www.traditio-op.org

"Místicos, videntes y médiums"

por Francois Dermine OP

"... En un mundo confundido, es comprensible que algunos sean tentados a confiar desmedidamente en diversas señales: visiones, mensajes, cominicaciones con el más allá, de dudosa autenticidad. Sucede que sacerdotes y teólogos, infieles a la sabiduria secular de la Iglesia, favorecen semejante interés por las manifestaciones que alejan, más que acercan a la verdad sobrenatural..."

del Prólogo del
Cardenal Cottier OP

www.traditio-op.org

MÍSTICOS, VIDENTES Y MÉDIUMS.

ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE LAS DIVERSAS EXPERIENCIAS CON EL MÁS ALLÁ

P. François Dermine O.P.

ATHANASIUS EDITOR

2017

Rossi, Rafael María
Místicos, videntes y mediums : análisis comparativo entre las diversas experiencias con el más allá / Rafael María Rossi. - 1a edición especial - Córdoba: Rafael María
Rossi, 2017.
396 p. ; 25 x 17 cm.
ISBN 978-987-42-5679-9
1. Teología Mística. I. Título.
CDD 248.22

No está permitido la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión por ninguna forma o método, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright. Los infractores serán reprimidos con las penas de las arts. 172 y concordantes del Código Penal (arts. 2, 9, 10, 71, 72, ley 11.723)

Derechos © Reservados
5000 Córdoba, Argentina

Título original: ***MISTICI, VEGGENTI E MEDIUM. Esperienze dell'aldilá a confronto***. Libreria Editricie Vaticana, 2ª edición, Ciudad del Vaticano, 2003.

Agradezco de corazón a los PP. Emeterio de Cea O.P. y Luigi Borriello O.C.D. que han acompañado la elaboración de esta obra, a los frailes de mi comunidad que me han dado el tiempo que necesitaba para escribirla, y a la prof. Paola Salmi que ha corregido, hasta donde se podía, mis errores gramaticales y mis francesadas.

Imprimatur: Fr. Bernardino Prella O. P., Prior Provincial; Milán, 13 de junio 2001.

Traductores: P. Fr. Rafael María Rossi O. P. y Silvestre Tomás Carlos Cantagallo. 1ª edición en castellano.

PRESENTACIÓN

La publicación de la obra del P. François-Marie Dermine O. P. es particularmente oportuna. En efecto, asistimos desde hace algunos años a un renovado interés por la religión. El movimiento, lejos de ser homogéneo, conlleva muchas incertidumbres: redescubrimiento de la fe y de la coherencia de la vida cristiana pero también el gusto por lo extraordinario o más bien por formas deterioradas de religiosidad, que desvían las almas de lo esencial. En un mundo confundido, es comprensible que algunos sean tentados a confiar desmedidamente en diversas señales: visiones, mensajes, comunicaciones con el más allá, de dudosa autenticidad. Sucede que sacerdotes y teólogos, infieles a la sabiduría secular de la Iglesia, favorecen semejante interés por las manifestaciones que alejan, más que acercan a la verdad sobrenatural.

Los vastos movimientos migratorios y el creciente turismo, además, han permitido a los cristianos el contacto con adeptos de otras religiones. Algunos se dejan seducir y buscan en otra parte los caminos de la salvación, en particular en las grandes religiones extremo-orientales, como el hinduismo y el budismo, escuelas, según piensan, de la contemplación a la cual aspiran. Ignoran generalmente los tesoros de la oración y de la espiritualidad cristianas, quizás porque jamás han sentido hablar de ellas.

* * *

Este muy documentado estudio del P. Dermine debe ser colocado en el marco más amplio del encuentro de las religiones arriba nombradas, encuentro que acontece a menudo en el caos, sin que se sepa resistir a la tentación del sincretismo.

El estudio hace un análisis preciso de los hechos mediúmnicos, que reencontramos en los fenómenos provocados, en el espiritismo, en la New Age, pero también en las civilizaciones primitivas y en el chamanismo o más bien en las grandes religiones orientales. Además de una descripción rigurosa de los fenómenos, aporta criterios de interpretación.

