fisiólogo que echa la sal al ejemplo de Poincaré.

pidas (de 30 a 60 ciclos/segundo) irregulares y de voltaje muy bajo. Es el ritmo beta.

Cuando se relaja la «vigilia atenta» y se cierran los ojos, aparece un tipo de onda muy distinto, ondas más lentas (8 a 12 ciclo/segundo), de amplitud variable (es decir sincronizadas), de alto voltaje, las ondas alfa. El paso de onda alfa a ondas de vigilia atenta (beta) bajo el efecto de un estímulo es casi instantáneo (un quinto de segundo). Este paso se conoce con el nombre de «reacción de paro». En la vida de vigilia normal, el cerebro fluctúa constantemente entre uno y otro de estos estados eléctricos, fluctuación que es característica de la vida consciente del ser humano.

El paso de la vigilia tranquila a la somnolencia y al sueño se refleja en el EEG por la desaparición progresiva de las ondas alfa que son sustituidas por ondas cada vez más lentas y de alto voltaje, entre cortadas por «husos de sueño» (los *spindle burst* de los anglosajones), descargas cuya frecuencia se sitúa sobre los 14 ciclos/segundo. A medida que va entrando el sueño, los husos se espacian y las ondulaciones se hacen más lentas. En el sueño «lento», identificado con el descanso sin sueños, el trazo de EEG está formado por ondas delta, de voltaje variable (muy alto, pero que puede debilitarse) y muy lentas (de 0.5 a 3 ciclos/segundo).

Este último sueño lento es interrumpido periódicamente por husos de sueño rápidos, dando lugar al «sueño paradójico». En este mismo trazo que durante la vigilia atenta la mayoría de los electrofisiólogos ven en estos episodios la traducción a términos eléctricos de los sueños.

Este cuadro no muestra, pues, nada que recuerde la actividad eléctrica del cerebro del lactante, con excepción del sueño rápido. Sin embargo, este sueño rápido nunca se presenta en el adulto en el momento de dormirse cuando, según se nos ha dicho, se produce el fenómeno de Isakower, sino en el sueño más profundo. Si el fenómeno de Isakower

existe tal como nos ha sido descrito, evidentemente, tiene que producirse en un estado del cerebro caracterizado por las ondas que corresponden a la somnolencia, es decir, en el momento en el que el trazo del EEG pasa de las ondas alfa a las ondas delta y en el que surgen bajo las agujas los primeros husos de sueño. Este tipo de trazo no existe en el lactante: en primer lugar, porque éste no conoce el ritmo alfa, el cual no aparece sino mucho después y en la pubertad es todavía muy irregular y breve¹; y, en segundo lugar, porque los husos de sueño son también propios de un cerebro de más edad.

Además, ¿cómo podría un cerebro adulto volver al estado de la primera infancia? Para ello tendría que convertirse en otro objeto físico, en un organismo diferente: según dice J. M. R. Delgado, el cerebro del recién nacido «está incompleto en gran medida: en sus zonas sensoriales y en la corteza motora numerosas características, entre otras, la mielinización², el espesor cortical y el número y dimensiones de las células, se encuentran todavía en estado embrionarios».

Desde luego, nada de ello desmiente la existencia del «fenómeno de Isakower». Tal vez el fenómeno exista, no lo discuto. Me limito a examinar la interpretación que de él hacen Lewin, Prince y Savage al mismo tiempo que hago constar que estos autores no hacen más que contarnos una historia que no confirma ninguno de los factores experimentales observables⁴.

1. Véase pág. 57 y también Rimbaud (L.): *Précis de neurologie* (París, 1957, pág. 27).

2. La mielina es una sustancia que envuelve algunas partes de la neurona (el cilindroeje); se forma durante la primera época de vida: es la mielinización.

3. Delgado (José M. R.): *Physical Control of the Brain* (Nueva York, 1969, pág. 53). Delgado señala la función de la maduración: el cerebro se forma físicamente por el uso que se hace de él.

4. Véase Conel (J. L.): *The Postnatal Development of the human cerebral Cortex* y especialmente la obra de Serman y Hoppenbrouwers ya citada; se da referencia en nota de la página 40.

Pero admitamos esta historia contra toda evidencia científica. Admitamos que existe un «fenómeno de Isakower» y que tal fenómeno es un auténtico regreso a la infancia. Aún habría que demostrar la otra parte de la tesis, a saber, que la experiencia mística es un «fenómeno de Isakower».

Y aquí el veredicto de la electroencefalografía es, si cabe, más terminante aún. Es inapelable. Para obtenerlo, basta comparar los EEG realizados durante la experiencia mística con los obtenidos durante el adormecimiento (momento en el cual se asegura que se produce el fenómeno de Isakower).

Que yo sepa, no existe ningún electroencefalograma de místico católico en éxtasis verdadero, como veremos al hablar del caso de Luisa Lateau¹, totalmente desconectado del mundo exterior y sumido en su propia actividad. Por motivos de convencionalismo religioso, dudo que un místico católico se avenga a prestarse a semejante experimento y si se hallase alguno dispuesto a hacerlo, yo dudaría de la autenticidad de su estado. Para el creyente, el éxtasis es la unión del alma con Dios: «Yo no soy el que vive; es Dios quien vive en mí» (san Pablo). De manera que el creyente que permitiera controlar la acción divina ejercida sobre él sería muy sospechoso habida cuenta de lo que le ordena su propio Dios. Porque para el cristiano el éxtasis es un «don», una «gracia» y esto no se exhibe. Los hechos extraordinarios de la vida de todos los místicos cristianos se mantienen ocultos y así permanecen hasta que el azar o la indiscreción los revelan. En ocasiones, ciertamente, es la propia Iglesia la que ordena el control; pero si lo hace es porque tiene dudas. También puede suceder que el místico no esté en condiciones de oponerse a un examen, si éste se realiza mientras él no es dueño de sí. Pero para ello se necesitan cómplices. Por tanto, el estudio encefalográfico del verdadero éxtasis puede ser materialmente posible y hasta fácil, aunque psicológicamente sea difícil.

No sucede lo mismo con las prácticas ascéticas

que conducen a él (si Dios lo permite, según la óptica cristiana). Porque en este caso la observación se limita al ser humano. Estas prácticas, como veremos más adelante, son muy similares en todas las religiones. Desde los años 50, el auge que han adquirido en Occidente las diversas disciplinas del yoga y del zen las ha vulgarizado de tal modo que el asceta en sus diversos grados de elevación, se ha convertido en un personaje muy fácil de estudiar, incluso fuera de todo contexto religioso.

1. Véase *infra*, pág. 214.

ANORMAL Y SUPRANORMAL

Porque, efectivamente, los estudios sobre estos místicos o ascetas no cristianos son ahora muy numerosos y variados¹.

En el EEG, el resultado está claro: aparece el ritmo alfa y se mantiene, sin que nada pueda modificarlo. Como ya hemos visto, en la persona corriente, para que el ritmo beta sustituya al alfa, basta abrir los ojos, oír un ruido o experimentar una nueva sensación. Pero el cerebro del yogui, por ejemplo, permanece totalmente indiferente a todo estímulo, tanto si se golpea un tambor junto a su oído, como si se enciende una lámpara de quinientos vatios ante sus ojos, se le sacude, se le quema un brazo o se le sumerge en agua helada.

Todos pudimos comprobar esta fantástica impasibilidad cuando, hace algunos años, la televisión nos mostró a una joven monja budista vietnamita, que

1. Anand (B.), China (G.), y Singh (B.), «Some aspects of electroencephalographic studies in Yogis», en *Electroenceph. Clin. Neurophysiology*, vol. 13, 1961, pág. 452; Kasamatsu (A.) y Hirai (T.): «An electroencephalographic study on the zen meditation (Zaren)», en *Folia Psychiatri. Neurol. Japonica*, vol. 20, 1966, pág. 315; Wallace (R. K.) y Benson (H.) en: *Scientific American* feb. 1972 véase también Tart (Ch. T.): *Altered States of Consciousness* (Nueva York, 1972).

...prendiéndose fuego: arrodillada en el suelo, con las manos juntas, permaneció erguida y completamente inmóvil en medio de las llamas, mientras el pensamiento presente en su cerebro mandó en aquel cuerpo. Después cayó muerta.

Cuando se somete al yogui (o al zazen) a las pruebas que, al movilizar su atención, provocan en todo hombre normal la reacción de paro, él permanece impassible. El ritmo alfa se mantiene como si nada. Se registra no sólo en la zona de las sienes, el occipucio y los parietales, es decir, en la mitad posterior del cráneo, como es habitual, sino también en los otros electrodos. Y es que el ritmo alfa invade la totalidad del cerebro que se sitúa en un estado de vigilia apacible. El que este estado persista a pesar de todos los estímulos exteriores, incluso los más violentos (piénsese en la monja budista) indica que los estímulos son detenidos voluntariamente antes de que lleguen a la corteza cerebral, sede del conocimiento, de las operaciones intelectuales y voluntarias. El místico ha aprendido a dominar el aparato nervioso que conduce las sensaciones procedentes de los órganos y que habitualmente llegan a las diferentes «áreas» especializadas del cerebro¹.

Sería interesante averiguar si estas sensaciones no son percibidas por la conciencia o si ésta las considera nulas y sin efecto, no otorgándoles la menor atención.

Ciertamente, esta última hipótesis parece inverosímil a toda persona normal. Pero también las prácticas del ascetismo, que se describen en las vidas de los santos, parecen inverosímiles. Y, sin embargo, el que quiera observarlas no tiene más que entrar en un convento. Me refiero a un verdadero convento contemplativo, no a uno de esos lúgubres caravanserrallos en los que se practica la «apertura al

1. No hablo aquí del electroencefalograma del yogatánico, estudiado por H. Gastaut, en el cual el sabio fija su atención sobre una imagen (el loto de mil pétalos que imagina sobre su frente) y que es, pues, una forma de atención común.

mundo». Cuando se ha visto por qué medios el místico se libera de la influencia de los sentidos, uno se pregunta si tal liberación no es simplemente el adiestramiento de la voluntad a no prestar la menor atención a las sensaciones más violentas. Más adelante volveremos a tratar sobre ello. Para dar al lector una idea del autodominio que pueden alcanzar las personas a las que llamamos santos, citaré la famosa anécdota de san Simeón Estilita¹, quien en su vejez tuvo una pierna gangrenada. Los gusanos infestaban de tal manera su herida que caían al suelo. Simeón los recogía entonces y volvía a ponerlos en la pierna diciendo: «Comed, inocentes animalitos, lo que Dios os da.»

Las prácticas al uso entre los santos del siglo xx son menos pintorescas, pero, desde el punto de vista fisiológico, equiparables a aquéllas. Yo he visto a un viejo sacerdote en la agonía, con la cara lívida de dolor, sonreír y pedir perdón a los presentes con la mayor tranquilidad por los gemidos que escapaban de su cuerpo. Parecía haber en él dos personas, la que sufría y la que hablaba. Y, sin embargo, es indudable que no había más que una, pero una que aceptaba el dolor sin concederle ni un solo pensamiento voluntario.

Si este sacerdote hubiera tenido en la cabeza los electrodos del EEG, ¿qué hubieran reflejado éstos? Creo que hubieran traducido el estado de su atención, es decir, que en la banda habrían aparecido las ondas del ritmo beta, no en el momento del dolor más intenso, pero sí en el momento en que hacía un esfuerzo para hablarnos.

Lo creo así por los hechos que expondré más adelante. Desde luego, saberlo no lo sé. La ciencia nos lo dirá algún día.

Por su parte, el doctor J.-G. Henrotte, piensa todo lo contrario:

1. Simeón de Sis (390-459), santo sirio célebre por su austeridad. Vivió 26 años en lo alto de una columna para no tener contacto alguno con los hombres. Véase más adelante pág. 89.

«Si el yogui permanece imperturbable no es por estoicismo... —dice—, sino porque a su corteza cerebral no llega estímulo alguno¹.»

En realidad, repito, no se sabe si el estímulo llega a la corteza o no. Todo lo que se sabe es que la atención de la corteza o, para ser más exactos, su actividad eléctrica no es movilizadada por el estímulo: la reacción de paro (paso al trazo beta) no aparece. ¿Es porque el estímulo no llega a la corteza o porque ésta se halla ocupada en algo más importante y se concentra en lo que está haciendo?

El doctor Henrotte propone una comparación:

«Si la atención del gato está concentrada en la presencia de un ratón —dice—, el efecto producido por el sonido a nivel de los órganos acústicos queda casi totalmente anulado. Estos fenómenos —añade— implican la participación de la formación reticulada.» No obstante, el doctor Henrotte reconoce que el símil es sólo aproximado: en primer lugar, el yogui no está concentrado en un objeto exterior; y, lo que es más importante, a pesar de que en el EEG aparece un ritmo alfa de forma constante, no duerme; por el contrario está bien despierto.

Hagamos aquí una breve digresión sobre la comparación con el gato.

Pese a que el doctor Henrotte es prudente y da prueba de una curiosidad sincera, no podemos dejar de observar el sutil afán reductor de su comparación: no es lo mismo, desde luego, pero existe cierto parecido y acaso bastara poca cosa, tal vez un poco más de estudio, para demostrar que, a fin de cuentas, una monja budista que arde sin que se altere ni un pliegue de su rostro, no es un caso tan asombroso. La tentación intelectual es siempre la misma: es aquella que, bajo el manto del principio de economía de pensamiento, induce a proponer una explicación gratuita por un camino tal que la carga de la discusión incumbe al que la rebate. Porque, implícitamente, se da a elegir entre una hipótesis no demostrada, desde lue-

1. Henrotte (J.-G.): «Yoga et Biologie», en *Atomes*, n.º 265.

go, pero razonable por su medida, y las amenazadoras consecuencias que podría acarrear al refutarla: si el yogui y el místico no se encuentran en un estado parecido al del gato al acecho, ¿a qué incómoda hipótesis nos exponemos a enfrentarnos? Y es verdad que la reducción de lo complejo a lo simple debe hacerse cuantas veces sea posible. En la ciencia, ésta es la base de toda explicación: cuando se ha demostrado que un hecho complicado es en realidad menos complicado de lo que se creía, el conocimiento progresa. Pero retrocede cada vez que el miedo a una complejidad mayor nos induce a admitir una hipótesis no demostrada.

Al parecer, este miedo no ha desaparecido por completo más que en las ciencias exactas en las que se considera que aquello que se propone sin pruebas no debe ser tomado en consideración y que, para invalidar una idea, basta con demostrar, aunque sea verbalmente sin el apoyo de un hecho concreto, que tal idea comporta un elemento gratuito¹.

El gato al acecho, el gato atento, el gato en fase de aprendizaje, han sido estudiados de mil maneras, incluso con el EEG, la neurocirugía que practica la ablación y la separación de tal o cual parte del cerebro, a fin de ver lo que en ella ocurre, e incluso con la estereotaxia que permite estudiar la actividad eléctrica en el interior del cerebro mediante la implantación de electrodos. El cuadro que muestran estos estudios nada tiene que ver con lo que se desprende de la electroencefalografía de los estados místicos².

Para el gato, como para todos los animales, la aten-

1. Popper (Sir K. R.): *Conjectures and Refutations* (Londres, 1963), en especial la pág. 273 y siguientes. Véase también Heisenberg (W.) *La Partie et le Tout* (París, 1972) discusiones del autor con Bohr, Einstein y Grete Hermann.

2. Galambos (R.): «Changing Concepts of the learning Mechanisms», en Delafresnaye (J. F.): *Brain Mechanisms and Learning* (Oxford, 1961); Thorpe (W. H.): *Learning and Instincts in Animals* (Londres, 1963); Altman (J.): *Organic Foundations of animal Behaviour* (Nueva York, 1966), especialmente, caps. 13, 14 y 15.

ción es un estado incómodo del que hay que salir lo antes posible. No la moviliza más que lo desconocido como demuestran los experimentos de aprendizaje¹. Con el EEG, Galambos ha comprobado que las señales de emoción y atención aparecen sólo en las fases preliminares del aprendizaje, cuando el gato se enfrenta con lo desconocido. Después desaparecen y el comportamiento del animal es regido por sus mecanismos instintivos o reflejos, por lo que la atención se hace inútil. Es únicamente en los momentos de emoción y atención intensas cuando se produce el bloqueo selectivo del que nos habla el doctor Henrotte:

«Cuando el sistema nervioso central recibe un estímulo sensorial intenso que lo pone en estado de alerta, puede (...) bloquear la transmisión de los restantes procesos sensoriales (...). Podemos citar a modo de ejemplo las fibras inhibitorias descubiertas por Galambos en el nervio auditivo del gato: la excitación artificial de estas fibras hace disminuir la actividad eléctrica generada por el ruido en el núcleo coclear que es el primer relé del nervio que une el oído a la corteza. Los numerosos experimentos realizados por Hernández-Peón y sus colaboradores indican que el estímulo de la formación reticulada² del gato bloquea la actividad de las vías sensoriales cuyos receptores son estimulados al mismo tiempo. Esto ha sido demostrado con la vista, el oído, el olfato y el tacto³.»

Así pues, la inhibición de la que habla el doctor Henrotte se produce, no cuando el gato acecha tranquilo, sino, por el contrario, durante el breve instante de excitación en el que uno de sus sentidos es puesto en estado de alerta, es decir, precisamente cuando sale del estado de reposo nervioso. Mientras el gato está al acecho, no sólo ninguno de sus sentidos está inhibido, sino por el contrario, es entonces cuando están más despiertos.

1. Thorpe, *loc. cit.* pág. 163.

2. La formación reticulada desempeña una función esencial en el estado de vigilia.

3. Thorpe *ibid.*

En el animal, es un órgano sensorial el que, por la formación reticulada y en el grado sumo de la excitación, neutraliza la acción de los demás órganos. En el yogui y en el místico en general no hay excitación ni percepción sensorial alguna, la corteza está alerta, pero en completo relajamiento. En suma, no existe relación alguna detectable entre uno y otro fenómeno y todo aquello que es detectable contradice la hipótesis. Más adelante veremos incluso que el místico aparentemente sordo, ciego y por completo insensible, puede, si es preciso, oír, ver y sentir sin salir de su estado.

Enseñanzas de la electroencefalografía

1.º Si el fenómeno de Isakower existe¹, éste se produce en el momento de conciliar el sueño. El EEG del adormecimiento del adulto y del lactante son muy conocidos. En el adulto, es un trazo que se desarrolla partiendo del ritmo alfa. Ahora bien, el ritmo alfa no existe en el lactante. El ritmo alfa no aparece sino a medida que van diferenciándose los estados de vigilia relajada. Esta diferenciación no se opera sino durante la infancia. El alfa de la pubertad ya es reconocible, pero no es todavía el de la edad adulta: «Sigue siendo irregular y varía de un instante a otro» (L. Rimbaud). El estado eléctrico del cerebro adulto no reproduce en el momento del adormecimiento, ni en ningún otro momento, aquello que se observa en el cerebro del lactante. Las semejanzas que pueden observarse (por ejemplo, ritmos, theta) son siempre parciales y limitadas y se refieren a estados funcionales diferentes.

1. Recordemos que la definición de este «fenómeno» es puramente subjetiva: es un estado que alega el que lo describe. No se ha descrito concomitancia alguna objetiva y observable. No existe más que como relato.

El cerebro del adulto ha operado una selección de los diversos estados que se observan de manera indiferenciada en el cerebro del lactante. Esta selección no es sólo resultado de un aprendizaje, sino también producto de una evolución orgánica, la maduración. El cerebro del lactante no es sólo un cerebro sin educar; es fisiológicamente diferente. «Los recientes estudios efectuados con trazadores radiactivos han demostrado que —por lo menos, en el hipocampo— el bulbo olfativo y la corteza cerebelosa, del 80 al 90 % de las neuronas se forman después del nacimiento¹ (...). La prueba definitiva de que el comportamiento del recién nacido no requiere pensamiento alguno (*mind*) ni siquiera cerebro, nos la aporta la circunstancia de que los reflejos y el comportamiento de los niños nacidos sin cerebro son idénticos a los de los niños normales²».

2.º Aun admitiendo que el fenómeno de Isakower exista y que sea una regresión a la lactancia (debate que debe dejarse para los neurofisiólogos, quienes no parecen tener mucha prisa por tomar en consideración las pretendidas regresiones del adulto a la lactancia), la electroencefalografía del ascetismo no registra los trazos del adormecimiento. No capta ni las «bocanadas de sueño» (*spindle bursts*) ni la aparición de ritmos delta. Sólo capta el ritmo alfa y, a veces, muy lento (8 a 9 ciclos/segundo).

3.º El alfa de la meditación ascética no se parece al alfa de la vigilia tranquila, sino cuando esta meditación es poco profunda. O, si se prefiere, durante la meditación existe una variante que puede medirse con el EEG que es la extensión progresiva del alfa de la región occipital al conjunto del cerebro. Esta extensión se experimenta como una profundización del estado de meditación.

1. Delgado, *loc. cit.*, citando a Altman (J.): «Autodiagraphical and histological Studies of postnatal Neurogenesis», en *J. of Comp. Neurol.* 128, 1967, pág. 431.

2. Delgado, *loc. cit.*, pág. 49. Todo este capítulo del libro es demostrativo (Delgado es uno de los actuales maestros de la electrofisiología).

4.º La diferencia principal entre la onda alfa del ascetismo y la alfa ordinaria es que la primera resiste todos los estímulos sensoriales, lo cual nunca se observa en el cerebro en ninguno de sus estados habituales.

5.º Esta resistencia nada tiene en común con los reflejos de inhibición selectiva estudiados por Galambos y otros. La inhibición selectiva observable, por ejemplo, en el gato, es un mecanismo reflejo normal, desencadenado por fibras especiales localizadas por los fisiólogos, quienes conocen sus propiedades y recorrido. Esta se opera en laboratorio por estímulo eléctrico de unos puntos determinados de la formación reticulada. Entonces se observa que, según el punto estimulado, tal o cual vía sensorial queda bloqueada¹.

El que este reflejo sea desencadenado por la formación reticulada, que desempeña una función primordial en la vigilia atenta, confirma en el campo experimental lo que muestra la observación del animal en su vida normal, a saber, que la inhibición sensorial selectiva sobreviene en él en los estados de hiperexcitación, es decir, en estados nerviosos (y de conocimiento) opuestos a aquellos en los que se manifiesta la inhibición sensorial del ascetismo.

El EEG del animal en estado de inhibición sensorial selectiva confirma también que ésta es determinada por la reacción de paro de la vigilia atenta, de la excitación nerviosa. Cuando el animal se halla en estado de vigilia apacible no sólo no muestra ninguna inhibición sensorial, sino que, según demuestra la experiencia, es entonces cuando sus sentidos son más receptivos: cuando está al acecho.

1. Hernández-Peón y Brust-Carmona: «Functional Role of subcortical Structures in Habituation and Conditioning» en Delafresnaye, *loc. cit.*, 1961.

Misticismo y enfermedades nerviosas

El estado nervioso observado durante la meditación ascética (por el momento no hablo más que del estado nervioso) es, por tanto, un estado original, específico, que no puede explicarse por la repetición de estados anteriores similares (no los hay), ni por comparaciones con el sistema nervioso de animales de fisiología diferente.

Pero queda una hipótesis por estudiar: este estado que no se da ni durante el período de crecimiento ni en el individuo adulto normal, ¿no podría ser una pura y simple patología, una enfermedad del comportamiento?

Sabemos que el EEG es uno de los instrumentos de diagnóstico más importantes de los trastornos nerviosos. En la hemorragia cerebral, por ejemplo, permite la localización del hematoma (en él se registran ondas lentas); la enfermedad de Alzheimer se reconoce, entre otras cosas, por la desaparición del ritmo alfa, etcétera. ¿No será que ciertos individuos están aquejados de una anomalía nerviosa patológica que se manifiesta por «éxtasis», con todas las características electroencefalográficas que acabamos de analizar? En el curso de este libro tendré que examinar esta hipótesis desde diversos puntos de vista. Que los místicos son enfermos nerviosos, es algo que se ha dicho y repetido de todas las maneras posibles.

Pero su enfermedad, preciso es reconocerlo, tendría que ser muy especial. Se trataría de una enfermedad que obedeciera a la voluntad. Sería una enfermedad que liberara del dolor o, mejor dicho, que permitiera dominarlo. Una enfermedad que multiplicara el poder de nuestra libertad, que dotara al cuerpo de una mayor resistencia. Una enfermedad que disipara toda angustia y, en primer lugar, la angustia de la muerte. Sí, una enfermedad muy especial cuyo virus debería

ser descubierto lo antes posible.

De todos modos, estas objeciones de sentido común no se mantienen frente al principio de economía de pensamiento que acostumbra a aplicarse a los fenómenos embarazosos.

Porque, ya se ha visto, es más cómodo no mirar los fenómenos muy de cerca y sustituirlos por un sucedáneo edulcorado si, mediante esta estratagema, se puede evitar un exceso de reflexión.

El principio de la menor acción no es sólo uno de los fundamentos de la mecánica: también en psicología, con el nombre más simple de «pereza», es el motor de todas las cosas. Si pudiera demostrarse que las experiencias místicas son mórbidas, esto sería una demostración de lo más gratuito. Como ya se ha dicho, esta hipótesis ha sido examinada muchas veces. Para no citar más que a algunos autores, Murisier, Janet, Freud, Menninger, Fischer y Wapnick¹ han establecido comparaciones entre estados mórbidos y experiencias místicas.

A veces, estas comparaciones se imponen. Por ejemplo, no puede discutirse que la indiferencia de ciertos esquizofrénicos al dolor se parece mucho a la que puede observarse en los místicos².

En su estudio ya citado, Prince y Savage sugerían, en 1966, que se comparasen los electroencefalogramas de los esquizofrénicos con los de los místicos. Seguramente, esto se hará cualquier día, visto el apasionamiento suscitado por la antipsiquiatría³ y el auge

1. Murisier: *Les Maladies du sentiment religieux* (París, 1901). Janet (P.): *De l'angoisse à l'extase* (París, 1926). Freud (S.): *Enfermedad de la civilización. Civilization and its Discontents* (Nueva York, 1961). Menninger (K.): *Man against himself* (Nueva York, 1938). Fischer (R.): «On Creative, Psychotic and Ecstatic States», en *Psychiatry and Art* (Nueva York, 1969). Wapnick (R.): «Mysticism and Schizophrenia», en *Journal of transpersonal Psychol.*, vol. 1, n.º 2, 1969.

2. Arieti (S.): *Interpretation of Schizophrenia* (Nueva York 1955, pág. 363).

3. Los «antipsiquiatras» (Laing, Bateson, etc.) afirman que el esquizofrénico es absolutamente normal que, di-

del zen y del yoga en los países de habla inglesa. Pero los estudios realizados desde 1966 demuestran ya, como veremos más adelante, que la esquizofrenia y los estados místicos son, incluso a nivel meramente fisiológico, dos fenómenos diferentes.

En 1967, M. A. Cowen desarrolló en el «Upstate Medical Center» (Syracuse, Nueva York) una técnica original de exploración eléctrica del cerebro, designada con las siglas TCDC (*Transcephalic Direct Current*), que consiste en la medición de las variaciones lentas de potencial entre ciertas venas frontales y occipitales¹. Esta nueva técnica ha resultado muy reveladora y útil para el diagnóstico de la esquizofrenia: «Por lo menos, existen cinco anomalías de potencial TCDC que distinguen al conjunto de esquizofrénicos de los demás pacientes normales o no esquizofrénicos²». Además de estas anomalías, se observan otras diferencias suplementarias de la TCDC cuando se estudian las reacciones eléctricas a determinadas drogas. Y algo acaso más interesante, dos sustancias supuestamente «esquizógenas», la bufotenina y el DMPEA, provocan significativas variaciones en la TCDC.

Los resultados obtenidos por Cowen y su equipo parecen, pues, indicar que la esquizofrenia es una enfermedad con síntomas concretos, detectables y mensurables, aunque (extremo aún por debatir entre «psiquiatras» y «antipsiquiatras») esta enfermedad sea provocada por la sociedad alienante.

La electroencefalografía confirma las observaciones efectuadas con la TCDC, según demostró T. M. Itil en 1970, en la Universidad de Missouri³. Sin entrar en el

gamos, tiene razón para serlo y que su comportamiento es una legítima rebelión contra la «sociedad alienante». Por tanto, no ha lugar «curar» a un esquizofrénico, como tampoco a un místico (según otros autores).

1. Las «venas emisarias del dípole».

2. Cowen (M. A.): «The Pathophysiology of schizophrenic Hallucinosi», en Keup (W.): *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (Nueva York, 1970, pág. 395).

3. Itil (T. M.): «Changes in digital Computer analyzed EEG during Dreams and experimentally induced Ha-

detalle de las precauciones experimentales adoptadas por Itil y sus colaboradores (plenamente conscientes del peso que tendrían sus investigaciones en la pugna de la antipsiquiatría), señalemos que, para establecer sus comparaciones, examinaron las diferencias entre esquizofrénicos con alucinaciones y sin ellas, drogados y sin drogar y también con personas «normales». En todos los casos, sus análisis indican que el EEG de los esquizofrénicos presenta peculiaridades que son los síntomas eléctricos de la esquizofrenia.

Así pues, cualesquiera que sean las causas de la esquizofrenia, ésta es una enfermedad con síntomas eléctricos y farmacológicos concretos. Estos síntomas se mantienen de forma permanente e irreversible durante la enfermedad (como lo demuestran las estadísticas). No existe un «estado esquizofrénico» en el que se pueda entrar o del que se pueda salir a voluntad. De modo particular, el aspecto químico de estos síntomas impide ser o dejar de ser esquizofrénico por decisión instantánea, como sucede con los místicos.

De todos modos, de estas recientes investigaciones sólo retendremos lo mínimo. Vamos a suponer que los detalles todavía se presten a discusión (aunque yo no los he visto discutidos en parte alguna). Cuando menos, es indudable que el esquizofrénico no es un individuo cualquiera. Cuando se vuelve esquizofrénico, es como si empezara «un largo viaje», en expresión de Laing. Se es o no se es esquizofrénico.

Por otra parte, las estadísticas señalan que el factor hereditario es importante. Cuando un esquizofrénico tiene un hermano gemelo, éste suele ser también esquizofrénico, en el 80 % de los casos si se trata de un gemelo auténtico y en el 13 % si es un gemelo falso¹.

Ilucinations», en *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (véase nota anterior).

1. Stern (C.): *Principles of human Genetics* (San Francisco, 1960); las cifras son sensiblemente iguales en Alemania, Inglaterra, Suecia, Japón y Estados Unidos; Whittaker (J. O.): *Introduction to psychology* (Filadelfia 1970, pág. 80).

del zen y del yoga en los países de habla inglesa. Pero los estudios realizados desde 1966 demuestran ya, como veremos más adelante, que la esquizofrenia y los estados místicos son, incluso a nivel meramente fisiológico, dos fenómenos diferentes.

En 1967, M. A. Cowen desarrolló en el «Upstate Medical Center» (Syracuse, Nueva York) una técnica original de exploración eléctrica del cerebro, designada con las siglas TCDC (*Transcephalic Direct Current*), que consiste en la medición de las variaciones lentas de potencial entre ciertas venas frontales y occipitales¹. Esta nueva técnica ha resultado muy reveladora y útil para el diagnóstico de la esquizofrenia: «Por lo menos, existen cinco anomalías de potencial TCDC que distinguen al conjunto de esquizofrénicos de los demás pacientes normales o no esquizofrénicos²». Además de estas anomalías, se observan otras diferencias suplementarias de la TCDC cuando se estudian las reacciones eléctricas a determinadas drogas. Y algo acaso más interesante, dos sustancias supuestamente «esquizógenas», la bufotenina y el DMPEA, provocan significativas variaciones en la TCDC.

Los resultados obtenidos por Cowen y su equipo parecen, pues, indicar que la esquizofrenia es una enfermedad con síntomas concretos, detectables y mensurables, aunque (extremo aún por debatir entre «psiquiatras» y «antipsiquiatras») esta enfermedad sea provocada por la sociedad alienante.

La electroencefalografía confirma las observaciones efectuadas con la TCDC, según demostró T. M. Itil en 1970, en la Universidad de Missouri³. Sin entrar en el

gamus, tiene razón para serlo y que su comportamiento es una legítima rebelión contra la «sociedad alienante». Por tanto, no ha lugar «curar» a un esquizofrénico, como tampoco a un místico (según otros autores).

1. Las «venas emisarias del dípole».

2. Cowen (M. A.): «The Pathophysiology of schizophrenic Hallucinosits», en Keup (W.): *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (Nueva York, 1970, pág. 395).

3. Itil (T. M.): «Changes in digital Computer analyzed EEG during Dreams and experimentally induced Ha-

detalle de las precauciones experimentales adoptadas por Itil y sus colaboradores (plenamente conscientes del peso que tendrían sus investigaciones en la pugna de la antipsiquiatría), señalemos que, para establecer sus comparaciones, examinaron las diferencias entre esquizofrénicos con alucinaciones y sin ellas, drogados y sin drogar y también con personas «normales». En todos los casos, sus análisis indican que el EEG de los esquizofrénicos presenta peculiaridades que son los síntomas eléctricos de la esquizofrenia.

Así pues, cualesquiera que sean las causas de la esquizofrenia, ésta es una enfermedad con síntomas eléctricos y farmacológicos concretos. Estos síntomas se mantienen de forma permanente e irreversible durante la enfermedad (como lo demuestran las estadísticas). No existe un «estado esquizofrénico» en el que se pueda entrar o del que se pueda salir a voluntad. De modo particular, el aspecto químico de estos síntomas impide ser o dejar de ser esquizofrénico por decisión instantánea, como sucede con los místicos.

De todos modos, de estas recientes investigaciones sólo retendremos lo mínimo. Vamos a suponer que los detalles todavía se presten a discusión (aunque yo no los he visto discutidos en parte alguna). Cuando menos, es indudable que el esquizofrénico no es un individuo cualquiera. Cuando se vuelve esquizofrénico, es como si empezara «un largo viaje», en expresión de Laing. Se es o no se es esquizofrénico.

Por otra parte, las estadísticas señalan que el factor hereditario es importante. Cuando un esquizofrénico tiene un hermano gemelo, éste suele ser también esquizofrénico, en el 80 % de los casos si se trata de un gemelo auténtico y en el 13 % si es un gemelo falso¹.

Ilucinations», en *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (véase nota anterior).

1. Stern (C.): *Principles of human Genetics* (San Francisco, 1960); las cifras son sensiblemente iguales en Alemania, Inglaterra, Suecia, Japón y Estados Unidos; Whittaker (J. O.): *Introduction to psychology* (Filadelfia 1970, pág. 80).

¿Se podría conciliar estos datos con los obtenidos por Robert Keith Wallace y Benson, en la Universidad de Harvard, si los místicos tuvieran algo que ver con la esquizofrenia? Estos dos investigadores se propusieron averiguar si se podía descubrir algo cuando una persona cualquiera se ponía a observar prácticas ascéticas. Sus experimentos son tanto más notables por cuanto que no sólo los treinta y seis sujetos eran personas corrientes (veintiocho hombres y ocho mujeres de edades comprendidas entre los diecisiete y los cuarenta y un años), sino que, además, el método utilizado por estos aprendices de ascetas era también un método cualquiera, en este caso, la «meditación trascendental» (o supuestamente trascendental), una especie de *hatha yoga* a la americana divulgado por una organización denominada «Students International Meditation Society»².

El *hatha yoga* es un método serio y es de suponer que algo resta de él en su avatar californiano, ya que los experimentos de Wallace y Benson son concluyentes.

En los sujetos sometidos a estudio se observa, como es habitual, el alfa lento, aunque mezclado con algo de theta. El ritmo cardíaco disminuye por término medio en tres latidos por minuto. El reflejo psicogalvánico (resistencia de la piel al paso de una corriente) aumenta, lo cual es señal de apaciguamiento emotivo³. La concentración de lactatos en la sangre desciende cuatro veces más rápidamente que durante el reposo corriente (el ácido láctico sanguíneo es efecto

de la fatiga muscular). El consumo de oxígeno se reduce en un 16 % al cabo de unos minutos, mientras que la reducción que se observa al cabo de cuatro a cinco horas de sueño no es más que de un 8 % aproximadamente. La cantidad de gas carbónico eliminado disminuye proporcionalmente.

Todos estos signos indican que durante la «meditación» del *hatha yoga* el reposo es muy profundo, más que cualquier reposo natural, incluido el sueño.

Las manifestaciones más notables con aumento del reflejo psicogalvánico, deceleración del ritmo cardíaco y, principalmente, una espectacular disminución de los lactatos sanguíneos. Todo ello indica, efectivamente, además del reposo corporal, un estado de paz interior que ambos autores definen acertadamente como lo contrario de la ansiedad. La ansiedad ha sido estudiada detenidamente por Cattell y Scheier¹. Entre otros signos de su presencia, el exceso de ácido láctico en la sangre parece de tal modo determinante que es posible provocarla mediante una simple inyección de esta sustancia. Wallace y Benson quedaron tan impresionados por sus observaciones que, como buenos americanos pragmáticos, recomiendan la implantación de la «meditación trascendental» en los hospitales como técnica de «superreposo» para el tratamiento de las enfermedades cardiovasculares y las afecciones psicósomáticas.

Aparentemente, nos hallamos muy lejos de la mística y hasta de la simple experiencia interior. Pero recordemos que desde hace siglos (en realidad, desde siempre) se aduce que el testimonio de los místicos es inefable, incomprensible e incontrolable para someterlo a una especie de tratamiento de asepsia y reducirlo a un fenómeno intelectualmente inofensivo como pueda ser el ensueño, la regresión infantil, la enfermedad mental o un deslizamiento hacia lo animal. La pregunta era: ¿son estas interpretaciones compatibles con los hechos demostrados por la ciencia?

1. Cattell (R. B.): *The Nature and Measurement of Anxiety (Readings of the Scientific American, edit., por R. C. Atkinson, 1971, pág. 359).*

1. Véase *Scientific American*, feb. 1972, citado por *Psychologie* n.º 33, oct. 1972.

2. Dirigida por un tal Mr. Jerry Jarvis (S.I.M.S., 1015 Gaylay Avenue, Los Angeles, Calif. 900 24).

3. Es interesante observar el fenómeno inverso cuando se pasa del sueño lento al sueño rápido, es decir, cuando, según la opinión general, uno se pone a soñar; véase Tokizane (T.): «Hypothalamic Control of cortical Activity», en *Aspects anatomophysiologiques du sommeil*, editado por el prof. M. Jouvet (C.N.R.S., París 1965, pág. 151).

La respuesta es categóricamente *no*.

Lo que ocurre en el cerebro durante las prácticas ascéticas algo avanzadas no es observable en el lactante, en el enfermo mental aquejado de cualquiera de las dolencias conocidas, en el animal ni en el individuo normal que no observe las prácticas adecuadas.

Insisto en que ello no es observable (no sólo que no se haya observado), ya que los datos registrados por los aparatos durante la experiencia mística suponen un estado de la fisiología que no es la del lactante (ausencia del ritmo alfa y de los estados diferenciados debida a inmadurez anatómica), ni la del enfermo mental (ya que una enfermedad que apareciera o desapareciera por simple decisión del enfermo no sería tal enfermedad, puesto que sólo dependería del «enfermo» librarse de ella y la enfermedad es un estado al que el individuo debe someterse), ni de un animal (pues precisaría de una fisiología humana y entonces sería hombre, no animal), ni de un hombre normal que no observe las prácticas adecuadas (pues el estado observado es precisamente modificación del estado normal). Por tanto, nos encontramos ante un caso casi excepcional de imposibilidad patente¹. Es tan imposible como encontrar la palabra «viernes» entre los nombres de los meses o la letra «theta» en el alfabeto latino.

Queda por definir lo que debe entenderse por prácticas «adecuadas», es decir, susceptibles de hacer aparecer los estados fisiológicos manifestados durante la experiencia mística.

La observación demuestra, efectivamente, que las prácticas ascéticas suscitan tales estados. Pero ello no quiere decir en modo alguno que sean el único medio de conseguir el mismo efecto. A Roma se va por muchos caminos. Para entrar en estado de reposo nervioso, por ejemplo, puede uno relajarse. Puede también (aunque los efectos secundarios no sean iguales) tomar un barbitúrico o un compuesto de hiosciamina, de escopolamina o cualquier neuroléptico.

1. Más adelante se verá lo difícil que es demostrar cualquier imposibilidad.

tico. Sabemos que, por lo que se refiere a la experiencia mística, los profetas de la droga propugnan atajos de tipo similar¹. Yo creo que no ha lugar a examinar lo que nos proponen, y por una razón clarísima: el efecto de la droga no es reversible, uno se droga libremente (la primera vez), pero no deja la droga con la misma libertad. La experiencia mística es una afirmación suprema de voluntad y de libertad. Esta voluntad y esta libertad son dos de sus componentes fundamentales. Son requisitos previos. Incluso suponiendo que de la experiencia ascética no se conserve sino su utilidad médica como preconizan Benson y Wallace, a los médicos incumbe decir en qué medida es equivalente obtener unos resultados determinados por una decisión de la voluntad o por la ingestión de venenos, en qué medida es equivalente que el enfermo sea libre o no de salir del estado en que le sitúa su cura.

Porque el efecto de una droga dura hasta que es eliminada de los centros nerviosos en los que actúa. El drogado no está en libertad de poner fin a aquello que experimenta, ni siquiera, las más de las veces, siente deseos de hacerlo. Por tanto, la droga no imita los efectos principales del ascetismo. No voy a examinar si de él imita alguna cosa, pues, de todos modos, tal cosa no sería lo esencial y no podría interesar más que a los hospitales. Y, si imita algo, a este nivel no será lo más característico: el LSD, por ejemplo, provoca una disminución de los ritmos alfa y un aumento de los ritmos rápidos (40 períodos) y de los ritmos muy lentos (menos de 3, períodos)².

1. Se encuentra una edificante antología en Bailly (J. C.) y Guimard (J. P.): *Mandala, Essai sur l'expérience hallucinogène* (París, 1969). De todos modos, el lector que desee profundizar en el tema (y convencerse de que la droga no es un sustituto del ascetismo) puede consultar la bibliografía de varios capítulos de: *Origin and Mechanisms of Hallucinations*, op. cit.

2. Resultados conseguidos por Itil en 1970.

La máquina de meditar

Más interesantes son las técnicas llamadas de *biofeedback* (biorrealimentación) estudiadas principalmente en el célebre «Veteran Administration Hospital de Sepúlveda», California¹.

Para la práctica del *biofeedback*, hay que colocar los electrodos del EEG en la cabeza y empezar la meditación observando las agujas del aparato, de manera que, al decir de los adeptos, vuelven a introducirse en el cerebro, a través del conocimiento, los efectos del ritmo alfa producido por el cerebro: es el *feedback*. Existe también un *feedback* más directo mediante el cual el ritmo alfa, ampliado por un aparato al efecto, es devuelto directamente al cerebro por los electrodos de retorno.

El más acérrimo propagandista del *biofeedback* es un antiguo oficial de Marina llamado Durand Kiefer, quien, en 1969, resumía así sus investigaciones:

«Al cabo de diez años de meditación cotidiana, comprendidas numerosas sesiones especiales —con una duración de cuatro a trece días, a razón de doce horas por día y medio de meditación experimental en laboratorio con aislamiento sensorial²— y varias semanas de meditación activada con un dispositivo de *biofeedback* con ritmo alfa, a razón de dos a cuatro horas al día, se ha hallado que la meditación y el *feedback* se perciben como complementarios (*aer experimen-*

1. Estos estudios están centralizados en la *Biofeedback Society Information Exchange* de este hospital.

2. El aislamiento sensorial pretende suprimir todo estímulo sensorial; durante el experimento, el oído no percibe más que silencio; la vista, oscuridad; el tacto se reduce al mínimo. Este estado (llamado de privación sensorial) ha sido estudiado en numerosos laboratorios, concretamente por Kleitman, en Chicago, y por Michel Siffre, en Francia y en los Estados Unidos.

tally complementary) y se refuerzan mutuamente. Ambos son una autorregulación de los estados internos¹».

Esta «meditación», definida con una sangre fría admirable, como una «autorregulación interna», no deja de inspirar cierta perplejidad. De entrada, Kiefer (como todos los propagandistas del *biofeedback* identifica la realidad de la experiencia mística con sus concomitancias físicas —concretamente, con una sola de tales concomitancias, el ritmo alfa— sin detenerse a pensar en que el cerebro de cuatro imbéciles jugando a los naipes produce exactamente las mismas concomitancias físicas y el mismo EEG que el de J. S. Bach en trance de componer la *Fuga*. Según esto, para que nuestro pensamiento pudiera equipararse con el del genio, bastaría con jugar a las cartas, ya que, ciñéndonos a las manifestaciones observables en el EEG, ambas actividades nos parecen rigurosamente idénticas.

Aquí se observan las limitaciones de la poligrafía. Este conjunto de técnicas indica de modo categórico que la prueba es negativa: cuando dos gráficos son diferentes, puede decirse a ciencia cierta que se refieren a estados psíquicos diferentes. Pero de dos gráficos idénticos resulta imposible deducir cosa alguna a nivel psíquico.

Cuando el EEG o la TCDC establecen la presencia de cierto tipo de actividad eléctrica cerebral, si la actividad psíquica que nos interesa exige otro tipo de actividad eléctrica, se puede deducir con certeza que tal actividad psíquica está ausente. Es cierto, por ejemplo, que, si el EEG muestra trazos rápidos, el cerebro sometido a observación no puede en modo alguno hallarse en estado de sueño lento.

Por tanto, los trazos obtenidos en los místicos nos permiten deducir con certeza que las hipótesis de la regresión a la lactancia de esquizofrenia, de inhibición sensorial selectiva, etcétera, son pura fábula, aceptable únicamente por los ignorantes.

1. Comunicación hecha al I Congreso de la *Biofeedback Society*, celebrado en Santa Mónica, Calif. (1969).

Todas estas teorías adolecen de un mismo error metodológico que consiste en creer que se ha explicado lo desconocido explicando lo conocido y lo complejo, por lo elemental, cuando se ha observado la identidad de una parte menor de lo desconocido por medio de un hecho conocido. Como si, porque las cacerolas y los motores de pistón llevan acero, se dedujera que unas y otros son idénticos.

Los adeptos del *biofeedback* lo hacen todavía mejor: ellos sustituyen triunfalmente el motor por la cacerola. D. Kiefer nos refiere que un tal Hugh McDonald, «del laboratorio de hipnosis de la Universidad de Stanford» construye aparatos de *biofeedback* portátiles que alquila a los aficionados: así, puede uno llevarse de viaje, entre la máquina de afeitar y el cepillo de los dientes, su éxtasis automático.

No discutiremos la pretensión de estos virtuosos del soldador, de construir aparatos portátiles de electro-estímulo cerebral. Remito al lector que sienta curiosidad por estas técnicas, a las publicaciones de dos maestros en la materia: en ellas podrá observar su espantosa complicación¹. Ciertamente, Penfield, Delgado, Von Holst, Von Saint-Paul y demás especialistas practican la estimulación interna mediante la implantación de electrodos. Pero, ¿emplearían métodos tan delicados de implantación si bastara electrizar un poco el cuero cabelludo?

Por lo que respecta al *biofeedback* visual que, según se nos asegura, permite al individuo el control de su ritmo alfa, basta, para apreciarlo en lo que vale, leer lo que sobre él se nos dice².

En su informe citado, D. Kiefer refiere que en el otoño de 1967 ó 1968 (cuando se realizan experimentos serios, por lo menos se anota el año) tuvo que interrumpir un experimento de *biofeedback* efectuado en un instituto neuropsiquiátrico de San Francisco, al

1. Delgado (J. M. R.): *Physical Control of the Mind* (Nueva York, 1969); Penfield: *Language et mécanismes cérébraux* (París, P.U.F., 1963).

2. Para hallar una discusión en profundidad del *biofeedback*, véase la comunicación de H. Gartaut al VIII Congreso Internacional de E.E.G., Marsella, set., 1973.

cabo de dieciocho horas, por exceso de fatiga. Ahora bien, como ya hemos visto, los experimentos de Wallace y Benson indican que el ritmo alfa de la meditación no es sino un aspecto particular de un estado de sobrerreposo que se traduce también por una disminución del metabolismo basal, de los lactatos sanguíneos, etcétera. Si el *biofeedback* provocara el mismo estado que la meditación, no se comprendería cómo dieciocho horas de sobrerreposo podrían producir tal exceso de fatiga. ¿Acaso el sobrerreposo puede fatigar? De ser así, ¿se les habría ocurrido a Wallace y Benson propugnar su introducción en los hospitales para sustituir las curas de reposo?

De todos modos, la tentativa del *biofeedback* merece cierta atención. Su actual incongruencia nace de una confusión, verdaderamente muy burda, entre el todo y la parte, lo esencial y lo accesorio, la causa y el efecto.

Aunque fuera capaz de inducir en el cerebro el ritmo alfa generalizado, lo cual no está demostrado, el aparato de McDonald no estaría concebido más que con este fin y no iría más allá. Supongamos que un individuo mañoso que estuviera mejor informado de las correlaciones físicas del misticismo consiguiera construir un dispositivo capaz de provocar todas estas correlaciones. ¿Qué ocurriría entonces? ¿Acaso para alcanzar la suprema serenidad de la monja budista vietnamita que conservaba su hermoso rostro impenetrable entre las llamas, bastaría con conectarse al dispositivo y apretar un pulsador?

Así planteada, la pregunta es, por el momento, meramente especulativa. Admitamos que todas las correlaciones físicas presentes en el cerebro de Platón mientras componía su *Timeo* fueran conocidas y reproducibles. ¿Bastaría que yo las reprodujera artificialmente en mi cerebro para experimentar subjetivamente lo que sintió Platón en el apogeo de su genio? Mientras no se demuestre lo contrario, me inclino a creer que, para diseñar y construir una máquina supuestamente capaz de reproducir el pensamiento de Platón, habría que ser muy superior a Platón, so pena

de no poder llegar a igualarlo¹.

Pero se puede limitar el problema sin restarle interés: ¿no se podría algún día reproducir, artificialmente por lo menos, algunas correlaciones físicas interesantes de la actividad mística?

Creo que aquí lo prudente es no responder. Existen precedentes. Según su propio testimonio, Balzac nunca hubiera engendrado *La comedia humana* sin el estímulo del café. Aunque es cierto que, sin café, tal vez hubiera hecho otra cosa quizá más grande. Y yo tomo mucho café y nunca llegué a escribir *Papá Goriot*. De todos modos, el autor de *La comedia humana*, nada menos, afirma que su obra es en parte hija de un coadyuvante artificial. Esto da que pensar. La tentativa del *biofeedback* no es absurda, si no apunta más que al objetivo limitado de ciertos estímulos físicos. Y su fracaso actual nos previene contra dos errores en los que un libro como éste corre constantemente el riesgo de caer: el de confundir las apariencias observables, o incluso parte de ellas, con la realidad; y el de inducir abusivamente a las hipótesis fundándose en las apariencias. Hasta hace unos quince años, se podía decir impunemente casi cualquier cosa a fin de explicar el hecho místico y, como hemos podido ver, así se hacía. Gracias a los hombres del laboratorio, ahora disponemos de un cuadro experimental, de una «síntomatología». Ahora ya no se puede decir cualquier cosa.

Pero, ¿llega este cuadro experimental a agotar las posibilidades de la realidad? ¿Se reduce toda la mística a los hechos observados hasta ahora en el laboratorio?

En este caso, la mística sería un descubrimiento muy reciente. No se habría hablado de ella hasta los experimentos a los que me refiero, ya que los hechos demostrados por los fisiólogos habían permanecido

1. Véase el cálculo de Brillouin sobre el tiempo que se necesitaría para transmitir toda la información contenida en un cuerpo humano cualquiera, en Brillouin (L.): *Vie, nature et observation*, París, Albin Michel, 1959, prólogo.

ignorados hasta que éstos hicieron su aparición. Si toda la mística se redujera a modificaciones del metabolismo, de la composición sanguínea y de la actividad eléctrica del cerebro, nunca nadie habría sospechado su existencia hasta el siglo xx.

Y si los egipcios, los indios, los antiguos persas y los griegos del tiempo de Jenófanes y de Pitágoras ya tuvieron sus místicos, se vieron obligados a identificarnos sin ayuda de la electroencefalografía.

Naturalmente, así fue. En el cuadro clásico de los fenómenos místicos de todas las religiones antiguas y modernas, aquellos que los fisiólogos han podido estudiar hasta ahora corresponden a la iniciación de un largo camino bien conocido por los maestros del ascetismo, a los primeros pasos de aquello que Teresa de Ávila llamara «camino de perfección»¹. A estos maestros del ascetismo les son bien conocidos los estados de «meditación» del tipo de los estudiados por Benson y Wallace (aunque ellos nada supieran de ritmos alfa ni del lactato sanguíneo). Ellos, de esas cosas, conocen su extrema trivialidad. Nos enseñan que la verdadera mística empieza mucho más allá y, en la vida del asceta, mucho más tarde, tras un derroche de paciencia y de esfuerzo que, a veces, dura toda una vida y que hace aparecer ridículo al buen oficial de Marina retirado, con su maletín de pulsaciones para la meditación electrodoméstica.

1. Título de uno de sus libros: *Camino de perfección* (1583).

ALQUIMIA DEL DOLOR

Sea o no trascendental, la experiencia a que aspira el místico es interior. Es un acto o un estado del pensamiento. Por ello, el ascetismo comporta, ante todo, una actividad psicológica particular. Todas las actividades físicas que lo acompañan están destinadas a actuar sobre el pensamiento: «Arrodillaos y creeréis.»

Los teóricos católicos llaman «oración» a esta actividad del pensamiento que prepara a la unión mística. Distinguen en ella cuatro grados que corresponden a las actividades que pueden observarse en la vida de cualquier comunidad religiosa.

El primer grado es el de la oración oral. Recuerdo haber asistido un día a la celebración del oficio en una comunidad de San Juan Bautista de La Salle. Había una veintena de hermanos sentados frente a frente en dos filas, uno a cada lado del coro. Los versículos latinos eran recitados alternativamente por los frailes de una y otra fila, con voz grave que reverberaba en las profundidades de la capilla. Algunos pasajes eran cantados o recitados de pie, acompañados de la señal de la cruz o de inclinaciones del busto, según un rito que todos conocían de memoria, sin que en ningún momento ni la más leve vacilación distrajera al espíritu de la unión en la que se hallaba prendido desde el comienzo de la oración.

Yo observaba la escena desde la sombra de un púl-

...mientras pensaba en todos los lugares y épocas en que los hombres habían hecho aquello desde que existe la vida monástica. Pensaba en los últimos pitagóricos recitando los *Versos áureos* y en una ceremonia muy parecida, a la que asistí, celebrada en el seno de una comunidad hindú. Sin saber por qué, me volví hacia el guía y le pregunté si estaba seguro de que aquellos hermanos, que se dedicaban a la enseñanza de niños pequeños, comprendían bien aquel hermoso latín de iglesia. Un silencio y después:

—¿No sabe que ninguno de ellos lo comprende? —me dijo—. ¿Ignora que el fundador de la Orden, para asegurarse de que no enseñarían más que a niños pequeños, les prohibió aprender el latín? Tienen idea de lo que dicen, pues todos esos textos son conocidos, pero creo que ninguno lo capta textualmente. Y como yo, sorprendido, guardara silencio, prosiguió:

—La palabra tiene más usos de los que usted imagina. No es solamente un signo. El hombre es más complicado de lo que creen los que se pasan la vida charlando, que nunca meditan, que nunca rezan, que no están acostumbrados a pensar previamente ante un testigo interior indiferente a la paja de las palabras. ¿Para qué os sirve la palabra a las personas del mundo? Para expresar vuestro pensamiento y, eventualmente, para disimularlo, como decía Talleyrand. Pero el hombre interior, que no cesa de pensar ante su Dios, no tiene nada que expresar ni disimular. A aquel que está siempre presente en el fondo de los corazones, nada se le puede expresar ni esconder con palabras.

—Pero, entonces —repliqué—, ¿para qué hablar?

—No hablan. Rezan.

En todas las religiones ha habido y hay oraciones incomprensibles. Los *Versos áureos*, que todo pitagórico recitaba mañana y noche, son impenetrables para la mayoría, aunque se sepa su significado, gracias al admirable comentario escrito por Hierocles mil años después de Pitágoras¹. Por cierto que los primeros

cristianos habían visto orar a los pitagóricos.

Del mismo modo, durante muchos siglos, las religiones babilónicas utilizaron en sus ritos textos escritos en la lengua de la epopeya de Gilgamesh, olvidada desde hacía tiempo. En la India, el sánscrito de las oraciones védicas no lo entienden más que los eruditos. El Egipto de los Tolomeos no comprendía ya los ritos antiguos que se habían conservado piadosamente.

El hermano Juan des Entommeures (imaginado por Rabelais, que era muy mal fraile) se burla de las incomprensibles salmodias de sus cofrades. La Iglesia moderna, al verter sus ritos a las lenguas vernáculas, dio la razón al fraile libertino. No es de mi incumbencia decir si hizo bien. La Iglesia tradicional fomentaba las oraciones vocales monótonas, comprensibles o no, del género del Rosario.

Recordemos que el Rosario es como un collar de cuentas que se van pasando entre los dedos a medida que se recitan determinadas plegarias. El rosario común de los católicos tiene cinco series de diez cuentas, separadas por una cuenta de mayor tamaño. A cada cuenta pequeña, el que reza dice un Avemaría. Después de la décima Avemaría, un Gloria Patri y, a continuación, un Padrenuestro. Luego se empieza la decena siguiente y así hasta cinco veces. Se llama Rosario completo a una serie de tres. Hay Rosarios que contienen quince decenas. Rezar un Rosario completo supone, pues, repetir el Avemaría ciento cincuenta veces (!). Resulta fácil hacer de hermano Juan a propósito de estas monótonas repeticiones, especialmente si se analiza el Avemaría en términos de informática: así evaluada es innegable que la cantidad de información que contiene un Avemaría es mínima. ¿De qué manera puede resultar fecunda para el espíritu esta reiteración de unos temas tan simples?

Pero hay que desconfiar. Han existido grandes espíritus que la prudencia nos aconseja mirar con respeto, que pasaron años y años de su vida rezando el Rosario. Bossuet y Fénelon rezaban el Rosario. Racine, aunque ya viejo, rezaba el Rosario en la época en que escribía *Atalía*. Pascal rezaba el Rosario. Male-

1. *Les Vers d'Or* trad. Mario Meunier (París, 1925).

branche rezaba el Rosario. Y, algo que acaso resulte todavía más interesante, Renan, de seminarista, rezaba el Rosario. Y no es que entonces fuera menos inteligente: simplemente, tenía otras ideas.

Es preciso dar a esto una explicación y una explicación que no sea simplista, máxime cuando podrían multiplicarse los ejemplos, extraídos de otras religiones y de otros tiempos. Porque el Rosario existe también en Oriente.

Las religiones justifican la oración oral incomprensible o monótona (o ambas cosas a la vez) por la necesidad de abrir el espíritu o el corazón a la acción de la gracia, de humillarse ante Dios, de fomentar la meditación de los misterios sagrados, etcétera. Naturalmente, al observador externo le es imposible captar estas realidades trascendentales, si es que existen. No puede comprenderlas por una definición, puesto que no ve más que lo natural. Es decir, que, si son reales, no las ve más que si no lo son. Por tanto, no tiene mayor derecho de negarlas o afirmarlas que el que podría tener un observador situado en la Luna de negar la existencia de la hierba de los prados (el símil es de Pascal).

Pero, en compensación, puede estudiar los efectos tangibles producidos por una recitación monótona.

Estos efectos han sido ya descritos por el filósofo y psicólogo indio Patanjali en sus *Comentarios sobre el yoga (yogasutra)* que datan del siglo V de nuestra Era, pero que se refieren a una tradición que se remonta al *Mahabharata*, es decir, a cuatro o cinco siglos antes¹: «El yoga —dice—, por sus diferentes prácticas (entre las que figura la recitación monótona), apunta a la supresión total de todas las modificaciones (*vrittis*) del pensamiento.» Se trata de suspender todos los movimientos psicológicos.

«En cuanto se levanta la más mínima ola en la mente —escribe también el Swami Siddheswarananda—

1. Swami Siddheswarananda, *loc. cit.*, pág. 59. (Me parece que el Swami lo confunde en este texto con el gramático homónimo Patanjali que vivió en el siglo II o III antes de nuestra Era.)

da— aparece la multiplicidad¹.» Es esta multiplicidad lo que se trata de suprimir y no atrofiando el espíritu, puntualiza, ni haciéndolo caer en el sueño profundo, sino deteniendo toda «mentación», toda actividad discursiva.

Para la descripción de este proceso, católicos e hindúes se sirven de expresiones diferentes, pero son expresiones cuya diferencia permite comprender mejor de qué están hablando unos y otros. Para el cristiano devoto, se trata de «dominar las distracciones»². Para los hindúes, de «suprimir las modificaciones de la muerte». Las partes negativas de esta acción son idénticas. Las diferencias aparecerán cuando veamos lo que, según unos u otros, sustituye estas «modificaciones» y estas «distracciones suprimidas». Recordemos, por el momento, que la oración vocal de los católicos y las primeras prácticas del yoga preparan el espíritu para una meditación exenta de toda distracción.

El segundo grado, según los católicos, es una «reflexión metódica» sobre temas relacionados con los dogmas. Por cierto que se recomienda rezar el Rosario mientras se medita alguno de los misterios sagrados. Hay libros especializados que proponen tales temas y misterios por un orden estudiado de manera que éstos se sucedan a medida que se rezan las decenas de Avemarias.

En el colegio privado donde cursé parte de mis estudios, durante el mes de mayo, llamado *mes de María*, todas las noches, antes de la cena, se rezaba el Rosario en comunidad. Antes de cada decena, el sacerdote que dirigía el ejercicio proponía un misterio para que lo meditáramos. Había misterios de dolor, de gozo y de gloria. No diré que nuestro espíritu observara siempre esta dirección. Pero, indiscutiblemente, la mecánica era eficaz. Cualquiera que sea la explicación, yo guardo de aquellos «meses de María» recuerdos que no pueden compararse a nada. En la oscura capilla en la que nos manteníamos de rodillas,

1. Obsérvese el curioso parecido de esta fórmula con la de Tauler que antes citamos.

2. Poulain (A): *loc. cit.*, cap. II.

el coro de nuestras voces se elevaba como una ola hacia el altar iluminado por los cirios. No sabíamos con exactitud en qué pensábamos, pero lo pensábamos con intensidad. ¿Es intensidad la palabra? En la penumbra, no éramos sino una voz, un pensamiento, inefable, fluido, abierto a lo desconocido. Mientras en la vida normal, como dice Voltaire, nunca sabemos lo que pensaremos dentro de tres minutos, entonces, en cierto modo, lo intuíamos, como el que, arrastrado por una muchedumbre, siente en qué dirección camina, aunque no sepa adónde le conduce. No creo que aquello fuera efecto de un pensamiento colectivo. Cada uno estaba solo. Por lo menos, yo lo estaba. Pero la máquina, en su avance, anulaba mis mecanismos interiores, me liberaba de ellos como se libera el agua cuando se rompe la urna que la contiene. Al evocar aquellas noches ya lejanas, me vuelve el recuerdo de cierto estado apenas vislumbrado, una expansión de mí yo invisible, la sensación de descubrirme a mí mismo, la sorpresa de verme, tal vez de ver en mí algo más que a mí mismo.

El tercer grado es descrito por los teólogos católicos como aquel en el cual el objeto de la reflexión se simplifica y adquiere mayor amplitud y la razón, poco a poco, o bruscamente, cede paso al amor. A este estado lo llaman ellos «oración afectiva».

No olvidemos que estos grados sucesivos responden a un método y que el método está encaminado a enseñar el dominio de ciertos estados interiores. El iniciado en el método poco a poco llega a adquirir este dominio, por cuanto que, según puntualizan los teólogos, esta metamorfosis no depende sino del hombre. La vida monástica o simplemente devota da al que la practica la facultad de adoptar a voluntad estas actitudes interiores. Creo que por aquí se puede empezar a captar en qué consiste el ascetismo. Porque, ¿de dónde se deriva este conocimiento de un método? Ante todo, ha sido necesario descubrir la existencia de estados interiores diferentes para cuya descripción no existen palabras. Después, percatarse de los procesos que conducen a tales estados o que, acaso, los crean. Sólo entonces puede esbozarse un método. Pero

todo ello supone un previo descubrimiento espontáneo. Por tanto, el estado que los teólogos llaman oración afectiva tiene que sernos conocido en cierto modo, aun sin que lo sepamos, como un recuerdo difuso, sobrecogedor e inefable a la vez.

¿Y quién puede dudarlo? Aunque esté en nuestro poder el no divertirnos más que con lo que divierte al mundo y hacer en todo, si se nos antoja, como si este yo invisible del que hablaba hace poco no existiera, todavía no poseemos —a Dios gracias— el secreto de suprimir en nosotros aquello que la moda hace que se pase por alto. Muchas veces, bajo el hombre del mundo, estalla el hombre eterno. Voy a permitirme exponer otra experiencia personal. Aquella noche, me había enfrascado en un trabajo difícil hasta muy tarde, olvidándome de mi cuerpo, de mi espíritu y de mi historia y mi desamparo en el vasto universo no era más que el esfuerzo de un pensamiento concentrado en su trabajo.

En un momento dado, aquel trabajo, sin dejar de ocupar mi espíritu, liberó a mi cuerpo, el cual, al hallarse sin nada que hacer y entregado a sus automatismos, se levantó sin que yo me diera cuenta y salió a la puerta de la casa.

Era una noche de diciembre, transparente y glacial. Súbitamente, mientras contemplaba las estrellas, mi espíritu se desasíó. En un instante, me vino a la mente todo cuanto sé, el irresistible parto de los astros, la ascensión de la materia a la vida, de la vida al pensamiento, de lo desconocido a lo desconocido, del misterio al misterio, el océano de dolor y alegría que colma la inmensidad del cielo y, finalmente, yo, una gota efímera que la ola arrastra con aquellos a los que amo y que en aquel momento dormían en la casa, detrás de mí.

Pero al tiempo que estas cosas y estos seres se hacían presentes en mi espíritu, estallaban en mí todos los sentimientos que pueden embargar al hombre, pero fundidos en uno solo, como si sintiera a la vez el amor, la esperanza, el espanto, el pesar y la pasión de todos los seres y todos los tiempos. No duró más que un instante. En seguida volví a la mediocridad

de la vida cotidiana y me acosté sin conservar en mi espíritu vacío y sereno más que como un eco de una vieja tonada que un niño cantara a lo lejos.



Cristo doliente.
(Foto Laurent Pinard)

No quiero decir que esto sea la oración afectiva. La oración afectiva que describen los católicos debe tener un contenido distinto, puesto que sobreviene por la deceleración de los pensamientos piadosos y su

transmutación en sentimientos. Pero es de suponer que lo que acabo de describir y que todo ser humano siente alguna vez en la vida, debe producirse también en ocasiones y por causas menos profanas. Si se sustituye el trabajo por un rito, las estrellas por uno de los misterios que aquellos buenos Padres nos proponían, sin gran fortuna, para la meditación, si, por último, se supone la misma explosión interior (que no tiene por qué ser súbita), habrá de obtenerse algo muy parecido a la oración afectiva o a una experiencia religiosa que los libros nos describirían de idéntica manera.

El cuarto grado fue denominado por santa Juana de Chantal «oración de simplicidad». Puede definirse este estado como sublimación del estado anterior: el pensamiento queda limitado a una intuición única que es a la vez movimiento y abandono interior total.

San Juan de la Cruz escribe en su *Llama de amor viva*:

«Llegó el tiempo de pasar de la meditación a la contemplación, cuando los actos discursivos¹ que antes hiciera el alma por sí misma llegan a faltarle (...). Una vez aquí, hay que llevar el alma por el camino opuesto al que se le hiciera seguir antes. Antes se le daba un tema de meditación y ella se aplicaba a estudiarlo; ahora hay que prohibírsele e impedirle que medite.»

San Francisco de Sales, amigo de santa Juana de Chantal, explica muy bien en su *Directorio espiritual*, cómo el rezo del oficio en latín por religiosas que desconocen esta lengua conduce a este estado: «Que aquellas que no lo entiendan (*el latín*) se mantengan simplemente atentas a Dios, latiendo de amor, mientras el otro coro dice el versículo y ellas hacen las pausas.»

1. Los autores católicos llaman *contemplación* a un estado que se asemeja más a la *meditación* de los modernos. Lo que ellos llaman *meditación* es un monólogo interior, una sucesión de reflexiones, conceptos e imágenes.

La doma de los sentidos, senda de felicidad

Estos son los cuatro grados sucesivos mediante los cuales el asceta católico se prepara para el estado místico.

Y es que todos estos actos interiores no son sino preparativos. Constituyen la disciplina psicológica puramente humana de lo que Simone Weil llama «la espera de Dios». Es a partir de la oración de simplicidad cuando empieza a producirse (si se produce) el cambio misterioso atribuido por los católicos a la intervención divina. La «meditación» de los yoguis y de los autores anglosajones es la oración de simplicidad, como puede comprobarse con la lectura de estos versículos, claros a más no poder, del capítulo VI de la *Bhagavad-Gita*:

»20 — Cuando el pensamiento se detiene, suspendido por la práctica del yoga; cuando, al ver el Ser (*atman*), a través del Ser, el sabio gusta de la felicidad de su yo.

»21 — Cuando conoce esta felicidad infinita que, inaccesible para los sentidos, no puede experimentarse más que por la intuición (*buddhi*); cuando, firmemente establecido en el Ser (*atman*), ya no puede perder la verdad.

»22 — Cuando, elevado a este estado, piensa que no puede haber para él un bien mayor; cuando, establecido en el Ser, ya no puede alcanzarle ni el mayor de los sufrimientos.

»23 — Cuando se rompe definitivamente el contacto con el sufrimiento, se llega a lo que se llama yoga; recuérdalo.»

Así pues, del mismo modo que para los católicos Dios empieza a manifestar su presencia, si lo desea, cuando el alma se abre por completo a Él por medio de la oración de simplicidad, así también para el veda, el Ser (*atman*) surge cuando se produce la ausencia total del pensamiento motor, estado que el sabio al-

canza por el yoga.

Este paralelismo fisiológico entre el «vacío mental» del Veda y la «simplicidad» del católico fue definido por Swami Siddheswarananda con profética precisión en 1942, un cuarto de siglo antes de las observaciones de los electrofisiólogos:

«Según la *Bhagavad-Gita*, la experiencia empírica¹ se produce cuando el sujeto y el objeto entran en contacto —escribe—; los estímulos del exterior asaltan en todo momento al sujeto y hacen nacer en él sensaciones (...). Así es como se expresa el *ego*²; propende a apartar lo desagradable, el dolor y busca lo grato, el placer. Mientras practiquemos esta dicotomía, no esperemos descubrir la verdad, la cual rebasa el placer y el dolor, polos a los que se circunscribe toda experiencia. Si el *ego* permanece en estado de alerta (el subrayado es del Swami), la verdad no descubre su rostro.³»

Es precisamente este estado de alerta lo que excluye al ritmo alfa, como hemos podido ver al estudiar las manifestaciones eléctricas del cerebro en las diversas situaciones en que puede hallarse la conciencia. Aquí se aprecia mejor todavía la incongruencia de comparar al místico con el gato que acecha.

Y es que el animal, cuando se entrega a esta actividad, no conoce más que dos estados: el de espera (que se mantiene mientras su atención no es atraída por indicio, ruido o movimiento alguno) en el que sus sentidos se hallan en estado agudo de receptividad —se dice que «tiene los sentidos alerta»— y aquel en el que algo le llama bruscamente la atención y dirige el sentido que ha sido estimulado en la dirección, de la que partió la señal. En el primer estado, no sólo no están inhibidos sus sentidos, sino que el menor estímulo es captado inmediatamente y transmitido al cerebro que excita al organismo entero. Este estado de excitación es el que hemos mencionado en segundo lugar. Es un estado que provoca una serie de trans-

1. Es decir, el normal conocimiento de la vida.
2. «Así es como el yo se percibe.»
3. Universidad de Toulouse, 27 feb., 1942.

formaciones fisiológicas que son todo lo contrario de lo que se observa en el místico: el pulso y el ritmo respiratorio se aceleran, las glándulas digestivas son estimuladas, etc.¹ Como ya hemos visto, es solamente ahora cuando la excitación de un sentido determinado puede inhibir a los restantes. Ni en uno ni en otro caso, nada recuerda a los estados místicos que requieren el previo adormecimiento de los sentidos o, para ser más exactos, la domesticación de los estímulos que siguen recibiendo.

Es este completo dominio de los sentidos lo que permite la oración de simplicidad. Y este dominio no es hazaña vulgar. Nada hay en nosotros que nos induzca a él. Por el contrario, todo nos aleja. Se ha dicho que los sentidos son las ventanas del alma. Cerrar estas ventanas es aislarnos de la esencia de la vida que es posesión y goce de los seres y las cosas. Si la renuncia al mundo exterior nos conduce realmente a algún sitio, nada hay en nuestra experiencia cotidiana que nos indique que ello pueda suponer enriquecimiento alguno. Nos compadecemos del ciego. El sordo nos inspira lástima. Tememos la vejez y la degradación del cuerpo que encierran al espíritu en su soledad. La misma muerte no nos asusta, sino por la idea de extinción total que presagia siniestramente la parálisis de los sentidos. Entonces, ¿cómo concebir que alguien quiera imponerse esa vejez anticipada, ese simulacro de muerte que es el ascetismo?

De todos modos, vamos a examinarnos a nosotros mismos. Es cierto que en la mayor parte de las más felices experiencias de nuestra vida participan los sentidos. Recordemos aquel momento de nuestra niñez o nuestra juventud en el que sentimos palpar en nosotros la eterna primavera del mundo. Me basta cerrar los ojos para que estos recuerdos acudan en tropel a mi mente de hombre maduro. A cambio de un poco de recogimiento, me parece que el tiempo se anula y recobro uno de aquellos instantes en los que tal vez fui algo más que yo mismo. Pero si el recogimiento

me devuelve a ellos sin que intervenga mi cuerpo, ¿acaso no demuestra esto que es en lo más profundo y abstracto de mi ser donde residen todas mis potencias de felicidad? ¿Y que, si bien mis sentidos participaron en ellos, esta felicidad que el pensamiento resucita puede prescindir de los sentidos? Ciertamente, sé muy bien que un sabor de nostalgia envenena en seguida mi recuerdo y que esta felicidad recordada crea en sí misma su propio vacío, como una herida. Sé también que, a la postre, si consiguiera olvidar esta nostalgia, esta herida, este vacío, mi recuerdo se haría alucinación y que, si me contentara con alucinaciones, lógicamente acabaría recurriendo a la droga.

Pero vayamos más allá de la alucinación que implica la ilusión de los sentidos y, por consiguiente, no los anula. Me parece a mí que mi felicidad no se define por los sentidos, aunque éstos tal vez sean un don de ella. Y es que, entre mis recuerdos, están los de momentos en los que fui feliz sin saber por qué. Una súbita alegría me hacía palpar el corazón. Y yo, asombrado, buscaba la fuente de la que brotaba esta felicidad sin imagen ni forma. Unas veces daba con ella y otras, no. Y entonces yo no era más que alegría de ser.

Las doctrinas místicas orientales enseñan que la felicidad surge milagrosamente en el preciso instante en que, extinguidos los sentidos y anulada la percepción de la dualidad, nuestro pensamiento deja de ser meramente pensamiento de una cosa para hacerse pensamiento absoluto, *atman*. Nada hay en nuestra experiencia común que nos diga si ahí está la verdad. Pero esta experiencia común indica claramente que la felicidad no es el objeto del que ésta nace, sino que es un estado y que tal estado, aunque provocado desde el exterior, está en nosotros. Así pues, cuando los hombres afirman que la alcanzan sin la mediación de los sentidos e, incluso, que la alcanzan cuando los sentidos se extinguen, nada hay que nos obligue a creerles, pero la prudencia nos incita, cuando menos, a escucharles, máxime cuando el ascetismo que se imponen para dominar los sentidos nos parece de lo más turgoso. Por lo menos, es preciso que crean tener bue-

1. Simeon (A. T. W.): *La psychosomatique* (Verviers, 1969, pág. 30 y ss.).

nos motivos para someterse a tales pruebas con tanta perseverancia.

Observado desde el exterior, el ascetismo del cristiano poco difiere del que practican el musulmán o el hindú, de no ser por los ritos. Se trata siempre de ejercitar la voluntad en afrontar y soportar lo que parece insoportable al hombre corriente. Escuchemos a san Juan de la Cruz:

«Buscad por preferencia no lo más fácil, sino lo más difícil;

No lo más sabroso, sino lo más insípido;

No lo que agrada, sino lo que desagrade;

No lo que consuela, sino lo que aflige;

No lo que descansa, sino lo que fatiga;

No lo más, sino lo menos;

No lo más alto ypreciado, sino lo más bajo y des-
deñado;

No el deseo, sino la indiferencia hacia las cosas;

Laborad en el desprecio de vosotros mismos y bus-
cad que los demás os desprecien.¹

Semejantes máximas nos parecen aberrantes. El es-
píritu moderno ha tratado de interpretarlas en térmi-
nos de psicopatología, hablando de masoquismo, etc.
Sin embargo, en el extremo opuesto del mundo, los sa-
bios de China enseñan también esta anulación del yo:

«No es santo el que deja huella»,² dicen. El corazón
del santo debe ser como «ceniza apagada», dicen tam-
bién, y su cuerpo, como «madera muerta»:

«¡Acércate! ¡Voy a decirte lo que es el *Tao* supre-
mo! Retiro, retiro, oscuridad y oscuridad: ¡éste es el
apogeo del *Tao* supremo! Crepúsculo, crepúsculo, si-
lencio y silencio: ¡nada mires y nada oigas! (...) ¡Que
tus ojos nada vean, tus oídos nada oigan y tu corazón
nada sepa!»³

La meta que ambiciona el que se impone esta disci-
plina es la misma que persigue el hindú y parecida al

estado descrito por santa Juana de Chantal. Sigamos
escuchando al sabio chino:

«La salvación y la santidad se alcanzan cuando, libre
de todo compromiso con el otro,¹ el yo (*tseu*) no
es ya sino vida y espontaneidad puras (*tseu jan*). Re-
ducido a sí mismo, el individuo se iguala con el Uni-
verso, pues la espontaneidad de la que en lo sucesivo
hace su única ley, es la ley única del *T'ien* o del *Tao*.
El que sabe mantenerse autónomo está en posesión
del *T'ien tao*, el Camino, la virtud celestial.»

De todos modos, creo que puede decirse que ningún
ascetismo ha llegado tan lejos en el camino del renun-
ciamiento como el ascetismo cristiano. Y es que el mis-
tico cristiano obedece a un móvil esencialmente dife-
rente. El santo chino aspira a la «larga vida», es decir,
a la inmortalidad física en el sentido literal de la ex-
presión. Dice Granet que Chuangtsé tilda de limitados
a los que consideran una fábula la creencia en la in-
mortalidad física y en la invulnerabilidad. El propio
Laotsé escribe:

«Yo sé que el que es experto en cuidar su vida
(*che cheng*) no encontrará en sus viajes rinocerontes
ni tigres y que en los combates no tendrá necesidad
de esquivar las armas (...). ¿Y esto por qué? Porque
en él no hay lugar para la muerte.»

De igual modo, el hindú se inflige sus maceraciones
para escapar al mundo de la ilusión y del dolor y
liberarse del ciclo de las reencarnaciones. Para el chi-
no, este mundo es bueno y para el hindú, malo. Pero
uno y otro van en busca de la felicidad. El cristia-
nismo admite, sí, la legitimidad de esta búsqueda.
Pero no como finalidad suprema. A la pregunta de
por qué ha sido creado el hombre, el catecismo que
se enseña a todos los niños de la Cristiandad respon-
de: «Para aprender a conocer a Dios, amarle y servir-
le y, por este medio, ganar la vida eterna.» El pri-
mer objetivo es amar a Dios. El primer mandamiento
según dice el propio Jesús, es: «Amarás al Señor tu

1. Juan de la Cruz: *Subida al monte Carmelo*, I, 11.
2. Granet (M.): *La Pensée chinoise* (Paris, 1934).
3. Chuangtsé, citado por M. Granet.

1. El mundo exterior.
2. Granet, *loc. cit.*, libro IV, cap. III.
3. Laotsé, L. 93.

Dios con todo tu corazón, todo tu espíritu y toda tu alma.»

Ahora bien, este Dios a quien el cristiano debe amar sobre todas las cosas es un Dios que sufre. Para el cristiano, pensar en Dios es pensar en el Crucificado del Calvario. El «camino de perfección», como dice Teresa de Ávila, pasa por la identificación con el Dios crucificado. Para el chino, el hindú y el musulmán, el dolor es un medio para someter al cuerpo. Es un ejercicio. Para el cristiano, es un acto de amor. Cuando Pascal escribía: «Alegría, llantos de alegría», pensaba en este Dios que, decía él, «está en agonía hasta el fin del mundo», derramando por él «tal gota de sangre».

Por tanto, entre el ascetismo cristiano y los diversos tipos de ascetismo que se practican en la actualidad existe la misma diferencia que puede haber, pongamos por caso, entre una prueba deportiva y la carrera de un padre que corre a salvar a un hijo que está ahogándose. El deportista y el padre corren y, acaso, del mismo modo. El resultado físico de la carrera, su efecto en el cuerpo, es igual en ambos casos. De igual manera, la identificación con el Dios que sufre en la Cruz implica el afrontamiento del dolor y el dominio de todos los apetitos y pasiones. Y este dominio puede ser igual al que conquista el sabio hindú por idénticos medios.

Pero en sí, este dominio que se supone adquirido, no es nada; en todo caso, nada más que una «espera de Dios»; y es preciso que sea, además, prueba, testimonio y ofrenda de amor. Si va acompañada de orgullo, no es nada y el que lo alcanza no es más que un «pecador» más. Numerosos místicos cristianos han expresado el carácter desinteresado de este amor en términos que causan espanto a la imaginación por la renuncia y la abnegación que encierran. Así es, por ejemplo, la oración que rezaba todos los días María Paula de la Encarnación, superiora del Refugio de Aviñón en el siglo XVII e hija de la célebre Elisabeth de Ranfaing, de la que más adelante tendré ocasión de hablar: ¹

1. Véase más adelante pág. 298.

«Dios mío, yo adoro y reverencio con todo mi corazón el acto de entendimiento por el cual habéis predestinado a vuestros elegidos para la gloria,¹ y aunque yo no figurase entre ellos, deseo estar, por lo menos, entre los que os dan las gracias y os quedan reconocidos por haber elegido a los otros (...). Desde ahora os doy las gracias, aunque me condenéis a las llamas eternas en castigo por mi maldad y me propongo que estas penas y sufrimientos insoportables sirvan para siempre como prenda de agradecimiento a vuestra adorable Majestad y Justicia.²»

Tal vez esta oración, por su exageración, sea discutible desde el punto de vista de la estricta ortodoxia teológica; además, María Paula de la Encarnación no es una santa reconocida oficialmente. Pero aquí aparece con claridad lo que distingue al místico cristiano: éste no busca la felicidad. Santa Matilde de Magdeburgo llegaba hasta a dar gracias a Dios por estar alejada de él y sufrir por ello hasta de la privación de su amor:

«¡Oh bienaventurado alejamiento de Dios —exclamaba—, con cuánto amor me aferro a ti! Tú fortaleces mi voluntad en el sufrimiento y me haces amar esta larga y pesada espera que me retiene en este pobre cuerpo.³»

Hallamos este curioso sentimiento en otros muchos místicos, incluso en los modernos, como Simone Weil. Por extraño que pueda parecer a toda inclinación natural, encaja en la lógica de la piedad cristiana que se alimenta de un solo pensamiento, el de un Dios muerto por amor a los hombres: «Ved en este Dios-Hombre el modelo de vida —dice Ángela de Foligno— y extraed de Él toda perfección.⁴»

Dice Teresa de Ávila: «No busquéis otro camino (que el de la imitación de Jesucristo) (...). Este Maes-

1. Es decir, a la unión divina, a la salvación eterna.

2. Delcambre (E.): *Elisabeth de Ranfaing* (Nancy, 1956, pág. 51).

3. Santa Matilde: *La luz de la divinidad*, IV, 40 (la santa vivió en el siglo XIII).

4. Beata Ángela de Foligno (fallecida en 1309): *El libro de la experiencia*, cap. 180.

tro nuestro es para nosotros fuente de todo bien. Es él quien nos enseña. Considerad su vida: es el más perfecto modelo.¹

Si el mismo Dios, creador de todas las cosas, sufre en la Cruz un horrible suplicio, ¿a qué pensamientos nos conduce la contemplación de nuestra mediocridad y del motivo de este suplicio divino, que no es otro que el amor a los hombres? Desde el momento en que se cree en la divinidad de Jesús, no es posible sustraerse a tales pensamientos más que cerrando los ojos y el corazón, negándose a ver e inclinándose deliberadamente hacia el mal.

Citemos también la oración pronunciada, según se dice, por Francisco de Asís en el momento en que en su costado, manos y pies aparecieron las llagas de Cristo. Esta oración es un compendio perfecto del espíritu que anima la piedad y el ascetismo cristianos:

«Oh, Señor Jesús, concededme dos gracias antes de mi muerte: la primera, que, si es posible, yo sienta los sufrimientos que Vos padecisteis en vuestra cruel Pasión; la segunda, que, si es posible, yo sienta en mi corazón ese desmesurado amor que os inflama, Hijo de Dios, y que tantos dolores os hizo padecer por nosotros, miserables pecadores.»

No hay nada semejante entre los chinos ni entre los hindúes. Por lo que respecta a los chinos, señala Marcel Granet, «no existe» ni siquiera el pensamiento de un Dios trascendente (y, mucho menos, encarnado). La experiencia mística —el éxtasis, si se prefiere— del Tao, no es, según su propia fórmula, más que una «inmanencia ocasional de lo sagrado»: el Tao «no se concibe como una realidad trascendental (...). El sentido de lo sagrado desempeña una gran función en la vida china; pero los objetos de veneración no son dioses en el sentido estricto. Como creación sabia de la mitología política, el Soberano de las Alturas no tiene sino una existencia puramente literaria (...). La incredulidad en los sabios es total (...). Los dioses no tienen apoyo alguno, carecen de trascendencia²».

1. Vida, cap. XXII.

2. Granet (M.): *loc. cit.*, conclusión.

Por lo que se refiere a los hindúes, muchas veces ni siquiera se menciona la palabra «Dios» en las tablas analíticas de sus libros de espiritualidad o de erudición religiosa¹ como no sea por efecto de una mala interpretación, una especie de trampa lingüística. La palabra *Brahma* está bien traducida por «Dios creador», pero no se puede comprender lo que verdaderamente significa esta palabra más que en el contexto en que se encuentra. En la *Bhagavad-Gita* (por ejemplo: VII, 13 y 14; XI, 37; XIV, 17; VIII, 17, etc.), está claro que este «Dios creador» no es una persona, sino lo indiferenciado que se oculta tras el mundo de las apariencias: «Tú eres el alma antigua y la Divinidad primera y original y lugar de reposo supremo de este Todo. Tú eres Aquel que conoce y Aquel a quien se debe conocer y la condición suprema. ¡Oh, infinito que tomaste forma, por Ti fue extendido el Universo!» (*Bhagavad-Gita*, XI, 38.)

De forma más lapidaria y menos lírica, Siddheswarananda define a *Brahma* como «el aspecto creador de lo divino».² Hay otras dos palabras sánscritas que pueden asimilarse a nuestra palabra «Dios». En primer lugar, *Brahmán* que el mismo autor define como «el Ser no condicionado, la Existencia pura, el Sustrato universal, la Totalidad».³ Está también *atmán* que es ese mismo *Brahmán*, pero en la medida en que éste está en cada ser, en la medida en que éste es descubierto en el éxtasis o *samadhi*.⁴

No es sólo que la realidad que designan estas diversas palabras no tenga nada personal, sino que todos los ascetismos hindúes, cualquiera que sea el sistema al que se acojan, apuntan a la despersonalización del adepto. El santo, el que ha alcanzado la meta, es aquel en el que la distinción entre sujeto y objeto se ha borrado, tal como ya hemos visto.

No obstante lo distinta que es del cristianis-

1. Véase, por ejemplo, Aghanananda Bharati: *The Tantric Tradition* (Nueva York, 1970).

2. *Loc. cit.*, pág. 242.

3. Véase *Bhagavad-Gita*, II, 68 a 72.

4. *Loc. cit.*

mo, la espiritualidad hindú comporta un dogma que implica y exige la domesticación total de los sentidos y la renuncia a los placeres y deseos de este mundo: es el ciclo fatal de las reencarnaciones en el mundo de las apariencias, designado por la palabra *samsara*. El hombre, desde el nacimiento, está encarcelado en lo que nosotros, los occidentales, llamamos materia. Este encarcelamiento es la fuente de todos los males y, en primer lugar, del dolor. Para escapar del dolor hay que liberarse del ciclo de las reencarnaciones. Ahora bien, el que se entrega a los apetitos de los sentidos acumula recuerdos que lleva consigo cuando muere y que en el más allá le atormentarán primero y obsesionarán después. Querrá recobrar lo que perdió y, tarde o temprano, se reencarnará, volviendo así a caer en el suplicio del que lo liberó la muerte. Este es el ciclo descrito por el famoso *Libro de los Muertos* tibetanos, el *Bardo Thödol*. Sólo quedará definitivamente liberado aquel sobre quien las pasiones no ejerzan ya el menor efecto. Así pues, aunque las justificaciones sean totalmente distintas entre cristianos y orientales, unos y otros imponen como requisito indispensable de la santidad la previa liberación de los sentidos y las pasiones.

La simple observación externa (ya que, por método, no nos pronunciamos acerca de la verdad de los diversos sistemas espirituales) muestra ya por qué las motivaciones del cristianismo son más poderosas que ninguna otra. Ninguna religión ni sistema filosófico, por lo menos de los que subsisten en el siglo xx, ha suscitado ascetismo tan riguroso como el cristianismo. Los santones que se ven en las calles de Bombay y en los pueblos hindúes son impresionantes, sí, por su delgadez, su indiferencia a la intemperie, su pobreza y su miseria. Pero nada iguala los prodigios del monacato cristiano como lo concebían y practicaban, por ejemplo, los santos del desierto, durante los primeros siglos de nuestra Era, en Egipto, Palestina y Siria y que fueron transmitidos después a Occidente en formas discretas, pero no menos severas.

Los santos del desierto

El griego Teodoreto de Ciro, que vivió a principios del siglo v,¹ visitó a los santos del desierto, de los que nos dejó un retrato inolvidable. Algunos se habían instalado, por decirlo de algún modo, en celdas que eran una prefiguración de la célebre jaula en la que Luis XI encerró al cardenal La Balue.

La de san Marciano era tan pequeña que el santo no podía estar en ella de pie ni echado. La de san Acepsimo no tenía, además de la puerta, más que una abertura, un «agujero que no estaba hecho en línea recta, sino oblicua» (para que no pudieran verle desde fuera y también, seguramente, impedir el paso de la luz); se le introducía un poco de alimento (lentejas crudas, remojadas en agua) una vez a la semana. Salía sólo por la noche, para beber y (es de suponer) hacer sus necesidades. Pero estaba tan cargado de cadenas que tenía que arrastrarse a gatas.

San Salamán no salía nunca: «Se encerró en una casita, a orillas del Éufrates —dice Teodoreto—, tapiando puertas y ventanas y recibía alimentos para un año a través de un túnel subterráneo.» Podemos imaginar lo que sería el interior de aquella cárcel, ventilada únicamente por el aire que entraba por el tejado.

Otro santo, llamado Talelo, llevaba diez años encerrado en una jaula, cuando Teodoreto lo visitó, «de dos codos de alto por uno de ancho», hecha con dos ruedas unidas por unos barrotes y sostenida por tres estacas. El asceta estaba leyendo, acurrucado, con la cabeza doblada sobre las rodillas, postura obligada por lo exiguo de la jaula.

Algunos ascetas se cargaban de obstáculos que les impedían moverse. San Eusebio llevó en un principio

1. Obras completas en *La patrologie grecque*, de Migne.

...ciento libras de cadenas, después sesenta y, finalmente, ciento cincuenta, un peso mayor al suyo y así pasó tres años, en un pantano desecado, alimentado por varios discípulos algo más móviles. Entre los encadenados, encontró Teodoreto a dos mujeres, santa Marana y santa Cira, quienes, según le dijo, llevaban allí cerca de cuarenta y dos años.

San Marón de Ciro, muerto en el 433, imaginó algo mejor para obligarse a la inmovilidad y al insomnio: fijó su domicilio en un árbol hueco, cubierto de espinas por su parte interior. Para hacer más pesada su cabeza, amontonó piedras sobre sí. Y así pasó once años. Parece increíble. ¿Es fidedigno lo que cuenta Teodoreto? Vamos a imaginar que adornara o, incluso, que inventara sus relatos, pese a que existen otros muchos testimonios concordantes,¹ como los de Juan Mosco, que vivió dos siglos después de Teodoreto y narra hechos idénticos. Tanto si estas proezas fueron imaginarias como si fueron auténticas, lo que importa es que servían de ejemplo y que los ascetas son santos. Aunque no pudieran hacer todo lo que se les atribuye (pero, ¿cómo vamos nosotros a saberlo?), es indudable que lo intentaron, ya que una vida semejante tenía el valor de un ideal.

Por supuesto, nuestro primer impulso es denunciar la aparente ostentación de este ideal como una artimaña del orgullo: ¿acaso el «santo» que se exhibe ante la gente metido en una jaula no obra en contra de las enseñanzas evangélicas que exhortan a rezar, no en la plaza pública con gritos y gesticulaciones, sino en un rincón apartado, sólo a la vista de Dios?

Pero no nos pronunciemos a la ligera: los ascetas del desierto se sabían el Evangelio de memoria, conocían los peligros de la ostentación y comprendían que la ostentación acarrea la acusación de orgullo y precisamente el exponerse a esta acusación formaba parte de su ascetismo.

1. Véase bibliografía en Festugière (A. J.): *Antioche païenne et chrétienne*, Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 1959).

Para obtener pruebas de ello, basta leer la vida de algunos santos de la misma época que asumían apariencias de locura o incluso de pecado para atraerse el desprecio de los devotos, como san Simeón Slos, de quien Evagro *el Escolástico*¹ dice que simulaba la locura y la disipación. «Un día le vieron entrar en la habitación de una prostituta en la que permaneció largo rato encerrado y salir después corriendo y mirando hacia todos lados para hacerse más sospechoso todavía.²»

Más que juzgar la santidad o la virtud de estos hombres y mujeres, tenemos que decidir si se entregaban a prácticas físicas, psicológicas y morales que se salían de lo corriente y que, por lo tanto, podían producir efectos que nosotros no hayamos tenido ocasión de observar en toda nuestra vida.

Por si alguien lo duda, citaré con más detalle un caso célebre, el de san Simeón Estilita.

Sus proezas han sido relatadas independientemente por varios contemporáneos, cuyo testimonio, publicado pocos años después de la muerte del santo, cuando existían aún autores no cristianos poco dados a la indulgencia, nunca fue discutido. Se puede, pues, conceder un crédito razonable a lo que se nos relata.³

Simeón nace en el 389, en Sis, en la frontera de Siria con Cilicia. En sus primeros años es pastor y después ingresa en el monasterio de Teleda, cerca de Alepo, donde el ardor de sus mortificaciones aterra a los monjes que acaban por echarle de allí. Después de varias peripecias, fija su domicilio en la cima de

1. Escritor griego del siglo VI, autor de una *Historia eclesiástica* (no confundirlo con Evagro del Ponto que vivió dos siglos antes).

2. Citado por Lacarrière (J.): *Les Hommes ivres de Dieu* (París, 1961, pág. 281).

3. Por Teodoreto de Ciro; por un discípulo de Simeón llamado Antonio y por el autor sirio desconocido de una *Vida de Mar Sema'an en la columna*.

Véase Delahaye (H.): *Les Saints stylites* (Bruselas, 1923) y Matzneff (G.): *Carnet arabe* (París, 1972).

una montaña situada al nordeste de Antioquía y, para asegurarse de que permanecerá allí, se hace encadenar a un peñasco con una cadena de diez metros de largo sujeta a su pie derecho. Allí estuvo varios años, hasta que el patriarca de Antioquía le hizo observar que se facilitaba las cosas al fiarse de una cadena más que de su propia voluntad, y entonces Simeón tuvo una idea mejor: construyó una columna de cinco metros de alto, de la que hasta su muerte, acacida en el 459, no bajó más que para ocupar columnas más altas (seis y once metros). Todas estas columnas acababan en una plataforma de dos metros de lado rodeada de una balaustrada en la que el santo se apoyaba, pues pasaba la mayor parte del tiempo de pie, para no dormirse.

El cuerpo de Simeón, expuesto siempre a la intemperie, se cubrió de llagas y úlceras. Y aquí es donde se sitúa la anécdota que antes mencioné. Un día, sus llagas se llenaron de gusanos. «Caían de su cuerpo a sus pies, de sus pies a la columna y de la columna al suelo, donde un joven llamado Antonio, que le servía y que ha visto y escrito todo esto, los recogía y se los devolvía¹. Simeón volvía a ponérselos en las llagas diciendo: *Comed lo que Dios os da.*»

La religión del asceta que maravilló a sus contemporáneos a nosotros nos parece, digámoslo, incomprensible e indigna del respeto que se debe a la naturaleza humana y a su Creador. Pero, una vez más, seamos prudentes. Del misterio del hombre, ¿qué es lo que realmente abarca nuestro humanismo? ¿Qué es lo humano y qué lo que no es humano? E incluso en lo que se supone inhumano, ¿sabemos lo que es posible y lo que no lo es y qué efectos producen unas causas que nos negamos con horror y repulsión a manipular? Cuenta Teodoreto que, sobre su columna, «Simeón permanecía expuesto a la mirada de todo el mundo, como un espectáculo tan insólito y asombro-

1. Con ayuda de un cesto colgado de una cuerda en el que el discípulo hacía llegar a su maestro el poco alimento que éste tomaba, así como los libros y objetos del culto.

so que causaba la estupefacción de las gentes. Unas veces se prostraba para adorar a Dios y otras permanecía de pie el mayor tiempo posible. El número de sus adoraciones era tan grande que había quienes las contaban por diversión. Uno de mis compañeros contó un día mil doscientas cuarenta y cuatro, y después abandonó».

Estas «adoraciones» eran prosternaciones. El santo estaba tan delgado «que tocaba con la frente los dedos de los pies, pues, como no comía más que una vez a la semana, su vientre liso no le impedía doblarse». La gente acudía al pie de su columna desde todas las partes del mundo antiguo¹. «Dice Teodoreto que la multitud es tan densa que parece un océano humano al que por diversos caminos afluyeran pueblos innumerables procedentes de todas partes, judíos, persas, armenios, iberos, etíopes y otros procedentes del lejano Occidente.» Un día, Teodoreto casi resultó asfixiado por la muchedumbre. Por la noche, los peregrinos acampaban entre las peñas sin dejar de contemplar al Estilita, siempre de pie, inmóvil, «con las manos levantadas hacia el cielo desde la puesta del sol hasta el amanecer, pues nunca cierra los ojos ni se toma reposo».

Simeón permaneció en su columna desde el 423 hasta su muerte, ocurrida en el 459, es decir, treinta y seis años. Cuando los peregrinos le vieron agonizar armaron tal tumulto que fue preciso enviar desde Antioquía a una guardia formada por seiscientos soldados, para proteger su persona que los devotos se hubieran disputado con furia para llevarse alguna reliquia.

Después de Simeón, e incluso en vida suya, el estilismo se convirtió en la forma corriente del ascetismo en Siria y se extendió hasta Bizancio, donde se cita a un tal Daniel, discípulo de Simeón: «Los más altos dignatarios del Imperio, incluidos el emperador León I y la emperatriz Eudoxia, iban a pedirle consejos y su bendición» (Lacarrière).

1. Hago aquí un resumen del vivo cuadro pintado por Lacarrière, *loc. cit.*

¿De dónde vendría la idea de buscar la santidad en lo alto de una columna? Ya en el siglo II, el griego Luciano de Samosata (que murió hacia el 185) refiere una forma curiosa y sin duda primitiva del estilismo: en Hierápolis de Siria, asistió a un rito celebrado en honor de la diosa Atargatis, consistente en escalar un formidable falo de cincuenta y dos metros de alto y permanecer sobre él toda una semana.

«La multitud cree que desde esta elevación el oficiante conversa con los dioses —escribe Luciano—, que les pide prosperidad para toda Siria y que, por estar más cerca, los dioses oyen mejor su plegaria.»

De modo que la columna cristiana es un falo extraño del paganismo sirio y totalmente metamorfoseado. Nunca hubo conversión más completa. Nada resta de su significado primero en el estilismo cristiano que, con su atroz desprecio de la carne, es su antítesis exacta.

Cualquiera que fuera su origen, el estilismo es una de las formas de ascetismo más impenetrables para el espíritu moderno. Es más fácil tomarlo por locura que comprenderlo. Y, mucho más, que imaginar cuáles puedan ser sus efectos. Si el hombre es más complicado de lo que dicen nuestros pobres sistemas, inventados en una atmósfera de razón y de cómoda mediocridad, no está en nuestro poder representarnos lo que pueda producirse en el alma y el cuerpo de un ser tan distinto a nosotros como pueda serlo un marciano.

Si por lo menos la historia de Simeón fuera aberrante o excepcional. Pero no. Los estilistas fueron multitud en toda la cristiandad oriental durante más de doce siglos, ¡más de lo que duró Roma! Durante todo este tiempo, se les encuentra por todo el Asia Menor, incluso durante la ocupación árabe, hasta Calirroe y Ctesifonte en Mesopotamia, hasta Georgia y Armenia. Al parecer, los últimos fueron los del monte Athos, en el siglo XVI.

Aunque no pueda hacerse el censo exacto (su leyenda dorada es bastante vaga), los hubo a miles. En algunos lugares existieron verdaderas «colonias» (La-carrière) de estilistas encaramados sobre bosques de

columnas y organizados en monasterios, con un superior al frente. En el siglo V, había en Getsemani uno de estos monasterios elevados compuesto por... ¡un centenar de columnas!

A veces, estos santos subidos a su columna no se entendían entre sí, lo cual daba lugar a curiosas escenas, una de las cuales, registrada por la Historia, resulta muy instructiva, como ahora se verá. El monje sirio de lengua griega Juan Mosco refiere, a principios del siglo VII¹, la aventura de dos estilistas vecinos, ortodoxo uno y monofisita² el otro, que polemizaban y hasta se injuriaban desde sus respectivas columnas. Esto da que pensar. Confirma que se podía ser estilista y hombre culto: la controversia sobre el monofisismo no está al alcance de cualquiera. Para sentir con tan vivo apasionamiento la idea de que en la persona de Cristo hubiera una naturaleza simple o doble, es necesario poseer cierto nivel intelectual. Es disputa de teólogos, no de beatos. Por otra parte, tal furor, tal falta de control, excluyen, por lo menos transitoriamente, la santidad. He aquí una observación de gran alcance.

El sentido común moderno puede imaginar que una persona se suba a una columna, envejezca y hasta muera en ella por estupidez, por desequilibrio mental o, a lo sumo (aunque el sentido común se muestra algo escéptico a este respecto), por amor a Dios. Pero si excluimos estos móviles, ¿qué nos queda? Sin embargo, aquellos dos estilistas intelectuales y atrabiliarios tenían que estar movidos por un sentimiento bastante fuerte para soportar una vida tan desprovista de las más fundamentales satisfacciones, tan llena de pruebas, tan solitaria, en una palabra, tan insensata. Tenían que hallar en ella una satisfacción muy fascinante para preferirla a todo aquello a lo que renunciaban y que a nosotros nos parece la esencia misma de la vida. No sé qué pensará el lector, pero yo, qui-

1. En un libro titulado *Vergel espiritual*.

2. Los monofisitas niegan que la persona de Jesús sea a la vez divina y humana (actualmente, todavía los hay en Armenia).

tando un posible imperativo de pesadilla como podría ser el que lo exigiera la salvación de las personas que amo, por nada del mundo estaría dispuesto a subirme a una columna y esperar en ella la muerte. Entonces, ¿cuál era su móvil?

Puesto que nada de lo que nosotros podamos imaginar sirve para responder a esta pregunta, no veo por qué no hayamos de examinar las respuestas que dan los propios interesados. Porque ellos saben muy bien lo que hacen allí y no dejan de pregonarlo: *doman sus sentidos y sus pasiones*. Pero, ¿por qué?

Creo que también aquí podemos escuchar la respuesta de los interesados. Pero no de los mismos de antes. Porque el ascetismo cristiano que movía a los estilistas no puede dar más justificación que la cristiana. Y ésta no nos ayuda a comprender a los dos arrebatados de que nos habla Juan Mosco ni probablemente a un gran número de ascetas de columna que tampoco tenían mucho de santos. Para obtener la explicación, hay que dirigirse a esos otros ascetas que, como los estilistas, doman sus sentidos y sus pasiones, no para participar en el suplicio de un Dios, sino con el único objeto de alcanzar la «felicidad infinita», es decir, a los yoguis: «Cuando tu pensamiento se detiene, interrumpido por la práctica del yoga, cuando el sabio (...) conoce esa felicidad infinita inaccesible para los sentidos...» (*Bhagavad-Gita*, c. VI, 20-21.) Por increíbles que parezcan, los estilistas, por el solo hecho de existir, demuestran que no es posible dudar de esta «felicidad» que nuestra imaginación no puede comprender. En cualquier caso, no se puede dudar de que esta felicidad parezca a quienes la han conocido preferible a todo lo de este mundo ni de que pueda borrar los dolores físicos y los tormentos morales más espantosos.

Lacarrière calcula¹ que, probablemente, el número total de estilistas en ningún momento excedió de unos cuantos centenares. Supongamos que fueran cien, en una región del mundo que en aquella época contaría a lo sumo la cuarta parte de la población francesa

1. *Loc. cit.*, pág. 128.

actual. ¿Cómo hallar en Francia a cuatrocientos o quinientos intelectuales lo bastante locos para hacer algo parecido y cómo conseguir que su actitud fuera emulada durante doce siglos? ¿Cómo imaginar que una conducta tan atroz, suponiendo que pudiera nacer de una locura pasajera, no decayera rápidamente y que fueran tan pocos los estilistas que abandonaron su columna, teniendo en cuenta su asombrosa longevidad? Sabemos que Siméon el Viejo murió a los setenta años. Los octogenarios son innumerables. Daniel muere a los ochenta y cuatro años; Alipo, a los noventa y nueve, y Lucos de Efeso a los cien, después de haber permanecido en sus columnas, respectivamente, treinta y tres, veintinueve y cincuenta años. ¡Medio siglo, allí encaramado!

De aquellos hombres que se decían de Cristo, acaso algunos estuvieran movidos únicamente por el amor. Pero a la mayoría se les ve más bien embriagados de esa felicidad de que nos habla la *Bhagavad-Gita*¹: «El hombre que busca su deleite en el Yo y que en el Yo encuentra su contento, no tiene obra que realizar. No hay en este mundo cosa alguna que él pueda ganar por la acción que realiza ni por la que deja de realizar. No depende en modo alguno de estas existencias para cosa alguna (*que se pueda ganar*).»

Así pues, los estilistas son tal vez el testimonio más sorprendente de una experiencia interior conocida desde hace milenios², dispensadora de una felicidad que escapa a la imaginación humana y que en nada depende de la satisfacción de los sentidos y las pasiones que forma la trama de la vida corriente. Si los textos hindúes nos exponen una teoría que, aunque desarrollada de modo muy convincente, no deja de ser una afirmación dogmática de la que siempre se puede dudar, los ascetas del desierto dan testimonio por su vida misma.

1. Cap. III, 17, 18.

2. La *Bhagavad-Gita* es un episodio de la *Mahabharata* que, en su forma actual, data de la segunda mitad del primer milenio antes de nuestra Era, pero que expresa conocimientos mucho más antiguos.

Siendo el hombre lo que es o, mejor dicho, lo que a nosotros nos parece que es, nada explica los aterradoros excesos de estos atletas del alma si se rechaza, aunque no sea más que la ilusión de felicidad de que habla la *Bhagavad-Gita*. Pero, ¿acaso la ilusión de felicidad no es ya felicidad?

El jardín de los suplicios

Hasta aquí no he hablado más que de los estilistas por ser ellos los más pintorescos de aquellos ascetas. Pero todo lo que pueda inventarse en materia de torturas del cuerpo y del alma fue practicado con deleite por una u otra escuela ascética del cristianismo oriental.

Por ejemplo, algunos, en lugar de subirse a una columna, preferían encaramarse a un árbol. Una crónica siria del monasterio de San Marón, cerca de Apamea, describe la vida de un santo varón que se subió a un ciprés, árbol poco cómodo, hay que reconocerlo. A veces se caía (porque, decía él, el Diablo lo empujaba) y quedaba colgando de la cadena que lo sujetaba al tronco hasta que «los vecinos del pueblo iban por allí y volvían a colocarlo en su sitio»¹.

Estaban también los *ramoneadores* (en griego, *boskoi*) que hacían voto de no ser más exigentes que las bestias salvajes y rechazaban todo alimento producido por la mano del hombre. Los más decididos vivían desnudos en los bosques, se desplazaban andando a gatas y comían como los animales, sin servirse de las manos². Y no eran las mujeres las menos austeras. «Ellas viven en las cavernas y en los huecos de

1. Lacarrière, *loc. cit.*, pág. 220.

2. Véase la traducción de *Le Verger spirituel* de Juan Mosco, debida a Rouet de Journel (París, Edit. du Cerf, 1946).

las rocas —dice san Efrén¹— (...). El suelo es su mesa y las hierbas silvestres (...) son su alimento (...). Vagan por los desiertos con los animales salvajes, como si ellas lo fueran también.» Existen pruebas de que los que practicaban este ascetismo eran intelectuales, no locos ni subdesarrollados mentales, pues algunos fueron personajes célebres, como ese Santiago de que habla Teodoreto, quien, después de haberse alimentado de hierbas durante mucho tiempo, llegó a ser obispo de Nisibe en Mesopotamia (la actual Nazib, a 200 km al noroeste de Mosul). Conociendo las responsabilidades de los obispos de la Roma cristiana, tanto en lo civil como en lo religioso y sabiendo también cuán dividida se hallaba Mesopotamia en aquel tiempo por las disputas teológicas (especialmente sobre el maniqueísmo y el marcionismo en particular), hay que reconocer que anduvieron a gatas y comieron hierba personas de una inteligencia, una cultura y una autoridad eminentes. Y, como en el caso de los estilistas, esto ocurrió durante siglos y no sólo en un rincón remoto afectado por una psicosis, sino en todo el Oriente Medio y hasta Etiopía².

Otra forma de ascetismo era la «éstasis» (del griego *stasis*) consistente en guardar durante días enteros una inmovilidad estatutaria, de pie, de rodillas o en cualquier otra actitud, muchas veces, absurda. Sabemos que la éstasis la practican también los hindúes. En este aspecto, la única nota original adoptada por los santos del desierto era, una vez más, el refinamiento de la tortura: algunos permanecían inmóviles en las cumbres azotadas por la tormenta y castigadas por el rayo³; otros, en las ciénagas infestadas de mosquitos. Santiago, el futuro obispo de Nisibe, practicaba la éstasis y se alimentaba de hierbas.

Otros llevaban complicados aparatos destinados a

1. Padre de la Iglesia siria (324-379) que hizo también vida ascética cerca de Calirroe. Sus obras están traducidas al francés (París, 1840).

2. Véase Dorese (J.): *Le Royaume du Prête Jean* (París, Plon); citado por Lacarrière, pág. 207.

3. Que caía con frecuencia en las columnas de los estilistas, muchos de los cuales murieron fulminados.

que causa el dolor o que no permitían de-
terminar su patria. San Eusebio, el fundador del céle-
bre monasterio de Teleda, cerca de Alepo, llevaba un
collar y un cinturón de hierro unidos entre sí por una
cadena demisado corta que le obligaba a permanecer
encorvado. Murió con el aparato, después de haberlo
soportado durante cuarenta años, «sin haber vuelto a
ver en toda su vida el sol ni las estrellas» (Teodo-
reto).

Una vez más, tenemos que pensar en la *Bhagavad-
Gita*. Cuando Arjuna (el guerrero que se interroga so-
bre los caminos de la sabiduría) pregunta a Krishna
«en qué se reconoce al hombre en *samadhi* (éxtasis),
aquel cuya inteligencia está firmemente asentada en
la sabiduría, el sabio de entendimiento estable», el
«Bienaventurado Señor» le responde (c. II, 55):

«Cuando un hombre, oh Partha, ahuyenta de su es-
píritu todo deseo y se siente satisfecho con el Yo por
el Yo, se dice de él que es estable en su inteligencia.»

Intervención de lo divino y libertad humana

Resistir durante cuarenta años la horrorosa máqui-
na de torcer el cuello, ¿no es esto la embriagadora
«satisfacción con el Yo por el Yo»?

Parece que todos aquellos ascetas se empeñaron en
llevar el dominio de los deseos hasta lo sobrehumano,
más allá de toda imaginación. Cuando se renuncia a
comer, a beber, a protegerse del frío y del calor y a
satisfacer todas las necesidades de la Naturaleza, ¿qué
puede hacer el que desee ir más allá, sino crear deseos
más lacerantes que el hambre y la sed?

Únicamente el dolor puede crear estos deseos. Cual-
quiera puede atestiguar que nada hay que ahogue
todo afán, por ardiente que sea, mejor que un buen
dolor de muelas. El único deseo que entonces subsis-
te es el de que cese el tormento. De manera que es
por el dolor como se crean los deseos más vivos que

pueda sentir el hombre, esos deseos sobrehumanos
cuyo dominio hace que el Yo se eleve orgullosamente
por encima del mundo mortal. Y, si pensamos que
aquellos artistas del dolor se pasaban la vida meditan-
do sobre los sufrimientos de Cristo, no podemos du-
dar que algunos sintieran el orgullo infernal de sufrir
más que su modelo. Y aquí vuelve a suscitarse la
misma pregunta que formulábamos antes: eso no es
santidad en el sentido cristiano ni es desequilibrio
mental; entonces, ¿qué es?

La respuesta del «Bienaventurado Señor» Krihsna no
nos ilumina mucho, pues esa «satisfacción del Yo en
el Yo» no sabemos qué es. Nada de nuestra experien-
cia nos permite comprenderla. No disponemos de ele-
mentos para explicar esa misteriosa satisfacción. O,
mejor dicho, porque no comprendemos la máquina de
sufrir de Eusebio de Teleda pero, sin embargo, ve-
mos que existe —y, por lo tanto, que se necesita algo
para hacerla soportable—, comprendemos que los au-
tores de la *Bhagavad-Gita* hayan buscado (y hallado)
en esta felicidad desconocida de los hombres la ex-
plicación que ellos nos dan. Es decir, que lo divino
está en nosotros, que es nuestra propia sustancia cons-
ciente, pero que su cualidad divina se oculta detrás
del mundo de los deseos: «Yo soy, oh Gúdakesha, el
Yo que mora en el corazón de todas las criaturas»
(*Bhagavad-Gita*, X, 20).

«Llena de Mí tu pensamiento, hazte amante y ado-
rador mío, ofrézcame sacrificios, póstrate ante Mí.
A Mí vendrás, ésta es la promesa que Yo te hago, la
seguridad que Yo te doy, porque me eres querido.

«Abandona todos los *dharma*s¹ y busca refugio sólo
en Mí: Yo te libraré de todo pecado y de todo mal»
(c. XVIII, 64, 65, 66).

El comentario de Shri Aurobindo² a estos majes-
tuosos versículos hace comprender cuán lejos se ha-
llan del pensamiento cristiano, pese a ciertas analo-

1. Lazos naturales, naturaleza propia de la persona-
lidad.

2. «El más grande pensador de la India de hoy» (Ro-
main Rolland), muerto en 1950.

gias verbales y también, el asceta hindú es para el asceta cristiano ~~decepcionado~~ insensiblemente hacia una mística hindú que él ignora, por poco que se olvide todo lo que no sea su esfuerzo de domesticación de los deseos y las pasiones, exaltando así su Yo por encima de los lazos de la carne más que inclinándolo a la adoración de la Divinidad trascendente:

«Conoced vuestro Yo —dice Shri Aurobindo—, sabed que vuestro verdadero Yo es Dios y es uno con el Yo de todos. Sabed que vuestra alma es una parcela de Dios. Vivid en aquello que conocéis, vivid en el Yo, vivid en vuestra suprema naturaleza espiritual, sed unos con Dios, sed como Dios¹. Ante todo, ofreced todos vuestros actos en sacrificio² a lo Supremo y Uno en vosotros, a lo Supremo y Uno en el mundo...»

Identidad del Yo con lo Divino, identidad de todos los «Yo» del Universo entre sí, identidad de cada Yo con la realidad única y última, carácter ilusorio de toda dualidad: ésta es la verdad suprema de la mística védica.

En términos de filosofía occidental, puede definirse este concepto como un «inmanentismo trascendental». Inmanentismo: la realidad última está en nosotros, en lo más profundo de nuestro Yo; pero, también, trascendental: este fondo secretísimo está infinitamente más allá del mundo material concebido como una apariencia, una ilusión³. Como puede verse, nada más opuesto al concepto cristiano que afirma la realidad del universo material y la individualidad absoluta de cada Yo. Además, desde el punto de vista occidental, el concepto hinduista es panteísta, pues según él toda dualidad es ilusoria y lo Divino es la única realidad. También en esto, nada más lejos del cristia-

1. «Seréis como dioses», dice la serpiente en el *Génesis*.

2. Es decir, en ofrenda, en don (y no es sacrificio en el sentido cristiano de la palabra).

3. Shri Aurobindo: *La Bhagavad-Gita* (París, 1970, página 330).

4. Es lo que la terminología sánscrita designa con el nombre de *māya*, universal ilusión.

nismo para el cual la creación no es Dios, ni son Dios los seres conscientes.

Y, sin embargo, este sistema tan distinto del cristianismo explica ciertos hechos observables en el seno de éste —y quizás en toda actividad mística— por una última diferencia más importante todavía desde el punto de vista de la observación exterior que es el nuestro: y es que no comporta nada que se parezca a eso que los cristianos llaman la gracia.

La teología cristiana enseña, efectivamente, que «Dios nos hace santos *por su gracia*. Esta palabra, «gracia», designa un don gratuito que nos viene de su pura bondad, sin mérito alguno por nuestra parte¹.» Es «un don sobrenatural que Dios nos concede, por los méritos de Jesucristo, para ayudarnos a conseguir nuestra salvación»². Al calificarla de «sobrenatural», la teología cristiana entiende que la gracia es de origen estrictamente divino y que el hombre, por su naturaleza, «no tiene a ella derecho alguno»³, que la gracia constituye «un nuevo orden de cosas», ajeno y superior a la Naturaleza, el «orden sobrenatural» y que, por consiguiente, como ya hemos observado, el estado auténticamente místico no puede ser en ningún caso objetivo de una tentativa ni producto de un ascetismo. No incumbe únicamente al hombre alcanzar la santidad sino a la sola y libre voluntad de Dios⁴. Sin entrar en el detalle de la doctrina, recordemos que, para el cristiano, el hombre, que «nace pecador y destituido»⁵ por efecto del pecado original, no puede salvarse más que por los méritos de Jesucristo.

Por tanto, para el cristiano, el hombre es libre de

1. Cauly (Mons. E.): *Cours d'instruction religieuse* (París, 1920, pág. 262).

2. Boulanger (A.): *Abregé de doctrine chétienne* (París, 1932, pág. 239).

3. Boulanger, *loc. cit.*, pág. 240.

4. Aquí vemos de dónde pudo nacer la teoría de la predestinación, según la cual el hombre nace elegido o rechazado *haga lo que haga*; se refuta diciendo que la salvación es un don gratuito de Dios, pero que Dios nunca la niega.

5. Cauly, *loc. cit.*, pág. 263.

...star todos los ascetismos imaginables, no es esto lo que lo santifica, no es esto lo que le pone en contacto con Dios, sino únicamente la gracia. Ahora bien, al pecador se le niega la gracia: «La gracia se pierde por el pecado mortal¹». Sin embargo, la observación demuestra que el ascetismo desemboca automáticamente en algo, algo que se percibe subjetivamente como una «felicidad infinita». Todos los ascetas de todas las religiones dan fe de ello y lo que ellos hacen ante nuestros ojos lo atestigua.

Esta circunstancia conturbó a los misioneros cristianos que iban a la India con el propósito de «convertir» a los «paganos» y se encontraban con seres extáticos. Y se empeñaban en dar al éxtasis védico, el *samadhi*, una interpretación naturalista, la misma que rechazan cuando se trata del éxtasis cristiano²:

«Al mantenerse largo tiempo en la zona de las intuiciones no conceptualizadas, él (el yogui) tiene la ilusión de ser, no sólo trascendente, sino consustancial con lo Trascendente de manera permanente e indefectible. La gimnasia a la que se ha sometido, unida a la concentración espiritual, dota a su pensamiento de un dominio real. Tiene la impresión y, en ocasiones, la facultad real —no se puede negar— de recorrer el espacio, recobrar el pasado, anticipar el futuro y, finalmente, operar en las cosas y las personas prodigiosas transformaciones en las que no sabemos si ver la acción de poderes naturales o la intervención de energías que exceden de la Naturaleza. Por lo demás, de todos modos, se comprende hasta qué extremo estos poderes de los que los más sabios de los maestros hindúes dicen que no carecen de peligro y que no deben perseguirse por sí mismos, intensifican la ilusión de ser omnipresente, omnisciente, libre y capaz de crear a su antojo.»

Nos hemos encontrado ya con este tipo de explicación (aunque aplicada a los místicos cristianos). En

1. Cauly, *loc. cit.*, pág. 247.

2. Reverendísimo padre Paul, Vicario General de Ajmer (Rasputania): *L'Enigme religieuse des Indes* (París, 1944, pág. 160).

cuanto a la manera de alcanzar ese estado, sea éste cual fuere, veamos la descripción que hace el reverendísimo padre Paul. Lo menos que podemos decir es que nos recuerda algo.

«Los ascetas de la India han llevado el afán de las maceraciones a extremos de furor. ¿Quién no ha leído¹ con estupefacción las hazañas de estos penitentes² colgados cabeza abajo, tendidos en lechos de aceradas púas o practicando la devoción del *panchagni* de los cinco fuegos? Permanecen en contemplación, casi desnudos, durante días enteros, bajo un sol terrible, entre braseros encendidos en dirección a los cuatro puntos cardinales, pasando semanas enteras en ayuno absoluto o permaneciendo enterrados vivos durante todo un mes³.»

Y todavía más:

«Algunos (...) parecen querer suscitar la admiración por su indumentaria miserable o ridícula o, incluso, por una repugnante desnudez. Algunas sectas la han adoptado como regla. Sus adeptos hasta viajan en tren completamente desnudos. He podido observar que en las estaciones en las que se apeaban, la multitud, lejos de mostrarse escandalizada, los rodeaba haciéndolos objeto de entusiástica veneración.»

Así pues, las analogías externas entre el ascetismo védico (en su forma más extrema) y el ascetismo cristiano del Asia Menor son sorprendentes. Ciertamente, el reverendísimo Paul habla de «ilusión». La electrofisiología nos ha descubierto ahora que, si hay ilusión, ésta se sitúa en el campo sobrenatural inaccesible a la experimentación y a la observación, ya que en aquello

1. El misionero alude a sus lectores, ya que él dice haberlo visto con sus propios ojos.

2. La palabra está mal elegida: la idea de penitencia y expiación es totalmente extraña al vedismo; lo que el cristiano hace por penitencia lo hace el yogui por ascetismo.

3. Reverendísimo padre Paul, *loc. cit.*, pág. 145.

servación y experimentación para estados particulares que no se explican por la patología ni por la reducción a otros estados conocidos. Tal vez sea ilusión el que el hindú en estado de *samadhi* esté unido a lo Divino, como cree él. Pero la biología demuestra que no está en estado normal y que es capaz, ya de inhibir por completo las excitaciones sensoriales, ya de dominar los efectos centrales de estas excitaciones. Esto no es ilusión.

Así pues, si el yogui, sin ayuda de la gracia, puede soportar el *paññagni* y la tabla de púas —¿qué digo, soportar?, extraer la «ilusión» de una «felicidad infinita»—, no vemos cómo eludir la conclusión de que en la naturaleza humana existe, como afirma la *Bhagavad-Gita*, una virtud desconocida, fuente de una experiencia de felicidad que excede de todo lo imaginable y que se alcanza por el ascetismo.

Sé que no faltarán los cristianos que expliquen todo esto atribuyéndolo no a la Naturaleza sino al Diablo.

De todas las fechorías del Diablo, la peor es su deplorable liberalismo: se deja meter en todos los guisos, especialmente para librar a los perezosos del trabajo de pensar. Los teólogos, que lo conocen bien, no se dejan sorprender en la trampa. Uno de ellos¹ nos recomienda no olvidar jamás, al hablar de lo maravilloso, «que ello implica necesariamente la eliminación de la explicación natural (el subrayado es suyo). Admitir el carácter prodigioso de un fenómeno que tenga una explicación natural, simplemente porque se considere preferible la explicación sobrenatural, es puro desatino».

Se objetará que aquí no hay explicación natural. Realmente, no existe por lo que respecta al hecho percibido: resulta imposible explicar la paz del asceta que da su pierna a los gusanos. Pero es que ocurre lo mismo con todos los fenómenos sensoriales, incluso los más triviales. El hecho que se debe explicar no es éste, el cual, de todos modos, como todo dolor y todo

1. Maquart (F-X): «Satán» en *Etudes carmélitaines*, 1948, pág. 337.

placer¹, se sustrae por naturaleza a la investigación científica, sino únicamente la presencia del ritmo alfa en el conjunto del cerebro cuando los sentidos deberían transmitir las más violentas excitaciones y provocar la reacción de paro. Creo que pocos serán los



Virgen en madera tallada. Colección particular.
(Foto Pierre Jehan)

1. Véase Eccles (J.): *Brain and Conscious Experience* (Nueva York, 1966), comunicaciones de Adrian (pág. 238), Mac Kay (pág. 422), Gomes (pág. 446), Thorpe (pág. 470), y sobre todo las discusiones.

biólogos que estén dispuestos a admitir que el ritmo alfa sea sobrenatural, diabólico o divino. Si lo fuera, no se aprendería, como la lectura, la gimnasia sueca o el acordeón.

Se objetará también que admitir esta manera de razonar es eliminar por adelantado toda posible captación de lo sobrenatural por medios naturales, ya que si hay algo que captar de este modo, tiene que ser forzosamente físico, como una onda alfa y, por lo tanto, algo que pueda someterse a estudio y tenga una explicación.

Esta objeción no nos sitúa en el meollo del tema. Suplico al lector que resista a la tentación de reflexionar sobre ello hasta llegar a las últimas páginas de este libro que pretende ser un informe. Por el momento, no recojamos más que los hechos expuestos hasta aquí, a saber: que la neurofisiología demuestra la existencia de un estado ascético *sui generis*; el ascetismo védico; la de un estado de felicidad natural que se encuentra más allá del ascetismo, y el ascetismo cristiano de Egipto y de Siria, la de una tendencia de este estado a sobrepasar todo límite.

La felicidad del dolor

Volvamos sobre este último extremo.

El hombre sabe que, de todas sus facultades, una no tiene límite: la de sufrir. En el dolor siempre se puede ir más lejos. Algunos dolores físicos naturales (en el cáncer de hígado, las neuralgias del trigémino, etcétera) son tan atroces que en el pasado no tenían más solución que el suicidio.

Y éstos no son sino dolores físicos. Además de padecer a un mismo tiempo un cáncer de hígado y una neuralgia facial, siempre se puede sumar dolor al dolor, tormento moral al sufrimiento del cuerpo. El atormentado puede estar inmovilizado y verse así privado del refugio de la muerte. Su corazón, desfalleciente,

puede ser reanimado o mantenido por la droga u otros estímulos. La formación reticulada que controla el estado de vigilia puede ser estimulada a fin de que no se produzca la pérdida del conocimiento. Dejémoslo. No necesitamos demostración alguna para saber que la facultad de sufrir es la única puerta de nuestro ser subjetivo que se abre al infinito. Este es el misterio del hombre y de todo ser consciente que habite este mundo: la Naturaleza, que nos lo ha medido todo, no ha dejado más que una excepción: la del dolor.