La investigación, bien munida de aclaraciones, cubre un amplio campo. Los pastores recurrirán con provecho a la obra como instrumento de discernimiento, mientras que los teólogos que se interesan por la mística comparada encontrarán luces definitivas. Entenderán que no se puede hablar en modo genérico, como está sucediendo demasiado a menudo, de expe-

riencias de lo Absoluto como si todas las religiones fueran capaces de conducir a la misma experiencia, lo que sería como ignorar la obra propia de los dones del Espíritu Santo y la especificidad del plan de salvación cristiano. El Autor subraya que en la base de la concreción de todas estas formas, más o menos nobles, de espiritualidad o más bien de pseudo-espiritualidad sometidas a examen, tienen un carácter común: el recurso a la *técnica*: el hombre se considera capaz de disponer de las realidades divinas o invisibles. En todas las *experiencias*, muy diversas en cuanto a su calidad humana, se encuentra la pretensión del hombre de ser dueño de su destino, o aún más, en la pretensión máxima, de ser capaz de alcanzar el Absoluto con las propias fuerzas y con los propios medios.

En otros términos, el hombre espera que, valiéndose de las técnicas estará en condiciones de dominar las realidades trascendentes. Este es el proyecto *técnico* que encontramos cualquiera sea la naturaleza de las prácticas tomadas en consideración.

Reflexionando sobre ellas, nos damos cuenta que nos encontramos frente a una forma extrema de pelagianismo o, más aún, de naturalismo que corresponde a la inspiración de la secularidad de amplios sectores de la cultura contemporánea: también la experiencia de lo *divino* parece ser de competencia del hombre tanto como para preguntarnos ¡si todavía hay necesidad de Dios!

El P. Dermine destaca claramente el carácter inducido y técnico de las experiencias analizadas y cómo estas exigen la aplicación de medios mentales y materiales y la instrumentalización del *médium*, cuyos actos, en el caso específico, no son ni vitales ni libres.

* * *

En total contraste con las experiencias descriptas, se presenta la es-piritualidad bíblica y cristiana. El autor recuerda las grandes líneas de la teología de la profecía y de la mística. Respecto a esta última hace referencia a la definición propuesta en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 2014: <<El progreso espiritual tiende a la unión cada vez más íntima con Cristo. Esta unión se llama mística, porque participa del misterio de Cristo mediante los sacramentos -*santos misterios*- y, en Él, del misterio de la Santísima Trinidad. Dios nos llama a todos a esta íntima unión con Él, si bien solamente a algunos les son concedidas gracias especiales o signos extraordinarios de esta vida mística, con el fin de hacer manifiesto el don gratuito hecho a todos>>.

Por lo tanto, todos están llamados a participar del misterio de la gracia; la vida mística no supone ninguna facultad especial en el sujeto. Las comunicaciones divinas sobrevienen de modo espontáneo, fugaz e inmediato. No requieren ninguna condición material, física o mental. Todo depende de una iniciativa divina. Dios introduce a su creatura en su amistad, por eso es importante la disposición del corazón.

Las comunicaciones acontecen al interior de un diálogo interpersonal: es necesario subrayar este carácter dialogal de la mística cristiana. Finalmente, allá donde los dones son comunicaciones tangibles, deben ser siempre colocados en la fe y a su servicio; no pueden sustituirla.

La mística, como perfección de la vida espiritual, fruto del esfuerzo humano a través de técnicas apropiadas, o más bien *don de la gracia* teniendo su fuente en el amor de Dios: tal es la regla de juego absolutamente decisiva.

La obra del P. Dermine proveerá los criterios seguros para el discernimiento sobre la naturaleza de los fenómenos que se presentan como provenientes de un contacto con el más allá.

Deseamos que este instrumento de clarificación, cuya utilidad no necesita ser demostrada, encuentre una amplia difusión.

P. GEORGES COTTIER, O. P.

Teólogo de la Casa Pontificia

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a.	artículo
AAS	*Acta Apostolicae Sedis*, 1909 ss.
Arc.	*Gli arcani* (Armandi ed.)
ASS	*Acta Sanctae Sedis*, 1865-1908.
AT	*Antiguo Testamento*
c.	capítulo
CatIC	*Catecismo de la Iglesia Católica*
CEI	Conferencia Episcopal Italiana
Cf.	confer
CG	*Suma contra los gentiles*
CIC	*Codex iuris canonici*
CivCatt	*La civilitá cattolica*, Roma
col.	columna
d.	disputación
De Ver.	*De Veritate*, Santo Tomás
dist.	distinción
DM	*Dizionario di mistica*, ed. por Boriello L., Caruana E., Del Genio M.R. y Suffi N.
DS	Denzinger H. y Schönmetzer A.
DSp	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mistique*
DThc	*Dictionnaire de théologie catholique*
DV	*Dei Verbum*, Concilio Vaticano II
ead.	eadem (la misma)
EC	*Enciclopedia cattolica*
ed.	editó
ESP	Extrasensory perception
Et	*Études publiées par des Pères de la Compagnie de Jesús*
EV	*Enchiridium vaticanum*
GLNT	*Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. Kittel G. y Fiedrich
GS	*Gaudium et spes*, Concilio Vaticano II
ibid.	ibidem (en el mismo lugar)
l.	libro
LG	*Lumen Gentium*, Concilio Vaticano II
MI	*Mistica islamica*, Anawati G.C., Gardet L.