Podría hacerse un estudio poético acerca de la idea del infierno en la teología mística cristiana del antiguo Oriente y sus relaciones con los caminos de santidad imaginados por los ascetas de aquella época y aquella región. Parece que, al descubrir en el fondo del ser humano el abismo tenebroso del dolor infinito, fueron presas del vértigo de la única superación ilimitada de que es capaz nuestra naturaleza, como el alpinista Mallory que, después de ver el Himalaya, fue a morir en su cumbre.

De todos modos, no nos dejemos atrapar en el cepo de una hipótesis excesivamente literaria. Es fácil imaginar, sentado en su sillón, unos dolores espantosos y a unos locos por lo infinito que van sometiéndose a ellos a fin de trascender de su pequeñez. En esto hay una lógica evidente. Pero el dolor es el dolor. Si realmente el hombre es capaz de elegir este infinito y adentrarse por él libremente durante toda la vida sin flaquear, ¿qué es lo que somos? Aquí no cabe ya razonar con la razón, sino con el alma, pensar sinceramente si, conociendo nuestra naturaleza como la conocemos a través de nuestra propia persona, podemos creer al hombre capaz de elegir serenamente el sufrimiento, de agravarlo sin cesar, a cada segundo de una larga vida, agregando sin cansancio un suplicio a otro, sin apartarse nunca de este camino sembrado de todo aquello que nos asusta, cuando basta un instante para bajar de la columna o para abrir el collar de hierro.

Yo creo que es mucho más lógico admitir lo que nos dicen precisamente esos hombres extraordina-

que el dolor no es más que un medio para alcanzar una felicidad que, sin suprimirlo, lo hace misteriosamente soportable y hasta delicioso. Y tanto más por cuanto que los penitentes del Asia Menor no conocían a los yoguis de la India¹ y alegaban distintas razones. La explicación del yogui es puramente naturalista: el anular los sentidos y las pasiones, se extingue la dualidad y se revela lo infinito que hay en nosotros. Según el anacoreta, Jesús Dios se apiada del penitente y lo consuela. Yo creo que el observador exterior puede y hasta debe admitir en cierta medida la interpretación hindú; es decir naturalista, por cuanto que ésta no implica hipótesis alguna incontrolable por naturaleza. Que nosotros seamos infinito es algo incontrolable. Pero que la naturaleza humana sea tal que el dolor libremente afrontado pueda, en ocasiones, transformarse en deleite es algo que los yoguis y los anacoretas parecen demostrar. Esta hipótesis no excluye en modo alguno el mundo de la gracia, la eventual intervención de Dios. Pero, por otra parte, es necesaria, salvo error, para comprender a aquellos ascetas a los que no se puede suponer consolados ni transfigurados por religión alguna, como los dos estilistas que se injuriaban mutuamente y tantos otros de los que se tienen noticias.

En principio, yo admito, pues, que la simple acción de la Naturaleza hace fructuoso el ascetismo, aparte de toda intervención sobrenatural, sin prejuicio de la posibilidad de tal intervención. De igual modo que los miles de «adoraciones» realizadas por san Simeón en lo alto de su columna constituyan, *en principio*, ejercicios gimnásticos y, *en principio*, surtían los efectos de una gimnasia, fueran cuales fuesen sus eventuales consecuencias sobrenaturales, así también el afrontamiento sistemático y progresivo del dolor pro-

1. Por lo menos, que se sepa. El griego Filóstrato que en el siglo II relata el viaje de Apolonio de Tiana a los Sabios de la India no describe nada semejante. Sin embargo, Alejandro fue testigo de ello. Pero entre Alejandro y el apogeo del ascetismo sirio-egipcio han transcurrido ocho siglos.

duce un efecto particular en el cuerpo, el sistema nervioso y la personalidad del asceta, aparte de los demás efectos o significados de orden religioso.

Cuando Teodoreto dice que la delgadez de Simeón le permitía bajar el mentón hasta los pies, no creo que pretenda dar fe de milagro alguno o intervención divina. Y así lo demuestra el que atribuya la delgadez del santo a que no comía más que una vez por semana. Aquí se trata de un hecho evidente. No hay ningún misterio. En la transmutación del dolor en felicidad existe una apariencia de misterio, ya que, según nuestra experiencia común, la felicidad es lo contrario del dolor. Pero, en primer lugar, nada en nuestra experiencia común nos indica que el dolor elegido deliberadamente por sí mismo se transforme en felicidad, ya que la reacción de todo ser vivo ante el dolor es la huida. Por tanto, no podemos invocar una experiencia común inexistente como prueba de que el dolor no puede producir el efecto contrario. Además, si este efecto contrario existiera, ¿quién podría decirnoslo sino aquellos que hicieron este experimento, que nosotros nunca realizamos? Ahora bien, aquellos son los ascetas y esto es precisamente lo que ellos nos dicen en todas las partes del mundo, en todas las religiones y dando de un hecho idéntico veinte explicaciones diferentes.

Pero admitamos que todos estén equivocados. Queda por explicar su comportamiento que es un hecho perfectamente observable y contradice de manera evidente nuestra experiencia común. Después de mucho polemizar, discutir y hacer conjeturas, todavía nos quedará por explicar cómo la joven monja budista vietnamita podía conservar en su rostro, que era devorado por las llamas, aquella expresión de soberana serenidad y cómo el santo cargado de un collar de hierro, que le obligaba a mantener encogido su cuerpo anquilosado, pudo soportarlo durante medio siglo, cuando le hubiera bastado hacer girar una llave para librarse de él.

De todos modos, aun admitiendo esta misteriosa transmutación del dolor, guardémonos bien de atribuirlo a una especie de desviación sensorial del or-

das de las que los fisiólogos anglosajones llaman *anosognosia*¹ y que E. A. Weinstein, del «Mont Sinai Hospital» de Nueva York, describe en estos términos:

«(En este estado), el paciente niega que esté parálítico o ciego (...). El hemipléjico dirá que los miembros afectados no le pertenecen (...). La negación (*del dolor, de la enfermedad, etc.*), se expresa por la burla, el humor, la payasada (...). Esta conducta se ha explicado como perturbación del esquema corporal, como una insensibilidad o como la inconsciencia de un lado del cuerpo (...). Los pacientes suelen mostrarse afables e indiferentes a aquello que debiera parecerles alarmante. Unos se muestran eufóricos, otros paranoicos y otros, introvertidos. Pierden el sentido del espacio y del tiempo (...). Otro síntoma frecuente es la duplicación o paramnesia duplicativa (*el paciente cree estar en dos lugares a la vez*)² (...). Por ejemplo, un paciente que iba a ser sometido a una craneotomía por ruptura de aneurisma pretendía que la operación ya había tenido lugar.»

Todos estos estados implican una dramática amputación de la personalidad. El comportamiento está tan perturbado que el paciente no puede sobrevivir por sí mismo. Es incapaz de razonar de manera objetiva. En los ascetas y los yoguis no se observa tal cosa, sino todo lo contrario. Aunque no todos fueron espíritus creadores (había individuos de todos los niveles intelectuales), los Padres del Desierto dejaron una enorme cantidad de literatura que el lector moderno puede estudiar todavía en la famosa *Patrología griega* recopilada por el abad Jacques-Paul Migne³ y en los

textos sirios y coptos que se publican.¹ Muchos tuvieron una vida aventurera, llena de luchas y controversias. Y no olvidemos que el mundo en que vivían estaba impregnado desde hacía siglos por las más altas civilizaciones de la Historia: la griega, la judaica y la romana —Platón, los Profetas, Cicerón— y que, por lo menos los primeros, eran contemporáneos de una cultura pagana profunda y sutil, último esfuerzo de un mundo en mutación que coexistía con el cristianismo oriental.

El dolor que domesticaban aquellos hombres era, pues, un dolor verdadero, sano y vivo, como el que podríamos conocer nosotros si metiéramos la mano en el fuego o pensáramos en posibles pruebas morales, tal como lo ha previsto la Naturaleza para que actúe de irresistible motor de fuga ante aquello que pone en peligro nuestro ser. El asceta fue el primer ser vivo que trató el dolor como nuestros antepasados trataron el fuego cuando lo dominaron. Todos los animales huyen del fuego. Hasta la era del pitecántropo, hace varios cientos de miles de años, la aparición de la llama provocaba siempre un universal reflejo de huida. Ahora la antropología sitúa con frecuencia el verdadero nacimiento del hombre en aquel momento solemne en que por primera vez un ser consciente se atrevió a mirar cara a cara al viejo enemigo y examinarlo serenamente para convertirlo en instrumento de su supremacía. En el instante en que el hombre se atrevió a coger una antorcha con la mano para verla y amenazar con ella a sus enemigos, se apartó del mundo animal. El fuego no dejó por ello de quemar. Pero ya no quemaría al hombre.

De todos modos, creo corregir esta metáfora que podría dar a entender que el asceta no siente el dolor.

to. Pero, al mismo tiempo, faltan en ella los textos sirios, coptos y mesopotámicos no traducidos al griego.

1. Anales del Museo Guimet: *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte chrétienne*; Brémond (H.): *Les Pères du Desert* (París, 1926); Musset (H.): *Histoire du christianisme en Orient* (Jerusalén, 1948).

1. Weinstein (E. A.): «Anosognosia and aphasia», en *Arch. Neurol.*, 10, 1964, pág. 376; «Relationstrips between Delusions and Hallucinations in Brain Diseases», en *Origin and Mechanism of Hallucinations* (Nueva York, 1970, página 53).

2. Weinstein (E. A.): «Pattern of Reduplication in Organic Brain Diseases», en *Handbook of Clinical Neurology*, vol. 3, cap. XIV (Amsterdam, 1969).

3. *Patrologiae Cursus Completus Patres Graeci*, en 161 tomos, más de dos de índices. Desde luego, en la *Patrología griega* hay algo más que los Padres del Desier-

Lo que ocurre es que el dolor no otorga a este sentimiento vital que éste tiene para nosotros, porque el dolor vital se ha desplazado y le permite mirar desde lejos aquello que a nosotros nos ciega. De igual modo, el luchador, que pega con sus puños no da importancia a los golpes que recibe, aunque los sienta. Y es que su ardor es más fuerte que cualquier otra sensación. A través del dolor, el asceta alcanza un mundo tan deslumbrante (a juzgar por lo que nos cuenta), tan superior a este en el que el dolor se impone al común de los mortales, que en él es capaz de asimilar las sensaciones dolorosas sin que éstas le produzcan el menor trastorno.

Las analogías que tal vez permitan comprender un poco este desplazamiento vital de ser son menos inconcebibles de lo que se cree. Pensemos, por ejemplo, en el alpinista que escala una cara norte en pleno invierno. Es indudable que todas sus sensaciones sin excepción son dolorosas: tiene frío, duerme mal, está agotado, lo que come está helado, tiene el rostro semicongelado. Sin embargo, está allí por su voluntad y sigue escalando, a pesar de que en todo momento puede retroceder. No cambiaría su lugar por el de nadie.

O imaginemos al boxeador que por fin se enfrenta al adversario con el que ha soñado desde que empezó su carrera. Objetivamente y aunque resulte vencedor, ¿qué observamos en él? Golpes, un rostro tumefacto, sudor, una respiración jadeante...

Yo mismo, el que escribe este libro, si no contara más que mis sensaciones, es indudable que lo más sensato sería tirar el bolígrafo y salir a jugar con mis hijos en la nieve. ¿Cuántas veces me habrán preguntado por qué me quedo aquí, sin hacer más que cosas aburridas (dicen ellos), en lugar de salir a pasear con ellos por la montaña? Pero yo tampoco cambiaría mi lugar por el de nadie.

Finalmente, recordemos esa gracia de la que hablan los cristianos, ese don gratuito de Dios que, según dicen, se suma a la Naturaleza para elevarla por encima de sí misma. ¿Existe la gracia? ¿Es una ilusión?

«Sin mí nada podéis», dice Jesús¹ y, de manera más explícita aún: «Nadie puede venir a mí, si mi Padre no le trae.»²

Ascetismo védico y ascetismo cristiano

«Venid a mí.» Esto puede entenderse, en principio, en el sentido del «supremo secreto» de la *Bhagavad-Gita*. Pero el Dios de los cristianos no se parece a ningún otro. Es una persona a la vez divina, es decir, eternamente bienaventurada, y encarnada, o sea, humana, sujeta a nuestros dolores, nuestras incertidumbres y nuestras debilidades. El cristiano que piensa en su Dios no piensa ante todo en las sublimes esencias que el Veda llama *Brahmán*, «el Ser que no está condicionado a nada, la Existencia pura, el Sustrato universal, el Todo» o *atmán*, «el Yo que subsiste en cada ser», o *Çaitanya* «el espíritu puro, la inteligencia absoluta», o *Sat*, «el Ser absoluto».³ Lo que él imagina (recordemos a Pascal) nada tiene en común con el «Dios de los filósofos y los sabios»: su Dios ha conocido la muerte y la desesperación («Padre mío, Padre mío, ¿por qué me has abandonado?»), el miedo («Si ello es posible, que este cáliz se aleje de mí»), la debilidad, la pobreza, todas las miserias de un mundo que el veda rechaza como una ilusión (*maya*), pero en el que Él, la Segunda Persona de una Trinidad divina, creyó necesario encarnarse, padecer y morir.

Nadie puede «ir a Él», es decir, amarle, sin la gracia. El amor divino tal como lo entienden los cristianos no es, pues, en modo alguno, un sentimiento en el sentido corriente de la palabra. Es un estado, estado que no puede alcanzarse por ningún artificio ni medio humanos. Todo lo que podemos decir de él es que es

1. San Juan, XV, 5.

2. San Juan, VI, 44.

3. Siddheswarananda, *loc. cit.*, 242.

...amientos que se
... llama pecado. El
... sin que se sienta. Puede
... tiempo que una inmensa tristeza.
... coexistir con la soledad moral, el desasosiego
y la desdicha. «Hay que saber que el amor es una
orientación y no un estado de ánimo —dice Simone
Weil—. Si se ignora esto, se cae en la desesperación
al primer golpe de infortunio.» Y más aún: «Lo terri-
ble es que si, en estas tinieblas en las que no hay nada
que amar, el alma deja de amar, la ausencia de Dios
se hace definitiva. Es necesario que el alma siga
amando en vacío o, por lo menos, que quiera amar,
aunque sea con una parte infinitesimal de sí misma.»¹

Los santos del desierto forman, pues, un puente
entre cierta familia de místicos cuyo ideal es un esta-
do que se alcanza, por así decirlo, automáticamente, a
través de una disciplina, el ascetismo, y otra familia
que no considera el ascetismo más que como una pre-
misa, una condición necesaria pero no suficiente. El
Asia Menor, donde proliferaron, constituye la transi-
ción entre el Oriente, donde la mística se describe
como natural, y el Occidente, donde se describe como
sobrenatural. La India refrenda la omnipotencia espi-
ritual de la libertad humana: «No depende sino de ti
el ser Dios, pues lo eres ya», dice Krishna a Varjuna.
El cristianismo pone por encima de la libertad del
hombre la libertad de Dios: «Sin Mí nada podéis.»

Queda por ver si las definiciones tan distintas que
estas dos místicas dan de sí misma pueden permitir
al observador exterior reconocerlas y distinguirlas.

Lógicamente, así tendría que ser. Si, en efecto, la
realización del místico cristiano no es automática, si
ésta no depende únicamente del ascetismo, debería
poder observarse a grandes ascetas sin fenómenos
místicos y, tal vez, a la inversa, en virtud de eso que
los cristianos llaman libertad de Dios, fenómenos mis-
ticos sin ascetismo. Porque (para decirlo en lenguaje

1. Weil (S.): «L'Amour de Dieu et le Malheur», en
Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (París,
1962).

cristiano) Dios es libre de «hacer venir a Él» a quien
mejor le parezca. Dado que esta libertad de Dios no
modifica los deberes de los hombres, se tendría que
ver a santos muy grandes que hubieran practicado las
virtudes cristianas hasta un grado heroico, pero que
no manifestaran carácter místico alguno reconocible,
y a personas de un misticismo impresionante cuyas
virtudes fueran más corrientes.

Que en el cristianismo hay santos notables por sus
solas virtudes es un hecho conocido. El más grande
de todos ellos es sin duda san Vicente de Paúl, cuyos
biógrafos no señalan ni un solo éxtasis, ni un solo
milagro. «Se sabe únicamente que permanecía horas
y horas inmóvil, con la mirada en el crucifijo.»¹ Las
dos visiones que se le atribuyen corresponden a la pa-
rapsicología más frecuente²: las estadísticas demues-
tran que numerosos hombres y mujeres corrientes
han tenido experiencias similares.³

Se cita también a san Juan Bautista de La Salle,
fundador de los hermanos de las Escuelas Cristianas,
aquel sabio que prohibió a sus religiosos el estudio
del latín (1651-1719) y del que el único prodigio que
se cuenta es que nunca tenía distracciones durante la
misa ni los oficios. Por otra parte, se puede creer que
san Francisco de Sales, otra figura religiosa eminente
del siglo XVII, autor de la célebre *Introducción a la
vida devota* y de un *Tratado del amor de Dios*, sabía
lo que se decía cuando escribió: «Hay en el cielo va-
rios santos⁴ que nunca estuvieron en éxtasis ni en
arrebato de contemplación.» Puesto que el saber quién
está en el cielo y quién no, no es de nuestra incum-
bencia, no hay más remedio que fiarse de la palabra

1. Poulain (A.), *loc. cit.*, págs. 556. La vida de san Vi-
cente de Paúl es muy misteriosa por otros aspectos que
nada tienen que ver con el misticismo. Véase Michel (A.):
Flying Saucer Review, vol. 18, n.º 2 (Londres, 1972).

2. Se cree que vio a su contemporánea, santa Juana
de Chantal, cuando ésta iba a morir.

3. Rhine (L.): *Hidden Channels of the Mind* (Nueva
York, 1961).

4. Es decir, en el sentido de la época, «numerosos»
santos.

... puede dar a su afirmación... llana, suponiendo que si él... gente en el cielo, donde nosotros no tenemos la dicha de verla tan claramente como él, es porque, por su experiencia de director de almas, de consejero espiritual y de prelado, él sabe bien que existen muchos santos (en el sentido cristiano) que ignoran la experiencia mística última.

Tal vez se aduzcan los tres milagros exigidos para el proceso de canonización: dado que no se acepta ninguna causa de canonización a falta de por lo menos tres milagros debidamente comprobados, todos los santos tienen que haber obrado algún prodigio observable.

Cierto. Pero, por una parte, como se verá, no hay que confundir milagro y mística. Además, los milagros que el Tribunal encargado de reconocer la santidad de un personaje considera más concluyentes son los que se producen después de su muerte, «por su intercesión», según reza la devota expresión. Son los milagros que se operan sobre su tumba, o cuando se le reza, o cuando se veneran sus reliquias. Según el Tribunal, estos milagros demuestran que el difunto puede «interceder» cerca de Dios, verdadero y único autor de todo milagro (con el Diablo, desde luego), y, por tanto, que está en el cielo. San Vicente de Paúl, San Juan Bautista de La Salle, san Juan Berchmans, santa Teresa de Lisieux y tantos otros que en vida no mostraron sino una conducta heroica y ejemplar, después de muertos no cesan de obrar tales milagros, según se afirma. Pero este extremo se sale de nuestro tema y no vamos a examinarlo. Nos basta observar que el supremo ascetismo cristiano puede no conducir más que a la santidad, fuera de toda experiencia mística profunda.

Se nos aducirá también que, en este caso, no se trata de un ascetismo en el sentido en que lo hemos entendido aquí, que, según la *Bhagavad-Gita* lleva automáticamente a la identificación con la Divinidad. ¿Puede el hecho de ser cristiano abolir esta regla? ¿Por qué san Vicente de Paúl no alcanzó el mismo resultado que cualquier asceta védico si practicó una disciplina

tan rigurosa como la de éste?

A esto hay dos respuestas: La primera nos la da la Historia: basta leer al biógrafo de san Vicente de Paúl, el obispo Abelly,¹ para convencerse de que su ascetismo fue tan severo como el que más, aunque discreto y juicioso, desprovisto de las ferocidades espectaculares de los santos del desierto y de los yoguis: el buen hombre tenía, en aquel siglo XVII, maneras menos teatrales de mortificarse, pero sabía hacerlo a conciencia.² San Picente de Paúl, concretamente, tenía una manera de no dormir tan adecuada para ejercitar la paciencia y la voluntad como cualquier otra práctica. Idéntica sobrehumana austeridad puede observarse en todos los santos, sin fenómenos místicos aparentes, incluso en los más refinados como el encantador Francisco de Sales.

Pero, si así fue, ¿por qué no conocieron lo que el Veda llama *samadhi* y que nosotros traducimos por «éxtasis»? Es la segunda respuesta: resulta que lo conocieron como demuestra Poulain precisamente en el caso de los santos que acabo de citar.³ Pero hay *samadhi* y *samadhi* y la palabra «éxtasis» se aplica a muchas cosas.

Los pensadores indios en particular distinguen el *savikalpa-samadhi*, «en el que subsiste aún cierto sentimiento de dualidad», y el *nirvikalpa-samadhi*, «en el que desaparece toda noción de sujeto y objeto». Cuando se compara las descripciones respectivas de estos estados con los estados místicos cristianos, se observa, como dije antes, que hay que equipararlas a los grados más o menos profundos de la oración de simplificación.

Por ejemplo, la falta total de distracción que se atribuye a san Juan Bautista de La Salle sería definida por un vedántico como «desaparición total de la dualidad sujeto-objeto», *nivikalpa-samandhi*.

Pero, si es así, la traducción de *samadhi* por *éxtasis*

1. Abelly (L.): *La Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul* (Paris, 3.^a ed. 1684).

2. Abelly, *loc. cit.*, caps. 15, 16, 23, 24, 27 etc.

3. Poulain (A.), *loc. cit.*, cap. XXVIII, 7 y ss.

que conducir a una mala interpretación. El éxtasis que los cristianos reconocen como auténticamente místico debería ser algo muy distinto que sólo se produzca más allá del *nirvikalpa-samadhi*. Sería este más allá de lo que los místicos cristianos atribuyen a una interpretación divina personal, a una acción sobrenatural de la gracia. La confrontación de las dos místicas nos llevaría, pues, a la conclusión de que el místico cristiano tiene que atravesar primero la mística natural, a no ser que, ya sea por una eventual acción divina (la gracia), ya por un proceso desconocido hasta ahora de la mística natural, exista un puente, un camino real que conduzca a lo que los cristianos llaman éxtasis o unión mística.

Por cierto que esta travesía de la mística natural subyace inevitablemente en las más diversas experiencias. Cuando Juana de Chantal recomienda a sus religiosas que «detengan simplemente su espíritu en Dios», que «se adhieran a su acción por medio de una plena entrega» y «esperen de ello lo que su bondad tenga a bien otorgarles»¹, habla a mujeres que llevan una vida austera, sí, pero ordenada, exenta de toda violencia, repartida entre las plácidas labores del convento, los oficios, la oración y los cánticos. Acceder a la oración de simplicidad en el silencio de una capilla, cuando el cuerpo, arrodillado o sentado, no reclama atención y una penumbra propicia a la meditación envuelve al orante es un ejercicio mucho menos arduo que elevarse hacia lo Divino rodeado por los cinco braseros del *panchagni* o con una pierna gangrenada y roída por los gusanos o helado por un viento de invierno, en lo alto de una columna.

Se concibe que la abolición de la dualidad tenga mayor o menor probabilidad de producirse según el cuerpo esté más o menos silencioso. El alcance de la mística natural varía, pues, en proporción con el rigor del ascetismo. Cuanto más se profundiza en el ascetismo, más se afirman la unidad del alma y su independencia. Evidentemente, es más fácil no distraerse cuando nada te distrae que cuando te aquejan

1. Santa Juana de Chantal, carta 282.

pruebas y sufrimientos⁴. Por ello, las maceraciones y las pruebas son indispensables para el progreso del alma: aquí nos encontramos nuevamente, por otra senda de reflexión, con el génesis de la conducta ascética. Entre el dulce «abandono» de la hermana que medita los consejos de santa Juana de Chantal y la imposibilidad de la monja budista vietnamita que se entrega al fuego media todo el espacio interior que Krishna promete a su discípulo. Estas dos almas se hallan en un estado idéntico, pero más o menos precario. A la primera puede distraerla el zumbido de una mosca. La segunda está totalmente desligada del mundo exterior, que no puede llegar hasta ella. Pero la teología mística cristiana afirma que tanto en una como en otra puede estallar el libre amor divino y que entonces, súbitamente, se abre un espacio diferente en una dimensión nueva que nada debe a la Naturaleza. Afirma también que este amor de Dios puede ser indiscernible, incluso para aquel que es objeto de él y que entonces alcanza las más altas cimas de la santidad, igual que el extático, sin que por ello el sujeto se percate de cambio alguno en sí mismo.

Vamos a hacer un resumen de las peculiaridades de la mística cristiana según ésta se describe a sí misma:

— en ella, todos los estados místicos son, digamos, sobrenaturales por naturaleza: provienen de la sola libertad divina y no pueden ser alcanzados ni merecidos por el hombre por sí mismo;

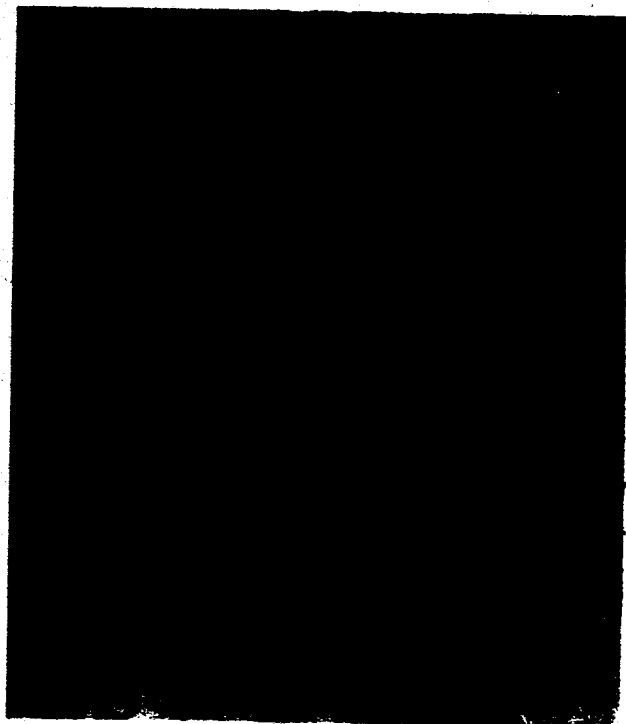
— exigen estar en gracia, es decir, no tener pecado y, por consiguiente, la observancia de las virtudes; exigen, por tanto, cierto ascetismo;

— pero la libertad divina puede provocar estos datos místicos al nivel del ascetismo que le plazca, o no provocarlo en absoluto;

— no existe, pues, correlación alguna entre grado de santidad y fenómeno místico; el más grande de los

1. De todos modos, la ausencia total de estímulo externo es insoportable al hombre corriente, como demuestran los experimentos de privación sensorial. Para bibliografía, véase Zuckerman: «Sensory Deprivation», en *Origin and Mechanism of Hallucinations* ya citada. La privación sensorial total es alucinógena.

...a conocer estos estados sin que
...menos por ello. A la inversa, existen gran-
...místicos cuyo heroísmo sólo es visible para Dios¹.
Y ahora vamos a ver cómo se manifiestan en los he-
chos estas peculiaridades.



María Magdalena, ofreciendo a Jesús un tarro de perfume. Autun.
(Foto D. Stanimirovitch)

1. Como se verá más adelante, la Iglesia católica se pronuncia sobre la santidad de un personaje más por sus virtudes *observables*, que por sus estados místicos.

MARÍA MAGDALENA DE PAZZI O EL ABISMO DEL AMOR

Aunque el dolor sea una puerta que conduce a lo suprahumano o a lo no humano, nosotros, los occidentales, tal vez estemos disculpados de haberlo olvidado. Y es que, como las moscas y las grandes epidemias, ha dejado de formar parte de nuestra vida cotidiana.

No ha desaparecido, eso no. Pero no se le acepta. El dolor físico se neutraliza con analgésicos. El moral se conjura por los mil artificios de la civilización. Hemos olvidado los tiempos en los que la mayoría de los niños se morían y sólo algunos adultos llegaban a la vejez, escasos supervivientes de un juego de azar en el que el destino más frecuente era la muerte violenta, el hambre o la enfermedad.

Casi todas las grandes épocas creadoras estuvieron marcadas por este juego de azar. Lo estuvo el Renacimiento italiano. Puesto que tenía el propósito de relatar aquí la vida de María Magdalena de Pazzi, hice varias investigaciones sobre su familia. Fue una de aquellas poderosas y complejas tribus florentinas en las que se encuentra a jefes de clan (los Pazzi eran gibelinos), arzobispos, como el humanista Cosme Pazzi, traductor de Máximo de Tiro; poetas, como su hermano Alejandro, y también asesinos, como el banquero Jacobo Pazzi, y su primo, el arzobispo Salviati, que mataron a puñaladas a Juliano de Médicis el 26 de abril de 1478, durante la misa, en la iglesia de San-

ta Reparata. La azarosa vida de aquellos hombres y mujeres estaba desde el nacimiento expuesta a las experiencias más extremas. Y como entonces se creía en el mundo invisible, todo adquiriría un sentido espiritual, hasta la muerte y el sufrimiento. De manera que, nada más natural que, entre aventureros, artistas y pensadores, se encuentre también a santos y a místicos.

María Magdalena de Pazzi nace en Florencia, en 1565, ochenta y dos años después del asesinato de Juliano de Médicis y de la ejecución de Salviati y Jacobo Pazzi, ahorcados en una ventana del palacio de la Señoría¹. Sus padres, muy piadosos, la educan en un ambiente de fervor cuyos frutos se observarán todavía dos generaciones después: Geri, hermano de la futura santa, tuvo cuatro hijas, todas carmelitas. El nombre de pila de María Magdalena era Catalina, en honor de la más grande mística italiana, santa Catalina de Siena².

La vida de María Magdalena es muy conocida, gracias a una afortunada conjunción de circunstancias: familia célebre, medio cultísimo, toda una ciudad (¡y qué ciudad!) capaz de dar testimonio, rivalidades políticas y familiares que hacían ya imposible una piadosa conspiración de alabanzas y la rapidez con que sus primeros biógrafos publicaron sus relatos, en vida de testigos. María Magdalena muere en 1607. Su primera biografía aparece en 1609³. Es reeditada en Florencia en 1611, 1629 y 1639.

Puccini es el testigo más cercano de lo que nos narra: era confesor del monasterio. Pero no es el único biógrafo contemporáneo. Antes de 1630 aparecen por lo menos otras cuatro Vidas, una de ellas en francés⁴ y otra en español (no hay que olvidar que

los españoles estaban entonces en Nápoles). En 1630, María Magdalena de Pazzi no hubiera tenido más que 64 años. Por aquellas fechas vivían todavía innumerables testigos de su vida. Si bien todas estas fuentes son distintas, todas coinciden cuando tratan de los mismos hechos.

Desde el siglo XVII, numerosos historiadores han estudiado la vida de la santa. Que yo sepa, el último libro que le ha sido dedicado en Francia es el de Vausard¹. El análisis historiográfico más depurado parece ser el del inglés Dingwall, autor de un curiosísimo estudio crítico sobre las prácticas ascéticas de la santa. Los fenómenos extraordinarios han sido estudiados de manera especial por el médico jesuita inglés Thurston y por un francés, el profesor Leroy².

Repasemos ahora someramente la vida de la joven Catalina de Pazzi. Como tantos otros místicos, Catalina se distinguió por su precocidad. A los 7 u 8 años, dejan de interesarle los juegos de los niños. Se siente fascinada por todo lo que se refiere a lo divino, especialmente por las discusiones teológicas que oye en los salones de los Pazzi. A los diez años, causa el asombro de los circunstantes por la profundidad de sus aseveraciones, en el curso de una conversación sobre la Trinidad y el Credo de san Atanasio.

Como su ingenio, su carácter se revela también muy pronto. Es obediente y discreta, pero indomable. Cuando sus decisiones encuentran la negativa de sus padres, ella se inclina respetuosamente, pero acaba siempre por conseguir lo que se había propuesto. Este es un rasgo constante de su vida. «Cuando se le negaba algo, ella acababa siempre por vencer la resistencia de los demás y convencerles de que estaban equivocados» (Dingwall).

Es a esta edad cuando, espontáneamente, se inician

1. El poeta italiano Alfieri se inspiró en esta tragedia para escribir su obra *La Congiura de Pazzi* (1789).

2. Catalina de Siena (1347-1380). Recordemos que Siena se encuentra a poca distancia de Florencia.

3. Puccini (V.): *Vita della venerabile Madre Suor Maria Maddalena de Pazzi* (Florencia, 1609).

4. Macé (J.): *La Vie admirable de sainte Marie-Madeleine de Pazzi* (Poitiers, 1627 y París, 1634 y 1636).

1. Vausard (M.): *Sainte Marie-Madeleine de Pazzi* (París, 1925).

2. Dingwall (E. J.): *Very Peculiar People* (Nueva York, 1962, cap. III, pág. 119); Thurston (H.): *Les Phénomènes physiques du mysticisme* (París, 1961); Leroy (prof. O.): *La Lévitacion, contribution historique et critique à l'étude du merveilleux* (París, 1928).

sus mortificaciones. No contenta con ayunar, insiste en sentarse a la mesa con sus familiares para verles comer, especialmente si se trata de cosas buenas (costumbre irritante por demás, observa Dingwall). Durante el verano, cuando los Pazzi se trasladan de su *palazzo* de Florencia al campo, el mayor placer de Catalina consiste en hablar de religión a los pequeños campesinos. Y como a ellos no les agrada, la niña les hace regalos para animarles.

Empieza sus prácticas de ascetismo corporal antes de los diez años. Y Catalina no hace las cosas a medias: se flagela¹. Dingwall sugiere la hipótesis de que pudiera haber en estas prácticas una cierta sensualidad. Es cierto que su precocidad no es sólo espiritual e intelectual: el día de su primera comunión, 25 de marzo de 1576, Catalina hace voto de «virginidad y castidad perpetuas». Teniendo en cuenta la importancia que para ella había de revestir esta ceremonia, un voto semejante, y tan concreto, demuestra que sabe y siente perfectamente de qué se trata.

En 1580, el padre de Catalina es nombrado gobernador de Cortona, y la joven, que acaba de entrar en la pubertad, es enviada al convento de San Giovannino. Su austeridad se acentúa (y aumentan las flagelaciones). Practica el ayuno y se abstiene de toda conversación. A los quince meses, se halla tan débil que apenas puede ni siquiera bordar. Sin embargo, se esfuerza por realizar todas las labores del convento.

Cuando va a verla su madre, se asusta al encontrar, en lugar de la lozana joven de Florencia, una pavesa. La lleva consigo al campo y los médicos le recomiendan que salga de paseo con muchachas de su edad. Y ella pasea con sus compañeras, aunque, obedeciendo siempre a su manera, no les dice ni una palabra y se mantiene a cierta distancia, rezando el Rosario.

Tiene quince años y sus padres empiezan a buscar-

1. *In aedium latebris abdita, flagellabat tenellum corpus* («escondida en un rincón apartado de la casa, flagelaba su tierno cuerpo», en *Acta sanctorum*, ed. de 1866, Maj. VI, 182 A, confirmado por Puccini, Cepari y demás biógrafos).

le un partido. Apenas adivina este propósito, declara firmemente a su padre que no quiere más esposo que Jesús y que prefiere la muerte al matrimonio. El padre no insiste y deja a la madre la tarea de disuadirla. La madre, que descendía de otra gran familia toscana, los Buondelmonti, era tan obstinada como su hija. Pero no tuvo tanta perseverancia. Para vencer a sus padres por el cansancio, la futura santa recurrió a lo que Cepari¹ llama la *santa astuzia* de hacerse francamente insoportable en toda ocasión. Cierta día, su madre, que le había regalado un bonito vestido, para darle una alegría, le propuso hacer una visita al convento de San Giovannino, donde había estado interna. Una buena religiosa del convento, al verla tan elegante, creyó que iba a casarse y le dio la enhorabuena. Catalina quedó tan «horrorizada por el pensamiento» que «casi se desvaneció». Tuvieron que sostenerla para que no cayera al suelo. Después de este incidente, sus padres claudican. El 1.º de diciembre de 1583, Catalina ingresa en el monasterio carmelita de Santa María de los Angeles, de Florencia.

Pero, antes, los padres pidieron a su obstinada hija un favor que demuestra a un tiempo su dolor al ver que les abandonaba y su certeza de que la decisión era irrevocable. Que, por lo menos, le dijeron, les dejara un retrato suyo. Ella se negó y todos los ruegos hubieran sido inútiles si su confesor, el padre Pietro Blanca, conmovido por los padres, no se lo hubiera ordenado. Pintó el retrato Santi di Tito, artista muy estimado en la época, autor de numerosas obras, especialmente religiosas². Catalina hizo cuanto pudo por malograr el trabajo de Santi di Tito, lloriqueando y torciendo el gesto durante las sesiones (recordemos que ella tenía dieciséis años y el pintor, cuarenta y

1. Cepari (V.): *Vita delle serafica vergine Santa Maria Maddalena de'Pazzi* (Roma, 1669). Esta biografía, primer estudio histórico importante posterior a los testigos, ha sido traducida a todos los idiomas (Lyon, 1837).

2. *La Résurrection, les Pèlerins d'Emmaüs, l'Entrée de Jésus à Jerusalem*, etc., todos ellos visibles en Florencia (1536-1603).

seis). El resultado, del que tengo ante mis ojos una reproducción, no es, por ello, sino más interesante. Detrás de ese rostro dulce y distante, se aprecia la inflexible testarudez del que *sabe* y al que nadie en el mundo puede enseñar ya nada. La frente es amplia; la nariz, grande, y la boca, pequeña y graciosa. La parte animal del rostro parece encogida o contraída. Por más que Catalina hacía cuanto podía por anular su feminidad, ésta se apreciaba intensamente en su talle leve, su busto bien formado, sus manos fuertes y algo así como un vivo desdén por todo lo que no ha elegido ella, empezando por su bonito vestido, sus joyas y la corona de perlas o de flores que luce sobre su abundante cabellera rubia. Confieso que no puedo mirar a esta atractiva joven sin cierta desazón. Su dulzura y su aire distante intimidan. Dingwall, pese a que no comprende nada de su profunda personalidad, está acertado al subrayar la contradicción entre esa intensa sensualidad latente y una total y feroz repulsa de lo carnal. La encuentra en el retrato adusta y obstinada. Pero, para comprenderla, habría que saber cuáles eran sus pensamientos mientras Santi di Tito fijaba sus rasgos en la tela. Y esto no está al alcance de Dingwall, de mí ni de nadie.

Catalina de Pazzi renuncia definitivamente al mundo un mes después, el 30 de enero de 1583, y toma el hábito de las carmelitas con el significativo nombre de María Magdalena, la pecadora arrepentida y devorada por el amor divino.

Elegir el nombre de religiosa es un acto capital para la joven que va a profesar. Ese nombre expresa un modelo y condensa en una piadosa referencia el proyecto de toda una vida. Catalina conocía perfectamente a aquella María de Magdala que, según reza uno de los libros de los que extraigo su historia, «en un principio se había encenagado en el vicio». Nada más alejado de su vida de adolescente que aquel «vicio». Sin embargo, en todos sus actos se percibe la obsesión de la carne. Yo opino (al contrario de Dingwall) que incluso se sirvió de ella para impresionar a sus padres: aquel desvanecimiento a que antes me refería nada tuvo de comedia. Para que la sola idea del

matrimonio provocara semejante trastorno, es preciso que este pensamiento suscitara en ella imágenes muy vivas. ¿Es ello sorprendente en una niña que desde antes de los diez años se flagelaba en secreto y hacía voto de *virginidad y castidad*? Todos estos rasgos denotan una clara intuición de las cosas de la carne y así lo comprendían sus más allegados: «Lo que tú necesitas, Catalina —le dijo un día una amiga de su madre—, es un buen marido y una hermosa familia.»

Pero era imposible. Desde su más temprana edad, ella presentía, más allá del triunfo sobre la carne, una realidad infinitamente más fascinante que la carne. Y adivinaba también que este reino maravilloso no podía alcanzarse, sino después de vencer sus más fuertes inclinaciones naturales. No hace falta creer en la existencia real de este reino para observar que en todas las épocas y civilizaciones ha habido seres que lo han intuido, aunque, si se quiere, tal intuición fuera ilusoria. La niña de Florencia enlazaba, a través de los siglos, con los desconocidos autores de la *Bhagavad-Gita*. Desde los primeros años de su vida, barruntó las voluptuosidades carnales, pero comprendió, al mismo tiempo, que este mundo le ocultaba otro, que no se le ofrecía, sino como instrumento de su liberación, de su metamorfosis. No vamos a suponer que una niña, a la edad del tres en raya, se apasione por el Símbolo de san Atanasio si las abstracciones de este abstruso texto no evocan en ella más que ideas. Recordemos que el Símbolo de san Atanasio es una oración en prosa latina rimada que define, en catorce proposiciones, la Trinidad divina y la naturaleza doble de la Segunda Persona de esta Trinidad, el Hijo encarnado en el hombre Jesús¹. Puede decirse que describe al Dios cristiano Dios y Hombre a la vez (dos naturalezas), infinita sustancia espiritual, pero manifestada históricamente en una persona humana, Jesús de Nazaret. En la terminología cristiana

1. Los críticos piensan que el *Symbolum Athanasianum* puede haber sido escrito hacia el siglo VI por un Concilio occidental, en reacción contra los monofisitas, de los que ya hemos hablado.

la noble naturaleza Misterio
de la Encarnación:

«El Misterio de la Encarnación es el misterio del Hijo de Dios hecho hombre —escribe monseñor Cauly¹—. (...) Al decir que el Hijo de Dios se hizo hombre, entendemos que la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, que existía desde toda la eternidad, como el Padre, espíritu invisible como Él, asumió, en un momento dado, nuestra naturaleza humana y tomó en este mundo un cuerpo y un alma parecidos a los nuestros, en el seno de la bienaventurada Virgen María.»

Como puede verse, el Misterio de la Encarnación diviniza en cierto modo el propio misterio de la joven Catalina, plenamente consciente de su doble naturaleza.

Además, dice el Evangelio que María de Magdala abandonó su vida de lujo y se arrepintió cuando, después de oír a Jesús, le amó; el relato evangélico es uno de los más conmovedores y «cristianos» del Nuevo Testamento, con su célebre: «mucho le será perdonado porque mucho ha amado»². En el Hombre-Dios del cristianismo, Catalina halló, pues, de forma natural, la expresión suprema de su desdoblamiento espiritual vivamente sentido desde la niñez. Y si Jesús sufrió en su carne en la cruz, también la carne de Catalina debe sufrir.

Por haber pasado por alto esta palmaria evidencia es por lo que hombres perspicaces como Dingwall y Pierre Mac Orlan mantienen, a propósito de María Magdalena de Pazzi, la absurda interpretación de que se flagelaba por una desviación sexual sadomasoquista.

Me repugna esta idea tan a ras de tierra, que demuestra semejante falta de corazón y, lo que es más grave en el caso de estos dos hombres, de inteligencia. Mac Orlan aún puede tener disculpa, ya que no contaba más que veintiséis años cuando escribió su

1. Cauly (E.): *Cours d'Instruction religieuse* (París, 1920, pág. 52).

2. *San Lucas*, VII, 36 y ss.

libro¹. Pero Dingwall, que poseía larga experiencia de los fenómenos espirituales, no tiene excusa. Para uno y para otro, María Magdalena de Pazzi hallaba en la flagelación un placer que su voto de castidad le impedía buscar por otros medios.

«Suponer que permaneció exenta de toda tentación sexual es tontería (*nonsense*) —escribe Dingwall—. La palabra “tentación” utilizada por sus biógrafos desmiente semejante aseveración. Más aún, ella misma declara que, después de algún tiempo, fue liberada de todo asalto contra su castidad, lo cual no puede interpretarse más que de una manera. Así pues, está claro que sus delirios masoquistas (*masochistic phantasies*...) pueden haberle procurado un vivo placer que ella interpretaba entonces como una nueva tentación del Diablo. En realidad, es posible que se creyera fuera del peligro mientras el placer que experimentaba no la llevara a actos que pudieran considerarse verdaderamente impuros... Es evidente que debió llegar hasta el último extremo (*to extreme lengths*) cuando, para saciarse, no tenía más que revolcarse en la nieve o sobre unas matas de espinos.»

Dingwall (que, como veremos, alude a ciertas prácticas ascéticas de María Magdalena) nos remite, a propósito de la definición de la castidad como podía entenderla María Magdalena de Pazzi, a textos de teología moral que asocian esta idea con actividades francamente sexuales². Da por descontado que una religiosa podía ignorar el carácter impuro de cierta voluptuosidad aparentemente ajena a lo sexual y sus confesores estar tan ignorantes como ella. Esta suposición no sólo es ridícula para todo el que haya sido educado en el catolicismo³, sino que la vida toda de la santa la desmiente.

Es muy cierto, y está de acuerdo con la teoría del

1. Dumarchais (P.) (verdadero nombre de Mac Orlan): *Les Grandes flagellées de l'Histoire* (París, 1909).

2. Concretamente, en el cap. 5 del *Confessarius* de Cayetano (Venecia, 1751).

3. Desde luego, se trata del catolicismo tradicional, tal como existió hasta 1960, no de aquel del abad Oraison y la mística popular.

ascetismo, que María Magdalena conservó toda su vida aquella extraordinaria intuición de las cosas de la carne que la obsesionó hasta su agonía. Pero las prácticas, que la estrecha mentalidad de Dingwall interpreta en ella como sustitutivo de la sexualidad, son la negación constante de aquella carne tan volátil e inflamable.

Para Catalina de Pazzi, el sexo fue su prueba personal, nadie lo niega y ella menos que nadie, que eligió el nombre de María Magdalena. Nadie duda que, sin la pronta revelación de la experiencia mística que le descubrió una inmensidad divina que se extendía más allá del desierto de los sentidos, hubiera sido una «Elóísa» o una «religiosa portuguesa».

Pero recordemos el principio del ascetismo: nos exige afrontar nuestras inclinaciones más fuertes y vencerlas. Toda la vida de María Magdalena fue, pues, una lucha contra su exquisito y violento temperamento italiano. Si la lucha fue victoriosa y si la llevó a algún sitio, es lo que ahora vamos a ver.

A principios del año 1583, Catalina no es ya más que un retrato de Santi di Tito colgado en lo más recóndito del *palazzo* Pazzi. El convento de Santa María de los Angeles no conoce más que a sor María Magdalena. No ha cumplido todavía los diecisiete años, y sus superiores, sobre todo al verla tan linda, no se muestran dispuestos a acortar su noviciado. Durante este tiempo, sabiamente llamado «de prueba», la joven religiosa sigue la regla de la Orden en todo su rigor, pero todavía no ha pronunciado los votos. Si lo desea, puede renunciar y salir del convento.

No es esto lo que pretende la hermana María, cuyo único afán es convertirse lo antes posible en esposa de Cristo. Como sus súplicas no dan resultado, cae enferma. La devora una consunción que ningún médico de Florencia consigue curar. En vista de que su estado empeora, sus superiores acceden: si ha de morir, por lo menos que muera monja.

En mayo de 1584 es transportada sobre un jergón ante el altar de la Virgen para que pronuncie sus votos. Luego la llevan a su celda donde inmediatamente entra en éxtasis. Durante cuarenta días, los éxtasis se

sucedan. Más adelante hablaremos de ellos. Sigamos ahora el avance de la joven por la senda del ascetismo.

Desde los primeros meses de vida monástica, María Magdalena se distingue por el rigor de sus mortificaciones, su humildad y su obediencia. Una obediencia que, como dije antes, no le impide conseguir sus propósitos. Y así, en 1585 (tiene diecinueve años) anuncia a sus superiores que, durante un éxtasis, Dios le ordenó que no se alimentara más que de pan y agua. Se le contesta que en una comunidad no se puede permitir a una religiosa que haga vida aparte. Ella se inclina sin replicar, pero a partir de aquel día vomita cuanto ingiere menos el pan y el agua. Por supuesto, sus superiores se cansaron de sus vómitos antes que ella y le autorizaron la dieta de pan duro. Inmediatamente cesaron sus trastornos digestivos. Señalemos al paso esta regresión de las funciones nutritivas paralela al avance del ascetismo: volveremos a observar su aparición en los estados místicos muy avanzados.

Más adelante se le ordenó, también durante un éxtasis, que no se vistiera más que con una túnica y que anduviera descalza. Nueva negativa de sus superiores. Humilde sumisión de sor María Magdalena. Pero inmediatamente empiezan a hincharse los pies hasta el extremo de tener que desplazarse por los pasillos del convento a gatas, creando grave trastorno en la vida de la comunidad. Nuevamente se sale con la suya y la hinchazón desaparece.

Como puede verse, la acelerada evolución espiritual de la joven, no deja de tener repercusión en su cuerpo. Sigue teniendo éxtasis y, durante los éxtasis, revelaciones. Una de éstas, bastante larga, le advierte de que al cabo de unos meses (seguimos en 1585) va a empezar para ella una prueba terrible. Se detallan los diferentes episodios de la prueba. Tendrá tentaciones, sufrirá asaltos físicos del Diablo, tendrá horribles visiones y estará como abandonada de Dios.

Fieles a nuestro método, no retendremos de esta prueba más que aquello que fue observado.

Sor María Magdalena caía al suelo como empuja-

da y sacudida por una fuerza invisible. Se deslizaba sobre las losas a derecha e izquierda, se levantaba, huía y volvía a caer. Profería gritos de dolor, como si alguien le pegara. A veces, se la veía correr por el jardín, huyendo de un invisible atormentador. O pararse para arrojarle piedras. O se retorció en el suelo durante horas, dando saltos y debatiéndose, presa de horribles convulsiones.

Naturalmente, tanto los testigos como ella lo atribuían a persecuciones del Diablo, al que ella veía, por cierto (pero nadie más). Nosotros nos inclinamos a dar a estas extravagancias una explicación más prosaica. Por ejemplo, caer al suelo, revolcarse y dar saltos es algo que evoca la epilepsia. Huir ante una imagen ilusoria es, indiscutiblemente, la conducta de un alucinado.

¿Era epiléptica sor María Magdalena? Seguro que no. Generalmente, el epiléptico pierde el conocimiento. En cualquier caso, nada puede sacarlo de su crisis, cualquiera que sea el tipo de afección que le aqueje (extrapiramidal, giratoria, gran mal, pequeño mal, etcétera)¹. Ahora bien, María Magdalena podía dominarse, si era preciso, cuando se lo ordenaba un superior. Sus crisis eran reversibles.

De todos modos, es interesante observar que las dos grandes categorías en que Penfield clasifica la epilepsia (epilepsias subcorticales y epilepsias centroencefálicas) afectan a regiones del cerebro implicadas en la regulación de los estados de sueño, de vigilia y de atención². Sor María no era epiléptica, ya que podía salir de sus crisis a voluntad (por ejemplo, si se lo ordenaba el confesor). Ello no impide que la semejanza de estos síntomas con los de la epilepsia sugieran que existiese en ella una especial actividad en las partes del cerebro en que se desarrollan las epilepsias, es decir, las que regulan los estados de conocimiento. En

1. «Cuando la crisis es desencadenada, nada puede pararla» (Rimbaud).

2. Para un análisis detallado, véase: Rimbaud (L.): *Précis de neurologie* (París, 6.ª ed., 1957, cap. IV y especialmente las págs. 549 y ss.).

estas estructuras cerebrales de María Magdalena sucedía algo muy violento que no se sustraía del todo a la voluntad.

Entre la epilepsia y las crisis de sor María Magdalena se establecen otros varios y significativos paralelos. En primer lugar, está lo que el neurólogo Rimbaud denomina el *factor vascular*, es decir, los fenómenos circulatorios. «Pueden observarse modificaciones de la circulación cerebral, además de las crisis epilépticas, que corresponden esencialmente a una inestabilidad circulatoria. En ocasiones, esta inestabilidad circulatoria puede ser generalizada.» Aquí no se trata sino de la circulación *cerebral*. Pero ya hemos visto que sor María Magdalena podía modificar su circulación general de manera espectacular: recordemos la hinchazón casi voluntaria o, en todo caso, psicósomática que se produjo en sus pies cuando le prohibieron que fuera descalza y que cesó bruscamente tan pronto como le fue levantada la prohibición. Según Risser, las modificaciones vasculares de la epilepsia pueden deberse a vasoconstricción, vasodilatación y estasis venosa, es decir, congestión. Evidentemente, la hinchazón de la joven monja era una congestión.

De esta primera asociación sólo retendremos lo indiscutible: la epilepsia y las crisis de la hermana comportan un «factor vascular», aunque éste se manifieste en partes distintas del cuerpo. No podemos tener prueba alguna de que el factor vascular cerebral se diera en la religiosa, y con motivo. Pero: 1.º se manifiesta de forma evidente en otras partes de su cuerpo (las extremidades), y 2.º las caídas, las contorsiones, los saltos, etc., que tanto se parecen a un ataque de epilepsia, indican que los fenómenos cerebrales que acompañan a la epilepsia podían producirse en el cerebro de la santa, aunque desencadenados por otro mecanismo.

Está también, siempre según la exposición de Rimbaud, el *factor metabólico*, es decir, los cambios o trastornos de la química del cuerpo. Dice este neurólogo que en los epilépticos se observan cambios en el metabolismo de los hidratos de carbono (azúcares),

trastornos en la fijación del agua y anomalías relacionadas con el agua libre y el agua incorporada en otras sustancias¹. Pero, más interesante aún, resulta que «ciertas perturbaciones metabólicas, especialmente la hipocalcemia y la hipoglucemia², pueden provocar crisis»³. Así también, «toda anomalía importante de la distribución del agua en el sistema nervioso puede (...) provocar convulsiones (...). La deshidratación intestinal y celular provoca la epilepsia en algunos casos».

De manera que no sólo los epilépticos presentan trastornos metabólicos, sino que, a la inversa, los trastornos metabólicos pueden provocar crisis epilépticas. Como se verá, esta circunstancia es un hilo conductor de capital importancia.

Los tormentos de la carne

Volvamos ahora a las prácticas y mortificaciones de María Magdalena.

Nos dice que durante aquel período de prueba estuvo sometida a violentas tentaciones o ataques del Diablo contra su castidad. No se sabe en qué consistían aquellos ataques. Tal vez se presentaban en forma de imágenes. Pero, ¿cuáles son las imágenes que pueden atormentar a una joven de costumbres tan rigurosas y conducta tan austera desde su edad más temprana? Generalmente, una imagen es un recuerdo. Por lo tanto, Dingwall supone que la joven Catalina debió conocer desde muy niña, en el seno de su numerosa parentela, esas intimidades tan corrientes entre niños, ya que, según él, de otro modo, nadie sabe en qué hubieran podido consistir las obsesiones de la

1. Es decir, el agua que interviene en la fórmula química de cuerpos orgánicos complejos, siendo agua libre el agua natural.

2. *Hipocalcemia*: insuficiencia de calcio en la sangre; *hipoglucemia*: insuficiencia de azúcar en la sangre.

3. Rimbaud, *loc. cit.*, pág. 540.

religiosa. Pero, una vez más, resulta penoso ver al investigador inglés tan seco de corazón y de imaginación. Suponer improbables intimidaciones infantiles es totalmente inútil. Ni aunque estuvieran comprobadas servirían de algo. La inquietud sexual no formulada, el deseo sin objeto que tantos poetas han expresado, desde Safo hasta Gerardo de Nerval, son más torturantes que una imagen que palidece y se desgasta con el tiempo. A santa María Magdalena le bastaba «arder», como dice san Pablo, para que su alma empezara a descender a través de los círculos infernales de la angustia. Y es esto precisamente lo que demuestran sus biógrafos, esto lo que ella se reprocha: que ardía. Sólo así es posible explicar esas escenas extraordinarias en las que la vemos azotarse con un látigo, con ortigas o con cadenas, o incluso salir al jardín, desmelenada, despojarse de la túnica y revolcarse desnuda sobre los zarzales, o, en invierno, sobre la nieve y volver a su celda para seguir azotándose hasta sangrar.

Y no le bastaba con atormentar su cuerpo; quería humillarlo y asquearlo. La vieron comiendo en el suelo, como los animales¹, con una cuerda al cuello, o arrastrándose sobre las losas del refectorio durante la comida, para besar los pies de las otras monjas por debajo de la mesa. Quiso que la priora la azotara en presencia de las demás religiosas y que éstas la patearan. Se empeñaba en cuidar a los enfermos, especialmente cuando los cuidados eran penosos. La vieron lamer las llagas de una monja que padecía una repugnante enfermedad de la piel, la úlcera de una pierna infectada de gusanos y a una leprosa.

Estas particularidades tenían que turbar el recogimiento y la paz de una comunidad religiosa consagrada por la regla del Carmelo a la oración y al silencio. Los conventos tienen horror al exhibicionismo devoto. Este tipo de manifestaciones suele ser reprimido de inmediato. Sin embargo, no se hizo así en Santa María de los Ángeles. No sólo se quería y respetaba a sor

1. Y como los que comían hierba en el desierto que por aquel entonces eran casi desconocidos en Occidente.

María Magdalena, sino que pronto fue elegida directora de novicias. Tenía 23 años. En este cargo siguió observando sus prácticas habituales, con la única diferencia de que en ellas intervenían las novicias, recibiendo azotes o administrándoselos a ella. A veces, por la noche, despertaba a una de sus hijas e, invocando el deber de la obediencia, la obligaba a azotarla.

Ocupó el cargo de directora de novicias hasta los veintinueve años.

Pero, poco a poco, el rigor de sus mortificaciones la hizo poco apta para desempeñar una función de directora. Estaba espantosamente delgada, se le caían los dientes y tosía mucho. Sus «tentaciones impuras» disminuían, pero sin que se debilitara su exquisita delicadeza sensual. Hacia 1604 (tenía treinta y ocho años) se hallaba tan débil que no podía levantarse, ni siquiera volverse en el lecho sin ayuda. Ya no era más que un cadáver viviente. No le quedaba ni un diente y tenía el cuerpo llagado. Sus compañeras de buena gana la hubieran ayudado, pero ella se lo prohibía, por miedo a que el contacto fuera ocasión de pecado (!). «Soportaré de buen grado este tormento y me pudriré vuelta del mismo lado», decía¹.

Murió en este estado el 25 de mayo de 1607, a los cuarenta y un años. De su corta vida, más de treinta años fueron consagrados a la mortificación de la carne. Como ya he dicho, la interpretación por el sado-masiquismo me parece absurda e imposible. Brevemente, antes de describir los estados místicos de María Magdalena, diré por qué.

Escribe Dingwall² que «todos estos fenómenos que se refieren a las mortificaciones de la santa son bien conocidos de los especialistas de la psicopatología, particularmente de aquellos que se interesan por las prácticas masoquistas, en las cuales el placer sexual se experimenta por medio de ciertos dolores menta-

1. Consignado por las *Acta sanctorum*: *Libenter enim sustinebo tormentum istud, atque in hoc uno latere computrescam*.

2. Dingwall, *loc. cit.*, pág. 127.

les y físicos que se infligen, preferentemente, por una persona del otro sexo¹. En algunos casos, especialmente en las personas consagradas al servicio de la religión, este placer masoquista se diferencia de todo aquello que puede llamarse conscientemente sexual, y, por tanto, hay que distinguir netamente de las demás esta variedad de masoquismo ascético».

Pero, ¿qué saben de ascetismo los «especialistas» de que habla Dingwall? Nada. ¿Han frecuentado los conventos? No. Dingwall, que ha leído inmensamente y que cita una aplastante bibliografía sobre la flagelación como práctica sexual, extrae toda su ciencia (lo dice él) de los libros y, entre los que cita, abunda la chocarrería descarada. Siempre fue cómico tomar a chacota a monjas y frailes. El monje libertino dirige ya a los demonios en los capiteles románticos y las esculturas de las catedrales. De manera que si una monja se flagela es por masoquismo.

No voy a decir que los conventos sean el único lugar del mundo donde no haya ningún desviado sexual. Pero aquí se trata de un caso concreto perfectamente observado: ¿Tenían las flagelaciones y mortificaciones de María Magdalena de Pazzi por objetivo (consciente o no) el placer sexual?

Yo digo que no, por las razones siguientes:

— Los masoquistas no aman en modo alguno el dolor. Ellos aman *un cierto dolor*, infligido en unas circunstancias bien determinadas. Quisiera que se me demostrara, estadísticamente, que los masoquistas tienen por costumbre hacerse arrancar las muelas sin anestesia, arrojar a las llamas de los incendios para salvar vidas, que hacen cola para ofrecerse como enfermeros de leprosería y que en el Ejército se presentan automáticamente voluntarios para las faenas pesadas. En realidad, el masoquista es una persona más bien blanda, que tiene horror al sufrimiento y que sufre lo menos posible, salvo en el caso concreto

1. Vicio particular de J.-J. Rousseau quien, en sus *Confesiones*, explica cómo su sensualidad fue despertada precozmente por los azotes que recibió de una hermosa joven.

de su manía. Es un niño retrasado: «Sadismo y masoquismo (...) existen siempre en el niño en una determinada fase de su desarrollo»; en el adulto, no son sino una «persistencia» (Dr. R. R. Held).

— El impulso masoquista crece y se detiene con los impulsos sexuales: el dolor no específico (es decir, distinto del que exige su manía) lo extingue, la enfermedad también y, por supuesto, también la satisfacción. El masoquista hambriento se olvida de su masoquismo y no conserva más que las ganas de comer. Naturalmente, hay que entender por impulsiones sexuales tanto las de la imaginación como las de los sentidos: un anciano puede ser masoquista, a condición, eso sí, de que no tenga mucha hambre ni mucha sed, ni dolor de muelas, ni un panadizo.

Sin profundizar más, pues no es éste nuestro tema, vemos ya que en el caso de Catalina de Pazzi hay que buscar otra cosa. Ella se infligía todos los dolores imaginables a pesar de que no amaba el dolor y de que su cuerpo y su alma eran los de una gran voluptuosa. Hacia 1589, cuando cesan las «tentaciones», en nada cambia su manera de vivir. Ella continúa flagelándose como antes. Los cuatro o cinco años últimos de su vida son un infierno que ella acepta sin flaquear ni buscar alivio. Postrada en la cama, tuberculosa y llagada, afronta hasta el fin aquel océano de dolor con alegre determinación. Por cierto que no comprendo por qué se ha insistido tanto en lo de la flagelación. Ella nunca fue exigente en lo tocante a los medios de sufrimiento: la flagelación era sólo el más fácil. Cada vez que algún otro se le ponía al alcance, ella, por así decirlo, se aprovechaba de él. En suma, que no hizo ni más ni menos que cualquiera de los santos del desierto, y con igual espíritu. Su único objetivo, el que persiguió durante toda su vida, fue sufrir en su don más precioso y refinado: el don de la voluptuosidad. Qué grado de sutileza alcanzaba este don, o, mejor, este talento, podemos deducirlo cuando, en su lecho de agonía, le preocupa que sus compañeras puedan sentir placer al tocar su cuerpo medio podrido.

Este es el misterio propio de María Magdalena de Pazzi que es preciso explicar si se rechaza el principio

del ascetismo místico: durante toda su vida, esta enamorada ardiente nunca halagó a su inclinación más fuerte. Más aún, vivió desafiando permanentemente, negando y pisoteando con pasión su propia naturaleza. Si alguien ha habido en este mundo que afirmara por su conducta de cada instante que existe en el fondo del hombre algo que no debe nada a la carne, ese alguien es ella.

Resta por ver si esta ardorosa afirmación fue ilusoria, como parece a toda persona normal.

Porque todo lo que se observa en el relato auténtico que acabo de hacer es la destrucción furiosa de una criatura encantadora, nacida para la alegría, el amor y la fecundidad.

Entremos en la oscura celda donde reposa el cuerpo, apaciguado al fin, de la pequeña Catalina, aquel 25 de mayo de 1607, día de su muerte y veamos lo que queda de su prodigiosa experiencia. Inclinémonos sobre este rostro desfigurado por el dolor, de ojos hundidos y boca desdentada. ¿Valía la pena haber nacido para no hacer más que lo que sus restos nos muestran? De haber seguido el consejo de la amiga de su madre y tomado un buen esposo, ahora estaría viva, rodeada de hijos y tal vez de nietos y, a los cuarenta y un años, todavía de buen ver. Pero aquí no hay más que ruina, soledad y muerte. La Naturaleza se rebela ante esta negación de todo cuanto la vida tiene de hermoso, la maternidad, la juventud y el amor. Sentado a la cabecera de la muerta, mientras el eco de los oficios fúnebres se extingue por los corredores de piedra, pienso en aquel otro florentino, Botticelli, pintor embelesado de la *Primavera* y del *Nacimiento de Venus* y, sobre todo, en su *Primavera*, en la que acaba de descubrirse la representación neoplatónica del alma del mundo¹. ¿No sería la pequeña y temible Catalina sacrilega para con el alma del mun-

1. Gombrich (E. H.): «Botticelli's Mythologies, a study in the neoplatonic Symbolism of his Circle», en *Journal of Warburg and Courtauld Institute*, VIII, 1945, pág. 16; y, especialmente, Yates (F. A.): *Giordano Bruno and the hermetic Tradition* (Nueva York, 1969, cap. IV).

do? En su búsqueda desesperada de un amor más grande que toda criatura, ¿no blasfemaría contra el Creador que hizo las estrellas, las flores y las muchachas, para que eternamente puedan nacer otras estrellas, otras flores y otras muchachas? Esto es lo que dentro de mí dice mi más profundo instinto vital.

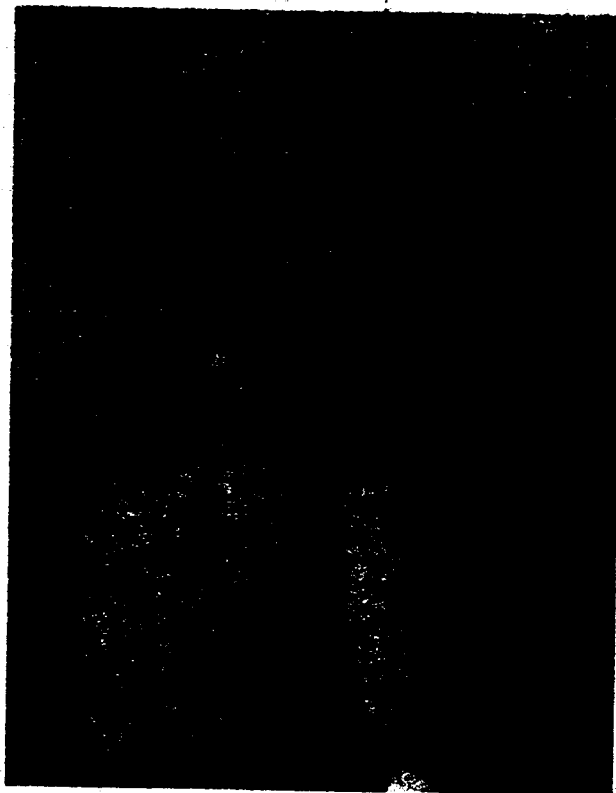
Pero, al mismo tiempo, recuerdo que al contar su vida no he dicho todavía lo esencial. Y siento vértigo. Si lo que pensamos nos oculta lo que somos, tal vez ajustemos demasiado nuestras dimensiones a la mediocridad de nuestro entendimiento y nuestro corazón: ¿Acaso para decir adónde se llega haciendo la vida de una María Magdalena de Pazzi no es preciso haberla hecho? Si detrás de tantos esfuerzos y dolores una invisible dimensión espera ser explorada, ¿cómo vamos nosotros a saberlo?

Desde la niñez, Catalina de Pazzi hace en todo como si el mundo de lo fácil fuera una trampa. Parece haber sabido siempre que, según las enseñanzas de los Invisibles¹, «remontando la corriente se encuentra la fuente y, dejándose llevar, se pierde». Por eso me impresionan sus míseros despojos. Flor prematuramente marchita, sí, segada, aniquilada y deliberadamente. Pero toda flor que es fecundada se marchita, el grano no germina sino con la muerte. Y yo, inclinado sobre esta imagen de la muerte, no puedo sino pensar en los prodigios que la precedieron e interrogarme sobre el misterio del hombre.

¿Pueden creerse estos prodigios? Ya he dicho quiénes fueron los testigos e historiadores de su vida. En cualquier otra materia, el historiador más riguroso consideraría los hechos que reseña como perfectamente demostrados. Los relatos son diversos y las fuentes, diferentes. No es sólo que no haya podido

1. Acerca de la doctrina de los Invisibles, no conozco texto impreso. Véanse: en la *Encyclopédie* del C.A.L. mi capítulo sobre «Las sectas» y en Chevalier (J.) y colaboradores: *La Religion* (París, 1972). Por cierto, que hay que dar por descontado que Catalina de Pazzi pudiera sentir la influencia de esta doctrina. Catalina es un producto puro del cristianismo y los Invisibles no existían todavía, sin duda alguna.

haber conspiración piadosa; es que, además, María Magdalena de Pazzi pertenece a una familia de la aristocracia florentina muy comprometida, objeto de odio de los clanes enemigos, que, como hemos visto con el asesinato entonces aún reciente de Juliano de Médicis y el ahorcamiento de los Pazzi en la ventana de un



Cristo de Cluny.
(Foto Laurent Pinard)

palacio, no se hacían cumplidos. En tiempos de María Magdalena, los Pazzi y lo que queda de los Médicis

están políticamente reconciliados. Tienen los mismos intereses. Pero el rencor personal y la desconfianza subsisten. Aunque los clanes se hubieran puesto de acuerdo, con un objetivo que se nos oculta, para exaltar a la monjita, nunca hubieran inventado semejantes prodigios. Hubieran encontrado algo mejor. Porque no son prodigios edificantes. Son fantásticos y estraños. Turbaron la paz de un monasterio durante un cuarto de siglo y para todos fueron únicamente motivo de violencia.

Cuando muere María Magdalena, todo el mundo está convencido de que Florencia acaba de perder a una gran santa, pero más de un alma piadosa debe dar secretamente gracias al cielo por habérsela llevado de este mundo. Como escribe Dingwall, «de cualquier forma que se explique su comportamiento, no se puede negar que fue, por lo menos, una persona muy fatigosa (*trying*). Dan múltiples pruebas de ello sus biógrafos, todos los cuales señalan que en vano se esforzaban sus superiores para controlarla»¹.

¿Hay que creer entonces en esos prodigios que están refrendados por todos los criterios históricos? Provisionalmente, propongo que tanto aquí como en todo tema sorprendente «se esté atento a todo sin creer en nada»². Veamos ante todo lo que dicen los testigos. Después veremos qué crítica cabe hacer.

El amor como fuego que devora...

En estado normal y desde que empezó a someterse a mortificaciones prolongadas, es decir, desde los diecisiete años, sor María Magdalena era una personita pálida, silenciosa y borrosa. Nunca hablaba, a no ser durante la oración en coro, los oficios o con motivo de las obligaciones conventuales, las cuales, por cierto, en el Carmelo prevén un silencio casi constante. Se

1. Dingwall, *loc. cit.*, pág. 131.

2. Michel (A.): «The Problem of non contact», en Bowen (Ch.): *The Humanois* (Londres, 1969).

mostraba tranquila, obediente y humilde. En estado normal, pues, representaba muy bien a la carmelita modelo, silenciosa y sin problemas. Pero estaban los éxtasis¹. Entonces, según dice su biógrafo, el padre Cepari, «su rostro perdía al instante la palidez causada por la penitencia y la vida religiosa austera y se tornaba radiante, sus ojos brillaban como estrellas y empezaba a gritar».

¿Por qué gritaba? Porque —decía— «un fuego de amor le abrasaba el corazón».

Esto no sería muy original, si no se tratara más que de una metáfora. Pero es una extraña metáfora. Ella, realmente, se abrasa de amor. Una formidable hipertemia invadía su cuerpo, especialmente el pecho, despidiendo el calor de un fogón, calor que quienes estaban con ella percibían perfectamente y no sin terror.

«Algunas veces —señala el padre Cepari— abrumada por la exuberancia y la intensidad de este pensamiento decía: «¡No puedo más! ¡No puedo soportar tanto amor, guárdalo en Ti!» Y a causa de la llama ardiente de este amor divino que ella sentía, no podía estarse quieta, corría al jardín, desgarraba sus ropas y arrancaba las plantas que encontraba a su paso. En lo más crudo del invierno, al no poder soportar sus vestidos de lana a causa del brasero de amor que devora su pecho, desgarraba y arrojaba el hábito.»

Observemos que la persona que se entrega a estas excentricidades a causa de algo físico (y, según dice ella, espiritual) que sucede en su interior y que no puede soportar, es la misma que se revuelca deliberadamente en los espinos y que se azota o se hace azotar sin una queja hasta sangrar, la misma que yacerá años enteros sobre sus llagas y la misma que nos aterra por su resistencia al dolor.

Se me dirá que, si exhalaba tanto calor, debía de tener fiebre. ¡Vaya fiebre! O bien lo que se nos dice es falso, o bien la fiebre no explica nada, pues ese calor del que se nos habla excede extraordinariamente la ca-

1. Véanse los libros de Cepari, Puccini y de Thurston, éstos ya citados, así como los de Brancaccio (L. M.): *Œuvres de sainte Marie-Madeleine de Pazzi* (Paris, 1873).

pacidad del cuerpo humano. Aunque en aquella época no había termómetros, bastan las palabras para darnos una idea. Su piel estaba candente, no se podía tocar y su calor se percibía desde lejos.

Y ahora veremos algo mejor todavía. Cito nuevamente al padre Cepari, pero existen otras fuentes:

«Al sentir una gran llamarada en el rostro, ella empezaba a darse aire con el velo y después corría a la fuente donde bebía enormes cantidades de agua fría y mojaba su rostro, sus brazos y su pecho. Y era tan viva la llama que consumía su pecho que, incluso desde el exterior, parecía consumirse.»

Una duda: ¿qué es lo que «desde el exterior se consumía»? ¿El pecho o el agua? El agua, ¡por supuesto! Y esto sí que es increíble. A la temperatura en la que el agua «se consume» no hay tejido vivo que resista¹. Los termómetros clínicos no prevén graduación más allá de los 42° C; a partir de esta temperatura ya no hay que preocuparse por la salud del enfermo. A la temperatura en que el agua «se consume», numerosas sustancias químicas de la célula viva pierden su estabilidad y cambian de naturaleza. Cambio que, por cierto, se llama «cocción». Es absolutamente imposible que un cuerpo humano alcance semejante temperatura vivo. Nada es más cierto.

Si es imposible, ¿es mentira? Permítaseme puntualizar que si escribo este libro es precisamente para llegar a esta pregunta. Pero no se puede entrar en semejante discusión a la ligera. La mera intención de suscitarla desafía los hábitos de pensamiento más inveterados: naturalmente, si una cosa es imposible, no puede ser. ¿Qué significa, si no, la palabra imposible? Imposible es aquello que no puede ser, lo que no es. Por tanto, no vale la pena conceder la menor atención a acontecimiento alguno de índole histórica (es decir, que dependa únicamente de testimonios) desde el instante en que se reconoce imposible. Si es imposible, no puede suceder y lo único que puede hacer el

1. Los naturalistas me disculparán por no tener en cuenta la flora y la fauna de los géiseres, un tanto alejadas de nuestro tema.

hombre reflexivo es buscar los motivos por los cuales los pretendidos testigos lo contaron, por qué se equivocaron, por qué mintieron o por qué alguien inventó a unos testigos inexistentes.

Sea. De momento no pido al lector más que su sola atención: «estar atento a todo, no creer en nada».

Es fácil comprobar que los testigos (veraces o no) no han sido inventados. Basta consultar la bibliografía que se reseña al final de la obra. Y, si se quiere más, están las bibliografías de Dingwall, Thurston, Marchal, Poulain, etc.

¿Mintieron los testigos? He hablado varias veces de los odios existentes entre las grandes familias florentinas, especialmente entre los Pazzi y los Médicis. Veamos, pues, otro episodio de la vida de nuestra heroína que es a un tiempo prodigioso e imposible. Me gustaría que alguien me explicara cómo podría haberse inventado impunemente una mentira semejante sin suscitar jamás el menor mentís. El hecho es relatado por todos los biógrafos que escribieron inmediatamente después de la muerte de la santa, cuando vivían aún los testigos y ahora veremos qué testigos.

La predicción al cardenal

Cuando María Magdalena tenía veinte años —llevaba unos cuatro en el convento y ya se habían producido numerosos prodigios—, la comunidad tuvo que elegir nueva priora. A la ceremonia debía asistir el cardenal-arzobispo de Florencia.

Unos días antes, María Magdalena cayó en un éxtasis durante el cual anunció que tenía algo muy importante que decir al cardenal y que deseaba serle presentada. La priora en funciones se negó. Y, por temor a que la joven extática hiciera alguna de las suyas en presencia del arzobispo, la priora, de común acuerdo con el confesor, decidió que sor María Magdalena no asistiría a la ceremonia. Se le ordenó

que ojera una misa que precedería a la elección y que se diría en ausencia del cardenal, después de la cual ella se marcharía a su celda, donde sería encerrada. Y así se hizo.

Por lo menos, en la primera parte del programa. Porque, en el momento de la comunión, María Magdalena cayó en éxtasis. Al final de la misa, el éxtasis continuaba y ella permanecía en su sitio, completamente inmóvil. Tratan de hacerla volver en sí. Entonces descubren que está completamente rígida, como una estatua, en catalepsia, como se diría ahora. Desde el punto de vista neurológico, la catalepsia es un estado interesantísimo. Más adelante tendremos ocasión de recordar este incidente.

De todos modos, no era aquella, ni mucho menos, la primera vez que las compañeras de María Magdalena la veían en aquel estado, aunque en general sus éxtasis eran de otro tipo. ¿Que estaba extática y petrificada? No importaba, la llevarían a la celda. Pero aquí es donde empieza lo imposible. No sólo estaba petrificada, sino que, nos dicen, «era imposible levantarla». Las religiosas, atemorizadas, empujan, tiran de ella... en vano: sor María Magdalena parecía de bronce. Imposible moverla, imposible despegarla del suelo.

Tampoco aquí es posible buscar atenuantes al relato ni excusa a los narradores. O nos mienten o lo que sucedió es imposible. La monja no come más que pan duro desde hace cuatro años. No tiene más que piel y huesos. Podría pesar, como mucho, 50 kg. Las otras religiosas están bien alimentadas. Hay entre ellas buenas mozas que hacen a diario todas las faenas del convento, comprendido el acarreo de los sacos de harina. También está el padre confesor. Si ellos dicen que no pudieron moverla, esto no puede tener más que un significado, que es inútil querer desvirtuar para poner a salvo su respetabilidad.

Y que el lector rechace la idea del banco en el que la estatua viviente hubiera sido incrustada por su catalepsia y del que no hubiera sido posible separarla. En primer lugar, un banco puede ser transportado. Pero es que en las iglesias y lugares de culto ita-

lianos no hay bancos. Pero acaso allí lo hubiera y estaba clavado en las losas del suelo, o era de piedra. Aun en este caso, los narradores son explícitos: fue del suelo de donde no pudieron despegarla.

Mientras tanto, pasan los minutos, se encienden los cirios y el cardenal se reviste con sus ornamentos en la sacristía. Las monjas, trastornadas, sin saber ya ni a qué santo encomendarse, si se me permite la expresión, dejan a la extática María Magdalena donde está y piden al Cielo que no produzca un escándalo. Como luego veremos, tienen buenos motivos para temer que pueda producirse un incidente entre María Magdalena y el cardenal.

Empieza la ceremonia. El cardenal hace su entrada y, por una desastrosa coincidencia, va a sentarse en un lugar próximo a aquel en el que se encuentra la irreductible santa. Apenas llega el prelado, los presentes observan con espanto cómo María Magdalena sale de su éxtasis, se dirige hacia él y le dice:

—Serás Papa. Serás Papa, sí; pero no por mucho tiempo. Morirás antes del mes.

Esta escena extraordinaria sucede en 1586. El cardenal-arzobispo de Florencia, que había nacido en la ciudad en 1535, tiene, pues, cincuenta y un años. Ha sido sucesivamente embajador de Toscana en Roma, obispo de Pistoia en 1573, arzobispo de Florencia al año siguiente y cardenal en 1583. Es principalmente político y diplomático. Se trata de un hombre muy ambicioso. Más adelante (en 1596) será Legado apostólico en Francia. El 1.º de abril de 1605, diecinueve años después de la profecía, será elegido Papa por el conclave. Y morirá a los veintiséis días, precediendo en dos años a la que le anunciara su Destino.

Por lo menos, así lo cuentan los biógrafos de la santa. ¿Hay algún motivo para pensar que inventaron esta bella historia? Decir que tal motivo existe es decir poco; porque este Papa efímero conocido por el nombre de León XI se llamó en el mundo *Alejandro Octaviano de Médicis* (!). Al extinguirse el linaje de los «Grandes Médicis» (el de Lorenzo el Magnífico), recayó en él la jefatura de una de las ramas de la familia a la que, tres generaciones antes, los Pazzi

trataran de arrebatar el poder por medio del asesinato. Antes dije que, al cambiar el contexto histórico, los intereses políticos de una y otra familia habían dejado de oponerse entre sí. La historia política de Florencia en este fin de siglo XVI es demasiado complicada para que tratemos de penetrar en ella. Recordemos tan sólo que tradicionalmente los Médicis y los Pazzi se habían disputado la supremacía en la principal actividad de Florencia, a saber: la Banca. El triunfo político de los Médicis que se inició con Lorenzo tuvo como contrapartida su eclipse en lo financiero. Así pues, en tiempos de María Magdalena, la rivalidad política entre las dos familias no tenía ya razón de ser. Pero quedaba el recuerdo y el afán de uno y otro clan por situar a sus hombres en los mejores puestos. Ya no había motivo para el odio; pero aún en tiempos de María Magdalena, e incluso más tarde, el resentimiento resurge a intervalos. Alejandro Octaviano no había olvidado aún los tiempos de la *congiura*. Su mente estaba orientada hacia aquella época y así lo demuestra el que, en cuanto fue elegido, tomó como nombre pontificio el del propio hijo de Lorenzo, su antecesor y primo, el Papa León X.

Los piadosos biógrafos de María Magdalena silencian los efectos que pudiera tener la predicción en el alma del cardenal. Pero podemos imaginar, bajo la serenidad eclesiástica de la ceremonia, que siguió desarrollándose con toda calma, la violencia de los sentimientos que tuvo que sofocar. Tal vez hasta unos instantes después no supo quién era aquella monjita lívida que le había desafiado amparándose en una profecía. Pero no parece probable. María Magdalena era ya conocida por sus extraños fervores y sus milagros. De todos modos, la sensación fue grande, pues aún se recordaba veinte años después, cuando la muerte de León XI, acaecida a los veintiséis días de su elección, conmovió a toda Italia.

Examinemos la única hipótesis que podría explicar estos prodigios de manera razonable. León XI muere el 26 de abril de 1605, y María Magdalena, el 25 de mayo de 1607. Su primera biografía, el libro de Puccini, aparece dos años después, en 1609. ¿No inventa-

ría Puccini la profecía después de los hechos? Sabido es que las mejores profecías son las que se hacen cuando todo ha sucedido.

Pero recordemos tan sólo dónde se publica este libro, escrito para la gloria de una Pazzi y que relata un incidente humillante para un Médicis. En Florencia. ¿Y quién gobierna en Florencia en aquellos momentos? El poderoso Cosme II de Médicis, archiduque de Toscana, un joven de diecinueve años, conocido por su inteligencia y su cultura y también por su energía. En realidad, este duque es como un rey. Dispone de un ejército y una flota temibles. Protector de las artes y afortunado rival de los turcos en la batalla por el dominio naval del Mediterráneo, Cosme posee un espíritu liberal, pero no es hombre al que se pueda desafiar impunemente. ¿Iba el modesto director espiritual de un convento de su ciudad a jugar con fuego frente a semejante personaje?

En la época en que el libro empieza a difundirse, Cosme acaba de suceder a su padre, Fernando I, nacido en 1551, también hombre enérgico e inteligente, protector de Galileo y de Jules Romain y tan poco dado a la hipocresía que, a fin de casarse y suceder a su hermano Francisco, renunció en 1587 a su dignidad de cardenal y pidió al Papa Sixto V que le devolviera a la vida civil.

Fue durante los dos últimos años de la vida de Fernando I, estando ya el joven Cosme asociado al poder, cuando Puccini escribió su libro. Lo hace cuando el convento del que depende ha iniciado ya gestiones para la canonización de María Magdalena, gestiones cuyo éxito está condicionado a la santidad, sí, pero también a la política. Una santa que desagradara a los Médicis sería inconcebible en Florencia. Por tanto, si Puccini incluye este incidente en su relato es porque sabe que los Médicis no han de decir nada a pesar de que el episodio no ha de aumentar su gloria. Y sabe también que, si no dicen nada, no será por benevolencia. Entonces, ¿por qué?

Vamos a suponer que la popularidad de la santa les intimida (lo cual no parece muy verosímil). Pero si el prodigio es una invención, no es la santa la que está

en entredicho, sino el confesor del convento de Santa María de los Angeles, autor del libro, y los testigos por él citados. El Médicis puede aplastar a este humilde personaje sin tocar a la familia Pazzi. Pero no lo hace, y el autor, al escribir su libro, lo sabe.

Dije que, en cuanto murió María Magdalena, su convento empezó a dar pasos para hacer reconocer su santidad. El libro del padre Puccini forma parte de la piadosa campaña de Prensa emprendida con este fin. Y lo que sucede en aquellos momentos refrenda, una vez más, la autenticidad del relato.

Normalmente, el cardenal-arzobispo de Florencia hubiera debido ordenar la primera encuesta, llamada precisamente diocesana. A él competía la iniciativa, como podrá comprobar quien mire en cualquier enciclopedia la palabra «canonización». Pero el prelado nada hizo, por lo menos oficialmente. Fue preciso que el cardenal Fernando de Gonzaga, duque de Mantua, presentara una petición al Papa Paulo V Borghese y que otros la secundaran para que, por orden de Roma, el arzobispo de Florencia iniciara finalmente el proceso.

¿Tenía motivos personales para oponerse? Ninguno, pues en cuanto se recibió la orden del Papa, todo estuvo hecho en un abrir y cerrar de ojos, y en 1611 se transfieren a Roma las actas diocesanas. Por la forma en que se desarrolla el proceso diocesano, se deduce que el arzobispo de Florencia lo tenía todo preparado y que estaba tan deseoso como sus feligreses de ver a María Magdalena en los altares.

Sólo estaba esperando la orden. Esta actitud no puede tener más que una explicación: iniciado por un florentino, el proceso de canonización de una Pazzi era una intrusión en las rivalidades que existían en la ciudad y un desafío a la familia reinante. Solicitado por extranjeros y ordenado por Roma, era un asunto puramente religioso. Y en tal caso podía retenerse sin inconveniente uno de los más asombrosos milagros atribuidos a la religiosa. Y lo fue, sin que nadie protestara.

Como es sabido, en todo proceso de canonización existe un procurador, denominado en lenguaje ecle-

siástico *Promotor fidei* o, más familiarmente, «abogado del Diablo». Su misión consiste en recoger todas las declaraciones desfavorables, es decir, las refutaciones. El debe procurar demostrar que los milagros son falsos y la santidad, ilusoria. Por el momento, no se trata más que de beatificación¹: todavía no se ha nombrado un abogado del Diablo, pero los investigadores ya están preparando su expediente. Se oye a todos los testigos (a favor y en contra), y se toma nota de sus declaraciones. En ninguna de las dos primeras encuestas, la diocesana (1611) ni la de beatificación (1624), refutó nadie la profecía hecha a León XI. Los testigos son muy numerosos, ya que los hechos se remontan tan sólo a unos treinta años atrás. Más importantes todavía que los testigos son aquellos que, si pudieran, no dejarían de recusar la profecía, aduciendo la insignificante personalidad de los testigos citados por el biógrafo. Pero éstos no se manifiestan ni en las encuestas ni en los innumerables escritos que sucedieron al de Puccini y de los que Dingwall hace un impresionante inventario. La beatificación es pronunciada en 1626. Más adelante, la encuesta será abierta por tercera vez para la canonización definitiva. El *Promotor fidei*, cardenal Decio Azzolini, tampoco podrá hallar, como no lo hallaron sus predecesores, quien discuta la autenticidad de la profecía hecha a León XI; y cuando, en 1668, María Magdalena es proclamada santa por el Papa Clemente IX, la profecía se hace constar en su biografía oficial, sin que nadie la haya puesto en duda. Ningún Médicis ni, lo que es más curioso, ningún adulator de los Médicis, intentó hacerlo nunca. Y, sin embargo, en Florencia siguen reinando los grandes duques (en 1668, en la fecha de la canonización, es Fernando II). En cualquier otro caso, los documentos que se refieren a este hecho se-

1. El candidato recibe el título de «venerable» desde el momento en que la Congregación de Ritos de Roma acepta la incoación de la causa. Si la Congregación emite veredicto positivo, se dice del candidato que ha sido «beatificado». Por último, si, después de un proceso más riguroso todavía, el Papa confirma el primer veredicto, el *beato* es canonizado y puede llamársele *santo*.

rían considerados probatorios por la crítica histórica. Los testigos son numerosos, sus opiniones, diversas, animadas por pasiones contradictorias. Algunos hubieran tenido interés en negar los hechos. Todos dicen lo mismo.

De todos modos, yo no afirmo que la realidad de los prodigios de 1586 esté demostrada. Porque, en definitiva, ¿cuál es nuestro dilema? Tenemos que elegir entre una misteriosa coyuntura histórica que escapa a nuestro análisis para explicar el consenso de los florentinos y la hipótesis de que una monjita enclenque pudiera pesar a voluntad varios quintales y anunciar unos acontecimientos veintiún años antes de que éstos se produjeran. La balanza no está equilibrada. Creo que ninguna persona razonable dudaría ni un segundo ante la elección.

Pero, ¿por qué habría que elegir? Esto me recuerda una respuesta que me dio Wickler¹ cierto día en el Instituto Max-Planck de Munich. Yo discutía su explicación de cierto fenómeno:

—La explicación tiene que ser ésta —me dijo—, porque no hay otra.

Cierto, no había otra. Entonces, ¿qué? ¿No tiene uno el derecho de ignorar? ¿Qué es preferible: darse por satisfecho con una explicación que no explica nada o reconocer la propia ignorancia? Uno puede felicitar a haber conseguido un progreso cuando ante un problema reconoce no saber la solución. Creer equivocadamente que se sabe es condenarse a no saber nunca. No hay nada que me dé tanto miedo como los imbéciles que saben. Y me precio de ser uno de los hombres de Francia que más cosas ignora, por lo mucho que para ello he leído.

Volvamos a María Magdalena. Si es verdad que supo el secreto de cómo pegarse al suelo de la capilla de Santa María de los Angeles y resistir imperturbable los esfuerzos de un grupo de personas para llevársela de allí, no lo sé, ni veo qué provecho, intelec-

1. Wickler (W.) es un naturalista alemán; varias de sus obras han sido traducidas al francés (*Le Mimétisme animal et végétal*, París, 1968).

tual o de otra índole, podría yo sacar convenciéndome de que, sin saberlo, lo sé. Leo la historia con atención y, sin creer en ella, tomo nota. Los hagiógrafos me dicen que es verdadera y yo les escucho. Me aseguran también que es edificante. Sobre esto me pongo a reflexionar.

¿Verdaderamente es edificante? Sea cierta o no, ¿cuál fue su utilidad? Hemos visto que si los allegados a sor María Magdalena hubieran querido inventar algo plausible, y que no molestara a nadie, podían haber encontrado una historia mejor. Pero vamos a suponer que no inventaran nada, que todo fuera cierto. ¿Qué tiene de edificante que una monja arme un escándalo durante una solemne y augusta ceremonia interpellando a un cardenal de la Iglesia con palabras hirientes y absolutamente incontrolables?

El único resultado del alboroto fue atraer la atención de todos y dar que hablar. Todas las personas descolantes tienen que oír profecías. A diario encuentran a algún exaltado que les grita: «Tú serás Papa» o cosas por el estilo. Aunque sea auténtica, la profecía hecha a León XI no empieza a ser interesante, sino diecinueve años después. Entretanto, a los ojos de los testigos, no es más que una escena de histerismo. Y los biógrafos de María Magdalena nunca la hubieran encontrado edificante a no ser por su carácter prodigioso. Responde a lo que se ha dado en llamar lo «prodigioso descabellado» que provoca la admiración no porque signifique algo, sino porque causa asombro.

¿Qué demuestra en realidad el hecho, siempre suponiendo que sea auténtico? Que durante unos minutos María Magdalena dispuso de poderes sobrenaturales para desafiar a un enemigo de su familia. Supo hallar el medio de situarse cerca del lugar donde él estaría y quedarse allí hasta su llegada, a pesar de todos los esfuerzos que se hicieron para alejarla. Después vio el porvenir del personaje y se lo espetó sin preámbulos. Esto es magia como la que haría uno a diario, ya fuera santo o no, si se pudiera. La diferencia es que no se puede. Pero si los poderes fueran edificantes, habría que honrar al teléfono, la televisión, la

bicicleta o a la máquina de afeitar eléctrica que hubieran dejado estupearlos a los florentinos de 1586.

Un desafío a las leyes de la Física

Lo «prodigioso descabellado» abunda en la vida de María Magdalena, si hay que creer a los testigos. Al parecer, era cotidiano.

La mayor parte de sus frecuentes éxtasis (algunos días tenía varios de ellos) se presentaban en dos formas igualmente sorprendentes y que podríamos llamar, respectivamente, la forma rígida y la forma ágil. Ambas sobrevenían de repente, con frecuencia por efecto de una simple palabra que servía de estímulo y que podía ser *amor, Jesús, Dios* o similares.

En el episodio de la profecía al futuro León XI hemos visto un ejemplo típico de éxtasis rígido. En estos casos, quedaba como petrificada en la actitud en que la sorprendía el arrobamiento. Si la acometía durante una comida, en el momento de llevarse un pedazo de pan a la boca, podía permanecer horas enteras con la boca abierta y la mano levantada, entre la admiración de sus compañeras, seguramente más asombradas que edificadas. Un día de invierno, mientras lavaba la ropa en el exterior, el frío heló el agua y sus manos quedaron aprisionadas en el hielo. Dicen sus biógrafos que fue preciso echar agua caliente en la pila para sacarla de allí.

Este suceso y otros muchos del mismo tenor parecen indicar que en estado de éxtasis rígido, si no siempre, por lo menos con gran frecuencia, estaba inamovible. Porque, de no ser así, no se comprendería por qué sus compañeras, al verla congelarse, la dejaron allí en lugar de llevarla a la celda, por muy rígida que estuviera.

Pero más sorprendentes todavía son sus éxtasis ágiles. A deducir por las descripciones de sus biógrafos, parece ser que, en algunas circunstancias, María Mag-

dalena perdía parte de su masa o de su inercia. Veamos lo que escribe el padre Cepari, uno de sus confesores, que cuenta lo que él asegura haber visto con sus propios ojos:

«Iba de un lugar a otro a velocidad increíble, subiendo y bajando escaleras con tal rapidez que, más que tocar el suelo con los pies, parecía volar. Saltaba con gran seguridad a los lugares más peligrosos. El día de la fiesta de la Invencción de la Santa Cruz, 3 de mayo de 1592, entró corriendo en el coro y, sin ayuda humana, sin escalera alguna, saltó hasta la cornisa, situada a quince anas del suelo. Allí descolgó el Crucifijo y, desprendiendo la figura del Crucificado, la estrechó contra su pecho y la dio a besar a las monjas, enjugándola con su velo como si estuviera cubierta de sudor. Todos estos gestos hubieran dado vértigo a cualquiera en semejante lugar.»

Al leer este texto, lo primero que uno hace es mirar en el diccionario la equivalencia de un ana. El texto original en latín de las *Acta sanctorum*¹ dice: *ascendit super coronidem ecclesiae, altam ulnis quindecim...* Gaffiot traduce *ulna* por «brazo», citando a Virgilio, Horacio, Ovidio y a los mejores autores. ¡Diantre! La *brazo* tiene cinco pies, más de 1,5 m. Pero el Larousse indica que el «ana» es una medida que se utiliza en varios países y cuyo valor puede oscilar entre 0,513 y 2,332 m. Lo único que nos interesa saber es si la hazaña de la monja de veintiséis años, que llevaba varios alimentándose exclusivamente de pan duro y agua clara, es posible o no. Puesto que no podemos medir la altura de la célebre cornisa, tomaremos el valor inferior. Ello nos da entre 7 y 8 m, por lo que se puede conceder a santa María Magdalena de Pazzi el título de campeona perpetua de salto de altura o atribuir a sus biógrafos una desmesurada afición a las plusmarcas. Aquí tampoco hay escapatoria. Poco importa que se traduzca *ulnis quindecim* por 7 m, como hacemos nosotros, por 9 y 10, como hace Thurston², o por 18, como el profesor Leroy, autor del estudio más consul-

1. Tomo VI de mayo, pág. 261, CD.

2. Thurston, *loc. cit.*, pág. 24.

todo sobre los fenómenos (o relatos) de levitación¹.
Hay entre estas cifras ninguna diferencia filosófica. Todas ellas son igualmente imposibles. Si son imposibles, ¿tienen que ser falsas? Pregunta que ya nos hemos planteado y para la que sigo proponiendo la misma respuesta: no creamos en nada y mantengámonos atentos.

Atentos especialmente a los detalles que refieren los testigos, verídicos o no. Dicen tener la impresión de una ligereza extraordinaria. Cuando se halla en estos éxtasis, «parece volar más que tocar el suelo», *agilitate tanta*, se dice en el precioso latín de las Actas, *ut volare potius quam pedibus terram contingere videretur*. Los saltos, volteretas y cabriolas que la monja realiza impunemente, sin recibir daño alguno, asombran a los testigos. Puede asomarse a los lugares más peligrosos sin riesgo de lastimarse, *secura inferebat sese in loca periculosa*.

Ignoro en qué medida unas personas tan sencillas como estos testigos pueden describir los efectos visibles de una pérdida de masa y de inercia, sin decir sandeces. En cierto modo, se trata de ideas intuitivas. Pero de un modo muy vago, ya que los sabios que estudiaban el tema desde los tiempos de Arquímedes todavía no habían llegado a formularlas en la época en que escribían los biógrafos de María Magdalena. Esto lo haría (en parte) Galileo varios años después. No se crea que es fácil inventar un milagro físicamente coherente. Examinemos, por ejemplo, la agilidad demostrada por la monja en la escalera del convento y consideremos los datos reales del problema, tal como éste se plantea a un espíritu del siglo xx que conoce las leyes de la Física y la Mecánica.

Así pues, de vez en cuando la monja echa a correr a una velocidad vertiginosa. ¿Cómo lo consigue? Las leyes de la Mecánica no permiten más que dos hipótesis: o su masa y su inercia se reducen prácticamente a nada, o su fuerza se multiplica de manera extraordinaria.

Pero las consecuencias visibles de una y otra hipó-

1. Leroy (O.): *La Lévitacion* (París, 1928, pág. 103).

tesis son totalmente diferentes, dejando aparte la agilidad. Si sólo cambian la masa y la inercia, las evoluciones de la monja prodigio tendrán que hacerse sin ruido, sin daño para los objetos que pueda tocar, sin arrollar lo que encuentre en su trayectoria. Se posará en las cosas sin estropearlas, sin moverlas, sin cambiar su disposición (recordemos este detalle que volveremos a observar en otros místicos, y admirablemente descrito). Si, por el contrario, se multiplica su fuerza, las personas y los objetos saldrán despedidos al entrar en contacto con ella, los choques serán ruidosos, se producirán destrozos. En el primer caso se sacará una impresión de gracia; en el segundo, de poder.

A priori, no se aprecia que uno sea más edificante que el otro. ¿No hubiera sido maravilloso haber visto, por ejemplo, que esta jovencita desnutrida rivalizara durante sus éxtasis con sus más robustas compañeras en el desempeño de las duras tareas del convento? Este espectáculo sería coherente con cierta agilidad, la de la fuerza multiplicada. Pero nunca se vio semejante cosa. Durante sus éxtasis ágiles su fuerza seguía siendo la que era. Lo que se veía responde a la otra hipótesis, especialmente esta circunstancia reseñada por los testigos que, a mi modo de ver, nada tiene de edificante: cuando se caía durante sus acrobacias, rodaba y rebotaba de modo extraño, sin lastimarse. Esto es precisamente lo que nos ocurriría a cualquiera de nosotros si supiéramos lo que hay que hacer para perder una parte de nuestra inercia.

Cualquier explicación que se dé a los relatos de los testigos, lo que describen es el cuadro de una aberración física y mecánica particular, siempre igual y definida en términos de una física y una mecánica inexistentes en su época.

Subrayemos una vez más que estas observaciones no tienden a demostrar cosa alguna en relación con la autenticidad de los hechos que se relatan. Son simplemente, curiosas e instructivas. Curiosas porque, como se mire, la historia de la santa contiene episodios increíbles, como los cuentos de hadas. Y, al mismo tiempo, instructivos porque estos episodios

más fantásticos que maravillosos, infringen las leyes físicas conocidas, pero respetándolas, como la ciencia-ficción. Mientras que en el cuento de hadas lo prodigioso se desarrolla al margen de la física, en torno a una idea política, un símbolo o una moraleja, en el caso de María Magdalena de Pazzi no tiene la menor relación con la ejemplaridad religiosa, como sería de esperar. Aquí el prodigio se organiza, como en una novela de Fritz Leiber o de Van Vogt, en torno a una hipótesis física cuyas consecuencias lógicas van apareciendo poco a poco en relatos inconexos, hechos por diferentes testigos. Pero si Fritz Leiber y Van Vogt construyen su hipótesis partiendo de sus conocimientos científicos y se atienen a ella para trazar el esquema de sus episodios, aquí los autores no saben ni pueden saber que lo que están contando se inserta en el marco de determinadas servidumbres físicamente definibles. Y no pueden saberlo por la simple razón de que en su época no existían aún los conceptos correspondientes.

Más adelante profundizaré en el examen de esta coherencia que se observa por encima de todas las fronteras religiosas y culturales.

Prodigios más asombrosos que edificantes

Sigamos con el examen de los prodigios que se atribuyen a María Magdalena.

Algunos de sus éxtasis ágiles iban acompañados de un cierto automatismo de ademanes y actitudes. Entonces, la santa, aun mostrando ese cambio de color, ese brillo en los ojos y, en ocasiones, esa hipertermia de que antes hablábamos, proseguía tranquilamente el trabajo que estaba realizando en el momento en que la sorprendía el trance, ya fuera de cocina, costura o una delicada labor de pintura o bordado. Dado que durante aquellos momentos ella hablaba con vehemencia de sus visiones y que para los testigos era

evidente que trabajaba sin pensar en lo que hacía, muchas veces éstos trataron de entorpecer su actividad, con el fin de probarla.

Observemos al respecto que esta curiosidad confirma que las proezas de la hermana eran más fantásticas que edificantes: lejos de caer de bruces como hacían, por ejemplo, los personajes del Antiguo Testamento ante las manifestaciones divinas, las compañeras, los superiores y hasta el confesor de María Magdalena quieren averiguar hasta dónde llega su habilidad. Y le vendan los ojos mientras pinta o borda. O la dejan a oscuras. Pero la santa, nos dicen, proseguía su trabajo, imperturbable, sin equivocarse, demostrando que, en aquel estado, no necesitaba ojos ni luz para ver.

Sus biógrafos hablan también de sus dotes de sanadora y lo que a este respecto nos cuentan no es menos interesante. Entre tantas proezas increíbles y conociendo su predilección por los enfermos aquejados de las más repulsivas llagas, espera uno ver cómo, en un abrir y cerrar de ojos, desaparecen los bubones de la lepra o las úlceras rebosantes de gusanos. Cuando se inventa, cuesta igual una cosa que otra. No hay por qué preocuparse.

Pues bien, no es esto lo que encontramos. Ella cura las «fiebres» y los «dolores de vientre». Cura las enfermedades que la Medicina engloba ahora en la Neurología y la Psicosomática. A veces, se cura a sí misma, anunciando la fecha de la curación, como los enfermos de Bernheim y de Liébault¹. Y no pasa de aquí. Si sus biógrafos inventaron estos prodigios, se mostraron tan timoratos en materia de medicina como ingeniosos en lo que respecta a la física. Prudencia tanto menos comprensible por cuanto que en otras materias nada les arredra: se nos dice, por ejemplo, que en dos ocasiones, en 1588 y 1602, el vino de la comunidad que se había agriado fue regenerado por la milagreira hermana.

En suma, entre los prodigios atribuidos a María

1. Bernheim: *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique* (Paris, 1886).

Magdalena son raros los que responden a la imagen clásica del milagro religioso que tanto abunda en las leyendas, especialmente en las vidas de los primeros santos tan manidas en la Edad Media por los autores de Misterios y los escultores de capitel, y en las que el sable del verdugo se transforma en rama o una oportuna cabellera crece súbitamente para velar la desnudez de las vírgenes mártires.

Bien mirado, no encuentro más que uno que pueda clasificarse en la categoría de «milagro eucarístico»¹.

Cierto día, una hermana enferma expresa en presencia de María Magdalena el temor de no poder acercarse a la Santa Mesa para comulgar. La santa le responde que, aunque no pueda llegar hasta el altar, no se quedará sin comunión.

Y, efectivamente, durante el oficio, en el momento de la comunión, todos los presentes, nos dicen, vieron cómo una Hostia salía sola del cáliz y se iba a la boca de la hermana que así pudo comulgar a distancia. No se puntualiza si se vio volar la sagrada forma o sólo se observó que desaparecía del cáliz (o la patena) al tiempo que la monja enferma la sentía materializarse en su boca. De todos modos, uno y otro fenómeno son clasificados por los parapsicólogos, al margen de toda santidad y en circunstancias profanas, como telecinesis.

Éstos son los principales prodigios atribuidos en vida a María Magdalena de Pazzi.

Su número es elevado. Los que acompañaban a sus éxtasis se producían (dicen sus biógrafos) prácticamente a diario. Admitamos que sus relatos son verídicos y que la monjita poseyera realmente poderes físicos que le permitieran modificar su inercia a voluntad, saltar hasta 7 ó 18 m de altura, ver en la oscuridad, transportar hostias sin tocarlas, devolver al vino picado su sabor original y rodar por las escaleras sin lastimarse². ¿Valía todo esto el que se mortificara tan

1. Véase Thurston, *loc. cit.*, cap. IV (*Telecinesis*) y también, del abad Fontanès: *Les Miracles eucharistiques* (Lyon, 1861).

2. Prueba atribuida por sus biógrafos al Diablo; véase Poulain, *loc. cit.*, cap. XXIV, 82.

cruelmente? ¿Justifica todo esto su prematuro envejecimiento y su muerte a los 41 años, después de veinticinco de atroces maceraciones?

Todos estos fenómenos que tanto excitan nuestra curiosidad eran, al decir de sus biógrafos, causa de violencia para todo el mundo y también para ella. Sus primeras manifestaciones la sumen en la angustia. Ella se pregunta sobre su naturaleza e interroga sobre todo a sus superiores y a su director espiritual. ¿Está bien? ¿Está mal? ¿Es el Diablo el autor? ¿Es la Naturaleza? ¿Es Dios? ¿Debe ella resistirse? ¿Hacer caso omiso?

Las respuestas que se le daban se inspiraban no en la naturaleza del fenómeno, sino en lo que sucedía en su alma cuando aquél se producía. La obligación a reducir todo lo posible y con autorizaciones y a no utilizarlas más que con fines piadosos y con autorización de sus superiores. Por ejemplo, se le prohibió saltar y elevarse en el aire durante sus éxtasis ágiles y si en aquellos momentos su trabajo la obligaba a subirse a algún sitio, debía utilizar una escalera, como todo el mundo.

En las biografías de las santas se habla de sus proezas no como hazañas en sí, sino como confirmación lateral de la acción divina. Es esta acción divina de índole espiritual lo que por sí sola constituye la santidad de María Magdalena. Los saltos y las profecías no son más que una concesión hecha por Dios a la tosquedad de los hombres que nunca han querido creer más que cuando han visto: «Para que vuestros duros corazones se abran a los sentimientos y virtudes de mi sierva, para que estéis atentos a su ejemplo, ved lo que le permito hacer ante vuestros ojos y que nada más que mi acción sobre ella permite explicar.»

Así es como la propia María Magdalena entiende su aventura. Sus inquietudes se calman y acepta sin aflicción la reiterada aparición de los prodigios cuando sus superiores y su confesor la convencen de que son legítimo complemento de su más profunda vida interior. Así pues, no es en estos cautivadores prodigios donde hemos de buscar el secreto de María Magdalena, ya que no le interesan en modo alguno y hasta

fue necesario tranquilizarla para que se resignara a aceptarlos.

¿Cuál es entonces el secreto? A decir verdad, nunca hubo secreto peor guardado, ya que ella estuvo pregonándolo durante toda su vida: es el amor, el amor a Dios y, concretamente, a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, cuya misteriosa esencia percibía ya, fascinada, siendo niña en las fórmulas del *Symbolum Athanasianum*, Jesús, el Hijo hecho hombre, el Dios de doble naturaleza.

«¡Oh, amor! —exclamaba durante sus éxtasis—, tú me destruyes, tú disueltas mi ser, me consumes y me quemas! ¡Oh, ven a mí y ama, ama!»

O, por el contrario, abrumada por la magnitud del sentimiento:

«Señor mío, Dios mío, ya basta, es demasiado, ¡oh, Jesús! ¡Oh, Dios de amor, no puedo contenerme de gritar de amor! ¡Oh, amor mío, alegría de mi corazón, esperanza y consuelo de mi alma!»

Es indudable que, cualquiera que fuese la naturaleza de estos éxtasis, su deleite excede todo lo imaginable.

Es durante estos trances cuando, al no poder soportar una dicha abrumadora para la naturaleza humana, ella olvida las órdenes de sus superiores y corre, salta, se arroja al suelo, se revuelca en la nieve o en las zarzas, se rasga los vestidos y hunde la cabeza y los brazos en el agua. Es también entonces, como ya hemos visto, cuando, según sus biógrafos, se observan esos increíbles accesos de temperatura.

Al leer estas efusivas expresiones, se comprende que haya quienes creen haber descubierto el secreto de María Magdalena al dictaminar que estaba loca, histérica o ambas cosas. Pero, en primer lugar, actualmente la palabra locura está muy desvalorizada. El que antaño hubiera sido encerrado, hoy hace carrera en las letras o tal vez enseña por cuenta del Estado, rodeado de la general estimación y condecorado por el ministro de Educación. Por lo que se refiere al histerismo, que, según el psiquiatra canadiense F. L. Marcuse, se traduce por «crisis incontrolable de llantos,

gritos y risas entremezclados»¹, no presenta sino una semejanza muy superficial con lo que nos relatan los biógrafos de la hermana De Pazzi. Es un estado patológico de la personalidad.

Después de la crítica de los experimentos de Charcot realizada por Babinski, sabemos que la principal característica del histerismo es su cualidad de sugestionable². Los síntomas histéricos pueden suscitarse por sugestión y suprimirse por contrasugestión.

Nadie más rebelde a la sugestión que la obstinada Catalina de Pazzi que durante toda su vida no hizo más que su voluntad. De haber estado tan sólo un poco histérica, seguramente hubiera aliviado mucho las tribulaciones de sus padres, sus superiores, su confesor y el arzobispo de Florencia.

La palabra histerismo conserva en el lenguaje corriente el aura de sexualidad delirante que le atribuyó Charcot en sus célebres demostraciones de la Salpêtrière, cuando el todo París que ahora se da cita en las conferencias de Lacan o de Foucault, esperaba con un delicioso estremecimiento que se desencadenara la «fase pasional». Poco importa que, a la luz de posteriores descubrimientos, el histerismo se haya asimilado bastante a la sugestionabilidad; sigue asociándose a la risa mezclada con el llanto y a las extravagancias de la «fase pasional». Risas, llantos, gritos y actitudes apasionadas: ¿no retrata esto a María Magdalena de Pazzi? Sin duda. No falta más que aquello que *realmente* hace el histerismo, es decir, la sugestionabilidad. Porque la risa, el llanto y las frases apasionadas son también, simplemente, síntomas de pasión. Para clasificar a María Magdalena entre los histéricos, hay que renunciar a explicar el rasgo esencial de su carácter, es decir, su total indiferencia a las

1. Marcuse (F. L.): *Hypnosis, Fact and Fiction* (Londres, 6.ª ed., 1959, pág. 172). No confundir a F. L. Marcuse, psiquiatra y miembro de la Asociación Americana para el Avance de las Ciencias, con el ideólogo Herbert Marcuse.

2. Babinski (J.): «Définition de l'hystérie», en *Revue neurologique*, IX, 1901, pág. 1074; Ellenberger: *The Discovery of the Unconscious* (Nueva York, 1972, pág. 785).

presiones, deseos y sugerencias de quienes la rodean, su feroz determinación de no hacer sino aquello que decidiera de una vez para siempre, a los diez años de edad. O bien hay que ignorar lo que es el histerismo.

De todos modos, cuando se ha decidido no reflexionar, lo más práctico es no retener de la palabra histerismo más que su significado no científico, simulando que, de todos modos, gracias a él se ha explicado algo. Si la hermana De Pazzi está realmente histérica, ya no es necesario preguntarse sobre ese amor que la consume, ¿no es verdad? Y así se desmitifica el misterio de sus éxtasis. Y se desmitifica el móvil de su sobrehumana obstinación en remontar la corriente de la Naturaleza hasta su fuente y, en definitiva, se desmitifica la fuente.

Afrontémoslo sinceramente. Aparte de dos períodos de su vida en los que conoce la esterilidad y la soledad, sus éxtasis son cotidianos. A veces, duran varias horas, y hasta días. Tuvo éxtasis de una semana durante los cuales no volvía en sí más que dos horas al día. ¡Y una vez tuvo un éxtasis de cuarenta días!

¿Objetivo de una vida aparentemente sacrificada?

—¿Tiene nuestra vida una finalidad? ¿Tienen las cosas un sentido? Cualquiera que sea nuestra respuesta a estas sempiternas preguntas, y aunque no respondamos nada, cada uno de nuestros actos tiene un móvil. Cuanto más poderoso es el móvil, mayor es nuestra satisfacción cuando se alcanza la finalidad. Pero, salvo error u obcecación mía, nada podemos concebir cuya satisfacción reporte un arrobamiento de cuarenta días, entendido en el sentido literal de la palabra, un deleite tan intenso que nos mantenga fuera de nosotros durante todo este tiempo.

Se me objetará que estos raptos destructivos se parecen mucho a los de la droga. Ciertamente. Existe una

similitud. Pero la droga anula el pensamiento. En el caso de María Magdalena, sus éxtasis no sólo no anulan el pensamiento, sino que es entonces cuando se muestra más sensata, más sutil, más razonable, e incluso, según los testigos, más elevada por encima de lo humano. Tiene visiones durante las cuales ante sus ojos se desarrollan escenas de una total precisión. Los testigos anotaban las palabras que ella pronunciaba durante sus éxtasis. A menudo, su voz parecía dialogar, como si diferentes personas la adoptaran sucesivamente.

Veamos el extracto de uno de aquellos diálogos. En él se explica la naturaleza del éxtasis. Es, en suma, la interpretación del éxtasis hecha por ella misma.

«—Otro de los frutos de la comunicación de mi esencia es una especie de desaparición de la fe.

»—¡Oh, Padre Eterno! ¿Cómo puede ser esto cuando sin la fe no podemos salvarnos?

«—Así, hija. Por la comunicación de mi esencia, yo te infundo un conocimiento de mí tan profundo, claro e intenso que te obliga en cierto modo a confesar que ya no tienes fe y esto es lo que yo llamo la desaparición de la fe, porque este conocimiento es tan perfecto que parece pertenecer, más que a la fe, a la visión. Este estado produce en ti una perpetua admiración de la que nace un íntimo e inmenso amor. Esta fidelísima infidelidad es un ropaje nupcial que glorifica con justicia al alma y este ropaje, ¿quién había de creerlo?, está hecho de luz y de tinieblas y se parece al que se me atribuye cuando se dice que estoy revestido de luz y que habito en medio de las tinieblas inaccesibles.

»Porque cuanto más claro y reconocible me hace mi inmensidad a mí mismo, más incomprensible soy para las criaturas, por su incapacidad. En esto me parezco al sol al que menos se ve cuanto más brilla. Y al igual que no se puede ver al sol con otra luz que la suya, tampoco a mí se me puede conocer más que a la luz que yo irradian. El ropaje del alma privada de fe es, pues, como el mío, de luz y de tinieblas, para gloria suya. Pero, ¿cómo? El alma se glorifica de no conocer a Dios: son las tinieblas; sin embargo, lo conoce tan

bien que, de conocerlo, pierde la fe: es la luz. Cree como si viera; pero el que ve ya no tiene fe porque la fe es creer sin ver y, por otra parte, ve que no conoce nada, por el abismo inmenso e infinito de mi perfección que el alma humana no puede medir. Está, por tanto, al mismo tiempo, en la luz y en las tinieblas y esto es esa fe sin fe de la que yo te hablaba¹.

Cualquiera que sea la explicación de estas palabras, no podremos atribuirles a un espíritu debilitado. Aunque no entremos en esta manera de pensar, aunque nos resistamos a la contemplación, siempre queda la sutileza de lo dicho, el refinamiento de la expresión, sostenido incluso a través del movimiento del lenguaje oral, bien conservado por los testigos. Y textos como éste los recogieron las compañeras de la extática durante toda su vida. Forman un grueso tomo que podemos estudiar a placer.

Pero no es esto lo más asombroso. Creo que nadie supondrá que la pobre carmelita de Santa María de los Angeles, sensible pero ignorante, pudiera inspirarse en la *Bhagavad-Gita*, que por cierto no se conocía en Occidente en el siglo XVII. Pues bien, en cuanto la monja italiana se sale de lo que la Nueva Teología llama la mitología cristiana y deja de pronunciar el nombre de Jesús y de hablar de su persona y de su historia, utiliza las mismas palabras y las mismas frases y hasta esa forma dialogada de meditación que en el texto hindú hace alternar las preguntas de Arjuna, el discípulo y las respuestas de Krishna, el divino maestro:

«Este Ser —dice Krishna hablando de sí mismo—, este Ser que para todas las criaturas es como una noche, para el sabio que sabe ser dueño de sí es el estado de vigilia, su día luminoso de ser, conocimiento y poder verdaderos. La vida de los dualismos que es para las criaturas el estado de vigilia, su día, su conocimiento, su estado lúcido de actividad, es noche, sueño turbio, tinieblas del alma para el sabio que ve²».

O también:

1. Poulain, *loc. cit.*, cap. XVIII, 66.
2. *Bhagavad-Gita*, II, 69.

«Aquellos en quienes la ignorancia es destruida por el conocimiento de sí¹, en ellos el conocimiento hace resplandecer como un sol el yo supremo²».

Así también, si recordamos que *purusha* designa lo Divino contemplado en el alma y *bhakti* significa «amor divino».

«Su forma es impensable, es resplandeciente como el sol más allá de las tinieblas. Aquel que pone su pensamiento en este *purusha* (...), lo mental inmóvil, el alma armada de la fuerza del yoga, unida con Dios por *bhakti* (...), aquél alcanza este *purusha* supremo³».

Para saber si, en definitiva, la vida aparentemente sacrificada de María Magdalena de Pazzi conduce a una realización o a una ilusión, habría que conocer, pues, este objeto de toda experiencia mística. Pero, como nos dice el texto de la vidente, no puede conocerse porque ciega a quien lo contempla. Si no lo veis, no sabéis de él más que lo que os dice vuestra fe. Y si lo veis, no os enseña más que la imposibilidad de conocerlo, ya que no podéis llegar hasta el fondo del infinito abismo de su perfección.

Lo que nos dicen el viejo autor indio y la joven monja está, pues, perfectamente claro: no hace falta creerlo para comprenderlo, para comprender que, aunque su testimonio sea verídico, ese Ser no puede ofrecerse a nuestra inteligencia más que bajo la apariencia de lo irreconocible. Pedir al místico que nos demuestre lo que dice implica una contradicción. Es como pedirle al sol que deje de brillar para que podamos verlo. Si deja de brillar, ¿qué podemos ver? Y, si brilla, no se le puede mirar.

De manera que, si algo pueden demostrar los místicos, no será en modo alguno el objeto de su experiencia. Ese objeto se sustrae a la mirada por naturaleza en la misma medida en que se da y en la medida en que no se da. Es, por naturaleza, trascendencia.

1. No olvidemos que el Ser del que aquí se trata es sinónimo de Dios.
2. *Bhagavad-Gita*, V, 16.
3. *Bhagavad-Gita*, VIII, 9-10.

Suponiendo que alguna vez se revele, el que lo ha encontrado no puede sino «balbucearlo»¹.

Pero aquello que no se puede conocer se puede, por lo menos, amar. Sólo lo infinito conoce a lo infinito porque conocer es abarcar. No se conoce algo más que cuando se ha visto en toda su magnitud. Se ama desde el primer movimiento. ¿Cuál es el término de este impulso cuando el objeto del amor (revelado por la fe) es infinito? No existe. Irremisiblemente, ha de agotar todas las fuerzas. El amor divino es una celada sin escapatoria, sin más escapatoria que la consunción total del que ama. El que se inflama de amor de Dios sólo puede arder hasta el último átomo, como el fuego de artificio, cuya vida se acaba cuando termina su trayectoria.

Sin embargo, observemos que, de todos modos, éste es el destino de todo el mundo. Aunque hubiera seguido el consejo de su realista amiga, María Magdalena de Pazzi habría muerto hace tres siglos. Pocas son las personas, incluso entre las que niegan toda trascendencia, que creen que la finalidad de la vida es vivir el mayor tiempo posible. Al que crea no tener más objetivo que éste, pregúntese si cambiaría los años que puedan quedarle de vida por diez siglos de hibernación.

Los místicos nos dicen precisamente que nuestra vigilia es una hibernación. Dice la *Bhagavad-Gita*: «La vida de los dualismos es, para el sabio que ve, noche, sueño turbio, tinieblas del alma.» Y ellos, para confundirnos, tienen un argumento poderoso: ellos conocen nuestro mundo y nosotros no conocemos el suyo. Ellos eligen, nosotros no.

Cuando Catalina de Pazzi entra en el convento, ella sabe a qué renuncia. Ha vivido dieciséis años en el lujo de la Florencia del *Seicento*, uno de los momentos más brillantes y refinados de la Historia. Sin embargo, se desvanece de espanto ante la idea de que

1. Según expresión de Olivier Messiaen en la presentación de sus nueve *Méditations sur le Mystère de la Sainte Trinité*, su gigantesca obra para órgano (Erato, S.T.U., 70, 750 y 751).

pueda privársele de aquello por lo que ha decidido abandonar los placeres de Florencia.

Nosotros, por el contrario, que consideramos su vida como una locura, no conocemos los misterios del amor divino. Lo único que vemos es que hay personas que renuncian a la vida que nosotros llevamos para hacer vida de santos y que, si no me equivoco, nunca ha ocurrido lo contrario.

Vemos también aspectos laterales de esta vida mística, los prodigios. Mejor dicho, leemos que hay personas que afirman haberlos visto. Y porque sabemos que eso es todo lo que podemos ver, forzosamente hemos de desear saber dónde está la verdad. Aunque no fuera a elegir el amor divino, si yo pudiera estar convencido de la realidad de estos prodigios, miraría este mundo de manera muy distinta.

El gato que pasea por encima de mis papeles nunca llegará a comprender lo que estoy escribiendo ante sus ojos. Pero si un rayo de conocimiento llega hasta su mente de gato, tal vez adivine que el que sabe producir calor, frío, oscuridad, luz y otros mil prodigios incomprensibles recibe el poder de un universo que no es el suyo. Y a veces me parece que, al pensar en mis poderes maravillosos, en la facilidad con que, cuando se me antoja, puedo proporcionarle un pedazo de carne o un tazón de leche, mi gato otorga cierta consideración a estos garabatos que, a su entender, inútilmente estoy trazando.

Todas las objeciones que opongan nosotros a la vida de una María Magdalena de Pazzi podría hacérmelas a mí el gato: «¿Por qué pierdes el tiempo con cosas que no se comen? ¿Por qué no te zampas el pez rojo? ¿Por qué trabajas si en el frigorífico tienes todo cuanto necesitas para vivir?»

Objeciones que él no deja de hacerme. Y yo nunca encontré el medio de responderle. A no ser el de hacer ante sus ojos los prodigios que a él le interesan.

Si no hubiera más que un hombre por cada diez millones de gatos y sólo diez o veinte de ellos le conocieran, ¿qué podrían estos diez o veinte decir a los demás para convencerles de mi existencia? Podrían, a lo sumo, escribir libros como éste y no se les

creería. Las pruebas más convincentes que podrían aportar no prevalecerían ante el consenso universal de los gatos que nunca han visto abrirse un frigorífico y vaciarse una botella de leche en un tazón.

Esta parábola es simplista y el hombre no es un gato: gracias a Dios, tiene raciocinio. Examina, reflexiona. Es verdad. Sin embargo, se trata de saber si debemos o no creer en los prodigios que describen los que han observado a los grandes místicos. Ya hemos visto de qué clase son estos prodigios y lo que se nos pide que creamos.

Vamos ahora a examinar las pruebas que se nos aportan y el uso que respecto de las mismas se hace de la razón. Estudiaremos, en primer lugar, un caso concreto, el de los estigmas.

Si doy preferencia a los estigmas sobre cualquier otro prodigio es porque, en principio, éste es el que menos debiera prestarse a discusión. Si hay un agujero en una mano o en un pie, eso se ve. También se ve si el agujero (suponiendo que exista) ha sido hecho por un medio conocido. También se puede vigilar al estigmatizado. En suma, se trata de un hecho que, real o no, debería ser fácil de juzgar.

Y el legajo de las estigmatizaciones es abultado. Que el lector juzgue por sí mismo qué conclusión debe sacar.

ESCULPIENDO LA CARNE

Señalemos, en primer lugar, que la estigmatización, real o supuesta, es tan antigua como el propio misticismo.

A principios de este siglo, los historiadores discutían con calor si el primer estigmatizado fue san Francisco de Asís¹, cierto personaje no muy concreto descrito por diversos cronistas de comienzos del siglo XIII, un tal Robert, delfín de Auvernia y marqués de Montferrand, del que se habla hacia el 1246 en un escrito del dominico Étienne de Borbón o un monje frisón muerto en 1231, cuya vida se describe someramente en las *Acta sanctorum*².

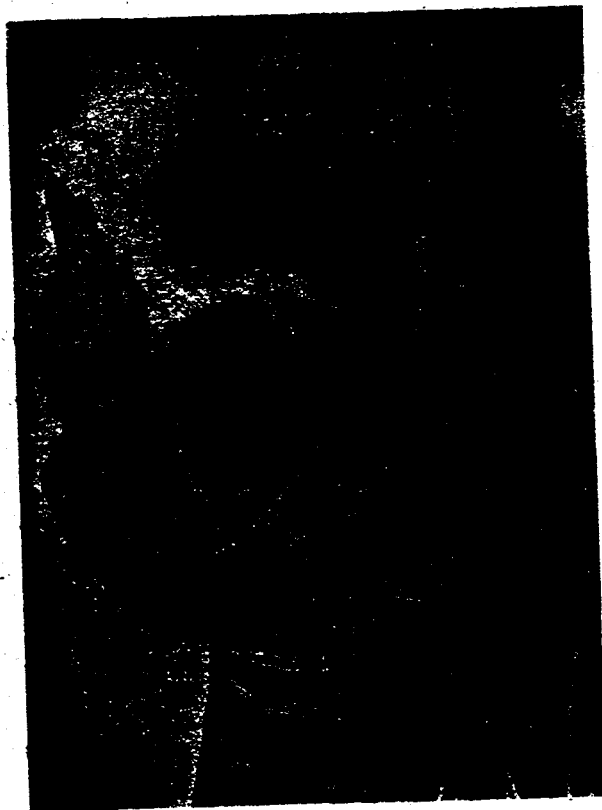
Esta discusión perdió interés al descubrirse estigmatizados anteriores al cristianismo. El compilador bizantino Suidas, del siglo IX o X, en una cita de un autor antiguo, probablemente Sosibio, que vivió en el siglo III antes de nuestra Era, nos dice que Epiménides de Cnosos tenía estigmas.

Este Epiménides, que durante mucho tiempo fue tenido por legendario, es reconocido como personaje histórico desde que el helenista alemán Hermann Alexander Diels tuvo la paciencia de estudiar todo lo que sobre él dicen los autores antiguos y reunir los ves-

1. Discusión y bibliografía, Thurston: *Les Phénomènes physiques du mysticisme* (París, 1961, cap. II, pág. 46).

2. Marzo, vol. III, pág. 751.

tigios de su obra, dispersos en citas¹. La vida de Epiménides contada por los griegos parece extraída de las *Acta sanctorum*. Se mortificaba, ayunaba y tal vez hasta se abstenía de ingerir todo alimento a excepción de cierto preparado vegetal cuyo secreto le



Toulouse, Van Sernin.
(Foto Janine Niepce)

1. Diels (H. A.): *Ueber Epimenides von Kreta* (Berlín, 1891, I, 387 y ss.).

había sido revelado «por las ninfas». Pasó cincuenta y siete años en la gruta del dios cretense de los misterios, al igual que tantos santos del desierto, pero dormido, según dice su leyenda. Tenía el don de obrar milagros. Solón lo llamó a Atenas para purificar y santificar la ciudad durante la peste de 596. Leía el pensamiento, predecía el futuro y tenía el don de la bilocación. Según Proclo (uno de los autores más interesantes de la Antigüedad para quien estudie los fenómenos místicos), su fantasma se apareció después de su muerte. En suma, que, si sustituimos a las ninfas por ángeles, podemos hacer de Epiménides un santo cristiano perfectamente presentable.

Pero lo más interesante para nosotros es que, a su muerte, hacia 538, se descubrió que «su piel estaba marcada por unos signos»¹. El verbo utilizado por el autor que cita Suidas para decir «marcar» tiene la misma raíz que la palabra «estigma»: *catasticton*².

Poco importa saber lo que hay de cierto en la leyenda de Epiménides. Lo que esta leyenda demuestra es que la Antigüedad griega asociaba la santidad al ayuno, a los dones de clarividencia, profecía, bilocación y a los estigmas.

Las llagas de san Francisco

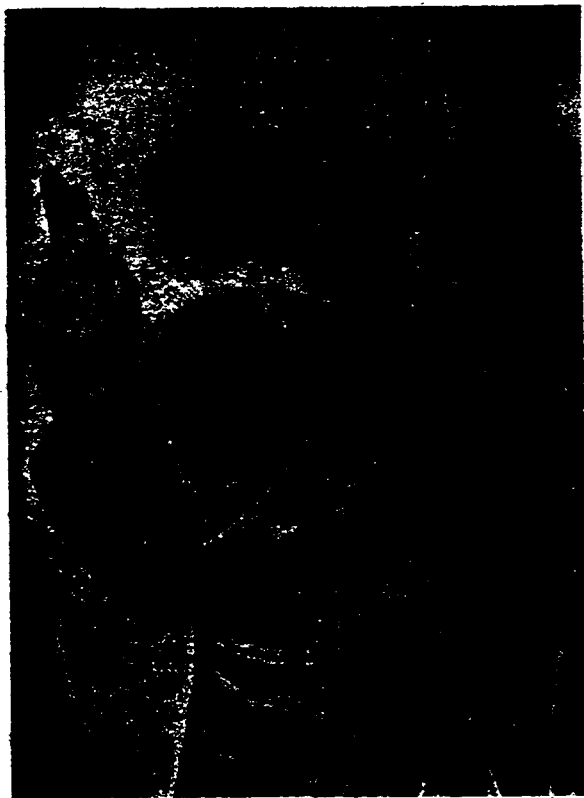
Nada de esto se sabía en Occidente cuando, en los siglos XII y XIII, aparecieron los primeros estigmatizados cristianos.

Como suele ocurrir cuando uno se tropieza con un enigma antiguo, en vano nos preguntamos qué eran aquellos «signos» que Epiménides, según se dice, llevaba incrustados en la piel. ¿Qué reproducían? Por

1. Fragmento de Epiménides A 2, en Suidas. Véase Dodds (E. R.): *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1959, cap. VI).

2. To derma euresthai grammasi catasticton.

tigios de su obra, dispersos en citas¹. La vida de Epiménides contada por los griegos parece extraída de las *Acta sanctorum*. Se mortificaba, ayunaba y tal vez hasta se abstenía de ingerir todo alimento a excepción de cierto preparado vegetal cuyo secreto le



Toulouse, San Sernín.
(Foto Janine Niepce)

1. Diels (H. A.): *Ueber Epimenides von Kreta* (Berlín, 1891, I, 387 y ss.).

había sido revelado «por las ninfas». Pasó cincuenta y siete años en la gruta del dios cretense de los misterios, al igual que tantos santos del desierto, pero dormido, según dice su leyenda. Tenía el don de obrar milagros. Solón lo llamó a Atenas para purificar y santificar la ciudad durante la peste de 596. Leía el pensamiento, predecía el futuro y tenía el don de la bilocación. Según Proclo (uno de los autores más interesantes de la Antigüedad para quien estudie los fenómenos místicos), su fantasma se apareció después de su muerte. En suma, que, si sustituimos a las ninfas por ángeles, podemos hacer de Epiménides un santo cristiano perfectamente presentable.

Pero lo más interesante para nosotros es que, a su muerte, hacia 538, se descubrió que «su piel estaba marcada por unos signos»¹. El verbo utilizado por el autor que cita Suidas para decir «marcar» tiene la misma raíz que la palabra «estigma»: *catasticton*².

Poco importa saber lo que hay de cierto en la leyenda de Epiménides. Lo que esta leyenda demuestra es que la Antigüedad griega asociaba la santidad al ayuno, a los dones de clarividencia, profecía, bilocación y a los estigmas.

Las llagas de san Francisco

Nada de esto se sabía en Occidente cuando, en los siglos XII y XIII, aparecieron los primeros estigmatizados cristianos.

Como suele ocurrir cuando uno se tropieza con un enigma antiguo, en vano nos preguntamos qué eran aquellos «signos» que Epiménides, según se dice, llevaba incrustados en la piel. ¿Qué reproducían? Por

1. Fragmento de Epiménides A 2, en Suidas. Véase Dodds (E. R.): *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1959, cap. VI).

2. To derma euresthai grammasi catasticton.

desgracia, no se sabe. El místico cristiano medita la Pasión de Jesucristo. No sabemos qué meditaban los fieles del Dios de los siglos. Incluso los hombres de la Antigüedad se preguntaban cuál podía ser el significado de aquellos signos, ya que, según Suidas, la expresión «la piel de Epiménides» servía para designar «toda especie de misterio o cosa oculta».

Sea como fuere, cuando murió Francisco de Asís, los que vieron su cadáver quedaron convencidos de que sus estigmas eran un milagro sin precedentes, como prueba la carta dirigida por el hermano Elías al Provincial de Francia inmediatamente después de la muerte del santo:

«Os anuncio una gran alegría, un gran milagro. Nunca se oyó cosa tan maravillosa desde el principio de los tiempos, salvo para el Hijo de Dios que es el Cristo nuestro Dios. Porque mucho antes de su muerte, nuestro Padre y Hermano (*es decir, el propio san Francisco*) apareció crucificado, mostrando en su cuerpo las cinco llagas que son en verdad los estigmas de Cristo, pues sus manos y sus pies estaban taladrados por clavos que los traspasaban de parte a parte, que dejaban las heridas abiertas y tenían el aspecto de clavos negros, mientras que su costado parecía haber recibido un lanzazo y de él manaba sangre gota a gota¹.»

Thurston, de quien he extraído todos los textos relativos a san Francisco, subraya esta convicción de todos los testigos y, especialmente, de Tomás de Celano, primer biógrafo del santo. Este Tomás de Celano empezó su libro como mínimo dos años, y como máximo cuatro, después de la muerte de san Francisco. Cuenta que un día primero Cristo y después el arcángel san Miguel se aparecieron al santo quien, en un principio, quedó desconcertado:

«Mientras él (*Francisco*) seguía (*mirando*) sin comprender y lo extraño de la visión turbaba su corazón, empezaron a aparecer en sus manos y sus pies las marcas de los clavos que poco antes viera en el crucificado que había aparecido ante él.»

1. Thurston, *loc. cit.*, pág. 60.

Veamos ahora las llagas:

«Sus manos y sus pies parecían atravesados por clavos, cuya cabeza se veía en la palma de las manos y en el dorso de los pies con la punta al otro lado. Estas marcas eran redondas en el interior de las manos y alargadas en la parte superior y había pequeños trozos de carne que sobresalían como las puntas de los clavos doblados hacia atrás. Y también sus pies llevaban las señales de los clavos que sobresalían de la carne. Lo que es más, su costado derecho estaba atravesado por una cicatriz como si hubiera sido abierto de un lanzazo y con frecuencia sangraba: su túnica y sus calzas se impregnaron varias veces de esta sangre sagrada¹.»

Celano, por su parte, describe así el cadáver del santo poco después de su muerte. Este texto es muy importante y veremos que, en el espíritu de su autor, hay que tomar cada palabra al pie de la letra, especialmente por lo que se refiere a la luz:

«Sus músculos no estaban contraídos como suelen estarlo los de los muertos. Su piel no estaba endurecida. Sus miembros no estaban rígidos, sino que se volvían a uno y otro lado, como uno los pusiera. Y mientras brillaba con maravillosa hermosura² a la vista de todos y su carne se hacía más deslumbrante todavía, era prodigioso ver en sus manos y sus pies, no la marca de los clavos, sino los mismos clavos, hundidos en su carne, negros como el hierro. Y su costado derecho estaba rojo de sangre.»

Otra biografía más extensa de san Francisco, del mismo Tomás de Celano, el *Tractatus de Miraculis*, da sobre las llagas precisiones complementarias. Al describir a la multitud que fue a desfilar ante su cadáver, escribe:

1. Thurston, pág. 62, que cita el texto latino (Tomás de Celano: *Vita Prima*, párrafos 94 y 95 de la edición de Alençon).

2. Al parecer, hay que tomar estas palabras en sentido literal. Tomás de Celano, dijera o no la verdad, afirmaba que el cuerpo del santo *ardía*. Más adelante recordaremos este detalle, cuando examinemos el metabolismo aberrante de los ayunadores.

«Vieron el cuerpo bendito ornado de las marcas de las llagas del Cristo, es decir, que vieron en las manos y los pies no las fisuras hechas por los clavos, sino los mismos clavos, milagrosamente obrados por el poder de Dios, en verdad implantados en la carne, de tal modo que si se oprimían de un lado inmediatamente, como un nervio, salían por el otro. Vieron también su costado rojo de sangre. Yo que esto escribo vi estas cosas con mis propios ojos. Yo las toqué con la misma mano con que hoy escribo. Con los ojos llenos de lágrimas, contemplé lo que mis labios confiesan y lo que un día juré sobre los Santos Evangelios, lo proclamo en voz alta para todos los tiempos.»

Difícilmente puede discutirse el carácter prodigioso de estas llagas modeladas como una escultura. Por ello es por lo que, a partir de la Edad Media, parece que no se ha creído en ellas más que en la medida en que se admitía la intervención ocasional del poder divino. Por lo menos, así es como Thurston interpreta el juramento solemne de Tomás de Celano: ya en la época en la que él escribía debía haber escépticos.

Yo, por mi parte, soy incapaz de juzgar si es éste el significado del juramento o si se trata de una fórmula literaria. En cualquier caso, ese probable escépticismo tiene que resultarnos chusco a nosotros, los del siglo xx. No olvidemos que los espíritus preclaros de la época, tan hábiles para reconocer lo que era verosímil y lo que no, creían que la Tierra era plana como un queso manchego y la bóveda celeste, una cúpula de cristal.

Por tanto, es natural que desde un principio se haya admitido o recusado la realidad de los estigmas según se creyera o no en la intervención divina. Los creyentes creen y los descreídos se encogen de hombros. No existen comentarios de incrédulos hasta el siglo xix, por lo menos, que yo sepa. En 1635, Peiresc y Mersenne intercambiaron algunas consideraciones sobre las marcas de los brujos¹. Estas marcas les asombran bastante, pero no saben qué decir de ellas.

1. *Correspondance du P. Marin Mersenne*, editado por el C.N.R.S. (París, 1969), tomo 5, págs. 204, 210 y 278.

En la literatura mística, por el contrario, después de san Francisco, la estigmatización se convierte en un hecho si no trivial, por lo menos, frecuente. El doctor Imbert-Gourbeyre, que fue profesor de la Escuela de Medicina de Clermont-Ferrand y consagró dos estudios al fenómeno, cuenta nada menos que trescientos veintiún casos entre el siglo xiii y finales del xix¹.

Hay estigmas de todas clases. Algunos se parecen mucho a los de Francisco de Asís. Un testigo del proceso de beatificación de Giovanna Maria Bonomi, muerta en 1670, dice que «la carne de sus manos se alzaba como la cabeza de un clavo»². En el siglo siguiente, con motivo de otro proceso de beatificación, el de María Francisca de las Cinco Llagas, uno de sus confesores hace la siguiente declaración:

«Las vi y las toqué en verdad y, como hizo el apóstol Tomás, puse mi dedo en las llagas de sus manos y vi el agujero de la herida: tocaba el pulgar que había puesto debajo de la mano, al otro lado. Lo hice varias veces durante la Cuaresma, en muchos viernes de marzo, pues era entonces cuando sus heridas eran más profundas»³.

En otros muchos casos, las descripciones son diferentes.

Algunos místicos, por ejemplo, tuvieron alrededor de la cabeza estigmas que correspondían a las heridas producidas por la corona de espinas que llevó Cristo durante su Pasión. En el siglo xiii, Elisabeth de Herkenrode, religiosa de la Orden del Cister, muestra esta particularidad. Conocemos la vida de esta mística flamenca gracias a una encuesta realizada por uno de sus superiores, el abad Felipe de Claraval, que creía que se trataba de una impostura, encuesta que se conserva en las *Actas de los santos*⁴.

1. Imbert-Gourbeyre: *La Stigmatisation et l'extase divine* (Amat, 1894); *L'Hypnotisme et La stigmatisation* (Bloud, 1899).

2. Thurston, pág. 67.

3. Thurston, pág. 75.

4. Tomo I de los *Bolandistas*, 362-78, y Thurston, página 78.

Ella revivía la Pasión de Cristo

Elisabeth de Herkenrode era una visionaria. Pasó su vida en un éxtasis casi continuo. Durante las veinticuatro horas del día, revivía la Pasión de Cristo. La visión empezaba a la hora de maitines, es decir, antes del alba, con el prendimiento de Jesús en el Huerto de los Olivos y terminaba a completas, a última hora de la noche, con la sepultura. Vivía cada escena con un realismo aterrador. Felipe de Claraval, con varios abades y obispos que le acompañaban, pudo asistir a este cotidiano espectáculo y estudiar todos sus detalles. Lo que él nos cuenta nos sitúa frente al mismo problema planteado por la petrificación y enraizamiento de María Magdalena de Pazzi en la capilla de Santa María de los Angeles: es completamente vano buscar cualquier salida a la alternativa de mentira (consciente o no) o imposibilidad.

Se nos dice, en efecto, que para representar la escena en la que Jesús es llevado de un tribunal a otro, Elisabeth se echaba al suelo y, cogiendo el pechero del hábito con la mano derecha, se arrastraba hacia la derecha y, luego, con la izquierda, se arrastraba en sentido contrario. Evidentemente, el relato es inequívoco.

Pero ciñámonos por el momento a los estigmas y observemos la intensidad de su visión tal como ésta nos es relatada. Recordemos también el nombre de la estigmatizada que citamos con anterioridad: María Francisca de las Cinco Llagas. ¿Cuál habría de ser el pensamiento más constante de esta María Francisca para que ella eligiera tal nombre? Recordemos, por último, que Francisco de Asís recibió los estigmas al término de una visión: por lo que nosotros sabemos, todos los estigmatizados tuvieron éxtasis con visión; sea histórica o legendaria, aquí existe una constante.

Búsqueda de una explicación "natural"

En casi todos los casos de estigmatización, en un principio los testigos dudaron o buscaron una explicación «natural». Por ejemplo: ¿no produciría el propio visionario inconscientemente aquellas llagas, en su afán por sufrir como Cristo?

El caso de la hermana Lukardis de Oberweimer pone de relieve lo ridículo de las explicaciones conciliadoras cuando se trata de fenómenos que se salen de lo normal.

La vida de esta religiosa fue escrita poco después de su muerte por un religioso anónimo que fue (dice él) testigo de lo que cuenta. Nos ha sido conservada por los bolandistas¹.

En Lukardis, cuya breve existencia transcurre entre 1276 y 1309, los estigmas no se manifestaron sino mucho después de que empezaran las visiones. Durante más de dos años, la religiosa se entregó a prácticas que normalmente hubieran debido producir las llagas. En apariencia, esto puede ser una explicación. Pero ¿qué explicación!

«Por lo que se refiere al acto del enclavamiento de Cristo en la Cruz, según la imagen que ella llevaba en el corazón, así representaba el acto exteriormente. Con el dedo mayor se golpeaba violenta y repetidamente la palma de la mano en el lugar de la herida. Luego, apartando la mano a un codo de distancia (entre 50 y 60 cm), descargaba otro fuerte golpe en el mismo sitio. Su dedo parecía puntiagudo como un clavo. En verdad, aunque a la vista y al tacto parecía un dedo, no se palpaba en él carne ni hueso y los que lo tocaron decían que era duro como el metal.»

Ya está explicado, pues: las llagas eran obra suya.

1. *Analecta bollandiana*, tomo 18 (1899), pág. 310 y ss.

Pero veamos lo que sigue:

«Cuando así se golpeaba, se oía un sonido como el tintineo¹ de un martillo en la cabeza de un clavo o en un yunque. Un día, una persona muy respetable, pensando que el golpe era fingido, puso la mano en la trayectoria, para descubrir la verdad. Pero después de que sor Lukardis golpeara una sola vez, aquella persona retiró rápidamente la mano, diciendo que, de esperar el segundo golpe, hubiera perdido el uso de la misma para siempre. A las seis y a las doce del mediodía, la sierva de Dios se golpeaba violentamente el pecho con el mismo dedo, en el lugar en el que (más adelante) apareció la herida. El ruido era tan fuerte que resonaba en todo el convento y ella observaba con tanto rigor la hora sexta y la meridiana que las monjas se fiaban del ruido más que del reloj (...). Hay que observar además que, antes de la aparición de los estigmas, la sierva de Dios, llevada de su gran deseo (*de sufrir como Cristo*), trataba de abrirse heridas en los pies, como si se taladrara con el dedo gordo.»

Hay que reconocer que la explicación es todavía más extravagante que el enigma. ¿Cómo es posible que el choque de la yema del dedo sobre la palma de la mano produzca un ruido de yunque? Aunque atribuyéramos a Lukardis dedos de karateka, nos faltaría el sonido. Pero ya ni siquiera se sabe con exactitud dónde está el milagro, pues, a pesar de aquellos golpes capaces de destrozarle a uno la mano, a pesar de la perforación con el dedo, *los estigmas no aparecían*.

Y no aparecieron hasta dos años después, de repente, tras una serie de visiones. A partir de entonces, las heridas empezaron a sangrar periódicamente todos los viernes, pero no los demás días. El viernes después de Pascua, excepcionalmente, eran apenas visibles; pero a la semana siguiente volvían a sangrar como de costumbre.

La historia de Lukardis, enterrada en un viejo manuscrito, permaneció ignorada desde principios del si-

1. La palabra latina es *tinniebat* y Gaffiot, citando a Cicerón, la traduce por *tintinear como una moneda*.

glo XIV hasta 1899, fecha en la cual los bolandistas, que la habían descubierto, la incluyeron en sus *Analecta*. Sin embargo, veamos lo que dice este viejo texto, escrito con anterioridad a 1320:

«La sierva de Dios, unas veces de día y otras de noche, echaba a correr a velocidad tan impetuosa que ni los más ágiles podían seguirla sin quedar agotados. Unas veces corría en círculo y otras, en línea recta (...). Cuando no tenía espacio para correr, chocaba violentamente con la pared. También había días en los que, echada, giraba sobre sí misma durante mucho tiempo, como en un asador.»

¿Se puede imaginar algo más absurdo ni más parecido a las proezas de María Magdalena de Pazzi? Esas carreras desenfundadas, esos choques brutales que no le producían herida alguna no tienen la menor relación con práctica piadosa alguna. No evocan nada religioso, no recuerdan ningún episodio de la vida de Cristo ni ningún tema cristiano de meditación. No se les ve significado.

Otro prodigio no menos absurdo:

A veces, cuando estaba acostada, su cuerpo se levantaba verticalmente con los pies hacia arriba y así permaneció durante un tiempo considerable, sin apoyarse más que en la cabeza y un hombro¹. Sin embargo, el vestido le quedaba pegado a las piernas, como si estuviera cosido a su cuerpo.

Veamos un fragmento escogido para un aficionado a la ciencia ficción. Supongamos que, efectivamente, al hallarse descansando en posición horizontal, el cuerpo de Lukardis sufriera una progresiva pérdida de masa. Permanecerá echado mientras su densidad sea superior o igual a la del aire. A partir de entonces, empezará a elevarse. Si esta disminución de densidad no es homogénea, si una parte de su cuerpo pierde masa más rápidamente que otra, ocurrirá eso que observamos cuando hinchamos un globo con hidrógeno: el globo se yergue y la parte más pesada sigue rozan-

1. «Sería difícil afirmar que Lukardis era una persona perfectamente normal», comenta Thurston, siempre tan británico.

do el suelo mientras la más ligera se levanta.

En el marco de nuestra hipótesis, ese vestido que se levanta también nos plantea un buen problema. ¿Acaso el tejido ha disminuido su densidad a nivel inferior al del aire? ¿O hay que imaginar que en determinado lugar se invirtiera el campo de gravitación?

Lo repito, estamos ante la cienciaficción: ni siquiera sabemos si algo de esto es verdad. Nos lo cuentan y nosotros pensamos en lo que se nos dice, eso es todo.

Sin embargo, es bastante lo que se nos dice para hacer que resulte completamente vana toda discusión de detalle. Por lo que a mí respecta, no puedo estar con Thurston, a pesar de la admiración que me inspira, cuando deja entender que acaso haya que recortar algo los detalles demasiado maravillosos. Que, aunque el fondo sea cierto, los relatos de que disponemos estén adornados, es probable. Pero que nadie sepa lo que, en tal caso, habría que enmendar es algo que me parece discutible. En cualquier caso, si se desean indicaciones, hay que buscarlas únicamente en los testimonios y por el método de la crítica histórica, renunciando de una vez por todas al sentido común. Si pretendemos conservar el sentido común, entonces hay que rechazarlo todo sin examen y escapar con los ojos cerrados. ¿Cómo reflexionar con sentido común sobre la buena de sor Lukardis a la que tanto gustaba descansar (o meditar o hacer sabe Dios qué) cabeza abajo y correr en círculo tropezando con las paredes?

Atengámonos, pues, a la crítica histórica, sin preocuparnos de si el objeto de nuestro estudio es verosímil o no.

Hasta aquí no cito más que casos antiguos. Pero si realmente ha habido trescientos veintiún casos de estigmatización desde el siglo XIII hasta 1894, éste es un prodigio que tiene que ser fácil de estudiar. A razón de cincuenta por siglo, tiene que haber habido siempre por lo menos cinco o seis en el mundo.

Y en este mismo momento los hay, efectivamente. Sin embargo, no voy a hablar de ellos, ya que soy incompetente para juzgar fenómeno tan asombroso.

Si la estigmatización existe, es al médico y al biólogo a quien incumbe pronunciarse.

Mi informe, que no sería sino una novela más si yo aportara testimonios personales, se limita a ser un documento si cito hechos observados y estudiados por personas competentes.

El testimonio vale lo que pueda valer el testigo. En cuestión de milagros, estoy de acuerdo con Voltaire, que decía: «No basta siquiera que seáis testigo de su realización milagrosa; pues podéis ser engañado por falsas apariencias. Es necesario que el milagro y la profecía¹ sean comprobados jurídicamente por las primeras autoridades de la nación; y aun así habrá quienes duden. Porque puede ser que la nación tenga interés en suponer una profecía o un milagro; y desde el momento en que interviene el interés, no se puede contar con nada. Si un milagro que se ha anunciado no es algo tan público y comprobado como un eclipse anunciado por el almanaque, estad seguros de que tal milagro no es más que un juego de manos o un cuento de viejas².»

Sólo lamento que el autor de tan sanos principios no sintiera deseo alguno de aplicarlos, lo cual hubiera sido la cosa más fácil del mundo: no tenía más que preguntar a los estigmatizados más próximos. De todos modos, mi pesar es moderado: aun atestiguado por Voltaire, el mejor de los prodigios no sería más que otro «cuento de viejas», como dice él. Porque Voltaire también era incompetente.

Puesto que el testimonio vale lo que pueda valer el testigo, deseamos testigos difíciles de engañar. Si alguien me hace un juego de manos, quiero que Robert Houdin lo examine con lupa. Si se trata de estigmatizados, quiero a un médico, a un biólogo, o a varios, de opiniones distintas que, si es posible, tengan interés en afirmar que el prodigio no ha tenido lugar. Tal vez ni así me convenza. Pero por lo menos el hecho merece ser conocido y meditado.

1. Voltaire entiende por ello el anuncio del milagro.

2. *Dictionnaire philosophique*, artículo *Milagros*, sección II.

Si el sumario histórico es irrecusable y el hecho que se alega totalmente imposible de reproducir, incluso de manera especulativa, no podré menos que seguir interrogándome y poner en tela de juicio ciertos hábitos de pensamiento.

Supongamos que el Universo no esté hecho más que en parte de fenómenos reproducibles. ¿Cómo podríamos saberlo? Evidentemente por la ciencia no, pues su método no le permite estudiar más que los fenómenos reproducibles.

De todos modos (según nuestra hipótesis) no por ello seguirán produciéndose fenómenos no reproducibles y nadie podrá nunca reproducirlos, preverlos ni anunciarlos. Como de todos modos (según nuestra hipótesis), se producirán, no existirán para el conocimiento de los hombres más que por el testimonio. Uno se enterará después de que el fenómeno X o Y fue observado en tales o cuales circunstancias por estos y aquellos testigos. Dado que estos fenómenos se producirán al margen de todo contexto causal, tendrán toda la apariencia de lo absurdo y lo irrazonable.

O, por lo menos (esto es muy importante), ofrecerán un aspecto fundamentalmente absurdo e irrazonable; pero por su intrusión en el contexto causal desencadenarán unos efectos que, éstos sí, se derivarán del determinismo, es decir, de la ciencia. Aunque absurdos en sí, el hecho de que se manifiesten en la trama determinista en la que nosotros los observamos, acarreará a cada una de sus apariciones una cadena más o menos larga y observable de fenómenos secundarios parecidos en todo a nuestros fenómenos familiares salvo en una cosa: su origen irremisiblemente irrazonable.

Prosigamos nuestro análisis partiendo de nuestra primera hipótesis, o sea, que los fenómenos del Universo no son todos causalmente reproducibles. Decir que los fenómenos se producen y que nosotros los observamos, significa que se desarrollan, por lo menos en cuanto se refiere a sus consecuencias observables, en nuestro espacio tiempo. Serán más o menos extensos y durarán más o menos tiempo.

Si somos lo bastante hábiles y curiosos, tendremos ocasión de observar los más duraderos. Entonces podremos aplicar los métodos habituales de la ciencia al estudio de los efectos que tales fenómenos desarrollan en el mundo causal. Pero aunque este examen sea todo lo científico, riguroso y ajustado a las exigencias habituales que se quiera, todo lo que se pueda obtener de él quedará desde su misma fuente manchado de los atributos lógicos del testimonio jurídico, ya que el fenómeno en sí no llega hasta nosotros más que por mediación del testimonio.

Si encuentro a Papá Noel y él se aviene a que yo proceda a todos los experimentos que se me antojen sobre el sistema de propulsión de su trineo volador, por más objetivo, crítico e imparcial que sea mi informe, éste nunca tendrá más valor que el relato de mi memorable encuentro.

De modo que ninguna diligencia científica podrá asegurarnos de que todos los fenómenos del Universo son reproducibles. Si no lo son todos y si rechazamos por adelantado todo hecho que se conozca por el simple testimonio, nunca nos daremos cuenta de nuestro error. No habrá argumento científico que pueda tranquilizar al pesimista que se pregunte si por casualidad las más importantes realidades del Universo no serán precisamente irreproducibles.

Tal vez haya quien tilde de hipotéticas estas reflexiones. Porque, después de todo, ¿acaso los éxitos de una ciencia fundada en el postulado del determinismo universal no bastan para demostrar que este postulado no es tal y que no hace sino expresar la realidad? «Bastante trabajo tengo en mi campo sólo con los mecanismos de la investigación corriente para que encima tuviera que perder el tiempo a la caza de un hipotético cuento de hadas.» Es el comentario que suelen hacerme los sabios a los que expongo las ideas que anteceden. Parece, pues, que dedicar unas cuantas horas de su vida a preguntarse si determinados aspectos fundamentales del Universo no se habrán refugiado, por su naturaleza, en los laberintos del testimonio, sería perder el tiempo.

Esta objeción sería convincente si quienes la hacen

Si el sumario histórico es irrecusable y el hecho que se alega totalmente imposible de reproducir, incluso de manera especulativa, no podré menos que seguir interrogándome y poner en tela de juicio ciertos hábitos de pensamiento.

Supongamos que el Universo no esté hecho más que en parte de fenómenos reproducibles. ¿Cómo podríamos saberlo? Evidentemente por la ciencia no, pues su método no le permite estudiar más que los fenómenos reproducibles.

De todos modos (según nuestra hipótesis) no por ello seguirán produciéndose fenómenos no reproducibles y nadie podrá nunca reproducirlos, preverlos ni anunciarlos. Como de todos modos (según nuestra hipótesis), se producirán, no existirán para el conocimiento de los hombres más que por el testimonio. Uno se enterará después de que el fenómeno X o Y fue observado en tales o cuales circunstancias por estos y aquellos testigos. Dado que estos fenómenos se producirán al margen de todo contexto causal, tendrán toda la apariencia de lo absurdo y lo irrazonable.

O, por lo menos (esto es muy importante), ofrecerán un aspecto fundamentalmente absurdo e irrazonable; pero por su intrusión en el contexto causal desencadenarán unos efectos que, éstos sí, se derivarán del determinismo, es decir, de la ciencia. Aunque absurdos en sí, el hecho de que se manifiesten en la trama determinista en la que nosotros los observamos, acarreará a cada una de sus apariciones una cadena más o menos larga y observable de fenómenos secundarios parecidos en todo a nuestros fenómenos familiares salvo en una cosa: su origen irremisiblemente irrazonable.

Prosigamos nuestro análisis partiendo de nuestra primera hipótesis, o sea, que los fenómenos del Universo no son todos causalmente reproducibles. Decir que los fenómenos se producen y que nosotros los observamos, significa que se desarrollan, por lo menos en cuanto se refiere a sus consecuencias observables, en nuestro espacio tiempo. Serán más o menos extensos y durarán más o menos tiempo.

Si somos lo bastante hábiles y curiosos, tendremos ocasión de observar los más duraderos. Entonces podremos aplicar los métodos habituales de la ciencia al estudio de los efectos que tales fenómenos desarrollan en el mundo causal. Pero aunque este examen sea todo lo científico, riguroso y ajustado a las exigencias habituales que se quiera, todo lo que se pueda obtener de él quedará desde su misma fuente manchado de los atributos lógicos del testimonio jurídico, ya que el fenómeno en sí no llega hasta nosotros más que por mediación del testimonio.

Si encuentro a Papá Noel y él se aviene a que yo proceda a todos los experimentos que se me antojen sobre el sistema de propulsión de su trineo volador, por más objetivo, crítico e imparcial que sea mi informe, éste nunca tendrá más valor que el relato de mi memorable encuentro.

De modo que ninguna diligencia científica podrá asegurarnos de que todos los fenómenos del Universo son reproducibles. Si no lo son todos y si rechazamos por adelantado todo hecho que se conozca por el simple testimonio, nunca nos daremos cuenta de nuestro error. No habrá argumento científico que pueda tranquilizar al pesimista que se pregunte si por casualidad las más importantes realidades del Universo no serán precisamente irreproducibles.

Tal vez haya quien tilde de hipotéticas estas reflexiones. Porque, después de todo, ¿acaso los éxitos de una ciencia fundada en el postulado del determinismo universal no bastan para demostrar que este postulado no es tal y que no hace sino expresar la realidad? «Bastante trabajo tengo en mi campo sólo con los mecanismos de la investigación corriente para que encima tuviera que perder el tiempo a la caza de un hipotético cuento de hadas.» Es el comentario que suelen hacerme los sabios a los que expongo las ideas que anteceden. Parece, pues, que dedicar unas cuantas horas de su vida a preguntarse si determinados aspectos fundamentales del Universo no se habrán refugiado, por su naturaleza, en los laberintos del testimonio, sería perder el tiempo.

Esta objeción sería convincente si quienes la hacen

nunca leyera el periódico, ni fueran al cine, ni salieran de pesca, ni miraran la televisión, ni jugaran al ajedrez ni a las cartas.

¿Lo digo? Esas personas que aseguran no tener tiempo para reflexionar sobre algo, siempre me han dado risa. Por una curiosa coincidencia, esos espíritus que con tanto ahínco se dedican a una única investigación son los que menos destacan en ella. Y, a la inversa, los más fecundos son también los más «versátiles» como dicen los anglosajones, aquéllos sólo dejan de arrebatarse cuando paran de pensar.

Bueno, admitámoslo. No se puede pensar en todo y uno tiene que elegir, si no por falta de tiempo, por lo menos porque una reflexión no es productiva más que cuando es un poco obsesiva y sigue con ella incluso en el cine, pescando o leyendo una novela policíaca. Admitamos, pues, que haya quien se niegue a salir del campo de su especialidad. ¿Acaso tendrá por ello el deber de condenar el estudio científico del testimonio por considerarlo contrario al espíritu de la ciencia?

Creo que no sólo se puede no condenar el estudio científico del testimonio, sino que tal condena es en sí contraria al espíritu de la ciencia. Creo que científicamente es incoherente y contradictoria.

Desde luego, hasta aquí he razonado sobre la hipótesis de que hay fenómenos que no son reproducibles. Pero para extraer idénticas conclusiones basta admitir que hay fenómenos que no son reproducibles todavía. Desde el punto de vista del experimento y la observación no se observa la menor diferencia entre una y otra hipótesis. Y pienso que hay que admitir que existen todavía fenómenos refractarios a la reproducción. El día en que estos fenómenos se hayan terminado, habrá que pensar en reestructurar a los sabios, cuya única razón de ser estriba en estos rebeldes. Pero los lógicos saben ya que ese día no llegará¹.

1: Es una cuestión de lógica que ha sido muy estudiada desde Gödel. Véase, por ejemplo, la discusión de *Conjectures and Refutations*, de Popper (Karl R.) (Londres, 3.ª ed., 1969, cap. IX) acerca de los dos teoremas de Gödel.

Pero, si no es posible distinguir los prodigios de cualquier otro fenómeno desconocido para la lógica científica, ¿cómo explicar su mala reputación? ¿Por qué la reacción espontánea del espíritu científico es rechazarlos? Me parece que la respuesta es evidente: no es el espíritu científico el que los rechaza, sino el miedo pueril a lo desconocido, tan diestro en disfrazarse de lo que sea, antes, de religión, y ahora, de ciencia. Los primeros pilotos que supieron utilizar el timón para navegar contra el viento fueron quemados por brujos. Ningún espíritu «razonable» podía admitir que una correcta utilización de las leyes de la mecánica permitiera una hazaña semejante sin la ayuda del Diablo. Y lo peor es que ni el mismo piloto sabía explicar lo que hacía, y se comprende: las leyes que él utilizaba empíricamente todavía eran desconocidas. ¡Cuántos chismes y juguetes de ahora no hubieran sido tenidos por mágicos, diabólicos o divinos por nuestros antepasados! Y, sin embargo, las fábricas los producen en serie y ni siquiera los niños se divierten con ellos.

No quiero decir que los milagros de hoy sean los aparatitos de mañana. Sólo que antes de quemar a un brujo hay que reflexionar un poco, indagar y guardarse bien de confundir el límite de la Naturaleza con el de nuestros conocimientos.

Milagro en Westfalia

Volvamos a los estigmas.

El primer caso de estigmatización estudiado a fondo data de principios del siglo pasado. Gracias a una feliz coincidencia de circunstancias, su expediente, cualquiera que sea la conclusión, reúne todas las exigencias que acabamos de examinar.

Este caso empezó a ser conocido hacia 1813, cuando la mano de Napoleón regía a Europa. En un pueblecito de Westfalia llamado Dülmen vivía una pobre re-

...a quien el rumor popular atribuía toda clase de prodigios. Vivía casi sin comer ni beber, tenía visiones, leía el pensamiento, asistía en espíritu a hechos lejanos o perdidos en el pasado, hacía levitación... Todos los viernes, revivía el suplicio de Jesús, su crucifixión, su agonía y su muerte. Y tenía unos estigmas que, todas las semanas, sangraban.

Dülmen pertenecía entonces al archiducado de Berg, que Napoleón había concedido a su ministro el conde Pierre-Louis Roederer, antiguo miembro del club de los Jacobinos, fiscal general síndico del Departamento de París durante la Revolución (1791), librepensador y anticlerical irreductible tanto bajo el Imperio como en su juventud. Roederer residía en París, cerca del emperador, y sus funciones en el archiducado eran desempeñadas por otro conde del Imperio, Jacques-Claude Beugnot, salido también de la Revolución y antiguo diputado de la Asamblea Legislativa. Aunque algo más tolerante que Roederer, Beugnot compartía sus sentimientos en materia de religión.

En 1813, la religiosa estigmatizada, que había nacido en 1774, contaba treinta y nueve años. Se llamaba Ana Catalina Emmerich. Había entrado en el convento de las agustinas de Dülmen en 1802, profesado al año siguiente y no había salido hasta 1811.

En diciembre de aquel año, la Administración francesa disolvió el convento. Las religiosas se dispersaron, y Ana Catalina, cuya salud estaba minada por los éxtasis y austeridades, fue recogida en el mismo pueblo por un sacerdote francés emigrado, el abate Lambert.

A partir de 1812 es cuando, por no estar ya protegida Ana Catalina por los muros del convento, empiezan a propagarse los rumores acerca de sus milagros. En la región de Dülmen, como en toda la Europa de aquel tiempo, existía un partido revolucionario, en el que se apoyaban los franceses, y un partido de los adictos al régimen anterior. Pero allí el esquema se complicaba porque no todos los creyentes eran católicos (también había protestantes) y porque en algunos revolucionarios empezaba a despertarse el patriotismo alemán. Además, los emigrados franceses, mo-

nárquicos, aumentaban la confusión.

Y en medio de este febril ambiente político empezaron a llegar a las autoridades francesas las noticias de los milagros de la hermana Emmerich. Los informes de la Policía señalaban que, para los católicos, aquellos milagros tenían por objeto manifestar el poder divino en aquella época de persecución y ateísmo¹. Es decir, que no complacían ni a los protestantes, ni a los francófilos, ni a los patriotas antifranceses imbuidos del espíritu filosófico del siglo XVIII. La monja de los milagros se convirtió en tema de ásperas disputas. Se decía que era el instrumento de los monárquicos, de la superstición, del fanatismo y que todo había sido urdido por Lambert y sus cómplices.

Citaré, en primer lugar, el testimonio de uno de sus fervientes admiradores. Se trata de otro sacerdote francés emigrado a la región de Dülmen, el abate Manesse.

Su relato, escrito en los momentos en que se desarrollaban los hechos, fue hallado y publicado por el primer historiógrafo francés de Ana Catalina, el padre Joseph Alvaré Duley, de los Hermanos Predicadores²; el cual define acertadamente su espíritu: «Las almas que lo lean se sentirán consoladas de las blasfemias de la incredulidad», dice.

Veamos, pues, el relato del abad Manesse.

«Tuve la dicha de conocer a la hermana Emmerich (...) mucho antes de que la Providencia se dignara honrarla con estos sagrados signos de nuestra Redención (...). En un principio, ella ocultó el hecho (*la estigmatización*) cuanto pudo; pero al fin tuvo que ser declarado al archiverariado de Münster, que inmediatamente tomó todas las precauciones posibles para asegurarse de su veracidad³. En un principio, ordenó

1. Thurston (H.): *Surprising Mystics* (Londres, 1955, pág. 38). Este apasionante libro no ha sido traducido al francés.

2. *Visions d'Anne-Catherine Emmerich* (París, 1864, reeditado, París, 1965). Las referencias corresponden a la edición de 1965.

3. Su posición frente a las autoridades francesas era, efectivamente, delicada.

que la hermana Emmerich fuera vigilada por personas dignas de confianza, y todos los jueves enviaba a Dülmen a delegados acompañados de uno o dos médicos, a fin de comprobar el estado de las llagas y la efusión de sangre que se producía todos los viernes por la mañana desde las siete hasta las doce. Cada vez levantaban acta, y durante el tiempo en que permanecí en el país fui testigo de estas visitas. Estas se hacían regularmente hasta hace pocos años, y tal vez aún sigan haciéndose.

»Dado que el rumor de los hechos se extendió por el país en el momento en que los franceses acababan de establecer en él su gobierno, el prefecto de Münster, acompañado del jefe de Policía, se trasladó a Dülmen para informarse personalmente del estado de cosas. El primero no quiso creer en el carácter sobrenatural de los hechos de que era testigo; el segundo, después de haberlos comprobado durante varios días, tuvo que confesar que eran desconcertantes.

»De manera que, a su regreso a Münster, el prefecto envió a ocho o diez médicos y cirujanos del Ejército para que visitaran a la venerable Emmerich, con órdenes de utilizar todos los medios para cicatrizar sus llagas lo antes posible. Pero ello no estaba en su poder. En vano le aplicaban sobre cada una de ellas cáusticos, compresas y vendajes sellados; en vano acordaban vigilar por sí mismos a la supuesta enferma; en vano se sucedían pacientemente a su cabecera sin interrupción, durante dieciocho o veinte días.

»Semana tras semana, su cortejo, compuesto por el alcalde, ayudantes y cirujanos, fue testigo todos los viernes de la inutilidad de los esfuerzos del hombre y de la nulidad de los físicos en este caso.

»Desde luego, la madre Emmerich sufría mucho a causa de prueba tan larga y cruel, aunque la soportaba sin quejarse. Extenuada por el dolor, hubiera preferido que la muerte consumara su martirio.

»Los médicos, por su parte, asombrados al ver que la mano de Dios no cedía ante ellos, empezaron a cansarse, pues sus compresas, cauterizantes y vendas selladas no impedían que sangraran las heridas ni provocaban supuración. Era como si nada pudieran.

»Así pues, confundidos por su fracaso, se retiraron. Y hasta se retiró la vigilancia de esta santa mujer, al descubrir que sólo con verla los soldados se convertían.

»De todos modos, la hermana Emmerich aún tuvo que ver su piadoso retiro turbado por funcionarios franceses. Cierta día, seis de ellos entraron en su aposento por la ventana; pero, deslumbrados por la luz que irradiaba su rostro celestial, quedaron confusos y turbados. Algunos incluso se arrodillaron, y todos ellos, después de presentarle sus excusas, se retiraron correctamente por la puerta.

»Todos estos hechos están relatados en las actas depositadas en el Ayuntamiento de Dülmen y el Gobierno, que es protestante, ha tomado todas las medidas posibles para comprobarlos, enviando para ello todos los jueves por la noche y viernes por la mañana a las siete, a cirujanos con la orden de levantar acta del estado de la joven, cuyo sólo aspecto asombra al incrédulo y confunde sus vanos razonamientos. Uno de ellos, cirujano de Dülmen, enemigo declarado de la venerable religiosa que la maltrató más que ninguno durante el último examen a que fue sometida, estaba furioso por no haber podido probar impostura alguna.» Este texto, en el que se aprecian las pasiones suscitadas por la estigmatizada, nos hace sentir el deseo de conocer la opinión contraria. Y resulta que la tenemos. Disponemos de varias.

Está en primer lugar la de una decena de médicos que la examinaron, presentada por otro médico alemán, el doctor J. C. Bährens, convencido también él de que estos fenómenos nada tienen de milagroso y pueden explicarse por el «magnetismo animal». Bährens hizo una investigación cuyos resultados publicó en 1816, en vida de Ana Catalina. Los médicos a que se refiere son el Herr Medizinnrat Von Drüffel, los dos médicos de Dülmen y otros siete u ocho, entre ellos un protestante. Los hechos observados en la religiosa se resumen textualmente así¹:

1. Bährens (J. C.): *Der animalische Magnetismus und die durch ihn bewirkten Kuren* (Leipzig, pág. 141 y ss.).

- «1) La doble cruz del pecho sangra regularmente todos los miércoles; las otras llagas, el viernes, y la franja de la frente, con mayor frecuencia.
 - «2) La cruz y la herida del costado aparecen sobre una extensión de piel desprovista de lesión¹ y la sangre mana de ellas como la transpiración por los poros. Desde el Viernes Santo hasta Pascua, la sangre fluye a borbotones y los estigmas la hacen sufrir intensamente.
 - «3) Las llagas vendadas por la fuerza durante siete días y siete noches permanecen en las mismas condiciones, no mejoran, no empeoran ni supuran. La misma observación después de un enyesado de veinticuatro horas².
-
- «5) Durante los últimos cuatro o cinco días, la inválida no ha ingerido nada, con excepción de agua y el jugo de una manzana o de una ciruela cocida que, por cierto, su estómago rechazaba inmediatamente.
 - «6) Casi todos los días, tiene éxtasis en los cuales permanece durante varias horas rígida como la madera, con los ojos herméticamente cerrados, aparentemente sin vida. Su rostro conserva siempre el mismo color y ella muestra una incomprensible sensibilidad a la bendición de un sacerdote o a la presencia de objetos consagrados.
 - «7) A veces muestra un sorprendente conocimiento del futuro propio y de sus más allegados. En ocasiones parece leer en el corazón de las personas.
 - «8) Debo señalar, por último, que la paciente ha sido observada de manera continua durante diez días consecutivos, noche y día, por personas de confianza, de acuerdo con las autoridades eclesiásti-

1. *Liegen in der gar nicht verletzten Haut.*

2. Se trata de un emplasto aplicado durante el viernes, cuando las llagas se enconan y sangran en abundancia.

cas. Estos observadores han testimoniado unánimemente que nada se ha hecho en las llagas, que la paciente no ha tomado más que agua y que no ha habido evacuación alguna. Esta última circunstancia ha sido observada durante los últimos cuatro meses.»

Veamos ahora el informe personal del médico protestante:

«En el campo de la experiencia médica y física, los fenómenos observados en el cuerpo de la joven monja señorita Emmerich son de un carácter tan excepcional que no existe ley conocida de la Naturaleza que pueda dar una explicación plausible¹.»

Como dije, Bährens, que cita estos testimonios, no comparte la opinión del médico protestante. Él piensa que todo puede explicarse por lo que entonces se llamaba «magnetismo animal», expresión que abarca una multitud de fenómenos diversos, unos derivados de la hipnosis, otros de la parapsicología y otros, por último, de la sugestión o de la pura imaginación². Como explicación, el «magnetismo animal» dejó de existir hace tiempo. De todos modos, la creencia en esta explicación inducía a Bährens a admitir el testimonio de los médicos. Pero no cita la investigación que, según el abate Manesse, llevaron a cabo las autoridades francesas. ¿Se hizo realmente esta investigación y, en caso afirmativo, cuáles fueron sus conclusiones? Es Thurston quien ha encontrado la respuesta a estas preguntas³.

He dicho ya que el archiducado de Berg, donde se encontraba Dülmen, era administrado en nombre de Roederer, su titular, por el conde Beugnot. Después de la caída del Imperio, Beugnot dispuso todavía de veinte años para escribir sus Memorias, ya que murió en 1835⁴. Escuchémosle:

1. Bährens, pág. 141.

2. La historia del magnetismo animal ha sido contada magistralmente por H. F. Ellenberger en *The Discovery of the Unconscious* (Nueva York, 1970).

3. *Surprising Mystics*, pág. 49.

4. Beugnot (J.-C.): *Mémoires* (París, 1866).

«El conde Nesselrode, ministro del Interior (*del archiducado*) me transmitió un día una carta que acababa de recibir del prefecto de Münster en la que se relataba un milagro. Se trataba de una muchacha de veintitrés años¹ que vivía en Dülmen, quien había sido enviada a un convento de carmelitas y devuelta a su familia después de su noviciado debido a que su lamentable estado de salud le había impedido hacer los votos². La muchacha había sido educada en un misticismo extravagante. Casi no comía ni dormía y pasaba todo el tiempo que le dejaba libre la regla de su Orden al pie de la cruz, donde sin duda había perdido mil veces la gracia que nunca se otorgó a nadie más que a san Francisco de Asís³. Al parecer, fue hallada digna de ella. Cuando volvió a su casa no podía tenerse en pie y debía permanecer acostada en la cama, donde ofrecía el más extraordinario espectáculo. Tenía alrededor de la cabeza un círculo que representaba exactamente una corona de espinas; en las manos y los pies, la marca de los clavos, y, en el costado, la de la lanza. La sangre manaba de los estigmas, especialmente del de la frente. La pobre muchacha se hallaba en un estado de gran sufrimiento, pues los débiles sonidos que podía producir parecían quejidos. Su único alimento eran pequeñas cantidades de caldo que le daban de vez en cuando. No daba más señal de vida que sus tentativas de santiguarse, lo cual no conseguía ya que en seguida le caía el brazo. Mantenía los ojos cerrados y, cuando los abría, se veía que estaba ciega.

«El prefecto de Münster había sido informado de los hechos por el cura de Dülmen y, por temor de aparecer demasiado crédulo a mis ojos, tuvo buen

1. El nieto de Beugnot leyó 23 en vez de 38 en el manuscrito de su abuelo.

3. Todos estos detalles erróneos demuestran el escaso interés dedicado por los franceses a la persona de Ana Catalina.

3. Obsérvese la ignorancia, en materia religiosa, de Beugnot, Nesselrode y todos los franceses implicados en la investigación, que nunca habían oído hablar de los otros innumerables estigmatizados.

cuidado de acompañar la carta original del cura. Yo no me sentía mucho más inclinado a creer que el prefecto. Respondí al ministro que el testimonio de un milagro hecho por un cura de pueblo siempre era sospechoso, que en el fondo de todo ello tenía que haber una impostura, a menos de que se tratara de un ejemplo de piadosa credulidad westfaliana.

«El conde Nesselrode respondió: *Yo pensaría como vos si no conociera al cura de Dülmen. Es un viejo camarada. Fuimos juntos a la Universidad; es hombre sensato y educado, uno de esos católicos que creen que había milagros cuando eran necesarios, pero no ahora, que ya no lo son. Leed su carta y veréis que no es la de un hombre que se deja embaucar fácilmente.*

«La leí y quedé conmovido. Convinimos en que había motivo para abrir una investigación. El ministro ordenó que se hiciera un informe sobre la condición física de la muchacha, firmado por dos médicos, uno de los cuales sería elegido entre los que profesaran la religión reformada, con relación de las circunstancias de los hechos y, a ser posible, redactado conjuntamente por el cura de Dülmen y el pastor protestante más próximo. Se tomaron precauciones para evitar grandes aglomeraciones e impedir que la santa hiciera milagros de los suyos.»

El prudente conde Beugnot escribió entonces a Roederer (a París) para informarle de los acontecimientos, ya que todo lo que podía tener cariz de agitación religiosa era un desafío a los principios extendidos por toda Europa por el poder francés. Para Beugnot, el asunto de Dülmen no era más que un pretexto, la ocasión para divertirse un poco a costa de su amigo Roederer, de tomarle el pelo, como diríamos nosotros, demostrándole la atención que dedicaba a los más nimios incidentes del archiducado. Por eso fingía creer un poco en el milagro (en realidad, no creía en absoluto).

«Le expuse el caso con cierta satisfacción —escrib—. Después de sopesar el pro y el contra, me incliné ligeramente hacia la credulidad, para burlarme de mi descreído amigo. El me respondió, desde las altu-

...materia, con lacónico desdén, diciendo que no hubiera invitado a no católicos a examinar el milagro, como dictaba el sentido común, el caso no habría llegado a mi conocimiento. Yo esperaba esta respuesta.

»Entretanto, llegó el informe de los médicos y la declaración de los eclesiásticos. El primero confirmaba los detalles fisiológicos que acabo de relatar. El segundo daba pormenores sobre la familia de la muchacha y su conducta desde su juventud. No había en ella ni en su ambiente nada que pudiera dar lugar a la menor sospecha de impostura. Los médicos concluían su informe con la observación de que era imposible que aquello pudiera ser más que un efecto accidental de las fuerzas de la Naturaleza, pero tan raro que no se había dado paso alguno hacia el descubrimiento de su causa.

»Los eclesiásticos no mostraban menos prudencia. No podían negar a Aquel que había dado sus leyes a la Naturaleza el derecho de modificarlas en interés del género humano; hacían hincapié en lo raro de aquellos cambios y exigían, para la declaración de un milagro, pruebas más convincentes que las que tenían ante sus ojos. Terminaban proponiendo que la muchacha fuera transportada a un hospital de Münster para poner término al trastorno que su presencia causaba en el pueblo donde se hallaba. Yo juzgué prudente la sugerencia...

»El ministro del Interior (*Nesselrode*) y yo sentimos aumentar nuestra curiosidad después de la lectura de los informes y decidimos trasladarnos a Dülmen. El señor de Nesselrode ordenó al obispo coadjutor de Münster, monseñor Droste, que se reuniese allí con nosotros. Este era un hombre de un buen juicio y una piedad extraordinarios, idóneo para asegurar el éxito de nuestras precauciones. Los tres nos fuimos a Dülmen.

»Yo, por mi parte, vi a una muchacha a las puertas de la muerte, tendida en una cama y marcada realmente por los estigmas que se nos habían descrito. La sangre manaba en pequeña cantidad, pero casi continuamente, de una especie de llagas que tenía en

las manos y los pies y de la franja de su frente.

»Aquella franja, por el color y por los pinchazos que se veían en los bordes, se parecía bastante a una corona de espinas. El pudor nos impidió llevar nuestro examen más allá, pero los presentes¹ afirmaron unánimemente haber visto una llaga en el costado, cosa que, por otra parte, confirmaba el informe médico.

»La pobre muchacha no podía hablar ni moverse. Entreabría apenas los ojos a largos intervalos. Era evidente que sus escasas fuerzas físicas estaban agotadas por el milagro de que había sido objeto. Los magistrados civiles, a cuyo frente me hallaba yo, comparaban las dudas de los médicos, es decir, su ignorancia.

Beugnot reanuda entonces su correspondencia con Roederer. Este le recomienda que mande examinar el pretendido milagro por los protestantes, cuya irritación teme de modo muy particular. Beugnot contesta que eso es precisamente lo que ha ordenado y le expone las precauciones adoptadas, el examen conjunto por el cura y el pastor, etc. Roederer le felicita.

En aquellos momentos, Beugnot recibe el informe redactado por la comisión mixta de médicos y eclesiásticos, católicos y protestantes, informe que, como hemos visto, confirmaba todos los hechos.

»Dejé pasar algún tiempo y envié el informe de los médicos a Roederer y, a título de ejemplo de la "irritación protestante", el memorándum firmado por un austero pastor protestante (...). Le proponía que enviara estos papeles al Instituto, donde (*los sabios*) tal vez desearan estudiar fenómeno tan desusado e investigar si no procedería de la poderosa influencia del espíritu sobre la materia o estaría relacionado de algún modo con el galvanismo, el magnetismo o algunas de las fuerzas que últimamente se han manifestado en el campo de las ciencias en el que producen maravillas que no han podido ser explicadas todavía. Le citaba hechos mencionados en los informes de la Academia y que podían tener cierta relación con el caso (...).

»Pero me debatía en vano contra la magistral incre-

1. Es decir, los investigadores.

dulidad del señor Roederer (...). No publicó ni comunicó cosa alguna y consideró el asunto como puro disparate.»

El conde de Roederer tenía la cabeza dura. Los documentos de su colega Beugnot no hicieron tambalearse sus convicciones y cuando, en 1835, murió, Talleyrand, que le sobrevivió tres años, pudo decir de él: «Ha tenido suerte: ha muerto en el materialismo, en la verdad¹.» Pero, por lo visto, era más fácil tener la cabeza dura estando lejos que estando cerca.

Beugnot acaba de contarnos lo sucedido en 1813. Aquel mismo año, tuvo lugar la batalla de Leipzig, primer desastre del Imperio. Y, dos años después, Waterloo. Los franceses evacúan Europa y el archiducado de Berg desaparece. Su territorio es anexionado por Prusia. Al racionalismo de París sucede el de Berlín, que a la sazón se hallaba bajo el reinado intelectual de Hegel. De manera que, en 1819, en Dülmen todo vuelve a empezar. Nuevamente, Ana Catalina, su confesor y sus admiradores son acusados de impostura. Las autoridades civiles alemanas ordenan una nueva investigación, pues tienen un motivo más para querer descubrir la verdad.

Y es que en 1818 se instala en Dülmen uno de los grandes escritores del romanticismo alemán, Clemens Maria Brentano. Él cree con toda su alma en las revelaciones de la visionaria. Quiere ser su devoto historiógrafo. Y, en efecto, lo será².

Se nombra una nueva comisión médica. Del 7 al 28 de agosto de 1819, Ana Catalina es trasladada por la fuerza a otra casa de Dülmen donde es mantenida en riguroso aislamiento bajo constante vigilancia, noche y día. Ninguna persona conocida puede acercársele. Los miembros de la comisión han sido prevenidos

1. Vox (M.): *Napoléon* (París, Le Seuil, 1966, pág. 39).

2. Es sobre todo por él por quien se conocen las visiones de Ana Catalina (*Das bittere Leiden unseres Herrn Jesus Christi nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katherina Emmerich*) (1833). Algunos críticos han atribuido la mayor parte de esta obra a su fantasía: Humpfner (Fr.): *Klemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerich-Aufzeichnungen* (Wurzburgo, 1923).

contra ella. Están decididos a descubrir a toda costa el fraude.

Los estigmas de las manos, que son variables desde 1802, no aparecen ante sus ojos. Pero todos comprueban la autenticidad de los del costado y la cabeza. Comprueban también que no toma alimento ni produce excreción alguna.

A continuación es trasladada al hospital de Münster y sometida a observación. Thurston, que ha estudiado los documentos, dice que allí fue objeto de implacables exámenes y sufrió numerosas indignidades. Pero los resultados fueron idénticos. No se observó fraude alguno ni se produjo el menor cambio en los increíbles fenómenos que experimentaba¹.

¿A qué resultados podía llegar una comisión creada con semejante espíritu y decidida a llevar sus investigaciones de manera que pudiera llegarse a una refutación? O bien alcanzaba su objetivo, en cuyo caso se hubiera obtenido una evidencia aplastante, evidencia que no se obtuvo, o bien fracasaba, en cuyo caso, naturalmente, le hubiera sido imposible certificar la autenticidad de los hechos. Porque para los sabios de aquella época, como para los de la nuestra, admitir la autenticidad equivalía a refrendar lo sobrenatural.

Aquí nos enfrentamos de modo concreto con el dilema que antes examinábamos en abstracto hablando del testimonio. O bien todo se explica, en cuyo caso no hay nada, o bien no se explica, en cuyo caso, de todos modos, tiene que tratarse de una fábula. La idea, tan simple a pesar de todo, de que los límites de nuestro conocimiento no son forzosamente los de la Naturaleza parece francamente intolerable para el espíritu humano. Es lo que se dijo entonces. La comisión no consiguió más resultado que el de comprobar nuevamente los hechos. No se adelantó nada y la querrela sobre la posibilidad y la imposibilidad del milagro se prosiguió absurdamente en lo abstracto. En 1878 todavía se publican en Alemania libros que demuestran que los hechos atribuidos a Ana Catalina

1. Thurston: *Surprising Mystics*, págs. 38 y ss.

Emmerich eran imposibles y, por lo tanto, fraudulentos¹.

Mientras, los estigmas, verdaderos o falsos, siguen sangrando en la carne de los místicos.

Durante el medio siglo que sigue a la muerte de la hermosa Emmerich (1824), se observan aún numerosos casos de estigmatizadas². A partir de 1850, las mesas que se mueven solas aumentan la confusión general y el descrédito con que se consideran estas manifestaciones, atribuidas a lo paranormal³.

Un caso bien observado: Luisa Lateau

Saltemos ese medio siglo y pasemos al caso de estigmatización mejor estudiado hasta hoy, el de Luisa Lateau.

Abundan los documentos científicos de primera mano sobre esta mística que fue examinada a fondo y reiteradamente y seguida hasta su muerte por gran número de sabios con todos los atributos necesarios: los doctores Lefebvre, profesor de Patología; Hairion, especialista en Dermatología; Van Kempen, profesor de Anatomía general; los tres, de la Facultad de Medicina de Lovaina; Warlomont, de la Real Academia de Medicina de Bruselas; Molloy, posteriormente rector del University College de Dublín; Verriest (de Leipzig), etcétera.

Me limitaré a copiar los documentos más importantes y a hacer un resumen de los restantes.

1. Dr. Karsch: *Die Stigmatisyrte Nonne* (1878) según Thurston.

2. Véase Imbert-Gourbeyre: *La Stigmatisation et l'extase divine* (Amat, 1894, 2 tomos); *Hypnotisme et stigmatisation* (Paris, Bloud, 1899).

3. La historia más exhaustiva del espiritismo en el siglo XIX es la de Frank Podmore: *Modern Spiritualism* (Londres, 1902). Dingwall ha hecho de ella una excelente reedición (Nueva York, 1963).

Luisa Lateau¹ nace en 1850 en una familia de campesinos muy pobres del pueblo de Bois d'Haine, en la región de Hainaut, Bélgica. Los testigos de su infancia la describen como una niña amable, trabajadora y piadosa.

A los trece años es pisoteada por una vaca. A los diecisiete sufre una enfermedad indeterminada de la garganta: la creen moribunda, pero se restablece de pronto «durante una novena a Nuestra Señora de la Salette». Al cabo de tres semanas, recaída, vómitos de sangre y nueva curación «milagrosa».

Estos episodios se repiten varias veces y, en 1868, empiezan los éxtasis durante los cuales la muchacha habla con invisibles visitantes. El viernes, 24 de abril de 1868, la joven observa que sangra por el costado izquierdo del pecho. Al viernes siguiente, vuelve a sangrar por el mismo sitio y también por el dorso de los pies. Habla de ello a su confesor, quien le aconseja que espere y no diga nada.

Al tercer viernes (8 de mayo de 1868) le sangran también las manos. El párroco de Bois d'Haine le dice que consulte con un médico. A partir de este momento, cada viernes se reproduce el fenómeno. Finalmente, el 25 de setiembre, le mana sangre de la frente. Se avisa al doctor Lefebvre, profesor de Patología de la Facultad de Medicina de Lovaina. En primer lugar, examina los estigmas tal como se presentan cerrados, es decir, desde el sábado hasta el jueves por la mañana:

«En el dorso de cada mano, se observa una superficie ovalada de unos 2,5 cm de largo². Esta superficie, de una tonalidad más rosada que el resto de los tegumentos, no presenta supuración alguna. Es algo más lisa que la piel de alrededor. En la palma de cada mano se observa también una superficie ovalada ligeramente rosada que corresponde, centro por centro, con la superficie estigmática de la cara dorsal».

1. Thiéry (A.): *La Stigmatisée belge* (Bruselas, 1926).

2. Lefebvre: *Louise Lateau, étude médicale* (Lovaina, Peters, 1870).

En cada pie, la huella tiene forma de cuadrado alargado, de ángulos redondeados; este cuadrado tiene unos 3 cm de largo. Por último, en la planta de los pies, como en la palma de las manos, se observan pequeñas superficies de un blanco rosáceo.»

Siguen las medidas de todas estas observaciones y, después, el autor describe lo que se ve en la piel a través de una lupa de veinte aumentos:

«La epidermis está completa, fina, sin desgarros;



Virgen primitiva de Bretaña.
(Foto Régis Gelbrun)

a través de la epidermis se distingue la dermis, con sus características normales: así, en la planta de los pies se ven las papilas dispuestas siguiendo series lineales y paralelas y separadas por estrechos surcos. Estas papilas se observan, a través de la lupa, ligeramente atrofiadas, aplastadas, lo cual da a la piel ese aspecto liso que antes señalaba (...). La frente no conserva señales permanentes; fuera del viernes, no se distinguen los puntos por los que sangró.»

Lefebvre describe a continuación los primeros síntomas que anuncian la próxima erupción:

«Aparecen durante el jueves, generalmente hacia mediodía (...); en cada superficie rosada de las manos y de los pies que antes he descrito se ve subir poco a poco una ampolla; cuando llega a su pleno desarrollo, forma en la superficie de la piel un saliente semiesférico redondeado; su base tiene las mismas dimensiones que la superficie rosada en la que se asienta (...); esta ampolla está constituida por la epidermis separada de la dermis y levantada por la serosidad acumulada. Esta serosidad es límpida y transparente. De todos modos, no es raro que adquiere un tinte de un rojo más o menos subido en la palma de las manos y en la planta de los pies. Esta circunstancia se debe a que en estas regiones la epidermis es más gruesa y resistente y no se desgarrará con suficiente rapidez, por lo que la sangre que brota antes de su ruptura se mezcla con la serosidad. La zona de piel que rodea la ampolla no presenta turgencia ni rubefacción alguna.

«La efusión de sangre suele comenzar durante la noche del jueves al viernes, casi siempre entre las doce y la una. No se producen a la vez todos los estigmas, sino sucesivamente y sin un orden determinado. Las más de las veces es por el costado por donde empieza a sangrar¹; sucesivamente y a horas diferentes, los estigmas de las manos, de los pies

1. Por tanto, en orden inverso al de la aparición de las llagas en el cuerpo de Cristo, según el relato de los Evangelios; por otra parte, esta llaga (la del corazón) es la más «conmovedora».

y de la frente sangran a su vez.

»Por lo demás, así es como se produce el fenómeno: la ampolla se revienta y la serosidad que la llenaba se escapa. La ampolla se rompe de distintas maneras, tanto por fisura longitudinal, por división en cruz como por ruptura triangular. En este último caso, el desgarramiento de la ampolla recuerda la picadura de una sanguijuela. Esto no es más que simple apariencia. Para demostrarlo, basta señalar que en ningún caso se ha visto en manos ni pies esas cicatrices triangulares, blanquecinas e indelebiles que deja la picadura de la sanguijuela; pero una observación todavía más decisiva es que este desgarramiento triangular no afecta más que a la epidermis: efectivamente, si se elimina la epidermis así desgarrada frotando con un trapo, la llaguita triangular desaparece y se encuentra la dermis perfectamente intacta.

»Inmediatamente después de desgarrarse la ampolla y vaciarse su serosidad empieza a brotar la sangre de la superficie de la dermis que queda al descubierto. Casi siempre, el flujo de sangre arrastra los fragmentos de epidermis que formaban la ampolla, de manera que aparece la superficie sangrante de la dermis. A veces, sin embargo, especialmente en la palma de las manos y en la planta de los pies, donde la epidermis es más resistente, la sangre se acumula en la ampolla que no acabó de desgarrarse, formando un coágulo.»

Sigue la descripción de la herida del costado:

«La sangre brota en el sector del quinto espacio intercostal, por la parte externa superior del seno izquierdo; en el primer examen realizado, el 30 de agosto de 1868, la superficie sangrante no presentaba señal de ampolla; la epidermis no estaba separada de la dermis; el color de la piel era natural. Se veía brotar la sangre de tres puntitos apenas perceptibles a simple vista, dispuestos en forma de triángulo, a un centímetro uno de otro. En los otros tres exámenes que realicé, se había formado una ampolla como en los pies y las manos...»

Veamos ahora la hemorragia de la cabeza:

«Es difícil estudiar el estado de la piel bajo el ca-

bello, impregnado de sangre y apelmazado; pero, naturalmente, la frente se puede examinar con facilidad. No se observa exposición de la dermis ni cambio de color de la piel. Se ve brotar la sangre por doce o quince puntos dispuestos sobre la frente en círculo. Una franja de un ancho de dos dedos que se hiciera pasar por mitad de la frente, equidistante de las cejas y del nacimiento del pelo, cubriría la zona sangrante. Esta zona es ligeramente turgente y es foco de una sensación dolorosa que la presión hace aumentar. Al examinar los puntos sangrantes con cristal de aumento, se observa que la sangre se filtra a través de pequeños desgarramientos de la epidermis. La mayor parte de estos desgarramientos tienen forma triangular: se dirían picaduras de sanguijuela, pero sanguijuelas casi microscópicas, ya que son casi invisibles a simple vista. Otros tienen forma de media luna y otros son completamente irregulares.»

Lefebvre trata de medir la cantidad de sangre que mana durante toda una crisis, recogiendo en paños absorbentes. En primer lugar, observa que la cantidad tiende a disminuir de viernes a viernes. Pero el 30 de agosto de 1868, por ejemplo, «quedo ciertamente por debajo de la verdad al valorar la cantidad total de sangre perdida en 250 g».

Los primeros testigos calculan aproximadamente un litro.

«Examiné las características de la sangre. Por el color, no es la rutilante sangre arterial ni la negruzca venosa; es la sangre ligeramente violácea de los capilares. Su consistencia es normal; forma coágulos en la tela y en el borde de la llaga; a veces incluso se coagula a medida que va saliendo de los capilares y forma pequeñas estalagmitas sobre la llaga que fácilmente podrían confundirse con espinillas. He visto a médicos cometer este error. Para asegurarse, basta examinarlos con la lupa y lavar la llaga: con el lavado desaparecen y se observa la superficie sangrante de la dermis.

»Con dos colegas de la Facultad de Medicina, acostumbrados a los estudios micrográficos, el profesor Hairion, que en la Universidad está encargado del cur-

so de Higiene, de Dermatología, de Oftalmología, etcétera, y el señor Van Kempen, profesor de Anatomía general y especial, examinamos la sangre en el momento en que manaba de los estigmas.

«Observamos los siguientes fenómenos: el plasma es incoloro y perfectamente transparente; no contiene, pues, en disolución ni rastro de hematina. Los glóbulos rojos presentan su forma de disco perfectamente regular, con los bordes lisos y uniformes, sin dientes ni gránulos. Los glóbulos blancos aparecen en proporción normal, uno por cada 300 ó 400 glóbulos rojos.

«Para terminar la exposición sólo nos resta añadir que los estigmas son puntos dolorosos. La extrema discreción de Luisa no me permitió observar con precisión la intensidad ni el carácter de tal dolor; pero al estudiar su expresión, actitudes y movimientos fuera del éxtasis, pude convencerme de que debía de sufrir vivamente.

«Como dije antes, la hemorragia cesa a horas variables. Al día siguiente, sábado, los estigmas están secos y un poco brillantes. Se ven algunos coágulos de sangre que se desprenden fácilmente. Huelga añadir que no se observa rastro alguno de supuración.»

MAS ALLA DE LA OBSERVACION

Las observaciones de Lefebvre llaman la atención de numerosos médicos belgas y extranjeros, que todos los viernes acuden a la cabaña de Bois d'Haine. Dada la extática inconsciencia en que se encuentra Luisa, hacen prácticamente cuanto quieren.

El doctor Verriest de Leipzig toma muestras de sangre, las examina al espectroscopio y dictamina que su composición física es normal. Warlomont examina el interior de los estigmas durante la hemorragia con aparatos de óptica. Observa en la dermis pequeñas excrecencias que subsisten cuando se cierran las lla-

gas. Su informe a la Academia de Medicina de Bélgica demuestra hasta dónde llegaba la libertad de los investigadores¹.

«Estas excrecencias son papilas hipertrofiadas de la dermis —dice—, tal como hemos demostrado con el examen microscópico realizado el 31 de enero con el señor Crocq² sobre una parte de tejido extraído del estigma dorsal de una de las manos de Luisa, el viernes, 29, mientras la enferma estaba bajo los efectos de la anestesia extática. Este fragmento presentaba vasos entrecruzados por tejido conjuntivo, vasos dilatados, los más pequeños de los cuales medían 5 centésimas de milímetro³, y una papila con un asa vascular de 28 milésimas de milímetro. Ahora bien, según Höllikers, los capilares de las papilas tienen como máximo 8 milésimas de milímetro y los de la capa superficial, de 10 a 12 milésimas. En el caso de Luisa Lateau, estos vasos, y en especial los primeros, han tenido que sufrir una ampliación considerable.»

Tomemos nota de esta «ampliación» observada en un momento en el que los vasos no sufren ya presión sanguínea alguna, por cuanto que el examen se realiza sobre tejidos cortados: se trata, pura y simplemente, de un fenómeno orgánico, anatómico. Entre estos vasos más grandes de lo normal y los «clavos» de Francisco de Asís y otros estigmatizados no existe más que una diferencia de escala.

De manera que Warlomont corta. Otros tres médicos quieren ver si los estigmas no serán provocados artificialmente por alguna sustancia cáustica. Son los doctores Lécrinier, Séverin y Lefebvre (ya citado). Y no se paran en barras.

Al lado del estigma sangrante, aplican amoníaco líquido «cuidando de dejar una franja de piel sana, a fin de que las llagas no se toquen entre sí y puedan distinguirse los fenómenos que en ellas vayan a producirse».

1. Dr. Warlomont: *Bulletin de l'Académie royale belge de médecine*, sesión del 3 de febrero de 1873.

2. Profesor de la Facultad de Medicina de Bruselas.

3. El subrayado es de Warlomont.

...once milímetros de aplicación del amoníaco
formado una hermosa (*sic*) ampolla circun-
da de una serosidad transparente. La ampolla
eventó por sí misma. Entonces «rasgué la epi-
y la extraje a tiras, para descubrir la super-
la dermis en una extensión circular de más de
de diámetro. Así teníamos dos llagas, una al lado
otra, en los mismos tejidos, recorridas por los
vasos, con una misma constitución anatómi-
ca idéntica extensión.

observamos atentamente: la superficie estig-
seguida sangrando, y cuando, a las dos de la
dejé a la joven, la sangre seguía manando sin
ada anunciara su próximo agotamiento. El es-
artificial no segregó ni una gota de sangre. Lo
vé durante dos horas y media. Segregó una se-
de incolora durante una media hora y después
có. Lo froté, con un paño áspero; que quedó li-
mente impregnado de un líquido rosáceo, pero
lo dejé de frotar no se desprendió ni un átomo
ngre. Es de observar que la ampolla artificial es-
rodeada de una aureola inflamada. Cuando, el
siguiente, volví a ver a la joven, la llaga pro-
da por el amoníaco todavía estaba cubierta de
«as 1.»

todos modos, Warlomont conserva sus dudas. Los
mas no son provocados por una sustancia vesi-
e, cierto. Pero, ¿no puede haber algún otro truco,
n «juego de manos» en el que pudiera pensar un
rado médico? Oigámosle.

El problema a resolver era éste: colocar una de
manos estigmatizadas, antes de que sangrara, en
aparato, que, sin cambiar las condiciones fisiológi-
del miembro, hiciera imposible el contacto con
aparato o instrumento vulnerable o la interven-
n de maniobra alguna susceptible de hacerlo san-
r, y mantenerlo en él desde el jueves, antes de que
pezara la hemorragia, hasta el día siguiente. El
aparato que hicimos construir para ello se componía
un globo de cristal de 14 cm de diámetro, provisto

1. Dr. Lefebvre: *loc. cit.*, III parte.

...la común y en el otro, de un globo
El primero estaba cerrado con un tapón de corcho
atravesado por un tubo de cristal en ángulo, que por la
parte interior de éste, igual que el del tubo, estaba
recubierto de una tela metálica que no impedía la
entrada del aire; pero sí la introducción de cualquier
agente vulnerable, precaución ésta superflua, teniendo
en cuenta el ángulo del tubo que hacía casi imposi-
ble la entrada en el recipiente de varilla alguna.

»El tapón y el tubo se fijaron con ayuda de varios
sellos de cera. El otro gollete fue revestido de un
manguito de tela de caucho fijado al borde exterior
por un pegamento de caucho disuelto en petróleo
que le da una gran adherencia y hace imposible sepa-
rarlo sin romperlo. De todos modos, para mayor segu-
ridad, se recubrió esta parte del manguito por un es-
trecho brazalet de caucho sujeto por una parte a
globo y, la otra, al brazalet y al borde del manguito
por cinco sellos de cera. Provistos de este aparato,
señor Duwez y yo nos presentamos en casa de Luis

Lateau el 21 de enero a las dos de la tarde.

»Después de comprobar con la más minuciosa aten-
ción que los estigmas no sangraban todavía, elegim
la mano derecha para someterla al experimento. Es-
tábamos que normalmente esta mano sangra mer-
que la izquierda, pero como íbamos a condenar
miembro a una inmovilidad de veinticuatro horas,
pareció más discreto elegir la derecha que muy p
to debería quedar paralizada por los dolores del h
bro de este lado que acompañan el estigma escap
de que hablamos antes¹ y dejar a la paciente el
de la mano izquierda.

»En el momento de proceder a nuestra opera-
nos aseguramos una vez más del estado de las
tes. Es el que hemos descrito varias veces. Intro-
mos entonces la mano derecha de nuestra pacien

1. En otro lugar del informe no citado aquí
estigma escapular se atribuye al hombro de Crist
sostenía la Cruz. Otro estigma que aparecía algun
ces era el de la flagelación.

...través del tubo; está en él completamente libre, envuelta en el aire que se renueva sin obstáculo por el gollete del extremo opuesto. Hecho esto, se extiende el manguito de tela de caucho (*mackintosh*) sobre el brazo que queda cubierto hasta el lugar en donde cae el borde de la manga de la camisa. Es pegado al brazo por la pasta adhesiva y sujeto por una tira de hilo de 2,5 cm de ancho que da dos vueltas al brazo, lo bastante ceñido para no permitir el paso de aparato alguno y lo bastante flojo para no provocar la menor constricción. Finalmente, el borde superior del manguito, que rebasa en unos 2 cm el de la tira de hilo, es cosido a la manga del camisón y todas estas suturas son escrupulosamente selladas con ayuda de cera.

»El interior del globo parecía hallarse entonces completamente aislado de todo; pero todavía quedaba la extremidad exterior del tubo desde la que, por medio de aspiradores, podía hacerse el vacío en el interior para atraer el flujo de sangre hacia las regiones estigmáticas. Para evitar esta posibilidad y aumentar aún, si era posible, la seguridad, lo recubrimos todo, aparato y brazo, con una tira de gutapercha, similar al tafetán engomado, dispuesta a modo de bolsa de tabaco, fijando la corredera a nivel del borde inferior de la manga de la camisa con dos vueltas en una cinta de hilo sujeta con dos sellos de cera. Obsérvese que tanto la primera envoltura como la segunda eran de tela impermeable que no podía pincharse sin que quedara una marca. Sujetamos el conjunto con un echarpe y dejamos sola a nuestra enferma, citándonos para el día siguiente, viernes, a las diez y media de la mañana, a fin de proceder a retirar el aparato.

»A la hora convenida nos encontramos con el doctor Crocq, cuya asistencia habíamos solicitado, en la pequeña habitación de Luisa¹.

El doctor Crocq es aquel profesor de la Facultad de Medicina de Bruselas que, como se recordará, ayudara a Warlomont a practicar la excitación en el fon-

do de uno de los estigmas. Ahora citaré al doctor Crocq:

»A nuestra llegada, Luisa estaba sentada, en un rincón de su habitación, en el borde de una silla de madera. Su rostro estaba pálido, salvo las mejillas, que aparecían sonrosadas, un poco hinchadas, y tenía la piel ligeramente amarillenta. Parecía abatida y se quejaba de dolores en la cabeza, las manos y el hombro derecho y no respondía sino difícilmente, a causa de sus sufrimientos, a las preguntas que se le hacían.

»Tenía en la frente vestigios de sangre seca en la raíz del pelo y las sienes. No se observaba en ellas solución de continuidad, pero parecía foco de profundos dolores que iban en aumento. La mano derecha estaba en el interior del aparato que la víspera le colocara el señor Warlomont. El aparato estaba totalmente intacto, como pudimos comprobar por un minucioso examen de los sellos, ninguno de los cuales presentaba marca alguna.

»Los revestimientos de tela de caucho y de gutapercha no mostraban huellas de pinchazo ni solución de continuidad. El fondo del recipiente tenía una pequeña cantidad de sangre líquida, diferente, que no excedería de unos 5 g. El dorso de la mano, lo primero que vemos, ya que la palma estaba vuelta hacia el pecho, presentaba desde el centro hasta el borde externo, que quedaba en la parte inferior, negros coágulos de sangre muy adheridos que en aquel momento recubrían la superficie de la llaga estigmática dorsal e impedían el flujo del líquido, lo cual explica la cantidad de sangre relativamente pequeña que había en el aparato.

»Al retirar éste, desprendimos los coágulos, alguno de los cuales estaba totalmente pegado al fondo de la llaga, operación que provocó una hemorragia continua, pero poco abundante. La llaga por la que ésta sangraba tenía una longitud de 1,5 cm por una anchura de 5 mm; la epidermis había desaparecido. El fondo, formado por la dermis, estaba rojo, como fungo, en él se observaban pequeños coágulos negros. El conjunto reposaba sobre una induración de la dermis, perfectamente móvil.

1. *Bulletin de l'Académie royale belge de médecine*, año 1873, sesión del 13 de febrero de 1873.

«En el lugar correspondiente de la palma de la mano se encuentra una llaga un poco más ancha y redondeada. En la mitad externa de esta llaga, la dermis está al descubierto, fungosa y granulada; en su mitad interna aún aparece recubierta por la epidermis, pero esta epidermis está despegada, blanquecina y levantada parcialmente por un coágulo negro. Es como si la sangre, al manar bajo la epidermis, la hubiera desprendido, en forma de flictena¹, desgranándola después. Al igual que la llaga dorsal, la llaga palmar descansa sobre una ligera inclinación de la dermis².»

Dejemos ya estas citas engorrosas. Se podría pensar que, después de aquello, el problema quedó resuelto. En absoluto. Las observaciones realizadas en Luisa Lateau no convencieron (aparte de a los observadores) más que a aquellas personas que, por creer en el milagro, ya estaban convencidas. Las otras se limitaron a la discusión teórica.

El ilustre Virchow, creador de la patología celular, marcó la pauta al declarar³ que toda la historia era «o un milagro o un engaño: ahora bien, como los milagros no existen, tiene que ser un engaño (*Betrug*)». Boens denunció «la comedia hecha cada viernes en Bois d'Haine» por aquella «pobre idiota, desgraciada maníaca de Cristo». El naturalista Schwann, profesor en Lovaina, como Lefebvre, se expresó de manera similar.

De todos modos, ninguno de estos incrédulos consideró necesario ir a descubrir el engaño sobre el terreno: ¿para qué, si «los milagros no existen»?

Y cuando Luisa, cansada de excisiones, emplastos de amoníaco y aparatos que le inmovilizaban los miembros, se negó a ser ingresada en un hospital para que todo pudiera volver a empezar, el caso se cerró. Puesto que Luisa se sustraía a un nuevo control, la

1. La flictena es una ampolla grande, llena de serosidad.

2. *Bulletin de l'Académie royale belge de médecine*, año 1873, sesión del 13 de febrero de 1873.

3. Thurston: *Phénomènes physiques du mysticisme* (París, 1961, pág. 248).

superchería había quedado demostrada.

¿Hay que lamentar su negativa? El ejemplo de Catalina Emmerich demuestra que no había nada que esperar de un nuevo control. Toda la discusión acerca de los estigmas (y, en general, sobre los prodigios) confirma que la más minuciosa observación no sirve de nada: porque no son los hechos lo que determinan el veredicto, sino la metafísica.

UNA OCASIÓN PERDIDA

Ni siquiera el honrado Pierre Janet, que en la «Salpêtrière» tuvo la posibilidad de examinar a placer los estigmas de la famosa enferma Madeleine, en ningún momento sintió la necesidad de controlar las afirmaciones de ésta. Se limitó a imaginar, sin cerciorarse de que realmente se producían, unas circunstancias que *podían* explicar la aparición de las llagas por causas no prodigiosas:

«Si durante una larga inmovilización —dice— (*como la producida por el éxtasis*) una parte dura del cuerpo pesa sobre una parte frágil, se producirá una equimosis. Ahora bien, durante el éxtasis, las manos suelen estar crispadas, el puño cerrado, con la uña del dedo medio oprimiendo exactamente el lugar en el que se presenta el estigma de las manos¹.»

Está tan seguro de antemano de esta explicación que ni siquiera advierte que lo que él propone contradice su propia descripción de los estigmas de Madeleine que comportaban una llaga dorsal de la mano. Podemos creer que dejó pasar la rarísima oportunidad de observar la estigmatización en un laboratorio, pues Madeleine, aunque neurótica, daba de algunas de sus experiencias interiores una descripción demasia-

1. Janet (P.): *De l'Angoisse à l'extase* (París, Alcan, 1926, pág. 30), descripción e interpretación de los estigmas.

do semejante a la de los místicos para que pudiera atribuirse a la casualidad¹.

De Luisa Lateau hasta nuestros días, la discusión sobre los estigmas no ha avanzado mucho. Se continúa rechazando o aceptando los hechos según se crea o no en el milagro.

«En todos los casos en los que ha podido realizarse la investigación con seriedad —escribió el profesor Darier aún en 1933—², en los que se ha instituido una vigilancia estricta, en los que se ha colocado un vendaje sellado en la región privilegiada, siempre se ha reconocido que se trataba de simulación. Las lesiones son quemaduras o cauterizaciones producidas por agentes químicos o medicamentosos, infligidos por el propio sujeto bajo la influencia de un estado mental especial que se ha llamado mitomanía o patomimia; son dermatitis provocadas. No se puede discutir la fórmula de Babinski, según la cual el histerismo es capaz de engendrar afecciones tróficas de la piel³.»

Ni que decir tiene que por «investigación realizada con seriedad» se entiende aquella que conduzca a conclusiones coincidentes con la opinión del profesor Darier. Cualquier otra investigación tiene que carecer de la más elemental seriedad, aunque sea realizada por colegas de la Academia de Medicina belga.

1. Particularmente, acerca de sus «sueños profundos con sensación de felicidad» consignados por Janet y descritos de igual manera por la célebre visionaria y estigmatizada Teresa Neumann (entre otros); véase Fahsel (H.): *Thérèse Neumann* (París, 1932, pág. 116).

2. Profesor Jean Darier, eminente cancerólogo y dermatólogo, miembro de la Academia de Medicina, médico del hospital Saint-Louis, muerto en 1938.

3. Darier: *Précis de dermatologie*, citado por el profesor P. Giscard: *Mystique ou hystérie?* (París, 1952, página 23).

La aparición de los estigmas por sugestión mental

No obstante, si la discusión no ha progresado, no es por falta de interés, de imaginación o de nuevos hechos. En 1933 se publicó en Elberfeld, Alemania, un librito en el que se relataba el experimento que a Janet no se le había ocurrido realizar¹.

Es la historia de una joven campesina austriaca a la que el autor, el doctor Alfred Lechler, llama Elisabeth.

Esta joven, muy piadosa y, lo que es muy interesante, luterana como el propio doctor Lechler, padecía una «profunda neurosis». Iba de clínica en clínica, era curada periódicamente por sugestión hipnótica, podía reanudar su trabajo, pero no tardaba en recaer. Intrigado por lo extraño del caso, el doctor Lechler la tomó como criada para poder observarla y cuidarla.

El Viernes Santo de 1932, la muchacha va al cine a ver una película de la Pasión de Jesucristo. Cuando vuelve a casa, el doctor Lechler observa que está muy trastornada y que se queja de dolores en las manos y los pies.

En aquella época, en Alemania se hablaba mucho de Teresa Neumann, la visionaria de Konnersreuth, nacida en 1898 y estigmatizada desde 1926². Las palabras de Elisabeth sorprenden a Lechler y le dan una idea. Inmediatamente, la hipnotiza como suele hacer para tratarla de su mal, pero esta vez, durante el trance, le sugiere que tiene las manos y los pies taladrados como los de Cristo.

1. Dr. Albert Lechler: *Das Räthsel von Konnersreuth im Lichte eines neuens Falls von Stigmatisation*, es decir: «El enigma de Konnersreuth a la luz de un nuevo caso de estigmatización» (Elberfeld, 1933).

2. Fahsel (H.): *Thérèse Neumann* (París, 1932).

Al día siguiente, los dolores de la paciente se agravan. Lechler insiste varias veces. Los dolores se hacen más agudos. Por fin aparecen manchas rojas, ampollas, sangre y llagas. Se han conseguido los primeros estigmas experimentales. Allí están, bien visibles, en la palma y el dorso de las manos y en la planta y el dorso de los pies¹.

Pero, ¿han sido provocados realmente por sugestión? ¿No será Elisabeth una estigmatizada como los demás y la aparición de las llagas después de la sugestión, pura coincidencia?

Para averiguarlo, Lechler varía las sugestiones. Y según las va cambiando, aparecen las llagas que él invoca: las de la corona de espinas, después la inflamación escapular de llevar la Cruz a cuestras y hasta las lágrimas de sangre, como en el caso de Teresa Neumann².

Las reacciones que suscitan este memorable experimento no dejan de tener importancia. Los únicos que conservaron la calma y hasta se mostraron plenamente satisfechos fueron los teólogos. Y es que, desde Benedicto XIV, ellos sabían que prácticamente no hay prodigio que, en sí, pueda atribuirse a causas sobrenaturales, que la mayor parte incluso pueden producirse probablemente bajo el efecto de causas naturales desconocidas³.

Un jesuita, el padre Paul Siwek, escribió un libro para demostrar que el experimento de Lechler permitía atribuir a causas naturales los prodigios observados en la persona de Teresa Neumann, la célebre es-

tigmatizada de Konnersreuth¹. Thurston, también jesuita, fue mucho más lejos. En una serie de artículos reunidos en un libro después de su muerte, demostró que la mayor parte de los prodigios místicos se alegaban también de manera muy convincente en circunstancias profanas². Estas ideas no suscitaron eco alguno entre los sabios. Estos coincidían en afirmar que los prodigios «son contrarios a las leyes de la Naturaleza» y la única discrepancia que se observaba entre ellos era su negación o aceptación de la existencia de causas sobrenaturales, Dios y el Diablo.

El doctor Giscard, católico, se parapeta detrás de Babinski, y Darier: los estigmas por sugestión son imposibles.

El profesor Lhermitte, católico también y autor de estudios sobre la fisiología y la psiquiatría de los místicos «verdaderos» y «falsos»³, hace una hermosa demostración de dialéctica. Después de leer atentamente el libro de Lechler, no encuentra en él frase alguna que declare explícitamente que éste ha asistido a la eclosión de los estigmas. Por lo tanto, podría ser que no hubiera asistido y su caso no demuestra nada, puesto que no queda descartada la hipótesis de superchería⁴.

Poco importa que Lechler, que redactó su opúsculo como una observación científica cualquiera, no creyera necesario acompañar las pruebas que la ciencia no exige, para recusarlas, más que a los hechos que se califican de prodigiosos. Lhermitte exige a este informe, que no le conviene, el mismo tipo de pruebas que le parece mal que sus adversarios pidan para rechazar a los místicos que él propone, los «de verdad».

Pero los sabios «materialistas» se muestran mucho

1. Siwek (P.), S. J.: *Une Stigmatisée de nos jours, étude de psychologie religieuse* (citado por Giscard, loc. cit., sin referencia).

2. *Phénomènes physiques du mysticisme*, obra ya citada.

3. Lhermitte (J.): *Mystiques et faux mystiques* (Paris, Bloud et Gay, 1952).

4. Lhermitte (J.): *Études carmelitaines*, abril 1934, página 220.

1. Lechler publica las fotos.

2. Este último fenómeno excluye, desde luego, la superchería provocada.

3. Cuando no era más que el cardenal Lambertini, el futuro papa Benedicto XIV (1675-1758) fue *Promotor Fidei* (es decir procurador o abogado del Diablo, encargado de la refutación) en varios procesos de canonización. Expone los resultados de sus reflexiones en una obra fundamental que se ha constituido en autoridad en materia de milagros: *De servorum Dei... canonizatione* (Roma, 1767).

... todavía. Por una parte, les gustaría po-
ner a Lechler para incluir a la estigmatización
en un nuevo capítulo de la patología y demostrar así,
de una vez por todas, que los místicos son enfermos.
Sabemos que ésta ha sido siempre su tesis, y sigue
siéndolo, como podemos comprobar si hojeamos el
Dictionnaire rationaliste editado en París en 1964: «La
crisis mística se acompaña siempre de trastornos orgá-
nicos y psíquicos muy próximos al histerismo», es-
cribe Guy Dufau en esta obra¹.

Pero aun afirmando que «la Medicina ha estudiado
el carácter neuropático del éxtasis», el señor Dufau
se guarda bien de citar a Lechler. Y es que el señor
Dufau y sus amigos no tocan a Lechler sino con gran-
des precauciones. ¡Diantre!, si se invoca su experimen-
to hay que aceptarlo tal como él lo expone. Y esto es
algo que no se puede hacer sin que uno se vea arras-
trado a tremendas revisiones, como veremos ahora.

Porque Lechler ha observado en su enferma algo
más que los estigmas. Describe también otro fenóme-
no que, francamente, rebasa ya demasiado los límites
de la patología, aun la menos escrupulosa.

EL CUERPO EN LAS FUENTES DEL ALMA

1. *Dictionnaire rationaliste*, pág. 333.

Volvamos, pues, a Lechler.

Su enferma tiene unos estigmas que son modelados y mantenidos por hipnotismo. Pero aparecen otros trastornos. Es incapaz de tragar alimento.

«Durante su enfermedad —dice el médico—, tuve que alimentarla artificialmente durante seis semanas consecutivas a causa de su negativa a comer, y me sorprendió observar que durante este tiempo no perdía peso, sino que, por el contrario, llegó a aumentar media libra. Si tenemos en cuenta lo limitado de la cantidad de alimento que podía serle administrado por esta vía, deduciremos que incluso una persona más robusta hubiera tenido que dar señales de desnutrición. Cuando, más adelante, estando hipnotizada, le pregunté a qué se debía aquel resultado inesperado, me respondió que en aquellos momentos estaba aterrorizada por la idea de la muerte. Y como temía morir si adelgazaba demasiado, se repetía día y noche: *«No debo adelgazar.»*»

Se observará que, según Elisabeth, la «causa» del fenómeno es de naturaleza mágica, como la respuesta del niño al que Piaget pregunta por qué se va al fondo el clavo, que dice: «Para descansar.» Y, sin embargo (si hemos de creer a Lechler), ella obtiene el resultado que persigue. Pero sigamos.

«Con el fin de averiguar si, en el caso de Elisa-

El metabolismo estaba bajo la dependencia directa de sus impresiones mentales, la sugestioné estando despierta: a la semana siguiente, debía aumentar siete libras. La sugestión le era repetida varias veces al día. Al cabo de la semana había aumentado siete libras, a pesar de que no se aumentó la dosis de alimento y de que, mientras duró el experimento, Elisabeth seguía realizando su duro trabajo a lo largo de todo el día.

»Por otra parte, en tres ocasiones diferentes fracasé en otro intento de sugestión: a pesar de que durante varios días se le disminuiría la ración de alimento, no debía perder peso. A pesar de la sugestión, el adelgazamiento fue normal¹.

Este fracaso es tal vez tan interesante como los éxitos anteriores. En realidad, responde a Lhermitte: si Elisabeth hubiera comido a escondidas para engañar a Lechler, la sugestión no hubiera podido fracasar. Por lo demás, Lechler estuvo controlando constantemente la cantidad de alimento ingerido. Y no pudo explicar de dónde procedía la masa correspondiente al aumento de peso. Lo único que sabía es que la sugestión producía o anunciaba la aparición de este aumento.

Aquí nos hallamos ante un prodigio mucho más asombroso que la estigmatización. Para «explicar» la estigmatización, basta con desplazar convenientemente los límites de la psicósomática. Esto no resulta molesto, pues nadie sabe dónde se encuentran tales límites². Pero entre desplazar los límites de la psicósomática, por lejos que queramos situarlos, y admitir la aparición *ex nihilo* de una masa de materia, media un abismo.

Pensar en Elisabeth, haciendo su trabajo durante meses enteros sin ser alimentada más que por sonda, ya cuesta trabajo. Pero que, además, engordara, es algo que contradicen todas nuestras experiencias sin excepción. Es un desafío a la Física. Si tenemos

que renunciar al principio de que no se pierde ni se crea nada, ¿qué nos queda?

Es cierto que el principio de Lavoisier añade: «Todo se transforma.» A primera vista, pues, se puede suponer que un metabolismo especial permite a Elisabeth transformar alguna cosa en su propia carne.

Pero, ¿qué puede transformar? Nada más que el aire que respira. Sí, se puede transformar oxígeno y nitrógeno en carbono, en hidrógeno, en fósforo, en calcio, desde luego. Pero, que se sepa, esto sólo es posible a temperaturas de varios millones de grados, en el núcleo de las estrellas¹.

Esto es lo que hay que tener en cuenta si admitimos el experimento de Lechler. Y por esto el experimento violenta tanto a los sabios «racionalistas», sean creyentes o materialistas.

Y es que obligaría a los racionalistas creyentes a ser tan modestos como el Papa Benedicto XIV y admitir que, cuando un enigma los desconcierta, ello no quiere decir forzosamente que Dios o el Diablo anden metidos en ello. Y los racionalistas ateos tendrían que renunciar a la idea de que la ciencia acaba donde acaban sus estudios.

Lechler no se plantea estas preguntas. Él expone lo que ha observado, admite que no comprende cómo se producen estas cosas asombrosas y sugiere que acaso cuando se observan en otra parte esas mismas cosas asombrosas, pueden tener las mismas causas. En su opúsculo, escrito en 1933, recuerda que Teresa Neumann no come desde el 30 de setiembre de 1927 y, sin embargo, se encuentra bastante bien.

«El hecho, indudable en mi opinión, de que, desde 1927², Teresa no haya absorbido ningún alimento, ni siquiera un trago de agua, sin perder peso ni dar señal de fatiga, será considerado por los escépticos como un fenómeno sensacional —escribe—. ¿Puede

1. Se trata de uno de los capítulos de la astrofísica.

2. Desde Navidad de 1922, Teresa Neumann se abstuvo de todo alimento sólido, y desde Navidad de 1926, de todo alimento líquido, salvo una cucharadita de agua para comulgar, agua que dejó de ingerir a partir del 30 de setiembre de 1927.

1. Lechler (A.): *loc. cit.*

2. Véase de Sheldon J. Lachman: *Psychosomatic Disorders* (Nueva York, 1972), el capítulo IX, dedicado a los trastornos psicósomáticos cutáneos.

...a una causa mental? Si los estigmas de esta pueden atribuirse a la autosugestión, la conclusión es evidente: su abstinencia de alimento tiene análogo origen.»

Sólo que si se admite fenómeno tan fantástico como el ayuno total, ya no hay por qué relegar los otros prodigios místicos a la categoría de fábulas.

Permitaseme dejar al lector al pie del muro, para que elija. El problema está planteado. Por una parte, están las observaciones de Lefebvre, Crocq, Warlomont, Verriest y otros sobre Luisa Lateau. Teniendo en cuenta lo detallado de los experimentos, la manera en que fueron llevados a cabo y el que lo fueran en épocas distintas por hombres distintos, pero igualmente competentes, se podría admitir la explicación de los estigmas propuesta por Lechler.

Pero, por otra parte, si admitimos lo que dice Lechler, podemos pillarnos los dedos, pues el ayuno constituye un desafío a las leyes más fundamentales de la Física.

Si por sugestión se puede crear o hacer aparecer materia, ya no sabe uno a ciencia cierta cuál es el significado de las palabras «posible» e «imposible».

¿Hay algún motivo para dudar de Lechler? Lo hay, sí y poderoso: el de que no sabe uno cómo una muchacha, hipnotizada, puede crear materia partiendo de la nada. De todos modos, confieso que, cuando pienso en todo lo que ignoro, esta dificultad no me impresiona más que miles de otras entre las que vivimos sin darnos cuenta¹. Máxime cuando, aun renunciando a Lechler, el problema permanece en toda su extensión, ya que los mismos sabios que cité en el caso de los estigmas de Luisa Lateau declaran también

1. «Puesto que un milagro es una excepción de las leyes de la Naturaleza, para juzgarlo es preciso conocer todas estas leyes; y, para juzgarlo con seguridad, hay que conocerlas todas (...). De manera que quien declara que tal o cual acto es milagro está diciendo que conoce todas las leyes de la Naturaleza y que sabe que ese acto es una excepción de las mismas.» (J.-J. Rousseau: *Lettres écrites de la Montagne*, III.)

que tampoco ella se alimentaba¹.

Un día en el que, a instancias de su madre, de su confesor y de Warlomont, a costa de grandes esfuerzos, consiguió tragar un poco de leche, la vomitó al poco rato y el médico pudo analizarla. No sólo no había empezado a cuajarse, sino que no contenía ni rastro de jugo gástrico. Nos dice Thurston que se sometió a la pobre muchacha a numerosos experimentos de esta clase con igual resultado. No podía ingerir más que la hostia consagrada de su comunión diaria. Esto se prolongó durante siete años, según afirman los testigos (y ya hemos visto qué testigos), de 1876 a 1883, fecha de su muerte.

Vivir sin comer

Es extraño que no se hable más del ayuno «prodigioso» a la vez físicamente imposible y certificado por las más altas autoridades médicas.

Veamos, por ejemplo, el caso de una joven escocesa llamada Janet McLeod que mencionan las actas (*Transactions*) de la Royal Society, que es la Academia de Ciencias de los ingleses².

Esta Janet, a los 15 años empezó a sufrir ataques epilépticos cada vez más graves. A los 28 años quedó parálitica y no volvió a levantarse. El domingo de Pentecostés de 1769 se le encajaron las mandíbulas. Su padre se las abrió con un cuchillo para introducirle un poco de caldo y de suero, pero ella lo vomitó. Desde aquel día, no volvió a ingerir nada más. Todas sus secreciones cesaron. Quedó confinada en la cama, con las piernas dobladas bajo el cuerpo³.

1. Véase *Bulletin de l'Académie royale belge de médecine*, 1876, tomo IX.

2. *Philosophical Transactions*, tomo LXVII, pág. 5.

3. Detalle incomprensible, pero significativo, pues numerosos místicos, muchos de los cuales observan el ayuno, tienen las piernas dobladas bajo el cuerpo. Tal es,

Thurston descubrió en la *Biblioteca Británica*¹ un caso más reciente. Se trata de una joven suiza católica, llamada Joséphine Durand: el informe está redactado por varios médicos calvinistas suizos. En el momento en que examinan a la muchacha, ésta lleva cuatro años sin comer. Tampoco puede tragar otra cosa que la hostia consagrada. También está parálitica y en la cama. Los médicos que la examinan observan que las vísceras abdominales parecen haberse resorbido o aplastado. La piel del vientre está pegada a la columna vertebral.

Extraigo también de Thurston el caso de Marie Fürtner, una campesina de Frasdorf, en la Alta Baviera.

«Después de varias enfermedades —escribe—, la joven contrajo en 1835 tan gran repulsión hacia todas las formas de alimento sólido, que paulatinamente pasó a alimentarse tan sólo de grandes cantidades de agua clara² extraída de una fuente de la montaña situada cerca de su aldea natal. Un médico, interesado en el caso, habló de él con colegas eminentes. Se hizo presión sobre los padres para convencerles de que autorizasen su traslado a Munich. La joven fue internada en un hospital y confiada a los cuidados de dos enfermeras a las que se obligó a prestar juramento, para ser sometida a observación día y noche (...). Al cabo de veintidós días, fue devuelta a sus padres. Durante su estancia, no consumió alimento sólido alguno ni bebió más que agua (...) Marie conservó su aversión hacia los alimentos sólidos hasta meses antes de su muerte, es decir, durante cuarenta años. Su caso fue estudiado por el doctor Karl von Schafhäucl, quien lo publicó con detalle³.»

en estos momentos, el caso de Marta Robin, la vidente de Drôme.

1. Vol. III, *Sciences et Arts*, pág. 182.

2. Notado parecido con María Magdalena de Pazzi (y otros).

3. Von Schafhäucl (Dr. K. E.), profesor de la Universidad de Munich: *Ein physiologisch-medizinisches Rätsel: die Wassertrinkerin Jungfrau Marie Fürtner* (Enigma fi-

cuanto más se estudian los casos de ayuno, de la diversa procedencia, más sorprende su similitud. Veamos también a Apollonie Schreier, una suiza, cuya historia fue de las que convencieron a Benedicto XIV de que el ayuno natural total era posible.

Apollonie fue examinada detenidamente por un médico de Berna¹. La mitad inferior de su cuerpo estaba paralizada. Poco a poco, la mujer dejó de comer. Cuando se propagó el rumor, fue enviada a Berna por orden de los magistrados y mantenida en observación en un hospital civil durante tres semanas. No comía ni bebía. Su cuerpo no estaba excesivamente delgado, la excepción del abdomen «idéntico al de un cadáver del que se hubiera extraído todas las vísceras».

Un caso francés no muy antiguo es el de Zélie Bourdeilles, una campesina del Périgord que fue mantenida bajo vigilancia médica durante ciento veinticinco días consecutivos, del 9 de marzo al 12 de julio de 1896, en el hospital de Bourdeilles, en Dordogne. Durante todo este tiempo, no tomó nada, salvo, de vez en cuando, un poco de «agua panada» que su estómago rechazaba inmediatamente.

Se podrían citar numerosos ejemplos más, extraídos exclusivamente de las fuentes científicas más fidedignas. La mayor parte no tienen nada que ver con la religión. De manera que no podemos sino admirarnos de la escasa atención que les han prestado los sabios, especialmente si tenemos en cuenta que se adivinan en ellos rasgos comunes que inducen a la investigación y a la reflexión. En todos los casos (salvo error) se trata de mujeres; siempre parece que la enferma —si hubo enfermedad— estuvo sometida a una dura prueba moral o tiene algún motivo para estar obsesionada por una idea dolorosa. Zélie Bou-

siológico-médico; la joven bebedora de agua Marie Fürtner) (Munich, 1885).

1. *Historia admiranda de prodigiosa Apolloniae Schreierae, virginis in agro Bernensi inedia* (Bern, 1604).

2. En todos los casos no religiosos; entre los místicos, predominan también las mujeres, aunque también se encuentran algún que otro hombre que practique el ayuno.

trious, por ejemplo, dejó de comer después de haber perdido a su marido y a sus cuatro hijos. Casi siempre, o en la mayor parte de los casos, las extremidades inferiores están paralizadas. Muchas veces, o tal vez siempre, la piel del abdomen está pegada a la columna vertebral.

El prototipo, por así decir, de estos fenómenos humanos, lo constituye la americana Mollie Fancher que vivió sin comer durante casi todo el último tercio del siglo XIX y fue visitada y observada por una multitud de sabios.

Nació en 1848 y quedó huérfana muy pronto, siendo recogida por una tía que vivía en Brooklyn. Fue atacada por la tuberculosis y quedó inválida en 1866, desde cuyo año no volvió a levantarse de la cama, muriendo en 1900. Sus extremidades inferiores fueron retorciéndose poco a poco bajo su cuerpo y se atrofiaron con los tobillos doblados y las plantas de los pies vueltas hacia arriba. Uno de sus brazos estaba paralizado, como si fuera de madera y levantado sobre la cabeza. Además, perdió la vista. En este estado permaneció hasta el fin de su vida, en una oscura habitación del piso de su tía¹.

Mollie era una joven simpática y alegre a pesar de su ruina física y muy piadosa (protestante). Lo interesante es que su ayuno, casi absoluto, fue objeto de una violenta polémica en la que volvieron a enfrentarse las mismas actitudes y los mismos argumentos que suscitaron los estigmas de Luisa Lateau: por un lado, los certificados de los médicos que la observaban; por otro, los sarcasmos de los que denunciaban la superchería, pero sin molestarse en descubrirla. Citemos algunos ejemplos de unos y otros.

El doctor West, que trató de alimentarla por la fuerza: «Se han introducido en su boca agua, zumos de frutas y otros líquidos, pero prácticamente nada le ha llegado al estómago. Este órgano se ha vuelto tan sensible que no retiene nada. Al principio de su

enfermedad, se contrajo de tal modo que, poniendo la mano en la cavidad, se palpaba la columna vertebral¹».

El doctor Speir, otro de los médicos que visitaba a Mollie regularmente: «Puedo decir con certeza que no ha comido nada. No creo que alimento sólido alguno haya entrado en la boca de esta mujer desde que sufrió su ataque de parálisis (...). De vez en cuando la obligo a tomar una cucharada de agua o de leche utilizando un instrumento para abrirle la boca. Pero ello le causa fuerte dolor (...). He tomado todas las precauciones contra la superchería y me he asegurado de improvisar en su casa a las once o las doce de la noche. Siempre la he encontrado echada en la misma postura.

«En un principio, mis colegas de profesión se mostraban inclinados a burlarse de mí (...) cuando les hablé de la larga abstinencia de esta interesante enferma y de sus facultades intelectuales. Pero los que han visto a Mollie están convencidos²».

El doctor Speir da a continuación una lista de esos médicos, puntualizando que se cuentan entre los más eminentes de Nueva York, los cuales confirman su ayuno, después de haberlo comprobado. Hay que señalar que esta lista fue publicada por el periódico más importante de Nueva York, sin que hubiera mediado ningún otro.

En el bando opuesto tenemos a dos neurólogos, los doctores Hammond y Beard. Ninguno de ellos examinó a Mollie; Beard, no obstante, se expresa con confianza. Esta es su declaración, hecha ante el juez Dailey:

«No tenemos en la profesión médica miembros más honorables ni más competentes que los médicos de Brooklyn que, directa o indirectamente, se han interesado en el caso de Miss Fancher. Sin embargo, la mayoría tanto de internistas como de especialistas

1. Declaración del doctor West al juez Dailey, reproducida posteriormente en una carta de este médico al *New York Herald Tribune* del 17 de noviembre, 1878.

2. *New York Herald Tribune*, 29 de octubre, 1878, página 12.

1. Dailey (Juez Abram H.): *Mollie Fancher, the Brooklyn Enigma* (Brooklyn, 1894). Estudio crítico en P.P.M., cap. XIII de Thurston.

...nerviosas rechaza por instinto todos los testimonios relativos...» (Sigue la lista de los prodigios atribuidos a Mollie, de los que hablaré más adelante.)

El doctor Beard afirma haber recibido «testimonios espontáneos» de médicos y eclesiásticos tan honrados y cualificados como los citados en relación con el caso, que afirman que «Mollie Fancher vive a cuerda de rey» y que todos esos pretendidos prodigios no son más que supercherías urdidas con la complicidad de los que la rodean. Sin embargo, no cita ninguno de tales testimonios ni da nombres y el pasaje anterior demuestra que ni uno solo de estos «testigos» vive a la casa y que sólo se fundan en su «instinto»¹.

El doctor Hammond, por su parte, funda su escepticismo en el puro desdén. Los supuestos prodigios de Mollie Fancher no son más que una ridícula y absurda superstición:

«Esa joven de Brooklyn es protestante —dice—. Por tanto, en sus visiones no ve más que el cielo y a sus amigos muertos. Si fuera católica, vería a la Virgen María o al Salvador, como la niña de Lourdes².»

Por consiguiente, no hace falta ir a ver si se alienta, o no. Basta saber que cree ver a sus amigos del otro mundo. Basta, por lo menos al «instinto» de los «escépticos».

El instinto de lo imposible

Volvamos, pues, a ese instinto invocado por Beard en una frase que antes dejé sin concluir. «El instinto de la mayoría —escribe— rechaza todos sus testimonios (el de los que examinaron a Mollie) relativos a la doble visión, a la lectura del pensamiento, a la profecía.» ¿Por qué los rechaza el instinto? «¿Porque

1. Dailey, *loc. cit.*, págs. 150; Thurston, *P.P.M.*, pág. 387.
2. Citado por Thurston, *P.P.M.*, pág. 382.

—dice— puede demostrarse de modo absoluto que ningún fenómeno de esta clase se ha manifestado en ser humano alguno, en estado de trance o fuera de él¹.» Cabe preguntar de qué tipo puede ser la «prueba» del doctor Beard quien, dice Thurston, era uno de los neurólogos norteamericanos más eminentes de su tiempo. ¿Cómo se puede demostrar que una cosa no existe? ¿Cómo se puede demostrar, por ejemplo, que Papá Noel no existe?

No puede haber más que dos clases de pruebas negativas². Está, en primer lugar, la imposibilidad intrínseca *a priori*, por ejemplo, de encontrar la palabra «viernes» en la lista de los meses del año o de que una recta corte un círculo en más de dos puntos. Está, después, la prueba por exploración exhaustiva como la que permite establecer la ausencia de todo conejo en una caja después de haberla vaciado.

No sólo Beard, Hammond ni ninguno de sus partidarios no vaciaron la caja, sino que ni siquiera creyeron necesario ir a echar un vistazo. Está claro, pues, desde su punto de vista, la «prueba absoluta» sin razonamiento o principio *a priori*: de lo contrario, como podría Beard decir que «ningún fenómeno de esta clase se ha manifestado en ser humano alguno», ¿había examinado a todos los seres humanos del presente y del pasado?

Si quería indicar que ningún fenómeno de esta clase ha sido observado convenientemente o que, según la frase de Littré, no se ha producido «donde pudo haber sido observado y comprobado», ¿por qué no comen-
tando útil observarlo por sí mismo antes de proponerlo? Tal vez pensara que las circunstancias en que se encontraba Mollie impedían tal comprobación. ¿No me gustaría que me explicara cómo conocía esas circunstancias sin haberlas observado. Por lo tanto, no tenía autoridad científica suficiente para proponer el traslado de Mollie a su hospital.

Thurston, *P.P.M.*, pág. 388.

Popper (Karl R.): *Conjectures and Refutations* (1963, 3.ª ed., 1969). Véase: *Induction, Demarcation and Falsifiability*.

(Hammond era profesor de Neurología de la Facultad de Medicina en la Universidad de Nueva York). ¿Por qué ni uno ni otro lo propusieron? La altanería y el desdén de Hammond nos responden implícitamente: el traslado sería inútil, allí no había más que pamplinas y tonterías, trucos indignos de la atención de un sabio de verdad. Pero, en tal caso, uno se pregunta por qué Hammond dedicó dos libros a la refutación de unos fenómenos que él se negó a observar desde el momento en que sus colegas certificaron su autenticidad¹. Como puede verse, aquí encontramos las mismas actitudes observadas ya en el caso de Catalina Emmerich y Luisa Lateau.

Están los que se atienen a la imposibilidad y no van a ver porque saben sin haber visto (Hammond, Virchow). Están los que, ateniéndose también a la imposibilidad, de todos modos, van a ver y entonces se dividen en dos grupos, los que reconocen que en todo ello hay algo y los que, de un modo u otro, tratan de salvar la cara (recordemos la segunda delegación de Catalina Emmerich).

Un sistema infalible para salvar la cara es el de declarar que la prueba (que se habría esgrimido triunfalmente, de dar lugar a la refutación) es insuficiente y que hay que volver a empezar. Esta recomendación de volver a empezar se reiterará todas las veces que sea necesario, hasta que el sujeto se canse (Luisa Lateau) o se muera (Catalina Emmerich). En cualquier caso, uno acaba siempre por decir la última palabra, como demuestra la magistral seguridad de Darier al proclamar la imposibilidad de los estigmas, sesenta años después de los experimentos de Lefebvre y Warlomont reseñados en las Actas de la Academia de Medicina belga.

Están, finalmente (no los olvidemos), los que, admitiendo el milagro, dictaminan su autenticidad en función de su carácter, milagroso o no: si no puede atri-

1. Hammond (W. A.): *Spiritualism and allied Causes and Conditions of moral Derangement* (Nueva York, Putnam, 1876); *Fasting Girls, their Physiology and Pathology* (Nueva York, Putnam, 1879).

buirse ni a Dios ni al Diablo, seguramente es ilusorio. Desde el punto de vista científico, la diferencia entre la actitud de Hammond y Virchow y la de Lhermitte es mínima. Todos excluyen el prodigio del campo de la ciencia para relegarlo, los primeros a lo inexistente, y el último a lo sobrenatural.

Yo propongo, no ya seguir, sino marcar la trayectoria inversa. Dado que ciertos hechos rechazados por nuestro «instinto» están provistos, no obstante, de certificaciones que, en cualquier otro caso, suscitarían la adhesión de los más refractarios, propongo que a ese «instinto» se oponga igual espíritu crítico, igual desconfianza con que se mira cualquier otra supuesta fuente de conocimiento.

Decir que el ayuno absoluto, la premonición o la clarividencia son imposibles, responde a un conocimiento. ¿De dónde proviene? Yo respeto el «instinto» del doctor Beard, pero aunque lo comparta «la mayoría de los especialistas», insisto en dudar de los conocimientos que él quiere imponerme. Se podría admitir que todos los sabios que examinaron a Luisa Lateau estuvieran soñando. Pero ésta sería una afirmación de peso. Hay que apoyarla con buenas razones.

Se me dice que la competencia de los sabios que afirman haber visto y comprobado los hechos es digna de crédito en cualquier caso, pero que en este caso concreto no puede concedérseles porque lo que dicen haber visto es contrario al instinto de otros sabios que no vieron ni comprobaron nada. Esto me parece insuficiente. Mi instinto me dice también que la Tierra es plana, que el sol gira y que la bóveda celeste es redonda. ¿Por qué motivos había de creerlo, por qué había de creer en el instinto del doctor Beard en el de la mayoría, antes que un estudio realizado con sentido contradictorio por unos sabios calificados e irreprochables? A estudios irreprochables hay que oponer estudios irreprochables, o callarse.

He citado aquí algunos casos en los que todos los estudios, aun los realizados con ánimo de refutación, han desembocado en idénticas conclusiones. Yo propongo, no que se admitan estas conclusiones, sino

Examine con espíritu crítico el instinto de quienes me piden que las rechace sin examinarlas.

Si se me dice, como tantas veces, que estas conclusiones están en contradicción con toda la ciencia, es decir, con la suma de todos los conocimientos, me parece que tal afirmación es bien vaga, difícil de justificar concretamente, en suma, carente de significado científico. Y cuando veo que son éstas las aseveraciones que sirven para rechazar observaciones tan bien hechas como las de Warlomont, Lefebvre o Lechler, siento el deseo de examinar las otras observaciones que son rechazadas con los mismos pretextos.

Hemos visto, en el caso de Luisa Lateau, de Catalina Emmerich, de Mollie Fancher y en otros muchos, que cuando se ofrece la posibilidad de repetir las comprobaciones a quien quiera cerciorarse del fenómeno, cuando basta molestarse un poco para recoger los datos, la gente se niega a hacerlo alegando razones metafísicas sobre la imposibilidad del fenómeno. Exigir que un fenómeno sea reproducible para ser admitido es una regla legítima, pero a condición de no negarse a comprobar la reproductibilidad cuando ésta existe.

En el caso de los fenómenos considerados prodigiosos, observamos que quienes aceptan comprobar la reproductibilidad por sí mismos admiten su autenticidad, aunque, como los médicos protestantes que forman las dos comisiones de observación de Catalina Emmerich, puntualicen que su carácter milagroso queda por demostrar. Y, a la inversa, observamos que tales fenómenos son rechazados por los que se niegan a ir a verlos. Y esto dura lo que dure el prodigio. Luego, unos y otros mueren y no queda más que sus escritos y de este modo las observaciones científicas más conformes al método admitido en cualquier otra materia se reducen a la categoría de testimonios. Y como tales testimonios nunca son más que obra de unos pocos (los que consintieron en molestarse), tienen en contra a la comunidad científica contemporánea que no se molestó en comprobarlos y a la posterior que ya no puede comprobar nada. Así vemos cómo, por este mecanismo, la exigencia de reproduc-

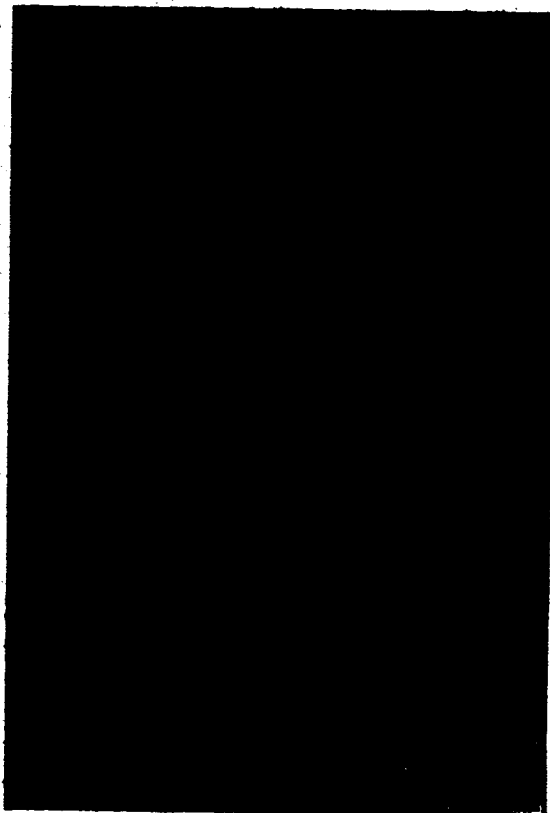
tibilidad sirve para esconder una negativa y el desarrollo ineluctable de los hechos impide que la ciencia tome en consideración el prodigio, aunque éste sea un hecho real.

Quisiera perfilar más todavía el carácter de esta negativa. Tal vez el doctor Beard le dé su verdadero nombre al llamarla «instinto». Un astrónomo conocido prefiere decir «olfato». La práctica de la ciencia, me decía, da al sabio una especie de olfato que le advierte de la posibilidad o la imposibilidad de los hechos que se le ofrecen. Pero, ¿cómo puede este olfato, que se adquiere en la práctica de unos hechos que se definen como no prodigiosos, ser de utilidad ante el prodigio? El prodigio, si existe, es excepcional. No sé cómo la práctica de lo trivial puede preparar el espíritu para aceptar lo prodigioso si realmente llega a producirse. No puede sino prepararlo para su exclusión. Yo aspiro a demostrar en este libro que el supuesto olfato no es más que el último avatar, y el más insidiosamente disfrazado, de la vieja mentalidad mágica. No se me oculta lo que pueda tener de paradójico el afirmar que la negativa no razonada del prodigio se deriva de la mentalidad mágica, anterior a la lógica. Esto es precisamente lo que hace tan difícil reconocer su disfraz: esta negativa de carácter mágico se presenta como actitud racional. El que se niega a comprobar un prodigio cuando se le dice que éste se está produciendo, se ve a sí mismo como un escéptico, es decir, un racionalista, pues es indudable que la razón nos invita siempre a ser escépticos.

Pero el escéptico es el que se niega a creer sin examinar los hechos, no el que se niega a ir a verlos porque sabe de antemano que no hay nada. Este no es un escéptico, sino un crédulo que acepta todo lo que le dice su instinto. No hay experimento que pueda instruirle si es contrario a sus creencias, pues se niega a examinarlo.

Digo que estas creencias son de carácter mágico, porque la esencia de la magia es proyectar en la Naturaleza la subjetividad humana. La tormenta ruga porque está enfadada, el clavo se cae porque está cansado, Elisabeth no puede aumentar siete libras sin

comer porque mi instinto me dice que es imposible, porque ello contradice mi sentido innato de las cosas y mi sentido innato de las cosas forzosamente tiene que ser imagen de las cosas. De este razonamiento dimanar las creencias del hermetismo y la visión infantil que hace del macrocosmos una reproducción del microcosmos humano. Y aunque el desarrollo de la ciencia durante el último medio siglo no sea sino un largo mentís a esta mentalidad, ella sigue tan viva



La Transfiguración, Salvador de Dalí
Remado también «de San Lito» (Dinamarca).
(Foto Pierre Jahan)

como antes, enmascarada bajo palabras utilizadas en sentido contrario.

La más engañosa de estas palabras es escepticismo. Yo soy un escéptico, dicen algunos, y se ven en el honroso papel del crítico razonable. En realidad, este pretendido escepticismo no es más que otro nombre para la fe ciega en unos prejuicios tan burdos como la creencia en la cólera de la tormenta.

La ardilla que es obligada a vivir en un medio diferente de aquel en el que su instinto la sitúa, sigue realizando los mismos gestos, aunque estén completamente desplazados, sin advertir su inadaptación. Por ejemplo, en un laboratorio, llevará la nuez que le den al pie de cualquier objeto que se parezca a un tronco de árbol, como la pata de una mesa, después arañará el suelo de cemento, pondrá la nuez en el sitio arañado, arañará en sentido inverso, operación que, en el humus del bosque, le permitiría enterrar el fruto, y se irá en busca de otra nuez, satisfecha de su trabajo. La pava que no reconoce a sus crías más que por sus gritos, mata a sus polluelos mudos, pero cuida con amor un turón disecado provisto de un micrófono que emita el grito del pavipollo. Si se le revientan los tímpanos, mata a todas sus crías. Muchos pájaros que dan la vida por defender su nidada y atacan a todo lo que se mueva cerca del nido, matan a sus crías sin compasión si éstas son arrastradas por una ráfaga de viento y se ponen a piar en una rama vecina. Los etólogos han observado numerosos ejemplos de conducta similar que nos parece estúpida y propia de animales, pero que no hace sino traducir la adaptación instintiva a las circunstancias que normalmente se dan en el medio en que éstos viven¹. El «instinto» del doctor Beard es copia, a nivel humano, de estas aberraciones animales. En ambos casos, se trata de una reacción mecánica adaptada a

1. Véanse las observaciones de Tinbergen sobre la gaviota plateada: *Etude de l'instinct* (Paris, Payot); las de Eibl-Eibesfeldt sobre la ardilla, en *Ethology* (Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1970); las de Lorenz sobre los patos y las ocas en *La agresión*, etc.

las circunstancias normales que se manifiestan irracionalmente en cualquier circunstancia, incluso cuando el uso de razón exigiría un comportamiento diferente.

En el caso de Mollie Fancher, por ejemplo, un comportamiento racional hubiera exigido que Beard examinara los hechos antes de rechazarlos mecánicamente, como si aquello que le decían que era excepcional no lo hubiera sido. Soy escéptica, dice la ardilla cuando se le hace observar que el suelo de cemento no cubre la nuez cuando ella lo araña. Soy escéptica, dice la pava, al ser informada de que el pavipollo que ella cuida con tanto amor no es más que un turón, su más temible enemigo. Déjenme de historias, dice el mirlo, mientras extermina a sus polluelos que piden socorro desesperadamente desde fuera del nido: yo sé perfectamente, por experiencia, que algo que se mueve fuera del nido es una comadreja. No me diga que esa muchacha puede vivir sin comer; todo aquel que he visto dejar de comer, se ha muerto de inanición.

—¡Pero ella no se muere!

—¿No le digo que todo el que deja de comer se muere?

El ayuno místico

Detengamos aquí la evocación de los casos no religiosos de abstinencia total, que podríamos seguir enumerando. Hemos citado los suficientes para observar, cuando la vida del ayunador es lo bastante veinte años; el beato Nicolás de Flüe, diecinueve años; a la beata de duras pruebas morales y físicas aceptadas valerosamente. Si recordamos que el ascetismo del místico consiste en afrontar el dolor y deliberadamente, es de esperar que en las vidas de los santos se observen con frecuencia estos ayunos.

Y así es, en efecto. Podemos citar a santa Lidvina, muerta en 1433, que no tomó alimento alguno durante veintiocho años; a la venerable Domenica del Pa-

diso, muerta en 1553, que ayunó durante veinte años; al beato Nicolás de Flüe, diecinueve años; a la beata Isabel von Reute, muerta en 1420, quince años, y a otros muchos.

En la época moderna, además de Luisa Lateau, Catalina Emmerich, Teresa Neumann y Marta Robin (esta, ayunadora parcial), se ha podido observar con facilidad a la tirolesa Domenica Lazzari¹. El doctor Dei Cloche, director del hospital de Trento, la estudió varios años. La siguió, casi sin interrupción, desde 1834 hasta su muerte, acaecida en 1848. Parte de sus observaciones fue publicada en los *Annali universali di Medicina*². La examinaron también sabios alemanes e ingleses³. Todos afirman haber comprobado que no comía.

Si se lee su vida sin compararla con vidas semejantes, parece llena de esas cosas «descabelladas» de las que ya he hablado. Pero lo «descabellado» se encuentra también, rasgo a rasgo, en otros numerosos místicos que sólo los especialistas conocen.

Un día, el doctor Dei Cloche convenció a Domenica de que se dejara colocar sobre la lengua un terrónito de azúcar. Ella sufrió inmediatamente una crisis de espasmos y vómitos que duró veinte minutos y tan violenta que por poco se ahoga. El solo olor de un pedazo de pan tostado le producía una contorsión de todos los músculos faciales y un desvanecimiento.

Es difícil atribuir a estos espasmos y náuseas un carácter edificante. No obstante, veamos lo que el cardenal Jacques de Vitry dice de su penitente, la beata María d'Oignies (la escena tiene lugar en el siglo XIII):

«Durante su enfermedad⁴, no podía tomar absoluta-

1. Thurston: P.P.M.; Nicolas (F.): *l'Extatique et les stigmatisées du Tyrol* (citado por Thurston, pág. 95); Piccardi: *Geschichte der zwei tyroler Jungfrauen Maria Theresia und Domenica Lazzari* (Augsburgo, 1843).

2. Vol. XXXIV, 1837, pág. 255.

3. Especialmente Lord Shrewsbury: *Letters of the Earl of Shrewsbury* (Londres, 1842).

4. Enfermedad muy parecida a las que ahora nos son familiares, con parálisis, inconsciencia, etc.

mente nada, ni soportar el olor a pan (...). Un día, tratamos de darle un pedazo (*de pan*) sin consagrar, pero ella volvió la cara al instante, horrorizada por el olor del pan. Una corteza le rozó los dientes y fueron tan grandes el dolor y el malestar que se puso a gritar, a vomitar y escupir, a jadear y a llorar como si fuera a estallarle el pecho. Y siguió llorando largo rato...¹

En los grandes místicos que practicaban la abstinencia se observa idéntica aversión, pero parece que cuanto mayor es la santidad más tiende a desaparecer lo descabellado, como si el ayuno, en lugar de una especie de incapacidad, se convirtiera en una facultad. Así se aprecia, por ejemplo, en santa Catalina de Siena (modelo de Catalina de Pazzi), cuya vida es una serie ininterrumpida de prodigios.

Catalina nace en 1347 y entra en el convento en 1363, momento en el que empieza a imponerse las más duras mortificaciones. Catalina de Siena es una persona perfectamente equilibrada, sana, energética y que despliega gran actividad intelectual. Es estigmatizada en 1375 (a los 28 años), pero no se limita a la vida de contemplación. En 1376 es embajadora de Florencia ante el Papa, que entonces se encuentra en Aviñón. Desarrolla una intensa actividad política, escribe, viaja, discute y enseña. Muere a los 33 años, dejando escrita una obra histórica considerable y habiendo marcado en su época una profunda huella².

Catalina dejó de comer poco después de entrar en el convento, contentándose con la hostia consagrada. «Este alimento celestial no sólo mantenía su alma, sino también su cuerpo —escribe uno de sus biógrafos—. Por ello, ya no volvió a necesitar alimentos corrientes y todas las tentativas que hacía por consumirlos eran seguidas de grandes sufrimientos.»

En un principio, su confesor pensó que la negativa de alimentarse obedecía a un impulso diabólico, pues la teología ascética afirma que en ocasiones el

Diablo induce a suicidarse a los que quiere¹. Por ello, le ordenó que comiera a pesar de su repugnancia. Ella trató de obedecer; pero sus esfuerzos la llevaron a tal estado que llegó a temerse por su vida.

Su confesor la interrogó y ella contestó entonces que el Santo Sacramento (*la hostia*) la saciaba de tal modo que no deseaba más alimento ni podía consumirlo.

Thurston² cita una de sus cartas, que todavía se conserva, en la que se lee:

«Me decís que debería pedir a Dios que me hiciera capaz de comer. Yo os aseguro que hago todos los esfuerzos que puedo por alimentarme. Todos los días, una o dos veces, me obligo a tomar alimento. Constantemente pido a Dios, lo hago y seguiré haciéndolo, que me conceda vivir como las demás personas, si tal es su voluntad.»

Los testigos de su vida (Tomás della Fonte, Raimundo de Capua, Tomás Cafarini y Francesco Malevolti, íntimos todos de la santa) confirman, en efecto, que ella lo intentaba, pero que todo era devuelto inmediatamente.

Se sabe, además, por una de sus cartas a Raimundo de Capua, que también se conserva, que el ayuno era casi tan penoso como sus tentativas de comer.

«Mi cuerpo subsiste sin alimento alguno —escribe—, ni siquiera una gota de agua. Estos dulces sufrimientos son muy grandes, nunca sentí nada parecido³.»

Antes de terminar este rápido examen del ayuno total, místico o patológico, tratemos de definir las correlaciones que puede ofrecernos la fisiología contemporánea.

En primer lugar, hay que reconocer que sería inútil buscar una explicación a la prolongada supervivencia de un ser humano que observa una abstinencia total durante años y años. Este es, como hemos visto, un prodigio que nuestros actuales conocimien-

1. Thurston, *P.P.M.*, pág. 410.

2. Fawtier (R.): *Sainte Catherine de Sienne*, 2 vol. (París, 1921-1930).

1. Poulain, *loc. cit.*, cap. XXIV, 73.

2. *P.P.M.*, pág. 415.

3. Citado por Thurston, *P.P.M.*, pág. 415.

no nos permiten explicar.

Reconocamos también que estos conocimientos sólo corresponden a los primeros pasos de la ciencia. El estudio experimental de la Naturaleza comenzó hace apenas cuatro siglos. Durante los cincuenta últimos años, este estudio ha progresado más que durante los tres siglos anteriores. ¿Dónde estaremos dentro de otros cincuenta años? ¿Y dentro de tres mil o trescientos mil?

Cuando Lhermitte declara valientemente, acerca de otro prodigio¹ que «rebasa la Naturaleza y hasta es contrario a sus leyes», me admira que tales palabras se deban no a un loco, sino a un académico. ¿Quién enseñó a Lhermitte cuáles eran los límites de la Naturaleza? ¿Quién le reveló sus leyes? Sigamos.

Si es evidente que no se puede en modo alguno intentar explicar lo que, por el momento, nos rebasa por completo, por otra parte, existen evidencias que se imponen por sí mismas.

En primer lugar, nunca se nos ha dicho que alguno de estos ayunadores pudiera dejar de respirar. Algunos extáticos en estado de catalepsia parecen muertos (Marta Robin, Teresa Neumann y otros muchos). Pero respiran aún, débilmente. Y aunque dejen de respirar prácticamente por completo, la suspensión casi total de todas las funciones, provocada por el estado cataleptico, podrían hacer que el cuerpo tolerara este paro pasajero, como demuestran las experiencias de los yoguis². El paro respiratorio no merecería el nombre de prodigio más que si se produjera, como el ayuno, durante la actividad normal del cuerpo y con una duración de años. Este caso nunca se ha dado.

1. Delcambre y Lhermitte: *Elisabeth de Ranfaing* (Nancy, 1956, pág. 115). Véase más adelante.

2. Rao (H. V. G.), Krishnaswamy (N.), Narasimhaiya (R.), Hoenig (J.) y Govindaswamy (M. V.): «Some Experiments on a yogi in controlled States» en *Journal of the India Institute of Mental Health*, 1958, I (2), pág. 99; Wenger (M. A.), Bagchi (B. K.), Anand (B. K.): «Experiments in India on voluntary Control of the Heart and Pulse», en *Circulation* (1961, 24, pág. 1319).

La práctica india del ayuno

Helmut Fahsel, el biógrafo de Teresa Neumann ya citado¹ interpreta el ayuno total como un milagro, es decir, un fenómeno de origen sobrenatural por el cual la acción divina representa en el cuerpo de Teresa el estado glorioso de Cristo transfigurado y resucitado. Si es así, es Dios quien, suspendiendo las leyes de la Naturaleza, concede a determinados místicos católicos el don de la abstinencia alimentándose por medios milagrosos, evidentemente hay que admitir que, en todos los casos en los que el que la practica no es un santo católico, tiene que ser el Diabolo el que actúa, por lo que Zélie Bourriou, Mlle Fancher, el pequeño Jean Godeau y tantos otros tenían que ser manipulados por el Diabolo. Y también sería el Diabolo el promotor de las abstinencias totales observadas en místicos de otras religiones, los cuales, no obstante, observan una vida tan piadosa, caritativa y virtuosa como los místicos católicos.

Por ejemplo, Giri Bala, la santa hindú, tendría que ser una criatura diabólica. Cuando en 1950, la visitó el yogui Paramhansa Yogananda, tenía 68 años y no había tomado el menor alimento sólido ni líquido desde los doce años y cuatro meses, es decir, durante cincuenta y seis años². Resulta sorprendente comparar las explicaciones dadas sobre sus respectivos ayunos por Teresa Neumann y Giri Bala que, evidentemente, no se conocían.

Teresa Neumann (cito a Helmut Fahsel):

«Teresa ve su fenómeno de ayuno absoluto en función de la Transfiguración de Cristo en el monte

1. Fahsel (H.), *loc. cit.*, pág. 139 y ss.

2. Paramhansa Yogananda: *Autobiography of a yogi* (Nueva York, Rider, 4.ª ed., 1955, cap. 46, pág. 371).

Tabor (...). Declara haber dejado el hambre y la sed en el monte Tabor durante su primera visión de la Transfiguración de Cristo, el 6 de agosto 1926 (...). Esto me hace pensar (*es ahora el confesor de Teresa el que habla*) en las palabras de las Escrituras: *Yo saciaré mi alma contemplándote*¹.

Escuchemos ahora a Paramhansa Yogananda:²

«Madre —le dije en voz baja—, ¿de qué sirve que te singularices, viviendo así, sin alimento? “Para demostrar que el hombre es espíritu. Para demostrar que por el camino hacia Dios (*by divine advancement*), el hombre puede aprender a vivir de luz divina y no de alimentos.”»

Y dice Yogananda que entonces su rostro «se iluminó de sabiduría».

Cuesta trabajo considerar a Giri Bala una criatura diabólica. Su vida, tal como la describe Yogananda, es muy edificante e inspira el más profundo respeto.

Obsérvese que, en el ascetismo hindú, el estado de abstinencia se explica de manera natural por la adquisición de cierto control del quinto «plexo» o «centro fluídico», el *vishuddha chakra*, que, según Sivananda Sarasvati³, reside en el hueco de la garganta y, según el propio Yogananda, en el interior de las vértebras correspondientes. Uno y otro se refieren a una enseñanza de Pantanjali⁴ que, por consiguiente, es anterior a nuestra Era.

Si queremos atribuir estas técnicas al Diablo, hay que admitir que el ayuno total fue, en un principio, una práctica diabólica (aunque considerada natural y santa por sus adeptos) antes de ser adoptada o redescubierta por los santos del catolicismo. La doctrina de Pantanjali enseña que el *vishuddha chakra* permite el control del *akasha*, que Sanvananda Sarasvati

1. Salmo XVI, 15; Fahsel (H.), pág. 143.

2. Pág. 379.

3. Swami Sivananda Sarasvati: *Pratique de la méditation* (París 1970, pág. 80).

4. Pantanjali: *Yoga Sutras*, III, 31. Pantanjali es el creador del yoga o el más antiguo de sus adeptos conocidos.

define en estos términos: «Principio de la materia sutil de la que está hecho el Universo, sustancia, éter¹.» El dominio del *akasha* permite extraer el alimento «directamente de la fuente de toda materia», según Pantanjali.

La *Bhagavata Purana*, que es una especie de enciclopedia del saber religioso y científico hindú, da una preciosa indicación sobre la relación existente entre el *akasha*, el *vishuddha chakra* y la contemplación. El pasaje en el que se indica esta relación debe decirnos por qué la contemplación divina puede llevar a la abstinencia total. Este texto es de gran valor porque, como ya indiqué al hablar de la *Bhagavad-Gita*, la religión hindú es naturalista. Según sus enseñanzas, es por medio de prácticas y procesos naturales como alcanzamos la identificación con la divinidad, a condición de saber cómo hacerlo. La explicación de la *Bhagavata Purana* es, pues, por lo menos en su intención, puramente natural.

Desde luego, queda por precisar lo que esta interpretación (suponiendo que sea verídica) significa en términos científicos. De todos modos, vamos a transcribirla tal como nos la da la Sivananda Sarasvati²:

«Sentaos (...) en vuestra cámara de meditación. Observad los movimientos de la respiración. Oiréis so'HAM so durante la inspiración, HAM durante la espiración. SO'HAM quiere decir: «*Estoy con él.*» La respiración os recuerda vuestra identidad con el Alma suprema. Así, sin saberlo repetís SO'HAM 21.600 veces al día (...). Asociad con SO'HAM la idea de pureza, de paz, de perfección, de amor (...). Negad vuestro cuerpo mientras vais repitiendo la fórmula sagrada (*mantra*). Identificaos con esta *mantra* y con el *mantra* y con el *atman*, el Alma suprema.»

«Uddhava preguntó un día a Krishna, el Señor: *Oh, ojo de loto, ¿cómo meditar sobre tu Persona? Dime cuál es la naturaleza de esta meditación.*»

«Y el Señor Krishna respondió: “Siéntate en una

1. Sarasvati; *loc. cit.*, pág. 342.

2. Sarasvati, *loc. cit.*, cap. IV (Ejercicios de meditación), pág. 167 y ss.

...ita ni demasiado baja." una serie de instrucciones puramente físicas relativas a la manera de respirar y luego vienen las normas psicológicas.

*«Aparta todos los sentidos de su objeto y concéntrate en Mí (...). Abandona todos los órganos y concéntrate en una sola cosa: mi Faz sonriente. No medites sobre nada más. Aparta después tu mente concentrada y fíjala en el akasha.»*¹

Como ya hemos visto, el *akasha* es el principio único de toda materia que a veces traducimos por éter; es esta concentración en el *akasha*, que se consigue con el dominio de un órgano, el *vishuddha chakra*, situado ya en la garganta, ya en la médula espinal, a la altura de la garganta, lo que permite observar la abstinencia total. Yogananda, imbuido de cultura occidental, cree poder precisar que el *akasha* «está esparcido en el espacio intraatómico de las células» (del cuerpo del asceta). Vamos, pues, a hacer un resumen de la doctrina hindú del ayuno total: el asceta que practica la abstinencia obtiene su medio de subsistencia por la respiración, gracias a la actividad de un órgano situado en algún lugar de la garganta, mediante la transmutación de la sustancia común a todos los cuerpos físicos.

Cuando se examina el prodigio de la abstinencia total (que se supone verídica) a la luz de lo que sabemos de fisiología y de física, se sacan conclusiones, que no están muy alejadas de las especulaciones hindúes.

1. Recordemos la definición de la *akasha* dada anteriormente.

Intento de análisis de los trastornos fisiológicos

Lo primero que advertimos es que no todos los abstinentes son santos y que la mayoría de los santos no son abstinentes.

Vemos después que, de todos modos, es entre los santos donde encontramos a la mayoría de abstinentes.

La tercera circunstancia, señalada tanto por Thurston como por Poulain, es el gran predominio de las mujeres.

Estos tres factores inducen a pensar que el ascetismo conduce frecuentemente a la abstinencia, no por una intervención sobrenatural, sino más bien por una acción (desconocida) que las prácticas ascéticas desarrollen sobre determinados elementos fisiológicos más frecuentes en la mujer. Existe un campo propicio a la aparición del ayuno prodigioso, campo que está relacionado con algo que no es igual en uno y otro sexo¹.

LA RESPIRACIÓN

Como hemos visto, el que practica la abstinencia sigue respirando. La respiración es combustión, es decir, una combinación del oxígeno del aire con el carbono de la sangre. Es lamentable que hasta ahora no se haya pensado en analizar el metabolismo basal de un abstinente, preferentemente católico, en el momento en el cual, según él, se alimenta de forma «sobrenatural», comparándolo con el de un período en el que no estuvieran en éxtasis. Todos los abstinen-

1. Thurston comenta que no se comprende por qué Dios (o el Diablo) haya de producir milagros diferentes en el hombre y en la mujer.

tes católicos aseguran que es la comunión, es decir, la ingestión de una pequeña hostia consagrada, lo que les alimenta por voluntad de Dios. Sería muy fácil colocar (con tanta deferencia como discreción) un pequeño dispositivo que permitiera medir los metabolismos en la boca y la nariz de un extático abstinente de los que ahora existen (Marta Robin). Aun para el que estuviera convencido del carácter sobrenatural del prodigio, esto no debería tener nada de irrespetuoso, ya que la teología define el milagro como una señal y la medición del metabolismo no haría sino dar mayor relieve a esta señal.

Esta medición, que debería prolongarse durante el tiempo necesario (no es molesta), facilitaría algunos datos del mayor interés. En primer lugar, permitiría saber si la masa no espirada corresponde a las variaciones de peso del extático. Entonces se sabría si realmente éste obtiene su medio de subsistencia de la respiración. En caso afirmativo, se sabría si en su metabolismo interviene sólo el oxígeno. La intervención del nitrógeno supondría por sí misma una demostración irrecusable del prodigio. Por medio de pequeños perfeccionamientos del aparato, se podría poner de manifiesto con gran facilidad la presencia de otros eventuales compuestos gaseosos en la espiración del místico.

Como vimos antes al tratar de los extraños tormentos sufridos por María Magdalena de Pazzi (hipertermia, sed ardiente, que aparentemente tanto podía deberse a necesidad del agua como el deseo de refrescar su garganta inflamada, alucinaciones, trastornos vasomotores, convulsiones y diversos trastornos que recuerdan los síntomas de las epilepsias metabólicas), la clave del misterio, si ésta puede ser accesible al espíritu humano, debe buscarse en una modificación profunda del metabolismo.

De todos modos, no pueden alimentarse grandes esperanzas, pues, en el actual estado de la ciencia, es imposible comprender cómo el oxígeno y el nitrógeno pueden compensar por sí solos el constante desgaste del organismo en multitud de otros elementos, como: carbono, sodio, calcio, potasio, hierro, mag-

nesio y oligoelementos, sin tener en cuenta que, en un organismo normal, estos elementos no son admisibles más que en forma de compuestos. De todos modos, si algo parece cierto es que el prodigio consiste en una dramática modificación del metabolismo.

TRASTORNOS NERVIOSOS Y ENDOCRINOS

Como sea que, por otra parte, el origen es psíquico (ya que en los ascetas el cambio se opera por mediación del pensamiento), tenemos que ver si hay trastornos metabólicos conocidos de origen nervioso que muestren alguna afinidad con los extraños fenómenos observados en los abstinentes. Más concretamente, tenemos que orientar nuestra investigación a los síntomas metabólicos de origen nervioso y endocrino, ya que uno y otro sexo se comportan de manera muy diferente. Y ello, recalquémoslo, no con la ilusión de reducir los fenómenos místicos a trastornos nerviosos o endocrinos, sino para tratar de precisar un poco el carácter de estos fenómenos y la forma en que se producen en el organismo.

Si, efectivamente y como parece ser el caso, tales fenómenos acarrear profundas modificaciones nerviosas y endocrinas, tenemos que esperar ver aparecer, al mismo tiempo, los síntomas que habitualmente acompañan a tales modificaciones.

Y, justamente, entre estos trastornos, se aprecian las distrofias musculares y, en particular, la atrofia de Charcot-Marie y la miopatía distal, las cuales, como ahora veremos, resultarían muy familiares al lector.

En las miopatías distales, los músculos de las extremidades inferiores se atrofian poco a poco, los pies se doblan y, a veces, la pierna se contrae y se pliega. Dice Rimbaud¹ que estas miopatías apare-

1. Rimbaud, *loc. cit.*, pág. 980.

... y su evolución es muy lenta. Pueden afectar a las extremidades superiores y producir deformaciones similares¹.

En la atrofia de Charcot-Marie, la atrofia se inicia en los músculos de los pies y se extiende después a los de las piernas. Se observa con frecuencia una contracción y es habitual la degeneración muscular.

En los casos patológicos descritos en neurología, la causa de estas miopatías está asociada a lesiones de la médula espinal. No todos los místicos, ni mucho menos, presentan estas extrañas contracciones degenerativas de las extremidades inferiores. Pero no se puede pasar por alto que en muchos de ellos las hay, que también muchos sufren parálisis ni, en definitiva, que la tradición hindú sitúa en la médula espinal superior o en la garganta el órgano que provoca el ayuno.

Por otra parte, este ayuno implica profundas modificaciones del metabolismo. Y esto suscita la pregunta de si las miopatías traducen también modificaciones del metabolismo. La respuesta es que sí². Y las coincidencias no terminan aquí. Escuchemos a Rimbaud:

«Las modificaciones del metabolismo en las miopatías son prueba evidente de una disfunción endocrina. Efectivamente, en estos enfermos se observa con frecuencia hipoglucemia, hipocolesterolemia, hipercalcemia (...). Pagès —continúa Rimbaud— insiste de manera particular en la retención del elemento calcio y la asocia con la hipercalcemia que se observa en los epilépticos, los eclámpicos³ y los tetánicos.»

Precisamente en el caso de María Magdalena de Pazzi (aunque podrían citarse otros muchos), hemos observado síntomas que recuerdan los de la epilepsia, a partir del momento en que empieza a alimentarse exclusivamente de pan y agua (sobre todo, de agua). Por lo que respecta al tétanos, es ésta una afección que se da, si no de manera regular, por lo

1. Compárese el caso de Mollie Fancher.
2. Rimbaud, *loc. cit.*, pág. 990.
3. La eclampsia es una convulsión que puede ir acompañada de coma.

menos, con frecuencia, en los éxtasis. Entonces se dice del místico que está tan rígido como si fuera de madera. Esta rigidez se ha interpretado a menudo como una catalepsia y no hay que descartar ninguna semejanza. De todos modos, éstas no se excluyen mutuamente.

Todas estas semejanzas son dignas de atención. Nos indican que trastornos e incapacidades idénticas a las que a menudo muestran los místicos se observan también en los enfermos que padecen lesión de la médula espinal, trastornos metabólicos o disfunciones endocrinas. Ahora bien, es indudable que la supervivencia en ayuno total no puede explicarse sin una fantástica modificación del metabolismo; es indudable también que el metabolismo está controlado, por glándulas y por el sistema nervioso; que la tradición hindú atribuye el control de la abstinencia total a un *vishuddha chakra* localizado, bien en la garganta (donde se encuentra el tiroides), bien en la médula espinal, a la altura de las vértebras cervicales; que, en definitiva, la debilidad humana y las particularidades del sistema endocrino del hombre y de la mujer explican la diversidad de los fenómenos místicos observados en uno y otro sexo de manera más satisfactoria —y más respetuosa, añadiría yo— que una acción de la Divinidad supuestamente supeditada a diferencias sexuales.

Si en los prodigios místicos hubiera de atribuirse todo a Dios o al Diablo, no comprendo por qué esta acción sobrenatural hubiera de estar sujeta a las propiedades de los órganos, a sus limitaciones y a sus debilidades.

UN CALOR EXCESIVO

Podría llevarse mucho más lejos el análisis de los trastornos fisiológicos asociados a la aparición de los prodigios místicos y confirmar, con multitud de ejem-

plos, la lógica de las correlaciones que enlazan el prodigio con los trastornos observados. Para ello se necesitaría otro libro. Limitémonos al examen de algunos hechos ya mencionados.

Lo más sugerente de un metabolismo anormal es la excesiva elevación de la temperatura, localizada casi siempre en la región de la garganta y el corazón. No hay un solo caso en el que esta hipertermia no esté acompañada de otro prodigio, como si la aparición del prodigio exigiera alguna reacción química generadora de energía. Si nos limitamos a examinar esta hipertermia, la encontramos desprovista de sentido y hasta ridícula. Violenta a los piadosos biógrafos. Escuchemos, por ejemplo, al de san Felipe Neri, que fundó en Italia la congregación del Oratorio (1515-1595).

«Felipe sentía tal calor en la región del corazón que, a veces, se propagaba a todo su cuerpo y, a pesar de su edad, su delgadez y su régimen frugal, en lo más frío del invierno, por la noche había que abrir las ventanas, enfriar la cama, abanicarle cuando estaba acostado y mitigar su fuerte calor de diversas maneras. A veces, llegaba a abrasarle la garganta y había que mezclar algo refrescante con todos sus medicamentos, para aliviarlo (...). Hasta en invierno, casi siempre llevaba la ropa abierta hasta la cintura y si alguien le decía que se cubriera (...) solía responder que no podía hacerlo en modo alguno, a causa del excesivo calor que sentía. Un día, en Roma, después de una gran nevada, iba por las calles con la sotana desabrochada¹.»

Costaría trabajo apreciar el carácter edificante de este calor anormal. Pero es que Felipe Neri no se limitaba a deambular por las calles de Roma despechugado hasta la cintura. Según sus biógrafos, levitaba, su cabeza se nimbaba de luz o emitía chispas y su cadáver permaneció flexible e incorrupto. La hipertermia se señala también en muchos otros místicos

1. Baci: *Vita di San Filippo Neri* (Florenia, 1851); Thurston, P.P.M., pág. 254. Véase también las *Acta sanctorum*, mayo, vol. VI.

en los que se observaban también diversos prodigios, al decir de sus biógrafos. San Estanislao de Kotska, santa Catalina de Génova, santa Verónica Giuliani, la beata Estefanía Quinzani, la venerable Serafina di Dio, la dominica María Villani que, para aliviarse, bebía hasta cuarenta y cinco «libras» (*libbre*) de agua helada al día, lo que, dando a la libra su valor más bajo (380 g), equivale a más de 15 l. Es acaso la autopsia de esta mística, practicada nueve horas después de su muerte, el 26 de marzo de 1670, lo que indica más claramente la existencia en los tejidos de una reacción química desconocida. Cuando los dos cirujanos que estaban encargados de la operación llegaron al corazón, de la viscera salió vapor y estaba tan caliente que los médicos se quemaron la mano. Esperaron que se enfriara, pero volvieron a quemarse varias veces antes de que la temperatura descendiera lo suficiente para permitir la ablación¹.

Entre otros prodigios atribuidos a la hermana Villani por los testigos de su vida, anotamos la levitación, la estigmatización (incompleta) y el perfume (olor a santidad). El biógrafo da también otro detalle cuyo significado era imposible adivinar en 1674: dice que su piel había adquirido un tinte muy oscuro que desapareció en el momento de su muerte. Ahora bien, éste es un síntoma del mayor interés desde que ha empezado a descubrirse la acción de la serotonina en los estados psíquicos y, en particular, sobre la vigilia y el sueño.

LA PIEL NEGRA

No trataré de profundizar en el complicado campo de la neurobiología más reciente y menos hallándose ésta en plena evolución. Haría falta para ello

1. Marchese (F.): *Vita della Serva di Dio, suor Maria Villani* (Nápoles, 1674); Thurston: P.P.M. pág. 265.

... en libro que, por otra parte, pronto quedaría pasado de moda¹. Señalemos únicamente que ciertas sustancias químicas, las aminas biógenas, tienen la función de transmitir el influjo nervioso de una neurona a otra: son mediadores químicos. Estos mediadores son diversos y están más o menos especializados en ciertas neuronas y centros nerviosos. Entre los mediadores del sistema nervioso central está la serotonina. Numerosos experimentos de neurología y lesiones experimentales específicas han demostrado la importancia de las neuronas que reaccionan a la serotonina (por ejemplo, a nivel de los núcleos del rafe) en los mecanismos de la vigilia y del sueño.

En el encéfalo y más concretamente en la epífisis, la concentración de serotonina es inversamente proporcional a la de melatonina, hormona segregada justamente por la epífisis. Cuando la serotonina abunda, la melatonina escasea, y viceversa.

Ahora bien:

1. Daré algunas referencias para el lector que desee profundizar en el tema: Wooley (D. W.): *The biochemical Basis of Psychosis, or the serotonin Hypotheses about mental Diseases* (Nueva York, J. Wiley, 1962);

Weisbach (H.) y otros: «Metabolism of Serotonin and Tryptamine», en *Journ. Pharmacol. Exp. Ther.* (1961, 131, pág. 126);

Herkert (E. E.) y Keup (W.): «Disturbances in Tryptamine/Serotonin Metabolism associated with psychic Phenomena», en Keup: *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (Nueva York, 1970);

Jouvet (M.): «The Role of monoamines and Acetylcholine neurons», en *The Regulation of the Sleep-Waking Cycle* (Berlín, *Ergebnisse der Physiologie*, Springer Verlag, 1972);

Jurge y colaboradores: «Modification du métabolisme de la sérotonine cérébrale», en *Brain Res.*, 39, 1971, página 137);

Mandel y Godin: «Approches biochimiques au problème du sommeil», en Jouvet (M.): *Aspects anatomofonctionnels de la psychologie du sommeil* (Paris, C.N.R.S., 1965); Mouret (J.) y Jouvet (M.): «Neurobiologie du sommeil paradoxal», en *Psychologie médicale* (1972, 4,4, página 625), etc.

- 1) Es indispensable una cierta cantidad de serotonina para provocar la aparición del sueño;
- 2) a nivel periférico, la serotonina actúa sobre ciertos músculos involuntarios, en particular los del intestino, cuya contracción provoca;
- 3) la melatonina se llama así porque una de sus funciones secundarias se ejerce sobre las células de la piel denominadas melanocitos, dándoles una pigmentación oscura. En otras palabras, la melatonina ennegrece la piel;
- 4) la relación serotonina/melatonina se invierte dos veces al día y se cree que depende del ciclo de sueño y de vigilia;
- 5) la epífisis (que, recordémoslo, segrega la melatonina) actúa sobre las glándulas sexuales, y ya se sabe la importancia que tiene el riguroso control sexual en las prácticas ascéticas, pues inhibe la descarga de las gonadostimulinas¹ por mediación de otro órgano del encéfalo, la hipófisis;
- 6) siempre por mediación de la hipófisis, controla la actividad del tiroides... y así vamos a parar al *vishuddha chakra* de los hindúes;
- 7) el tiroides en sí asegura el control principal del metabolismo basal;
- 8) los estados de vigilia, de atención y de sueño, cuya relación con la serotonina hemos visto ya, y que, con la melatonina², están relacionados también con el tálamo y, en particular, con el tálamo posterior³, que controla la temperatura fisiológica;
- 9) por último, la epífisis controla las hormonas corticoadrenales.

1. Las gonadostimulinas controlan las funciones sexuales de los vertebrados. Actúan de igual manera en uno y otro sexos.

2. Parmeggiani (P. L.): «Sleep Behavior elicited by electrical Stimulation of subcortical Structures in the Cat», en *Helv. Physiol Pharmacol. Acta*, 20, 347-67, 1962.

3. Kayser (Ch.): *Physiologie*, vol. II (Paris, 1963, página 600).

Si la abstinencia total no es una fábula, estas glándulas tienen que desempeñar en ella una función muy destacada, ya que su hormona, la aldosterona, controla la concentración de las sales minerales (calcio, potasio, etcétera) en la sangre y los abstinentes no ingieren ninguna de estas sustancias. Pues bien, la «enfermedad bronceada de Addison» en la que uno no puede menos que pensar cuando los biógrafos aluden a la piel oscura de tantos místicos, se debe a un funcionamiento anormal de las suprarrenales. La diferencia (primordial) es que la melanización de la piel de los místicos podría corresponder a una adaptación particular, refleja y no patológica de las corticosuprarrenales al ayuno total. Y es que esta adaptación refleja sólo sería necesaria mientras las glándulas tuvieran que reaccionar al ayuno. Dicho con otras palabras, podría cesar cuando las funciones se detienen durante la agonía, como se observó en la muerte de la beata hermana Villani.

En la enfermedad de Addison se observa la desaparición del apetito, acompañada de diversos trastornos digestivos y vegetativos. En el abstigente total se observaría el proceso inverso: el ayuno debería provocar una actividad particular de las glándulas, actividad que duraría lo que la peculiar salud del místico.

Sería aventurado querer precisar excesivamente el cuadro sin examinar con atención todos los aspectos, pero no se puede negar que sus afinidades con lo que leemos en la literatura mística sean sorprendentes, incluso en esos detalles aparentemente absurdos que van adquiriendo sentido a medida que aumentan los conocimientos científicos, como el que la pigmentación cutánea de la beata Villani cesara en el momento de su muerte, pigmentación observada con frecuencia en los místicos que son objeto de prodigios.

Veamos otro ejemplo. Se ha demostrado que la incidencia de la melatonina está en equilibrio con la de la serotonina y que ésta se halla en relación con el sueño.

Pues bien, se da el caso de que la mayoría de los místicos exponentes de prodigios duermen poco o nada.

San Francisco Javier al que los testigos de su vida atribuyen innumerables prodigios (levitación, bilocación, incorrupción después de la muerte), dormía muy raramente y poco. San Pedro de Alcántara, que realizaba levitaciones extraordinarias y cuyo cuerpo permaneció incorrupto, vivió cuarenta años sin dormir más que una hora y media cada noche.

Poulain¹ señala que, en general, los extáticos apenas duermen.

«El éxtasis reemplaza al sueño sin que el cuerpo se resienta», escribe.

Helmut Fahsel describe la rápida restauración física operada por los breves éxtasis que experimentaba Teresa Neumann después de la comunión y que reemplazaban al sueño. Lo mismo le ocurría a Catalina Emmerich. Los ejemplos son innumerables.

Por incompleto que sea el cuadro que acabamos de esbozar someramente, es coherente y, cuanto más profundizamos, más se destaca la buena fe de aquellos piadosos autores que, hace varios siglos, exponían fielmente unas características incomprensibles en su época y que ahora la fisiología va explicando poco a poco, incluso en sus aspectos más absurdos.

Ahora bien, la interpretación que da la ciencia, presupone la autenticidad del prodigio. La hipertermia, localizada en la garganta y acompañada de una melanodermia refleja, no tiene sentido más que sobre la hipótesis de que el ayuno fuera compensado por un metabolismo aberrante². Aquí volvemos a encontrar, pero en un contexto mucho más complejo, la coherencia ya observada a propósito de las extrínsecas proezas de María Magdalena de Pazzi. Unos síntomas que en la época en la que fueron descritos re-

1. Loc. cit., cap. XVI, 25.

2. El lector fisiólogo podrá reflexionar también sobre el metabolismo de la creatina y la glicocola en su relación con las distrofias musculares y las anomalías de la médula espinal. Todo concuerda, pero a condición de admitir lo que se nos dice.

sultaban completamente absurdos y que, siglos después, van encajando a la luz de la ciencia como las piezas de un rompecabezas rigurosamente imprevisible, constituyen una excelente prueba indirecta, acaso la mejor que se pueda imaginar.

PROEZAS DE ELASTICIDAD

Por «imposible» que sea y aunque haya sido magistralmente recusado por un «instinto» que se nos quiere presentar como razón y que en realidad no es sino el más insidioso disfraz de la superstición, el ayuno total de los místicos se presenta, pues, con las credenciales científicas suficientes para animarnos, a examinar los otros prodigios rechazados por un mecanismo similar. Cuanto menos edificantes son, más desconciertan a los piadosos autores que los reseñan y a los lectores y más fuerte se hace la idea de que los testigos no los inventaron. Vamos a examinar algunos de ellos.

Cuesta trabajo pensar que las levitaciones extáticas de la hermana Lukardis (que, como hemos visto, solían producirse cabeza abajo) pudieran ser inventadas con espíritu de devoción. Si alguien las imaginó, no sería seguramente con este objetivo.

Lo mismo puede decirse de las proezas de elasticidad de la beata Estefanía Quinzani, citada ya por el calor sorprendente e insoportable que irradiaba y que con frecuencia era vista por sus compañeras en estado de elongación. Como muchos extáticos, todos los viernes reproducía, en trance, las escenas de la Pasión de Cristo. Y, en el momento de la crucifixión, los testigos podían contemplar un espectáculo realmente curioso (estando Estefanía tendida en el suelo):

«El brazo derecho estaba extendido como si la mano estuviera clavada; al mismo tiempo, los músculos estaban estirados y tensos, las venas, hinchadas y la mano, ennegrecida. Como si realmente la taladrara un

clavo material, Estefanía profiere entonces un grito, seguido de un gemido. Después estira el brazo izquierdo, pero en una longitud mayor que la natural, con idénticos gritos y gemidos (*muggiti*) (...). Este brazo estaba estirado de tal manera que se veía cómo se le abría el pecho, aunque permanecía honestamente cubierta. Se veía distenderse (*dilatarsi*) su túnica a medida que se ensanchaba su pecho y los brazos estaban de tal modo sujetos como nadie en el mundo hubiera podido hacerlo¹.»

Esto ya es en sí bastante extraño; pero, ¿qué decir de los pormenores que siguen? En tiempo normal, Estefanía era gruesa y llena (*grassa e piena*). Cuando la fuerza invisible que la clavaba al suelo le extendía los brazos, sus formas se adelgazaban y mostraban una extraordinaria demacración, como si el alargamiento de los brazos se hiciera a expensas de su volumen, incluido el del rostro. Cuando estaba clavada, nadie podía moverla hasta el final de su crucifixión².

Y esto ocurrió durante cinco años, todos los viernes, en presencia de veintiuna personas que, durante el proceso, firmaron las declaraciones pertinentes.

Este caso de elongación no es, ni mucho menos, único³. Thurston ha recogido gran número de ellos en los procesos de beatificación y canonización, no sin señalar la confusión de los testigos y las protestas del tribunal eclesiástico que, con razón, negaba todo significado piadoso a estas asombrosas demostraciones. Durante el proceso de la beata Verónica Laparelli, muerta en 1620 a los ochenta y tres años, el abogado del Diablo declaró que semejante alargamiento «no sólo era improbable en sí, sino que no podía servir a ningún fin edificante o útil». Sin embargo, las compañeras de la mística, aunque deseosas de verla en los altares, no se retractaron. Ellas habían visto perfecta-

1. *Compendio della Vita della beata Stefana. Quinzani* (Parma, 1784); Thurston, *P.P.M.*, págs. 243 y 260.

2. Compárese con María Magdalena de Pazzi clavada en el suelo.

3. El místico neoplatónico Yámblico menciona el alargamiento entre los diversos signos de posesión divina. Véase capítulo siguiente.

mente y muchas veces cómo el cuerpo de sor Verónica se estiraba durante los éxtasis «hasta el doble de su talla normal». ¡Absurdo! Sí. ¿Imposible? Probablemente habrá cosas imposibles. Cuando se haya puesto la última coma a la última ley de la Naturaleza, sabremos cuáles son. Yo no digo que crea en las monjas elásticas. Pero tomo buena nota de sus hazañas.

LA NOVENA LLAVE

*Mientras no tengáis la novena,
las otras ocho nada abrirán.
(Tradición de los Invisibles.)*

Pasemos al más espectacular de todos los prodigios místicos, la levitación. Gracias al doctor Olivier Leroy, éste es también el mejor estudiado. Su libro¹ es un modelo de erudición histórica y crítica.

Ya hemos mencionado varios casos de este extraordinario fenómeno. Es interesante observar que cuando empezaron a conocerse las levitaciones de san Francisco de Asís, todo el mundo cristiano creyó que este prodigio, como el de los estigmas, no tenía precedentes. Hemos visto ya que, por lo que se refiere a los estigmas, no era así. Lo mismo puede decirse de la levitación.

Desde la Antigüedad, la levitación es mencionada y considerada signo de posesión divina. El filósofo neoplatónico Yámblico, que nació hacia el 280 y murió hacia el 335, y vivió como un santo, fue visto por sus discípulos elevado del suelo mientras oraba, con el cuerpo bañado en una luz dorada². Teodoreto (al que ya citamos al hablar de los anacoretas) y Gregorio Nacianceno relatan que, con motivo de su inicia-

1. Leroy (O.): *La Lévation* (Juvisy, 1928).

2. Relatado en su biografía por Eunapo de Sardes.

... de Diana, en Efeso, el emperador
... fue elevado del suelo con su maestro, el as-
... Máximo. Más adelante volveré sobre ello.

Estos testimonios (y hay otros muchos¹) demuestran, pues, que en Occidente la levitación se asociaba con la santidad mucho antes del cristianismo y que se la tenía ya por un prodigio que sobrevénia en los momentos de piedad intensa, igual que la iluminación del cuerpo². Después todo esto se olvidó, hasta que los mismos fenómenos reaparecieron, con la «leyenda dorada» del cristianismo con diferentes dogmas, pero idéntico contexto. Se sabe (no disponemos de espacio para extendernos sobre ello) que lo mismo ocurre en Oriente. Los antiguos también tenían ya conocimiento de ello, como demuestra el testimonio del griego Damis citado por Filóstrato, que vio a brahmanes indios «elevarse dos brazas en el aire» durante la oración³.

De manera que sobre el tema existe una tradición tan antigua como universal. Queda por ver si los testimonios de levitación se presentan con garantías comparables a las del ayuno o los estigmas. Por falta de espacio, me limitaré a relatar con cierto detalle las levitaciones del más célebre de los santos voladores, san José de Copertino, pues son aquellas que cuentan con un número de testimonios más numerosos, variados y embarazosos.

1. En su libro sobre los misterios de Egipto, el mismo Yámblico se refiere a la levitación y la elongación como señales de posesión divina, en *De Mysteris*, trad. E. des Places (París, Belles-Lettres, pág. 105).

2. C. F. Dodds (E. R.): *Les Grecs et l'irritationnel* (París, 1965).

3. Damis es compañero de Apolonio de Tiana en la Vida de este último escrita por Filóstrato. Filóstrato: *Life of Apollonius*, trad. inglesa de C. P. Jones (Londres, 1970).

El monje volador

Giuseppe Desa nace en 1603 en Copertino, en Apulia, provincia de Lecce, en el tacón de la bota italiana. Como María Magdalena de Pazzi y muchos otros místicos de los que no se habla en este libro, muestra precoz inclinación por la vida religiosa. Ya de niño, pasa días y noches enteros en la más completa inmovilidad, en oración, decían sus contemporáneos; nosotros diríamos ahora, en contemplación de una realidad interior.

Su primer éxtasis declarado lo tiene a los ocho años. En la escuela, su actitud de inmovilidad y contemplación constantes, le vale el mote de *bocca aperta*, boca abierta¹. Desde su más temprana edad, se entrega a las maceraciones y al ayuno (no completo, pero sí severo). Como muchos místicos objeto de prodigios, durante su infancia sufre enfermedades recurrentes, tan extrañas como variadas, muchas de las cuales se curan «milagrosamente». No se puede hablar de enfermedades nerviosas propiamente dichas, pues sufre, por ejemplo, de abscesos internos. No come más que «verduras y hierbas», a menudo pasa varios días sin tomar nada y lleva un cilicio cuya descripcón nada tiene de atrayente.

Su contemplación, casi continua, obstaculiza sus estudios. Cuando, en 1620, entra en los Capuchinos, su estado anémico es tan profundo que, como Margarita

1. Todos los datos biográficos de san José de Copertino han sido extraídos de: Dingwall: *Some human Oddities* (Nueva York, 1962), breve, pero profundo y provisto de una bibliografía crítica excelente; G. Pariscian; (G.): *San Giuseppe da Copertino alla luce di nuovi documenti* (Osimo, 1964), trabajo completísimo, con excelente bibliografía; Thurston, P.P.M.; véase también la bibliografía de la *Biblioteca Sanctorum*, tomo VI (Roma, Instituto Juan XXIII, col. 1302).

María de Alacoque, prácticamente no sirve para nada, se le caen las cosas de las manos y se muestra hasta tal extremo incapaz de realizar los trabajos más sencillos que a los ocho meses lo ponen en la calle.

Sin embargo, consigue que lo admitan en la Orden Terciaria del convento de Grottella, cerca de Copertino, en calidad de palafrenero, para cuidar un mulo. A fuerza de buena voluntad, consigue vencer la frialdad de sus superiores, el 30 de enero de 1627 recibe el hábito de novicio franciscano, y el 28 de marzo de 1628 es ordenado sacerdote.

Desde hace varios años, su austeridad es sobreabundante. Se flagela con un látigo provisto de clavos y lleva sobre la piel una cadena de la que cuelgan objetos de metal de aristas cortantes. Habla de sí mismo, mejor dicho, de su cuerpo, en tercera persona, llamándole «asno» y tratándolo como a una bestia testaruda.

Pero los prodigios (más adelante hablaremos de ellos) se hacen tan frecuentes e importunos que sus superiores le prohíben la vida comunitaria, y acaban por denunciarlo al Santo Oficio, es decir, a la Inquisición.

El Santo Oficio lo interna en el monasterio de San Lorenzo, en Nápoles. En tres ocasiones, es interrogado por un tribunal de la Inquisición. Los jueces no retienen cargos contra él, pero lo mantienen en observación. Aquí se sitúa el primero de sus prodigios típicos, aquellos que, podríamos decir, serán su especialidad.

Un día en que acababa de celebrar misa en la misma capilla del Santo Oficio, dedicada a san Gregorio de Armenia, lanzó de pronto un grito, se elevó en los aires, con los brazos en cruz y fue a posarse entre las flores del altar, rodeado de los cirios que en él ardían. Los asistentes se pusieron a gritar, temiendo que pudiera quemarse. Pero no fue así. Allí permaneció un momento, bajo la mirada estupefacta de los asistentes, luego lanzó otro grito y fue transportado al fondo de la iglesia, donde fue depositado suavemente de rodillas. Empezó entonces otra escena, tan sorprendente y poco edificante como la pri-

mera: se puso a girar sobre las rodillas como un peonza, saltando en el aire de vez en cuando sin tomar impulso, mientras repetía: «¡Oh, bienaventurada Virgen María! ¡Oh, bienaventurada Virgen María!».

Esta proeza violentó no poco a la Inquisición, pues el hermano José, aparte de su virtud, su austeridad y sus indiscretas levitaciones no se distinguía por sus cualidades mentales. Demostraba ser muy lúcido al llamarse a sí mismo «asno». La Inquisición de Nápoles se deshizo de él, enviándolo a Roma y poniéndolo bajo la custodia del general de la Orden. Este lo presentó al Papa Urbano VIII (Maffeo Barberini), espíritu culto, aristocrático y escéptico más conocido por sus poesías latinas (bastante profanas) y su habilidad política para distribuir buenos cargos entre los miembros de su familia, que por su afición por las extravagancias piadosas, en suma, la antítesis del pobre fray José.

Por lo tanto, cuál no sería su estupor cuando el antiguo palafrenero, que se había arrodillado ante él para besarle devotamente el pie, entró bruscamente en éxtasis y se elevó en el aire, lanzando su grito habitual. Allí permaneció ante la mirada estupefacta del Papa, hasta que su superior le dijo que ya era bastante, que bajara al suelo, como todo el mundo, y así lo hizo. A pesar de su escepticismo, Urbano VIII declaró que, si José moría antes que él, él mismo confirmaría la autenticidad del prodigio en el proceso de canonización¹.

No sabiendo qué hacer con aquel taumaturgo que no tenía más atributos que su santidad, sus engorrosos milagros y su simplicidad, en abril de 1639 lo enviaron a Asís, donde le aguardaban toda clase de sinsabores.

El padre superior de Asís tenía su propia opinión sobre su famoso nuevo monje: tenía que ser un impostor y un intrigante. Lo recibió con desdén y lo trató como a un novicio incapaz y sospechoso. José sufrió todas las vejaciones con respeto y humildad,

1. Fray José le evitó este problema al sobrevivirle diecinueve años.

que el hostigamiento de su superior acabó por hacerle dudar de su vocación. Acaso no fuera digno del hábito. Esto se prolongó durante dos años, en los que, al parecer, no hubo prodigios. Su superior general, sorprendido por los informes hostiles que recibía de Asís, lo llamó a Roma para examinarlo de nuevo. No lo retuvo más que poco tiempo. Convenido definitivamente de sus virtudes, lo mandó otra vez a Asís.

Es ahora cuando se produce uno de los episodios más notables de la vida del fraile volador. Cuando, a su regreso de Roma, entró de nuevo con alegría en su querida basílica —donde reposa el cuerpo de san Francisco—, que se encontraba llena de gente por ser día de fiesta, José, alzando la mirada hacia una imagen de la Virgen María lanzó su grito habitual en estos casos, se elevó bruscamente por encima de las cabezas de los asistentes y recorrió por los aires los dieciocho pasos (*diciotto passi*, unos 18 m) que lo separaban de la imagen, pintada en lo alto de la galería, encima del altar. La besó piadosamente y fue bajando despacio, ante la mirada de una enorme multitud en la que figuraban numerosas personalidades de la ciudad.

A partir de entonces, los vuelos de José son innumerables. Veamos algunos de ellos, entresacados de las declaraciones del proceso.

«Una víspera de Navidad, al oír a unos pastores que tocaban gaitas y flautas para celebrar la Natividad, José empezó a agitarse¹ (...), y elevándose del suelo con un grito, cruzó por los aires la distancia de unos 25 m² que le separaba del altar mayor, donde permaneció un cuarto de hora abrazando al Tabernáculo...» Se quedó un instante entre las flores y los cirios que adornaban el altar, sin moverlos y sin quemarse, y después bajó volando hacia atrás, sin tirar nada.

Un Jueves Santo, mientras rezaba ante el altar mayor, voló también hasta el Tabernáculo, sin tirar

1. *Acta sanctorum*, V tomo, set., pág. 1021, AB: *Coeptit... tripudiare*.

2. *Plus quam quinque perticis inde dissitum*.

tampoco ninguno de los frágiles objetos sobre los que parecía posarse. Un detalle en el que coinciden todos los testimonios¹ es el de que aquellos prodigios, aun siendo tan asombrosos, no eran alentados por la autoridad eclesiástica. En aquella ocasión, el padre superior le ordenó que bajara inmediatamente, y así lo hizo José, volando hacia atrás.

Por el relato que ahora sigue, puede verse una vez más lo justificados que estaban los superiores de José a apreciar poco las extrañas demostraciones de su piedad voladora. Un domingo del Buen Pastor², después de la cena, José salió con sus hermanos a pasear por el jardín. Había allí un corderito. Un fraile joven lo tomó en brazos y lo dio a José. Este abrazó cariñosamente al animal y se lo cargó sobre los hombros, al modo en que suele representarse en los cuadros al Buen Pastor con la oveja recobrada.

Entonces los frailes vieron cómo José «se excitaba poco a poco», aceleraba el paso y echaba a correr. Todos corrieron tras él. De pronto, lanzó el cordero al aire. El animal se elevó hasta la copa de los árboles cercanos y allí se quedó, mientras José subía hasta él planeando suavemente. Y durante más de dos horas permaneció arrodillado delante del cordero, a la altura de los árboles. Se observará, entre otros detalles interesantes, que el animal levitaba como el santo.

Veamos ahora otro episodio que, no sólo para el lector moderno, sino incluso para los contemporáneos de José tenía más de circo (el *music-hall* no existía todavía) que de demostración de piedad.

Cierto día en que, en el convento de las monjas de Santa Clara, de Copertino, el confesor del convento estaba revistiéndose para una ceremonia de toma de hábito, mientras las monjas cantaban la antifona *Veni Sponsa Christi*, José surgió de pronto volando del rincón en el que se hallaba rezando de rodillas, se precipitó hacia el sacerdote, inmovilizado por sus vestiduras, lo tomó de la mano y empezó a hacerlo

1. *Act. sanct.*, V tomo, set., 1021 B

2. II Domingo después de Pascua.

girar por los aires¹.

Si hemos de creer a los testigos, José levantó así por los aires, durante sus éxtasis, a alguno de los presentes en varias ocasiones.

Un día le llevaron a un gentilhombre llamado Baldassare Rossi que había perdido la razón y sufría crisis de furor. Condujeron al enfermo hasta el santo con grandes dificultades, atado a una silla. «Tened fe, señor Baldassare», le dijo José. Lo tomó por los cabellos y ambos se elevaron por los aires, permaneciendo en levitación durante un cuarto de hora. Muy impresionado, al parecer, por este original electroshock, Baldassare quedó curado.

Otra vez, en la fiesta de la Inmaculada Concepción, después de vísperas, le tocó al padre custodio del convento de Asís, al que José tomándolo por la cintura, lo levantó e hizo girar por los aires al grito de «¡Hermosa María! ¡Hermosa María!» Los sentimientos del padre custodio no constan en las actas. Existe una similitud entre este incidente y el vuelo del emperador Juliano.

Los ejemplos podrían multiplicarse. Thurston cuenta por lo menos cien descripciones detalladas, pero en numerosos pasajes de las biografías del santo se lee que sus éxtasis eran casi cotidianos y prácticamente todos ellos estaban acompañados de levitación. Cuando decía misa, descansaba únicamente sobre la punta de los pies, como si el peso de su cuerpo hubiera sido reducido al mínimo.

Si hubiera un escalafón de lo increíble, la palma sería sin duda para el episodio del Calvario de Grottella, cerca de Copertino, donde José pasó gran parte de su vida. Thurston, por su parte, califica el episodio de «exagerado». Por lo que a mí respecta, permítaseme que los encuentre «exagerados» todos sin excepción, si es que el calificativo no resulta algo flojo. De todos los prodigios imposibles, la levitación es el que yo preferiría ver con mis propios ojos, aunque sólo fuera una vez, a la luz del día, en lu-

1. *Acta sanctorum, ibidem*, 1021 CD (como hizo el emperador Juliano).

gar despejado y con permiso para pasar y repasar por debajo del santo volador y tirarle un poco los pies, a ver qué ocurría. Lo malo es que, si hemos de creer los testimonios debidamente firmados de una multitud de personas tan respetables como el que más de mis lectores, esto se hizo varias veces. Pero, ¿quién lo hizo? Porque si este santo volaba tan a menudo y con tanta facilidad, tenía que atraer a incrédulos recalcitrantes como usted y como yo, burlescos, descreídos y herejes, decididos a desenmascararlo y ahora tendríamos sus declaraciones.

Pues bien, las tenemos.

Y dicen que también ante los ojos de los incrédulos, pasmados, el santo volador volaba.

Pero veamos ahora el episodio del Calvario.

Según nos cuentan, aquel día, en Grottella, una decena de frailes y obreros levantaban las tres cruces de un Calvario. Las dos cruces laterales ya habían sido plantadas. Pero la tercera, que tenía unos 12 m de altura y era bastante pesada, se resistía a los esfuerzos de los hombres que no conseguían ponerla en posición vertical.

En el momento más crítico, José, que había salido a la puerta del convento, llegó volando hasta lo alto de la cruz, y según cuentan los testigos, la tomó con ambas manos, la levantó «como si hubiera sido una pluma» y la introdujo en el hoyo que había sido preparado. Además del transporte aéreo de la cruz que, al parecer, había perdido toda su masa, hay que reparar en el vuelo desde la puerta del convento hasta el Calvario, es decir, unos ochenta pasos.

Pero, ¿a partir de qué distancia y qué altura empieza a ser exagerada una levitación? Insisto, a mí me parece exagerada hasta la más pequeña levitación, aunque no sea más que de unos centímetros. A partir de aquí, el espectáculo tal vez ya no sea igual, pero no por ello agrava el desastre filosófico. Y este sentimiento es compartido por toda persona sensata, hasta el extremo de que ni la misma Iglesia muestra el menor entusiasmo por difundir los informes del proceso de canonización del santo volador de los que, según Laing, no existen más que dos

ejemplares¹. Los prodigios ya no están de moda entre los funcionarios de la Iglesia, que prefieren el psicoanálisis y la apertura al mundo. Pero, aunque no sean más que dos, esos ejemplares existen; han sido estudiados y los autores que los han analizado han extraído de ellos el extraordinario número y precisión de los testimonios directos, firmados no por informadores de segunda mano, sino por quienes aseguran haber presenciado los hechos. Thurston subraya con razón una circunstancia que demuestra hasta qué extremo los mismos contemporáneos de José comprendían, especialmente hacia el final de la vida del santo, lo difícil que iba a ser que se les creyese una vez muerto éste. De ahí, dice, el gran despliegue de referencias en las declaraciones del proceso, con firmas y juramentos y la especificación que se hace de que tales deposiciones están hechas por testigos *de visu*.

Testigos Incrédulos

Estos testigos *de visu* se dividen en dos grupos, ante los cuales el crítico más decidido no puede sino reconocer su confusión.

El primero de estos grupos está formado por el embajador de España cerca del Papa Inocencio X, Juan Alfonso Henríquez de Cabrera, duque de Medina de Rioseco y almirante de Castilla, su esposa, su familia y su séquito.

Este personaje, que era todo lo contrario de un beato, sabía a qué atenerse con las gentes de Iglesia. Su Embajada en Roma, maraña de intrigas y dificultades, se inició en 1645 y no duró ni dos años. Había nacido en 1597 y llevado hasta entonces una activa vida política y militar. En 1645, cuando se dirigía a

1. A pesar de que el libro de Parisciani extrae de ellos muchos datos. Acerca de estos dos únicos ejemplares, véase Laing (F. S.): *Saint Joseph de Copertino* (Saint-Louis, Herder, 1918, según Thurston).

Roma para tomar posesión del cargo, pasó por ~~Asís~~ con todo su séquito y quiso conocer al capuchino del que tantos prodigios se contaban. Lo encontró solo en su celda y quedó impresionado por su austeridad. Después dijo a su esposa que había visto a «otro san Francisco».

Entonces, la duquesa quiso ser recibida a su vez por el fraile y así lo dijo al padre custodio del convento (el *custos*) quien, en un principio, respondió con una negativa, pues sabía que José «evitaba la compañía de las mujeres». Como ella insistiera, el *custos*, para complacer al embajador, se avino a imponer su autoridad y ordenó a José que se presentara en la iglesia del convento y conversara con Su Excelencia y su séquito.

«Obedeceré —dijo José—; pero hablar no sé si podré.» Salíó de su celda y bajó hasta una puertecita situada frente a un altar donde se veneraba una imagen de la Virgen María.

Apenas entró, su mirada se posó en la imagen, profirió su grito acostumbrado, se elevó por los aires hasta una altura, de unos doce pies, recorrió volando una distancia de doce pasos por encima de las cabezas del embajador, su esposa y séquito, hasta la imagen, a cuyos pies (siempre en el aire) permaneció inmóvil un momento en actitud de veneración, lanzó otro agudo grito y volvió a recorrer, siempre por el aire, sobre la cabeza de los presentes y hacia atrás, el mismo trayecto, hasta el lugar del que había partido, se arrodilló, se inclinó de nuevo ante la imagen, besó el suelo, con la capucha puesta y regresó rápidamente a su celda sin decir palabra, mientras la duquesa y varias personas del séquito, atemorizadas por el prodigio, se desvanecían¹. Para hacer volver en sí a la esposa de Su Excelencia, hubo que rociarle la cara con agua fría y hacerle respirar una sustancia designada por la palabra italiana *suf-*

1. Los testimonios, con todos los nombres, detalles y circunstancias, se reproducen en las *Acta sanctorum*, set., tomo V, pág. 1022, así como en todas las biografías publicadas inmediatamente después de la muerte del santo.

fumigio (*fumigación*, probablemente, algún fuerte perfume), al igual que a otras varias personas. El propio almirante, considerado hombre duro, no se desmayó, pero tendió los brazos con los ojos saliéndosele de las órbitas y sufrió tal conmoción que por poco se muere. Y se murió, aunque dos años después.

El otro grupo de testigos es, si cabe, más embarazoso todavía, pues está formado por un trío de herejes, compuesto por Juan Federico de Brunswick, duque de Sajonia, y dos gentileshombres de su séquito, uno luterano y el otro, un tal Georg Sittig¹. Juan Federico de Brunswick no debía de ser un alma cándida, ya que sería quien más adelante tomara bajo su protección al gran filósofo y matemático Leibniz, en uno de los momentos más difíciles de la carrera de éste, otorgándole el título de bibliotecario y plena libertad.

En febrero de 1651, el duque, que estaba de viaje por Italia, pasó por Asís e, intrigado por los rumores de los milagros del fraile volador, se las ingenió para ver a José sin que éste lo supiera.

Llegó al convento en compañía de Sittig (quien probablemente le sirvió de introductor) y de otro noble llamado Johann Heinrich Blume. Se instaló a los gentileshombres en un aposento llamado la cámara papal.

Al día siguiente, domingo, los tres huéspedes fueron conducidos en secreto por una escalera privada hasta la puerta de la capilla del antiguo noviciado, donde José solía decir misa.

Según cuenta el relato, él no sabía que lo observaban.

Empieza la misa. En un momento dado, José lanza un grito penetrante y los tres hombres lo ven elevarse en el aire, volar hacia atrás, una distancia de cinco pasos en posición de rodillas y quedarse así en

1. Dingwall, *loc. cit.*, pág. 19, y, especialmente: *San Giuseppe da Copertino e la conversione di Giovanni Federico di Sassonia* (Colletanea franciscana, XXXIV, 1964, págs. 391-403).

éxtasis, de cara al altar, después de lo cual, con otro grito, vuelve al altar, sale de su éxtasis y reanuda la celebración de la misa.

Los tres hombres, estupefactos y sin dar crédito a sus ojos, quisieron volver a presenciar el espectáculo y consiguieron ser admitidos a la misa del día siguiente. Esta vez, el prodigio fue algo distinto, pero el que se reprodujera indica que formaba parte de la vida diaria de fray José. Le vieron elevarse por encima del altar, «a la altura de un palmo, flotar en el aire un cuarto de hora y luego bajar».

Después de estas dos observaciones, el duque quedó tan impresionado que decidió convertirse al catolicismo, lo cual sin duda no formaba parte del programa de su viaje. Heinrich Blume, que tenía horror al papismo, estaba furioso por lo que había visto. A él se atribuye esta frase:

«Que la maldición caiga sobre mí por haber hecho este viaje. Llegué aquí con el ánimo en paz y ahora estoy confuso, furioso y en conflicto con mi conciencia.»

Hay que reconocer que a sus ojos no cabía la menor duda acerca de la realidad de lo que habían visto pues, al cabo de dos años de lucha interna e inquietud, en 1653, Blume acabó por convertirse al catolicismo. ¿Puedo decir que, en mi opinión, ése es un motivo de conversión sin valor y que una vida edificante y virtuosa me parece testimonio de la verdad mucho más digno que un número de acrobacia inexplicable por las leyes de la ciencia conocidas?

En la historia de san José de Copertino, existen varias circunstancias que dan que pensar y desde distintos puntos de vista. El Papa Urbano VIII, inteligente, diletante, político y deseoso, decía él, de testimoniar que el pobre fray José había realizado ante sus ojos una hazaña «contraria a las leyes de la Naturaleza», es el mismo que firmó, sin entusiasmo, desde luego, pero la firmó, la condena de Galileo, cuyos descubrimientos permitirían a Newton formular las leyes de la gravedad. Demostró mayor sensatez al reconocer un prodigio que acaso violara unas le-

[illegible]

orden del médico, Jacinto Carosi, tuve que practicar un cauterio en la pierna del enfermo. El padre José estaba sentado en una silla, con la pierna sobre mi rodilla. Cuando iba a aplicarle el hierro, advertí que el padre José se hallaba insensible, en una abstracción completa. Tenía los brazos extendidos, la mirada rígida hacia lo alto y la boca entreabierta. La respiración parecía haber cesado por completo. Observé que estaba elevado a cosa de un palmo por encima de la silla, aunque en la misma postura que tenía antes del éxtasis. Traté de hacerle bajar la pierna y no pude. Una mosca se había posado sobre su pupila y cuanto más me esforzaba yo por ahuyentarla, más se obstinaba ella en volver al mismo lugar. Al fin tuve que dejarla. Para mejor observar al padre José, me puse de rodillas. El médico antes mencionado estaba conmigo. Ambos comprobamos que el padre José estaba extasiado y, como dije antes, suspendido en el aire. Esta situación duraba ya un cuarto de hora cuando entró el padre Silvestro Evangelista (...). Después de observar el fenómeno, ordenó al padre José, apelando a la santa obediencia, que volviera en sí y le llamó por su nombre. José sonrió y recobró el sentido¹.

Estos ejemplos, entresacados de la vida de un místico que, por así decirlo, se especializaba en ellos, dan idea de lo que son los testimonios de levitación en la hagiografía católica. Dije antes que las investigaciones modernas han hallado testimonios análogos en los Antiguos y en todas las religiones que enseñan disciplinas ascéticas, como el taoísmo, el budismo o el islamismo². Concretamente, el célebre santo musulmán al-Hallaj fue visto por sus discípulos levitando durante sus éxtasis. El martirio de este santo, relatado con emoción por Louis Massignon, pone de manifiesto un ardor de amor divino comparable a los más sublimes que puedan hallarse en la hagiografía cristiana. Uno de los testimonios de sus levitaciones resulta especialmente conmovedor, pues fue aporta-

do en el momento de su condena por un testigo de cargo ante un tribunal que, a pesar de todo, consideraba tal prodigio como prueba de santidad.

Las constantes del fenómeno de la levitación

Por asombroso que aparezca, la levitación, con ser uno de los prodigios místicos más increíbles, es, sin embargo, uno de los más atestiguados. Las circunstancias secundarias que la rodean en los relatos y su estructura como fenómeno son también de una constancia sorprendente. Esta constancia sólo se ha revelado después, cuando la historia de las otras religiones, incluidas las de la Antigüedad, empezó a ser conocida por los eruditos. Copio una parte del análisis realizado por Olivier Leroy, quien trazó acerca del tema un cuadro muy completo.

Campo de levitación. No siempre se limita al cuerpo del sujeto, como se ha visto en los ejemplos citados. Se vio a san Juan de la Cruz elevarse con la silla en la que estaba sentado y a la madre María de Jesús (de Bourg), arrodillada en su reclinatorio. Las ropas conservan la posición que tendrían normalmente en la vertical, cuando el sujeto cambia de postura o cuando da vueltas. En los estigmatizados que reproducen la Crucifixión, la sangre mana como si el sujeto estuviera de pie, aunque generalmente se encuentre echado.

Inercia. Deben distinguirse dos casos. A veces el sujeto que se encuentra en levitación parece resistirse a toda la fuerza que se le aplique, como si estuviera inserto en un medio sólido invisible e impalpable. No se le puede mover. En otros casos, muy numerosos y bien atestiguados, parece haber perdido su masa. La visionaria María de Ágreda (cuyas revelaciones, no obstante, son consideradas muy sospechosas por los teólogos) es buen ejemplo de ello:

1. Traducción de Leroy (O.), *loc. cit.*, pág. 137.

2. Referencias de O. Leroy, *loc. cit.*, págs. 19 a 23.

«(Durante sus éxtasis), su cuerpo estaba como muerto y no mostraba reacción (*inercia*) si alguien lo tocaba. Estaba un poco elevado sobre el suelo y tan ligero como si no tuviera densidad propia. Como una pluma, se balanceaba a cualquier soplo, incluso a distancia¹.»

El hecho parece haber excitado la frívola curiosidad del convento. Sus compañeras se divertían soplando la extática para desplazarla de un sitio a otro.

De todos modos, estos hechos increíbles no parecen ser muy difíciles de observar... a condición de estar introducido en los conventos de contemplativos. Yo recogí personalmente un testimonio directo de la boca de un neurólogo eminente. El hecho ocurrió hace pocos años, en pleno París. De Rochas refiere otro caso observado en un convento próximo a Grenoble por un profesor de Facultad y un ingeniero, antiguo alumno de la Escuela Politécnica. Durante sus éxtasis, la religiosa se encontraba echada. «A veces, entonces su cuerpo se ponía rígido y, tomándola por el codo, se la podía levantar, de tan ligera².»

Concomitancias fisiológicas. Son las del éxtasis, muy diversas. En María Magdalena de Pazzi hemos podido ver los dos tipos clásicos de éxtasis: ágil e inerte. El más frecuente (casi regular) parece estar acompañado, en los casos de levitación, de la completa enajenación de los sentidos. Un detalle que se señala con frecuencia es el grito que acompaña o anuncia el vuelo (Vito de Martino, Francisco de san Nicolás, san Pedro de Alcántara, etc.). Bernino, el citado biógrafo de José de Copertino, dice que, al ser interrogado por el cardenal De Lauria acerca de la razón de aquel clamor tan impropio de un lugar de recogimiento y de culto, el santo dio esta interesante respuesta: «Cuando el amor divino estalla en el corazón es como cuando la pólvora, al inflamarse en el

1. Samaniego (X.): *Vida de la Venerable Madre María de Jesús*. Samaniego era contemporáneo y amigo de María de Ágreda, que vivió de 1602 a 1665.

2. Leroy, loc. cit., pág. 251.

arcabuz, estalla con gran ruido.» Al parecer, sentí, pues, un extraño fenómeno desconocido en la región del corazón.

Se cita también con frecuencia el calor y los temblores. Blas de Caltanissetta «temblaba de pies a cabeza como si sufriera un acceso de fiebre y lanzaba grandes gritos, mientras se elevaba en el aire¹». Lo mismo le sucedía a santa Teresa de Ávila. Más adelante, examinaremos los fenómenos luminosos que exigían un estudio especial.

Sexo. Contrariamente a una opinión muy extendida, hay muchos más extáticos con prodigios, de sexo masculino. Thurston no lo cree así, pero se funda en una impresión. Leroy, que estudió a doscientos cincuenta místicos cristianos con levitación, encontró a ciento doce hombres y noventa y tres mujeres². El doctor Imbert-Gourbeyre piensa que hay cincuenta hombres extáticos por cada mujer. Poulain (cuya experiencia como director espiritual fue muy extensa) piensa también que los hombres son mucho más numerosos, pero que se conoce más a las mujeres porque se asustan más fácilmente por fenómenos que no conocen y son más propensas a pedir consejo. Poulain dice también, fundándose en su experiencia de director, que los místicos varones son más dados a la soledad espiritual a la que se acomodan fácilmente —soledad, recordémoslo, que de hecho es inexistente, ya que, con razón o sin ella, el místico se siente en una casi constante intimidad con Dios—. Esta observación de Poulain explica la impresión de Thurston cuyo conocimiento de los fenómenos místicos fue grande, aunque indirecto: él era biólogo y sabio, pero no director espiritual. J. H. Crehan, jesuita como él y promotor de la edición acotada de parte de su obra, dispersa en artículos publicados en revistas filosóficas, declara³ que las notas dejadas por

1. Idem, *ibidem*, pág. 254.

2. Según el testimonio de Jámblico (*De Mysteriis*), las mujeres que producían prodigios en tiempos «paganos» eran más numerosas.

3. En su prefacio a la recopilación de Thurston titulada *Surprising Mystics* (Londres, 1955, pág. VIII).

Thurston denotan un profundo conocimiento de la enorme colección de los infolios de las *Acta sanctorum*. Pocas personas, para no decir nadie, pueden jactarse de haberlos leído siquiera. Los mismos bolandistas que actualmente prosiguen su redacción según los más modernos métodos de la ciencia histórica, no pueden tener un conocimiento profundo de esta colosal obra colectiva iniciada a principios del siglo XVIII y continuada desde entonces sin tregua. Por supuesto, yo mismo no poseo de ella, sino un conocimiento muy fragmentario, extraído de obras de autores que, por una u otra razón, han publicado pasajes de las Actas.

Lo cierto es que las *Acta sanctorum* contienen testimonios. Para que exista el testimonio, es necesario que se conozcan los hechos. Dice Poulain que se advierte que los hechos relacionados con los hombres suelen conocerse por casualidad, mientras que los que se refieren a las mujeres acostumbran a ser revelados cuando la extática, confundida por lo que le ocurre y carente de la formación teológica necesaria para juzgarlo por sí misma, consulta con quienes son más sabios que ella². Por tanto, tal vez los prodigios relacionados con mujeres aparezcan en las Actas en mayor proporción. Sin embargo, las estadísticas de Leroy y de Imbert-Gourbeyre señalan mayor frecuencia de prodigios entre los hombres. Según Poulain, el caso de los visionarios podría ser excepción. Pero las visiones no plantean problemas científicos que pongan en tela de juicio los conocimientos que actualmente están reconocidos. Si tienen origen trascendente, ello no atañe a la ciencia y, de todos modos, la psiquiatría y la neurología proporciona una gama de fenómenos bien conocidos que se consideran aptos para explicarlas¹. Esta es la causa por la que en este libro no examino las visiones.

2. Santa Teresa de Ávila recuerda siempre que un director *sabio* es más útil y más de fiar que un director *santo, pero ignorante*.

1. Véase la obra colectiva citada ya frecuentemente; *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (Nueva York, 1970).

La levitación, la abstinencia total, etc., son ya cosas muy distintas.

Frecuencia. Sobre este punto, los autores discrepan. Leroy cifra en un máximo de un 1 % el número de místicos con levitación y afirma que se trata de un fenómeno muy raro. El 1 % de los casi 16.000 santos reconocidos supone, de todos modos, 160. Además:

1) Numerosas levitaciones se atribuyen a místicos que no han satisfecho el criterio de santidad de la Iglesia católica (por ejemplo y para no citar más que uno de los casos aludidos en este libro, Catalina Emmerich);

2) hay levitaciones consideradas diabólicas por la Iglesia. Un caso excelentemente atestiguado es el de Elisabeth de Ranfaing, el «energúmeno de Nancy», que fue estudiado por el historiador Delcambre.

Delcambre, archivero del departamento de Meurthe-et-Moselle, cometió el error de consultar a Lhermitte, para determinar la autenticidad de estas levitaciones. Ya conocemos la admirable tesis de Lhermitte: si los hechos atestiguados excedían los límites de su ciencia, o Dios o, en caso, el Diablo tenían que ser la causa. Por tanto, el caso de Elisabeth era una muestra de «alucinación colectiva».

Posteriormente, la alucinación, colectiva o no, ha sido estudiada a fondo con métodos completamente desconocidos en la época de Lhermitte. A la luz de estos estudios, las elucubraciones de Lhermitte acerca de los documentos publicados por Delcambre¹ son sencillamente ridículas y constituyen un ejemplo palmario de autosuficiencia supersticiosa disfrazada de seudorracionalismo.

De los veredictos de Lhermitte citemos simplemente éste (página 114):

«(Se ha visto) a Elisabeth hacer piruetas y dar vueltas de modo sorprendente y, prodigio más asombroso todavía (*siempre en sentido irónico*), elevarse en el aire en condiciones que desafiaban las leyes físicas y

1. Delcambre, *loc. cit.*, pág. 82 y piezas justificativas al final del libro. En un caso concreto, los testigos fueron unos quince, entre otros (los iniciados sabrán apreciarlo) dos eclesiásticos llamados De Vallée y Michel...

fisiológicas.»

¿Es verdad recordar que la física y la fisiología han progresado más desde la muerte de Lhermitte hasta nuestros días que desde Aristóteles hasta el propio Lhermitte? ¿Dónde se encontrarán estas ciencias dentro de mil años? ¿Qué sabía Lhermitte? Delcambre, más modesto y más científico, recuerda otros muchos casos parecidos, bien atestiguados también, producidos en circunstancias en las que los intereses de Dios y del Diablo no tenían una cegadora evidencia¹. Impresionado por la seguridad académica del psiquiatra, deja a éste la decisión final. De todos modos, yo he sabido por otro historiador, Jean Palou², que fue amigo de Delcambre, que el archivero se reservó su opinión acerca del dictamen del académico.

Médiums y místicos

Entre los otros casos de levitación alegados, están los que se atribuyen a los «médiums». Muchos de éstos fueron (o son) personas sospechosas³. Pero por lo menos uno de ellos, Stanton Moses, que no era médium profesional, sino profesor de la University College School de Londres es tenido en gran estima por quienes lo conocieron y estudiaron sus obras⁴ y sus levitaciones son atestiguadas en unas condiciones y por unos hombres de ciencia que parecen irreprochables.

Aunque el problema de los médiums no entra en nuestra actual investigación, la comparación de sus levitaciones con las de los místicos puede ser instructiva. Las diferencias son bastante sorprendentes.

1. *Ibidem*, cap. VII.
2. Historiador de la francmasonería en particular.
3. Podmore (F.): *Mediums of the 19th century* (2 tomos, University Books, 1963).
4. *Proceedings of the Society for psychical Research*, tomos IX y X.

Las de los médiums son menos acentuadas en el caso, muy discutido, pero perfectamente guado, de una levitación de D. D. Hume¹), más bien y más escasas. Nunca se alude a pérdida de memoria a la resistencia al impulso. La levitación del médium se produce siempre con ocasión de cierto estado psicológico llamado trance, que presenta cierto paralelismo fisiológico con el éxtasis, aunque sus diferencias son más numerosas que sus semejanzas. El trance es una especie de estado hipnótico que (salvo en raras excepciones)² no se alcanza sino al cabo de una concentración o preparación psicológica más o menos larga, como todos los estados de hipnosis, mientras que el éxtasis es instantáneo e involuntario; el éxtasis suele ir acompañado de una analgesia mientras que el médium que se encuentra en trance acostumbra a estar sujeto a hiperestesia; el éxtasis (salvo en el caso de visión dolorosa) descansa, mientras que el trance tiene efectos físicos de fatiga hasta llega a extenuar; hemos visto que el éxtasis se manifiesta por un EEG de ondas alfas generalizadas mientras que el trance y la hipnosis no revelan nada de particular³; el trance requiere buen estado físico, la fatiga y la enfermedad lo obstaculizan, mientras que el éxtasis se presenta en cualquier estado, incluso en la agonía (por ejemplo, al-Hallad); parece existir cierta predisposición hereditaria para las levitaciones del médium; nada parecido se observa en el éxtasis, que, si bien a veces parece determinado por algún factor innato (caso de los éxtasis muy precoces), sigue la regla casi general, sobreviene después de largas prácticas ascéticas (ausentes en los médiums); los éxtasis ascéticos, como todos los ascetas, se caracterizan psicológicamente por una voluntad sobrehumana y absoluto desprecio del dolor del que se sirven cor-

1. Thurston, P.P.M.; Dingwall: *Some Human Oddities* (Nueva York, 1962, cap. V).
2. Sudre (R.): *Introduction à la Métapsychique humaine* (París, Payot, 1926).
3. Existe sobre el tema una inmensa literatura científica; bibliografía reciente bastante buena en Tart (C.T.): *Altered States of Consciousness* (Nueva York, 1972).

medio para dominar completamente todas las tendencias e inclinaciones humanas, mientras que los médiums «sufren, en la mayor parte de los casos, de disgregación mental¹»; los médiums, por último, acostumbra a ser del sexo femenino.

Este bosquejo indica que en los médiums se presentan fenómenos idénticos determinados por una disposición particular imputable únicamente a unas condiciones fisiológicas casuales, mientras que en el asceta responden a una forma de vida elegida y mantenida deliberadamente por un prodigioso esfuerzo de voluntad.

Existe otra diferencia, más enigmática, cargada de un profundo significado físico, aunque de momento hemos de confesar nuestra incapacidad para relacionarla con algo conocido. Es la que se manifiesta por los fenómenos térmicos y luminosos.

Si hay que creer los testimonios, los fenómenos físicos de los médiums, como levitaciones, transporte de objetos sin contacto, etc., parecen ir siempre acompañados de un descenso de la temperatura ambiente. Durante una sesión de Stanton Moses (7 de febrero de 1874), pareció que un aire frío invadía la habitación y el termómetro indicó un descenso de 6° F. Harry Price comprobó la circunstancia con la médium Stella². Se observó el mismo fenómeno con Eusapia Palladino, D. D. Hume y Willy. «Los mayores fríos parecen corresponder a los fenómenos más intensos» (René Sudre). Yo mismo tuve conocimiento del hecho una vez a través de un médium no profesional; no conozco ningún otro.

Todo lo contrario de lo que declaran los testigos de levitaciones místicas que suelen ir acompañadas de una emisión de calor, a veces extraordinaria. Olivier Leroy ha observado esta circunstancia en los siguientes místicos sujetos a levitaciones: Gema Galgani, Leonardo de Lettere, Nicolás Factor, Pudenciana Zagnoni, Pasidea Crogi, Angel de Aciri, Juan Colombini,

1. Sudre, *loc. cit.*, pág. 65.

2. «Record of 13 Sittings for Thermopsychics and other Experiments», en *American Journal of the Society for psychical Research*, 1924, n.º 5.

Colette de Corbie, Lucía de Narni, Francisco de Paula, Luis Bertrand, Catalina de Ricci, Felipe Neri, Magdalena de Pazzi, Pedro de Alcántara, María Villani, Verónica Giuliani y Pablo de la Cruz. Junto a Mariangiola Virgili, el calor era «insoportable¹». Conocidas son también las prodigiosas hipertermias del padre Pío, otro extático sujeto a levitaciones (entre otras cosas) que hacían estallar los termómetros².

Por tanto, podría haber levitaciones endotérmicas debidas a casualidades fisiológicas (las de los médiums) y levitaciones exotérmicas consecutivas a prácticas ascéticas estudiadas en los primeros capítulos. En términos de física, las primeras extraerían del medio ambiente la energía para el prodigio, mientras que las segundas la obtendrían de ese metabolismo anormal que otras razones nos inducen a suponer en el místico abstinente. Así, el ayuno total y la levitación podrían no ser sino dos manifestaciones diferentes de un mismo principio físico.

El metabolismo anormal es una hipótesis a la que nos conducen otros varios hechos que tampoco presentan relación aparente entre sí.

El primero de ellos es la luminiscencia del cuerpo durante el éxtasis y especialmente durante la levitación. He aludido ya a este fenómeno, observado en los místicos de la Antigüedad (no cristiana).

Citemos en primer lugar, para observar la similitud de los testimonios en todas las civilizaciones, la descripción de Emile Lamé en su resumen de los relatos de la iniciación del emperador Juliano debidos a Teodoreto y a Gregorio Nacianceno y de los que ya he hablado antes.

«Entonces Máximo (*asceta del templo de Diana en Efeso y discípulo de Jámblico, célebre también por*

1. Francesco di Simone: *Della vita della serva di Dio suor Mariangiola Virgili* (Roma, 1737). Di Simone es contemporáneo de esta extática, muerta en 1734 (citado por Leroy, pág. 290).

2. Acerca del padre Pío, consúltese en particular los dos libros de E. Boniface: *Padre Pío de Pietralcina* (París, 1966) y *Padre Pío le Crucifié* (París, 1971).

las levitaciones luminosas), como si abrazara a un ser invisible, extendió los brazos, echó la cabeza hacia atrás, se elevó en el aire y quedó suspendido, inmóvil, envuelto en una nube luminosa (...). Juliano avanzó sin vacilar, como movido por una fuerza superior (...). Entonces Máximo lo tomó por los cabellos, lo arrastró tras sí y ambos empezaron a dar vueltas por la caverna, a varios pies del suelo, con creciente velocidad¹.

Los testimonios acerca de los místicos cristianos son numerosísimos y, la mayor parte, muy bien expuestos (san Felipe Neri, san Carlos Borromeo, san Ignacio de Loyola, san Francisco de Sales, el beato Bernardino Realino, santa Liduina de Schiedam, el cartujo Juan Tournier, el beato Tomás de Cori, la beata Aleidir de Scarbeke, san Luis Bertrand, Catalina Emmerich, etc.).

En su *Tratado sobre la beatificación*, el futuro Benedicto XIV calcula el número de casos citados en los archivos hagiográficos en «varios centenares» y admite también para este prodigio la posibilidad de que haya causas naturales desconocidas.

Que en ocasiones el cuerpo humano pueda hacerse luminoso es otra de las afirmaciones que los espíritus fuertes acogerán con desdén. Pues bien, resulta que este fenómeno es uno de los que la ciencia moderna ha podido estudiar a placer, aunque sin dar una explicación.

Thurston¹ informa sucintamente de un caso observado y filmado en un hospital italiano en 1934. El médico que lo estudió, el doctor Protti, presentó un informe, con la película, a una asociación médica dependiente de la Universidad de Padua.

Dice en su estudio el doctor Protti que el sujeto, una mujer, «era presa de una idea fija de carácter religioso», que la aparición de la luminosidad estaba en relación con trastornos neurovegetativos, como una aceleración de los ritmos cardíaco y respiratorio,

1. Lamé (E.): *Vie de Julien l'Apostat* (París, Charpentier, 1861, pág. 48). Véase el episodio de José de Copertino y Baldassare Rossi.

2. P.P.M., págs. 198-199.

sudor copioso, fuertes variaciones de las actividades endocrinas y, muy especialmente, con períodos de ayuno total, detalle que parece haber sorprendido vivamente al médico.

Como puede verse, este cuadro corrobora las conclusiones sacadas del estudio de los casos místicos. Al parecer, el médico italiano nada sabía de estos casos. De todos modos, propone una hipótesis interesante. Podría ser, dice, que durante las crisis en las que se observa la luminosidad, se excitaran compuestos azufrados contenidos en el sudor, por efecto de radiaciones de gran energía emitidas por la sangre. El resumen de Thurston no permite comprender qué fue lo que dio al doctor Protti la idea de que las radiaciones duras (invisibles), que se supone son causa de una fluorescencia o fosforescencia de la piel, pudieran tener su origen en la sangre. Parece que fue la anormal actividad glandular observada en estas circunstancias.

Sabemos que la regulación de la temperatura del cuerpo depende del hipotálamo. En este órgano existe una especie de termómetro vivo de gran sensibilidad. El más leve calentamiento ejercido sobre él con fines experimentales provoca inmediatamente la transpiración¹. Unos receptores nerviosos situados en la piel están en relación con este centro termorregulador².

Ahora bien, el hipotálamo es un órgano del mayor interés para nuestro tema. En primer lugar, asegura una correlación entre la temperatura del cuerpo, la transpiración, el hambre³ y la sed; por medio de unos sistemas complicadísimos y que distan mu-

1. Benzinger (T. H.): «On physical Heat Regulation», en *Proceedings of the National Academy of Sciences, U.S.A.*, 1959, 45, pág. 645; Magoun y colaboradores: «Activation of Heatloss Mechanisms», en *Journal of Neurophysiology*, 1938, I, pág. 101; etc.

2. Bazett (H. C.): «Theory of Reflex Controls to explain Regulation of Body Temperature», en *J. appl. Physiology* (tomo 4, 1951, pág. 245).

3. Ranson (S. W.) y colaboradores: «Hypothalamic Re-

ser del todo conocidos¹, está en relación con la formación reticulada, cuya función es esencial en los estados de conocimiento (vigilia, sueño, atención). La estimulación del hipotálamo posterior provoca estados de vigilia atenta, con activación del EEG cortical. En el núcleo ventromedial del hipotálamo, ha podido localizarse un «centro de saciedad» que inhibe el apetito². Parcialmente, por mediación de la hipófisis, el hipotálamo controla la actividad sexual³. Desde luego, no se puede hacer del hipotálamo, principal regulador de nuestra vida vegetativa, el órgano de las actividades místicas. La fisiología del misticismo, la del pensamiento en general e incluso la fisiología de relación por entero, resultan de un conjuntismo muy complicado de acciones recíprocas de los sistemas nerviosos autónomo y central y del sistema endocrino, todo lo cual forma lo que Claude Bernard llamaba «el medio interior»⁴. Pero, en definitiva, resulta imposible no asombrarse una vez más por la coherencia que existe entre los fenómenos descritos por los autores antiguos que no enfocaban más que la historia de un personaje santo y la trama fisiológica invisible descubierta por la ciencia contemporánea tras estos fenómenos. Los ascetas ayunan, controlan totalmente su actividad sexual, tienen estados de conciencia excepcionales, muestran en ocasiones extraordinarias hipertermias y, detrás de todo ello, encontramos el hipotálamo. Sumemos a todo ello los efectos no menos coherentes ya señalados en rela-

gulation of Temperature in the Monkey», en *A.M.A. Arch. Neurol. Psychiatry*, 1937, tomo 38, pág. 445.

1. Bellows (R. T.) y Van Wagenen (W. P.), en *Journal of nervous mental diseases*, vol. 28, pág. 773.

2. Anand (B. K.) y Brobeck (J. R.): «Hypothalamic Control of Food Intake in Rats and Cats», en *Yale J. Biol. Med.* 1951, 24, pág. 123).

3. Harris (G. W.), Michael (R. P.) y Scott (P.): «Neurological Site of Stilboestrol in Eliciting sexual Behaviour», en Wolstenholme y O'Connor: *Neurological Basis of Behaviour* (Londres, 1958).

4. Gastaut (H.) y colaboradores: «Corrélation entre le système nerveux-végétatif et le système de la vie de relation», en *J. Physiol. Gen.*, vol. 44, 1952, pág. 415.

ción con la epífisis y difícilmente podremos resistirnos a la idea de que la fisiología del místico forma un cuadro —lo que los médicos llaman un síndrome— como si el místico fuera un ser que utiliza la fisiología humana con arreglo al orden oculto de ésta, pero para fines desconocidos que se manifiestan como prodigio; como si supiera obtener del instrumento creado por la evolución biológica, es decir, su cuerpo, unos efectos dependientes de una información superior a la suya.

El conocimiento más allá del conocimiento

Tratemos de expresar claramente esta idea difícil e intelectualmente temible.

Al examinar los fenómenos místicos hallamos en ellos dos facetas. Una de ellas es revelada por el instrumento que produce el fenómeno: el cerebro, los órganos, las glándulas, en una palabra, el organismo del místico, su cuerpo. Cuanto más se profundiza en el estudio de estos fenómenos, mejor se comprueba que su producción está de acuerdo con las leyes conocidas del instrumento que los produce. Este librito no da más que una remota idea de la relación a la que me refiero. La otra faceta es el prodigio, producto del instrumento. Si el lector acepta mi enfoque, estará dispuesto a afrontar la hipótesis de que cuanto más se estudien las condiciones en que se producen los prodigios místicos, mejor se comprenderá cómo se realizan. Pero lo esencial del prodigio, aquello por lo que éste ha de repeler siempre el espíritu mágico, empeñado en no aceptar del infinito macrocosmos, sino las proyecciones de su pequeño microcosmos subjetivo, subsistirá a pesar de todo. Y es que esta esencia consiste en que, si bien el prodigio se produce conforme a las leyes de la Naturaleza, supone que éstas son conocidas y manipuladas por un algo que escapa a nuestro conocimiento.

ecstático, que es una actividad deliberada y plenamente consciente del hombre y se presenta como aparición de un acrecentamiento de información cuya fuente escapa a toda definición.

Utilizando una analogía trivial, tomemos, por ejemplo, un motor de explosión. Es un objeto completamente natural, pues funciona conforme a las leyes de la Naturaleza. Su plan corresponde a una cierta cantidad de informaciones que puede ser cifrada. Utiliza propiedades conocidas de la física, la química y la termodinámica. Toda la información que hace de él un motor sale de los cálculos de los ingenieros. Si el primer motor de explosión hubiera aparecido un día espontáneamente, terminado y preparado para ponerse en marcha al encendido, desde el punto de vista de la física, no sería más sobrenatural que el último motor salido de las fábricas «Renault». Pero su aparición espontánea nos obligaría a realizar ciertas revisiones filosóficas. Porque, ¿de dónde habría salido? ¿De dónde habría salido la información? En nuestro pequeño microcosmos subjetivo no hay lugar para la aparición espontánea de un motor¹.

Y, sin embargo, esto es lo que, al parecer, sucede cuando se produce el prodigio. Tomemos al asceta que, embargado de amor divino, se entrega a ciertas prácticas. Y un día le veremos quitar la masa a una cruz de 12 m de altura para levantarla o hacerse inamovible para ver a un cardenal o tomar por el pelo a un emperador para hacerle volar. Se puede pensar que algún día la ciencia sabrá cómo se hace y reproducirlo. Pero, por el momento, no sabe nada. Entonces, ¿de dónde procede la información?

Cuando se interroga al autor (aparente) del prodigio, él no sabe qué responder. Mejor dicho, tiene su propia explicación, pero no trata de masa inerte, de metabolismo ni de epifisis. ¿Puede decirse que el as-

1. Este libro estaba ya terminado cuando, en una obra de mi amigo Christian Chabanis, *Dieu existe-t-il? Non* (París, Fayard, 1973), descubrí una parábola idéntica del físico Alfred Kastler, que expresa exactamente las mismas ideas, pero aplicadas a la aparición y a la evolución de la vida. Esto da qué pensar.

ceta hace lo necesario sin saberlo, como el inventor prehistórico del encendedor de fricción encendía perfectamente el fuego sin conocer la fórmula de la equivalencia térmica del trabajo?

Volvamos al doctor Protti, a su enferma luminosa y a su «sangre radiactiva». Es inútil señalar que si la sangre hubiera sido realmente radiactiva la enferma no hubiera tardado en morir de leucemia, al igual que el doctor Protti y la mitad del hospital de Padua. Pero, para suplir a la alimentación interrumpida, parece imponerse la idea de una reacción nuclear de baja energía (inexistente, desde luego, en nuestro arsenal físico actual). Es indispensable que las fuentes de sustancias necesarias para la supervivencia del cuerpo, cortadas por el ayuno, sean remplazadas. La enferma de Padua y los místicos siguen respirando durante el ayuno, aunque, a veces, casi imperceptiblemente. Examinemos la hipótesis menos inadmisible para nuestra ignorancia: durante el ayuno, el místico extrae del oxígeno o del nitrógeno de la atmósfera (o de ambos) la masa que necesita, operando las transmutaciones precisas para obtener sodio, calcio, etc. Estas transmutaciones, actualmente inconcebibles, para no producir o para no absorber fabulosas cantidades de calor, deberían equilibrarse con apariciones y desapariciones de masa que resultarían en un balance energético final nulo. Ya hemos visto que las levitaciones místicas suelen ir acompañadas de generación de calor. Hay otros muchos casos en los que el balance energético de lo que ocurre en el cuerpo del místico no es, de manera manifiesta, nulo.

Santa Catalina de Génova (1447-1510) fue una mística abstinenta. Los prodigios de su vida son innumerables y, generalmente, del tipo «descabellado» (alargamiento durante el éxtasis, etc.). Entre el 13 y el 15 de setiembre de 1510, día de su muerte, la santa perdió grandes cantidades de sangre. La temperatura de aquella sangre era tan alta¹ que calenta-

1. *Vita e dottrina di Santa Caterina da Genova* (Génova 1847, 1.ª ed. en 1551); Thurston, P.P.M., pág. 262.

los recipientes (en lugar de enfriarse en ellos), quemaba la piel de la enferma y, vertida en una copa de plata, dejó en ella una marca que no se borró. Una reacción química no hubiera atacado más que la superficie de la plata y hubiera bastado con frotar enérgicamente para que desapareciera la marca. Si es auténtica, esta señal supone una metamorfosis del metal en profundidad (nos gustaría examinar la copa). Al mismo tiempo, una sangre que no se enfria indica una reacción que continúa con independencia del «medio interior».

Otro ejemplo es el de la venerable Serafina di Dio, del Carmelo de Capri, muerta en 1699. Cito un pasaje de su biografía en el que se cita a los testigos directos que declararon en el proceso de beatificación: «Las religiosas la han visto con frecuencia, cuando estaba en oración o después de la comunión, con el rostro resplandeciente como una llama y los ojos fulgurantes. Si la tocaban, se quemaban, incluso en invierno y hasta cuando era ya muy vieja. Declararon haberle oído decir muchas veces que estaba consumida por un fuego vivo y que le ardía la sangre».

Tenía crisis de hipertermia que duraban dos o tres días, durante los cuales perdía mucha sangre, sin sufrir por ello. Después de su muerte, su cuerpo se mantuvo ardiente durante más de veinte horas. Para que la temperatura empezara a bajar, fue necesario abrir el cuerpo y extraer el corazón¹.

Se podría citar otros muchos hechos evocadores de un «metabolismo nuclear». No es que yo apoye esta hipótesis. Sólo hago constar que, si los hechos son exactos, es la menos extravagante. Y, sin embargo, en el marco de nuestros actuales conocimientos, es insostenible. O es esto o es algo más fantástico todavía.

1. Sguillante y Pagani: *Vita delle Venerabile Serafina di Dio* (Roma, 1748), pág. 260; Thurston, *P.P.M.*, página 263.

2. *Ibidem*, pág. 462; Thurston: *P.P.M.*, pág. 263.

3. Según la idea, controvertida, pero atrayente, de Luis Kervran.

Pero entonces la analogía con los descubrimientos empíricos anteriores a la ciencia (la cerámica, el encendedor) pierde todo valor. Los descubrimientos empíricos se deben a espíritus observadores que, al advertir la aparición fortuita de un hecho interesante, supieron identificar las condiciones necesarias para su reproducción y reproducirlas. Aunque el herrero de la Antigüedad atribuyera a Vulcano la fusión del hierro, él no dejaba de hacer todas las operaciones para fabricar una coraza.

Supongamos que, por el ascetismo, los místicos acertaran a descubrir casualmente ese hipotético metabolismo nuclear. ¿Cómo explicar que, por medio de las mismas prácticas, obtuvieran la extraordinaria variedad de prodigios que se observan en sus vidas?

En todas las religiones de la Historia, las prácticas ascéticas tienen una notable uniformidad. Entre los pitagóricos, los budistas, los musulmanes y los cristianos, tanto si los ascetas adoraban a Mitra, a Isis, a Diana, a Jesús, como si no adoraban a nadie, los maestros enseñaban siempre la misma disciplina que nosotros examinamos al principio del libro. Se trata siempre de dominar los sentidos, de imponerse estados y actividades penosas, de dirigir el pensamiento hacia el interior. ¿Cómo es posible que causas idénticas puedan producir efectos tan diversos, todos ellos fantásticos? El menor de estos efectos, cuando lo examinamos detenidamente, nos introduce en un abismático laberinto de fenómenos que, según nuestra ciencia, se derivan de causas que no tienen relación entre sí en las que intervienen la fisiología, la neurología, la endocrinología y la psicosomática, para no hablar de lo esencial que es una física cuyos efectos parecen coherentes, pero que desafían a nuestras actuales limitaciones. En este libro no he hecho sino rozar al paso algunos de los análisis en los que uno se encuentra empeñado en cuanto examina de cerca cualquiera de los prodigios reseñados por los biógrafos. En la vida de cada uno de los grandes místicos queda un inmenso campo de exploración sin explotar.

¿Qué significan, por ejemplo, esos olores que con

tanta frecuencia se señalan? En la mayor parte de los casos son perfumes y la idea de que pudiera existir una asociación edificante entre los buenos olores y la santidad, tal vez haya satisfecho con excesiva facilidad la curiosidad profana. De todos modos, el caso del médium Stanton Moses, ya citado, invita a la reflexión. También él solía exhalar perfumes y los observadores llegaron incluso a localizar su fuente, en la coronilla. Pero lo interesante es que, cada vez que se producía el fenómeno, él sufría neuralgias. Los perfumes son sustancias químicas más o menos volátiles: aldehídos, alcoholes, éteres, fenoles, etc. ¿No podría asociarse su emisión a esos metabolismos aberrantes de los que hemos hablado con frecuencia?

Del mismo modo, ¿no se podría encontrar alguna asociación entre la emisión de los perfumes y la incorruptibilidad de los cadáveres, tan bien estudiada por el doctor Larcher?

La dificultad, insuperable a primera vista, de todos estos fenómenos, cuando los estudia uno a la luz de la ciencia, permite, no obstante, captar dos circunstancias esenciales.

La primera (y es lo que trato de hacer entrever) es que el fenómeno no se manifiesta como una caótica violación de las leyes de la Naturaleza. Al contrario. En cuanto se examinan con atención, se advierte en estos casos unas estructuras, unos patrones. Cuanto más se avanza en su investigación, mejor se advierte una utilización particular de esas leyes que a primera vista parecían haber sido violadas o suspendidas. Es sólo que esa utilización cuyos resultados observamos se escapa a nuestro conocimiento. Volviendo al burdo ejemplo del motor de explosión, nos encontramos ante el cuerpo del místico como ante un dispositivo caído del cielo, que produce unos efectos maravillosos, que en un principio no entendemos, pero todo aquello que poco a poco vamos averiguando sobre ellos se revela conforme a lo que sabemos, aunque lo principal se nos escape.

1. Larcher (Dr. H.): *Le Sang peut-il vaincre la mort?* (París 1957, 5.ª ed., págs. 157 y ss.).

La segunda, y creo que en ella reside la esencia del prodigio místico, es que ese maravilloso dispositivo, por más que, sin que lo advierta la inteligencia humana, obedezca las leyes de la inteligencia, tiende a realizar un proyecto que no es el de la inteligencia, o por lo menos de la inteligencia discursiva y experimental creadora de conocimiento objetivo. Dicho más sencillamente, la ciencia desconocida practicada por el místico sigue la senda del corazón.

El prodigio se da cuando el pensamiento del místico es presa de las sublimes emociones del amor. San José de Copertino no levanta el vuelo cuando quiere crear conscientemente las condiciones propicias para volar, sino cuando la contemplación de un erizo de mar, súbitamente, llena su alma de amor hacia el Creador del animal. De igual modo, Lukardis se pone a flotar cabeza abajo en el aire cuando se encuentra en éxtasis. Hojeemos a Thurston y, sobre todo, leamos las innumerables vidas de los Santos. Como hemos dicho ya muchas veces, los prodigios pueden ser absurdos y hasta escandalosos. Su aparición se asocia siempre a la explosión de un sentimiento sobrehumano en el alma del taumaturgo. Es lo que me queda por subrayar brevemente, antes de dejar al lector seguir con sus propias reflexiones, si considera que ha lugar.

CONCLUSIÓN:

EL HOMBRE, MÁS ALLA DEL HOMBRE

Recordemos el problema planteado al principio del libro.

Existen y han existido siempre hombres que creen en una realidad invisible más real que el mundo en el que, por un instante, nos inserta nuestro cuerpo.

Esta realidad invisible (verdadera o ilusoria) es inefable por definición, ya que toda comunicación se opera por mediación de la señal y la señal, por naturaleza, nunca es más que alusión al mundo de los sentidos.

¿Verdadera? ¿Ilusoria? *That is the question.* Aparentemente, no cabe esperar respuesta de un examen objetivo. Por su actuación, la ciencia está condenada a no ser más que ciencia de las apariencias. ¿fuera de la ciencia, ¿qué hay? Y, fuera de la ciencia, ¿dónde buscar la luz capaz de convencer a los hombres de estos tiempos, habituados a dudar de todo, tras veinticinco siglos de disputas?

Comprendo que todo espíritu que se respete crea algo más que en la ciencia. En el deber, el honor, el amor, el futuro de la Humanidad, la necesidad de entender al débil, ¿qué sé yo? Al escribir estas lí-

...también en cierto filósofo al que respeto y a quien apena mi negativa de buscar la verdad por el camino que sigue él. No digo que la reflexión filosófica no pueda llevarnos más lejos que la ciencia. Pero, ¿qué valor tiene una verdad que no se puede hacer compartir, una verdad que no se puede transmitir más que por medio de palabras y que siempre podrá ser rebatida con palabras? Yo no deseo una salvación para mí solo. La virtud de la ciencia consiste en cortar la palabra. *Est, est, non, non*. Este es el experimento. Repetirlo y juzgar.

El prodigio místico, si existe, pone de manifiesto un conocimiento del orden de las cosas de una índole distinta a la de la ciencia. Demuestra que algo en el hombre o fuera de él (pero, en este caso, manifestándose por su mediación) sabe cómo manipular este orden para obtener efectos que rebasan a toda ciencia. A veces, estos efectos son incoherentes, como si una mano accionara a tientas unos mandos escondidos en el fondo del ser humano.

Si todos estos efectos fueron incoherentes, podría creerse en el descubrimiento empírico y fortuito de estos mandos por las circunstancias casuales del ascetismo. Pero las más de las veces no lo son. Manifestan casi siempre un simbolismo, sublime e ingenuo, que es el de la misma alma: fuego para el amor, vuelo para el impulso piadoso, perfume para la virtud, etc.

Del todo incoherentes, demostrarían el descubrimiento empírico inconsciente. Del todo simbólicos, podrían atribuirse a causas inteligentes externas al hombre, pero con la necesidad de la participación de éste. Con mezcla de lo uno y lo otro, ¿qué demostrarían como mínimo? Que el hombre, con todas sus debilidades y su ignorancia, es su instrumento y su autor; pero que no podría ser su autor sin beber de una fuente desconocida, normalmente inaccesible para su pensamiento.

A estas fuentes los místicos les dan distintos nombres. Los cristianos, los hombres de la Antigüedad y los musulmanes la llaman Dios. Los hindúes, *atmán* o *Brahmán*. Pero hay un nombre aceptado por todos.

El nombre es *Amor*. Todos también convienen en que esta fuente es trascendente, sin perjuicio de suponer que su trascendencia esté en nosotros.

¿Existe esa fuente desconocida? ¿Y qué es el amor? Esto se ha discutido desde que existen los hombres y desde que los hombres piensan y ya estamos cansados de discutir. Pero la ciencia que todo lo invade y a la que nada puede detener —ni siquiera sus yerros, ni la negativa de los sabios, ni su ceguera, ni la ridícula rebeldía de los imbéciles, ni las divagaciones de la Historia—, la ciencia, ahora, en este fin de siglo, está en el umbral del prodigio místico. Todavía no estudia más que el ascetismo. Su labor la llevará irresistiblemente más allá de sí misma, hacia el misterio que ya la interroga. Yo he tratado de demostrar que el estudio de los testimonios la obligará a franquear ese umbral en el que el espíritu, asaltado por la duda, se pregunta si la luz que entrevé más allá de la razón es negación o culminación. ¿Hay que decirlo? Es en la culminación en lo que yo creo. El hombre no superará su humanidad abjurando de ella, sino completándola.

RESUMEN BIBLIOGRÁFICO

SOBRE EL MISTICISMO EN GENERAL

James, W.: *Varieties of religious Experience* (Nueva York, Collier Books, 1971).

Maréchal, J.: *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2 vol. (Paris Desclée de Brouwer 1937-1938.) Ed. inglesa: *Studies in the psychology of the Mystics* (Nueva York, Magi, Albany, 1964).

Poulain, A.: *Des graces d'oraisons* (Paris, Beauchesne, 11.^a ed., 1931). Ed. inglesa: *The Graces of interior Prayer* (St. Louis, Herder, 1950).

ADEMAS DE ESTAS TRES OBRAS FUNDAMENTALES, CONSULTESE

Chauvin, R.: *Dieu des savant, Dieu de l'expérience* (Paris, Mame, 1938).

Delacroix, H.: *Les grands mystiques chrétiens* (Paris, Alcan, 1938).

Gobry, I.: *L'expérience mystique* (Paris, Fayard, 1964).

SOBRE LOS PRODIGIOS MISTICOS

Dingwall, E. J.: *Some human Oddities* (Nueva York, University Books, 1962).

- ... peculiar people (Nueva York, 1962).
- Barthes, H.: *Le sang peut-il vaincre la mort?* (Paris, Gallimard, 1957).
- Leroy, O.: *La lévitation* (Paris, Le Cerf, 1928).
- Lhermitte, J.: *Le miracle* (Paris, Gallimard, 1956).
- Thurston, H.: *Les phénomènes physiques du mysticisme* (Paris, Gallimard, 1961). Ed original inglesa: *The physical Phenomena of Mysticism* (Londres, Burns and Oates, 1951).
- *Surprising Mystics* (Londres, Burns and Oates, 1955).

SOBRE EL ESTUDIO DEL ASCETISMO EN EL LABORATORIO

Hasta el momento, ningún autor ha intentado recopilar el conjunto de resultados publicados en las revistas especializadas. Véanse referencias en notas del texto.

LAS BIBLIOGRAFIAS MAS RECIENTES SON LAS DE

- Tart, Ch. T.: *Altered States of Consciousness* (Nueva York, Doubleday, 1972, en especial el capítulo 8).
- White, J.: *The highest States of Consciousness* (Nueva York, Anchor Books, 1972).
- Estos libros son antologías de estudios recientes (muy dispares).

FIN

INDICE

INTRODUCCIÓN: PARABOLA DE LAS NUEVE LLAVES	5
FISIOLOGÍA DE LO INEFABLE	11
Desmistificar las apariencias	17
Experiencia de lo inefable y manifestaciones de lo invisible	23
Estados regresivos	33
Mediciones de la actividad del cerebro	39
ANORMAL Y SUPRANORMAL	49
Enseñanzas de la electroencefalografía	57
Misticismo y enfermedades nerviosas	60
La máquina de meditar	68
ALQUIMIA DEL DOLOR	75
La doma de los sentidos, senda de felicidad	86
Los santos del desierto	97
El jardín de los suplicios	106
Intervención de lo divino y libertad humana	108
La felicidad del dolor	116
Ascetismo védico y ascetismo cristiano	123

LA MAGDALENA DE PAZZI O EL ABISMO	
DEL AMOR	131
Los tormentos de la carne	146
El amor como fuego que devora...	154
La predicción al cardenal	157
Un desafío a las leyes de la física	166
Prodigios más asombrosos que edificantes	170
¿Objetivo de una vida aparentemente sacrificada?	176
 ESCULPIENDO LA CARNE	 183
Las llagas de san Francisco	187
Ella revivía la Pasión de Cristo	192
Búsqueda de una explicación «natural»	193
Milagro en Westfalia	201
Un caso bien observado: Luisa Lateau	214
La aparición de los estigmas por sugestión mental.	229
 EL CUERPO EN LAS FUENTES DEL ALMA	 233
Vivir sin comer	239
El instinto de lo imposible	244
El ayuno místico	252
La práctica india del ayuno	257
Intento de análisis de los trastornos fisiológicos	261
 LA NOVENA LLAVE	 275
El monje volador	279
Testigos incrédulos	286
Las constantes del fenómeno de levitación	293
Médiums y místicos	298
El conocimiento más allá del conocimiento	305
 CONCLUSIÓN: EL HOMBRE MAS ALLA DEL HOMBRE	 313
RESUMEN BIBLIOGRÁFICO	317

man, «aunque rechacemos la idea de que la esencia última de las cosas sea su estructura, podemos admitir, con Bertrand Russell, que cualquier otra esencia sería inaccesible al lenguaje y rebelde a la descripción y, por tanto, extraña a la ciencia»¹.

De manera que el místico no puede hablar más que al místico. No puede sino hablar solo o abandonarse al diagnóstico del psiquiatra. El espíritu animado del más sincero deseo de instruirse, a menos que los azares de su propio pensamiento no lo hayan introducido ya en ese mundo de las esencias que la ciencia rechaza, no tiene razón alguna que sea válida para prestarle oído, ya que el místico le da a elegir entre una evidencia científica que constantemente está siendo demostrada ante los ojos del Universo y un elemento maravilloso, incontrolable por naturaleza.

Y, sin embargo, supongamos que el místico esté en lo cierto, que verdaderamente tenga acceso a un mundo espiritual sobrehumano, léase infinito, que la experiencia de la que habla y que pretende vivir sea realmente lo que él dice; en tal caso, no sólo adquiriría su aventura un valor sin igual, sino que incluso cambiaría el sentido de todo lo demás.

Porque si el místico dice la verdad, este mundo de palabras en que se desenvuelve nuestra vida no es lo definitivo, no tiene a fin de cuentas más que una importancia secundaria y todo aquello tras de lo que nosotros corremos, desde el nacimiento hasta la muerte, no es más que un señuelo². No se puede imaginar, pues, algo más desastroso que la incapacidad del místico para demostrar la verdad de lo que

1. «Is irrelevant to science», Newman (J. R.): *The World of Mathematics* (Londres, 1961, vol. III, pág. 1534).

2. «Tengo una buena noticia que darle: en el Bureau des Longitudes se ha recibido una carta de Alemania en la que dicen que M. Bessel ha comprobado, por medio de la observación, los cálculos hechos por usted sobre los satélites de Júpiter.»

—«El hombre no persigue más que quimeras.» (Últimas palabras de Laplace a Poisson, que fue a visitarle cuando agonizaba.)

dice, si verdad hay en ello.

Que cosa tan importante se sustraiga a nuestra necesidad de saber excusa, en cierta medida, a los que renuncian a buscarla: ¿es lógico que el significado último de nuestro paso por este mundo sea precisamente el único secreto que nuestro espíritu no puede descubrir? Si tan escondido está es que no existe o que no vale la pena encontrarlo. Señalemos, de todos modos, lo que de apasionamiento hay en este razonamiento neurótico, como se dice ahora. Igual podría aplicarse a la curación del cáncer, otra cosa que se sustrae a nuestra investigación y a la cual, sin embargo, nadie piensa renunciar. Admitamos, pues, por más que nos cueste y sin perder la sangre fría, que nos importa mucho saber si el místico está o no en lo cierto, y reflexionemos.

Experiencia de lo Inefable y manifestaciones de lo Invisible

¿Qué es exactamente lo que nos impide saber? Ya lo hemos visto, es la cualidad interiorizante de la experiencia mística, su carácter inefable. De todos modos, no debe ser totalmente inefable, puesto que hemos sido advertidos de ella y de ella vamos a hablar. El mismo desdén de que la hace objeto el pensamiento moderno implica ya cierto conocimiento. Este desdén no puede fundarse sino en cierta idea que de ella se tenga, aunque sea negativa.

Efectivamente, estamos advertidos de la existencia del misticismo por un aspecto de éste que pertenece al otro universo, al único que reconoce el mundo moderno, el de los fenómenos físicos, el de las palabras: este aspecto es el milagro, el prodigio, aquello que todos pueden ver, si es que existe.

Cierto, la actitud natural y espontánea del espíritu científico es la de negar el prodigio: «En todas las investigaciones realizadas, nunca se ha producido un

ción (...). Cuanto más profundas son las tinieblas, en mayor medida excede del pensamiento este bien y se muestra inexpresable¹ (...). Cuando me sumerjo en este bien y lo contemplo, ni recuerdo ya la humanidad de Jesucristo, ni la Encarnación, ni nada que tenga forma. Lo veo todo, no obstante, y no veo nada.»

Ya tendremos ocasión de citar otros textos. De estos dos no retenemos, sino la incapacidad de las palabras para expresar algo que dos personas tan diferentes entre sí coinciden en calificar de inexpresable.

Es evidente que, en el estudio que hemos emprendido, semejantes textos (que son innumerables) nada pueden enseñarnos. Tal vez algún día alguien sienta la tentación de someterlos a un análisis estadístico. Porque, anotando cada idea y cada palabra significativa, podrían aplicárseles los métodos de análisis de factor múltiple utilizados, por ejemplo, por R. B. Cattell en su estudio de la ansiedad² y que habían sido definidos ya en 1947 por L. L. Thurstone³. También la ansiedad es inexpresable. Cattell, no obstante, pudo aclarar su naturaleza, definir sus condiciones, decir cómo sobreviene, qué concomitancias la acompañan y cómo se va. No veo por qué el éxtasis, visto desde el exterior, no haya de poder estudiarse del mismo modo, aunque sea a través de los textos únicamente. No se necesitaría más que una gran paciencia y un ordenador.

Pero no llegaríamos a conocer más que las estructuras. Los resultados, por apurados que fueran, nada nos dirían acerca de la experiencia vivida realmente por el místico. Y tampoco habríamos adelantado en saber si existe realmente un mundo invisible más allá del de

los fenómenos físicos, a menos, tal vez, de suponer que los místicos, sin proponérselo ni saberlo, hubieran expresado algo esencial que pudiera detectar el análisis estadístico. Pero, aun en este caso, no se acaba de ver cómo el psicólogo, que ha venido después, ha de poder hablar de lo inexpresable mejor que quienes lo vivieron. Cattell no ha contribuido en modo alguno a hacer sentir más claramente lo que es la ansiedad y no ha hecho sino medir sus múltiples factores.

Mientras un psicólogo paciente y bien equipado no demuestre lo contrario (si es que se puede), al parecer no nos queda sino pensar que no ha de ser lo que los místicos dicen lo que nos explique la realidad de su experiencia, ya que ellos mismos admiten que es imposible de explicar.

¿Dónde hallar entonces la luz que buscamos?

Podemos tratar de volvernos hacia los testigos de su vida.

Por supuesto, estos testigos pueden, llegado el caso, ilusionarse tanto como el propio místico (recordemos que partimos en posición de duda). Pero aun así su ilusión será la de hombres y mujeres corrientes, la misma que nosotros sentiríamos (o ~~desenmarcaríamos~~ cararíamos) si estuviéramos en su lugar. Los testigos no están, como el místico, sobrecogidos por lo inexpresable. Ellos tienen los sentimientos, la curiosidad, las pasiones, las dudas y las luces de todo el mundo. Al oírles a ellos, uno no se pregunta por la presencia o la ausencia de una incógnita inefable. Su ilusión, si ilusión es, se parece a las nuestras, las de la psicología ordinaria y podemos hablar de ella sabiendo de lo que hablamos.

CUANDO EL MUNDO SE PARA

En primer lugar, examinaremos un hecho que aseveran casi siempre quienes rodean al místico cuando

1. «Voluntad» es aquí sinónimo de «amor», según las ideas filosóficas de la época.

2. Cattell (R. B.): «The Nature and Measurement of Anxiety», en *Contemporary Psychology, Scientific American*, 1971.

3. Thurstone (L. L.): *Multiple factor analyses* (Chicago, 1947). No confundir a L. L. Thurstone con H. Thurston a quien se cita más adelante.

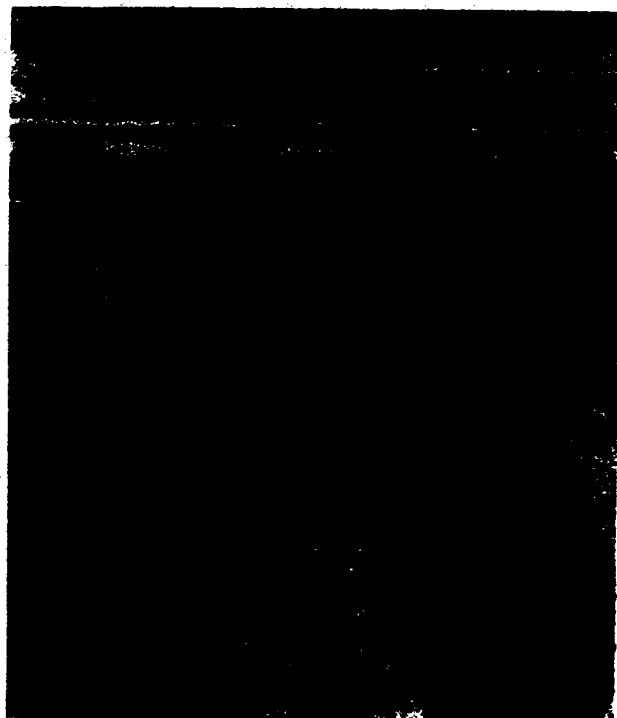
Pero lo más digno de resaltar es que los episodios de *Rems* pueden producirse en el niño en los otros dos estados. En otras palabras, aunque quisiéramos atribuir al lactante los estados anímicos que experimenta el adulto cuando su cuerpo se comporta como el de éste, el EEG nos indicaría que los estados que se suponen de vigilia y de sueño empiezan por no diferenciar y no se diferencian, separándose en el tiempo, sino a medida que el lactante va saliendo de su estado primario y adquiriendo las funciones cerebrales del adulto.

Las condiciones cerebrales del pensamiento adulto son, pues, producto de una larga elaboración, de una «autogénesis» de la cual Sterman y Hoppenbrouwers exponen un cuadro en el libro citado anteriormente. Este pensamiento adulto nace poco a poco en el cerebro del niño, a medida que las funciones cerebrales, por el efecto de los estímulos exteriores y, en primer lugar, del ciclo cotidiano de día y noche, clasifican los tres estados fundamentales, separando la vigilia del sueño y relegando los sueños a lo más profundo de la acción del dormir (sabemos que, en el adulto, el estado de *Rem* corresponden al sueño más profundo, aquel en el que se observa el mayor relajamiento muscular y del que cuesta despertar).

Puede ser tentador interpretar el fenómeno de Isakower como una transición entre la vigilia y el sueño en la que el adulto vuelve a encontrar, durante un breve instante, la indiferenciación original de los tres estados. Pero no se debe violentar los hechos. Repitémoslo: el cerebro del lactante, e incluso el del feto, conoce, como el del adulto, tres estados, que están bien diferenciados. Simplemente, no son los de dormir, soñar y velar. Son estados que la poligrafía define y mide, pero de los cuales nuestros tres estados no están desligados todavía.

Esto nos lo demuestra también el EEG. Porque si el sueño devolviera nuestro cerebro al estado que tenía cuando estábamos en el claustro materno, lo veríamos en el gráfico. Y lo que vemos es precisamente todo lo contrario.

Veamos, en efecto, qué pasa en el EEG a medida que nos dormimos.



Mozac (Puy de Dôme);
(Foto Edouard Berne)

El estado más alejado del sueño es el de la «vigilia atenta», que sentimos cuando nuestros sentidos, y en especial nuestros ojos, están abiertos a los estímulos exteriores o cuando nos entregamos a una actividad intelectual difícil, «operaciones aritméticas, por ejemplo»¹. EL EEG muestra entonces ondas rá-

1. Prof. Kayser (Ch.): *Physiologie* (París, 1963, vol. II, página 796), precisión de este fisiólogo que echa la sal al ejemplo de Poincaré.

(de 30 a 60 ciclos/segundo) irregulares y de voltaje muy bajo. Es el ritmo beta.

Cuando se relaja la «vigilia atenta» y se cierran los ojos, aparece un tipo de onda muy distinto, ondas más lentas (8 a 12 ciclo/segundo), de amplitud variable (es decir sincronizadas), de alto voltaje, las ondas alfa. El paso de onda alfa a ondas de vigilia atenta (beta) bajo el efecto de un estímulo es casi instantáneo (un quinto de segundo). Este paso se conoce con el nombre de «reacción de paro». En la vida de vigilia normal, el cerebro fluctúa constantemente entre uno y otro de estos estados eléctricos, fluctuación que es característica de la vida consciente del ser humano.

El paso de la vigilia tranquila a la somnolencia y al sueño se refleja en el EEG por la desaparición progresiva de las ondas alfa que son sustituidas por ondas cada vez más lentas y de alto voltaje, entre-cortadas por «husos de sueño» (los *spindle burst* de los anglosajones), descargas cuya frecuencia se sitúa sobre los 14 ciclos/segundo. A medida que va entrando el sueño, los husos se espacian y las ondulaciones se hacen más lentas. En el sueño «lento», identificado con el descanso sin sueños, el trazo de EEG está formado por ondas delta, de voltaje variable (muy alto, pero que puede debilitarse) y muy lentas (de 0,5 a 3 ciclos/segundo).

Por último, este sueño lento es interrumpido periódicamente durante la noche por fases de sueño rápido con *Rems*, llamado también «sueño paradójico» en expresión de Jouvet, dado que el EEG tiene entonces el mismo trazo que durante la vigilia atenta: la mayoría de los electrofisiólogos ven en estos episodios la traducción a términos eléctricos de los sueños.

Este cuadro no muestra, pues, nada que recuerde la actividad eléctrica del cerebro del lactante, con excepción del sueño rápido. Sin embargo, este sueño rápido nunca se presenta en el adulto en el momento de dormirse cuando, según se nos ha dicho, se produce el fenómeno de Isakower, sino en el sueño más profundo. Si el fenómeno de Isakower

existe tal como nos ha sido descrito, evidentemente, tiene que producirse en un estado del cerebro caracterizado por las ondas que corresponden a la somnolencia, es decir, en el momento en el que el trazo del EEG pasa de las ondas alfa a las ondas delta y en el que surgen bajo las agujas los primeros husos de sueño. Este tipo de trazo no existe en el lactante: en primer lugar, porque éste no conoce el ritmo alfa, el cual no aparece sino mucho después y en la pubertad es todavía muy irregular y breve¹; y, en segundo lugar, porque los husos de sueño son también propios de un cerebro de más edad.

Además, ¿cómo podría un cerebro adulto volver al estado de la primera infancia? Para ello tendría que convertirse en otro objeto físico, en un organismo diferente: según dice J. M. R. Delgado, el cerebro del recién nacido «está incompleto en gran medida: en sus zonas sensoriales y en la corteza motora numerosas características, entre otras, la mielinización², el espesor cortical y el número y dimensiones de las células, se encuentran todavía en estado embrionarios³».

Desde luego, nada de ello desmiente la existencia del «fenómeno de Isakower». Tal vez el fenómeno exista, no lo discuto. Me limito a examinar la interpretación que de él hacen Lewin, Prince y Savage al mismo tiempo que hago constar que estos autores no hacen más que contarnos una historia que no confirma ninguno de los factores experimentales observables⁴.

1. Véase pág. 57 y también Rimbaud (L.): *Précis de neurologie* (París, 1957, pág. 27).

2. La mielina es una sustancia que envuelve algunas partes de la neurona (el cilindroeje); se forma durante la primera época de vida: es la mielinización.

3. Delgado (José M. R.): *Physical Control of the Brain* (Nueva York, 1969, pág. 53). Delgado señala la función de la maduración: el cerebro se forma físicamente por el uso que se hace de él.

4. Véase Conel (J. L.): *The Postnatal Development of the human cerebral Cortex* y especialmente la obra de Serman y Hoppenbrouwers ya citada; se da referencia en nota de la página 40.

El electroencefalograma indica que existen en el recién nacido (y también en el feto) alternativas de reposo y actividad visibles también en los otros trazos de la poligrafía¹. Las madres las notan al sentir los movimientos episódicos del niño en su vientre. Antes del nacimiento, las alternativas de reposo y actividad están sometidas a la influencia de la madre².

Pero en el EEG aparece también un hecho capital: el de que las manifestaciones visibles de la actividad del bebé son engañosas: «Un lactante que descansa tranquilo, con los ojos cerrados, presenta la apariencia del que duerme. A la inversa, cuando se agita, sonríe, se contorsiona y grita puede parecer despierto. Sin embargo, en el aspecto fisiológico, estas actitudes no tienen sino un parecido superficial con las actitudes correspondientes del adulto³.»

Veamos varios de los hechos que permiten medir todo lo que diferencia estas manifestaciones aparentemente tan similares en el adulto y en el niño pequeño.

Cuando decimos que el niño «duerme», éste tiene los ojos cerrados, respira de modo pausado y regular y, por regla general, mantiene los miembros quietos. Pero los gráficos del EEG presentan esos trazos irregulares que la señora C. Dreyfus-Brisac describió, en 1966, con la denominación de «trazos alternativos»⁴. Son trazos «diferenciados, de bajo vol-

waking and Rest-Activity Patterns from Foetus to Adult in Man», en *Brain Development and Behaviour* (Nueva York y Londres, 1971). Sterman y Hoppenbrouwers son investigadores de la Universidad de California en Los Angeles (U.C.L.A.).

1. Poligrafía es el registro simultáneo de diversas variables, entre otras, por ejemplo, la actividad muscular medida por los electrodos del electromiógrafo.

2. Fenómeno puesto de manifiesto principalmente por la francesa C. Dreyfus-Brisac, así como por el equipo de A. H. Parmelee en la U.C.L.A.

3. Sterman y Hoppenbrouwers, *loc. cit.*, pág. 206.

4. Dreyfus-Brisac (C.), en *Neurological and Electroencephalographic correlative Studies in Infancy* (obra colectiva, Nueva York, 1964).

taje, muy distintos de los observables en el niño mayor y el adulto».

Lo mismo ocurre con lo que se observa durante los períodos de actividad del lactante, que se presentan con dos aspectos muy diferentes. En el primero, que los anglosajones llaman «actividad de comportamiento», los ojos pueden estar abiertos o cerrados, los ritmos cardíaco y respiratorio son irregulares y se observa una agitación del cuerpo que tanto puede aparecer espontáneamente como coincidir con la teta. A menudo, pero no siempre, el trazo del EEG está desincronizado¹. No se parece al del electroencefalograma del estado de vigilia o de sueño en el adulto, a pesar de las otras apariencias. Concretamente, no hay en él ondas alfa.

El segundo estado de actividad corresponde a lo que los anglosajones llaman *Rem state* o «fase de agitación ocular»². Los ojos están cerrados, el cuerpo, agitado, y la respiración y los latidos del corazón son irregulares; es el estado que más se parece, incluso en el EEG, al correspondiente en el adulto.

Esta similitud es sorprendente, pues se admite que en el adulto la agitación ocular (*Rem*) se produce durante el sueño. Entonces, ¿el recién nacido sueña? En tal caso, *soñaría ya en el seno materno*, pues el electromiógrafo ha podido establecer la correspondencia entre los *Rems* y la agitación del feto, gracias a las habilidosas experiencias de C. Dreyfus-Brisac, Roffwarg, Prechtl, Sterman, etcétera³.

1. Es decir, que el trazo es *regular*; en caso contrario, se llama *sincronizado*.

2. R.E.M. es la abreviatura de *Rapid Eye Movement* (movimiento rápido de los ojos).

3. Dreyfus-Brisac (C.): *Regional Development of the Brain in Early Life* (varios autores, Filadelfia, 1967, páginas 437-457);

Roffwarg y otros con Dement (W.), quien descubrió las concomitancias electroencefalográficas del sueño: *Science*, 152 (1966);

Prechtl (H.) y otros: *Neuropaediatrie*, 1 (1969);

Sterman (M. B.): *Experimental Neurology*, suplemento 4, página 98.