MM	*La mistica e le mistice*, ed. por Ravier A.
NDE	Near death experience
NT	*Nuevo Testamento*
OBE	Out of body experience
OF	*Orationis formas*, Congreg. para la doctr. de la fe, 15-10-1989
PG	*Patrologiae graeca*, Migna J.P.
PK	psicokinético
PL	*Patrologia latina*, Migne P.J.
PS	*Parapsicologia e sopravvivenza*
q.	cuestión
QD	*Quaestiones disputatae*, S. Tomás
QP	*Quaderni di parapsicologia*
ReS	*Religioni e sette nel mondo*
RIICS	*Rivista italiana di ipnosi clinica e sperimentale*
RIIPIS	*Rivista italiana di ipnosi e psicoterapia ipnotica*
S	*Lo spiritismo*, ed. Introvigne M.
Sent.	*Comentario a la Sentencias*, S. Tomás
SeR	*Sette e religioni*
SPR	Society for Psychical Research
Suppl.	*Suplemento* de la *Suma Teológica*
trad.	traducción
UFO	Unidentified flygin objet (ovni)
UP	*L'universo della parapsicologia*, de. Wolman Benjamin B

INTRODUCCIÓN

La historia de las religiones, además de describir ampliamente las formas llamadas ordinarias o habituales de comunicaciones con el más allá a través de la experiencia de la oración y del rito, se enfoca en aquellas [formas] extraordinarias, es decir en los contactos o relaciones sensibles, tangibles, claramente perceptibles, con una dimensión considerada superior: locuciones, visiones, apariciones, iluminaciones, etc.

En el pasado, al menos en el ámbito católico, los problemas relativos a estas últimas formas de comunicación quedaban principalmente en el orden práctico y se ocupaban del así llamado discernimiento de espíritus.

No todos los pronunciamientos de la Iglesia en esta materia han co-sechado consensos. Todo lo contrario. Basta pensar en las polémicas suscitadas por la *Notificatio* aparecida el 6 de octubre de 1995 y confirmada al año siguiente con un comunicado de carácter oficial, mediante el cual la Congregación para la doctrina de la fe se pronunciaba negativamente respecto a las presuntas revelaciones de Vássula Ryden.

Desde hace alrededor de cuarenta años, además, está surgiendo, quizás como inevitable corolario del diálogo interreligioso y, en todo caso, bajo el empuje del movimiento espiritista y la *New Age*, un problema de orden más teórico concerniente a la distinción de las comunicaciones cristianas con el más allá respecto a todas las otras. Por una parte, en efecto, se asiste al intento de juntar, correlacionar, conciliar o claramente, confundir las *peak experiences* [experiencias extremas ó límite] de todas las tradiciones religiosas, sobre todo del Oriente, con el éxtasis cristiano; se agrega así a las desconcertantes afirmaciones del padre, Anthony de Mello, para el cual <<la concentración sobre la propia respiración o sobre las propias sensaciones corpóreas constituyen una óptima contemplación en el estricto sentido de la palabra>>[1].

Es en este contexto que se insertan dos intervenciones de la Congregación para la doctrina de la fe, es decir, además de la *Notificatio* de agosto de 1998, en referencia al mismo padre A. de Mello, la carta *Algunos aspectos de la meditación cristiana (Orationis Formas)* de octubre de l989, dirigida a los obispos de la Iglesia católica y destinada a evaluar el aporte, en un camino espiritual cristiano, de algunos métodos, sobre todo orientales, como el zen, el yoga o la meditación trascendental.

1 De Mello, Antoni, *Sadhana: a way to God. Christian exercices in Eastern form*, Image Book, 1978, 34.

Por otra parte, después de la segunda mitad del siglo XIX, se tiende a identificar lo que la mentalidad popular había hasta el momento sabido distinguir, es decir la mediumnidad y la mística: la primera se refería a las comunicaciones con el más allá a través de técnicas y capacidades varias; la segunda, se refería de manera sin duda simplista[2], a favores extraordinarios concedidos directamente por Dios. Por lo cual los profetas y los místicos, además del mismo Cristo, son equiparados a otros tantos súper-médiums. Allan Kardec (+ 1869), pionero del espiritismo moderno, sostiene muchas veces que toda persona influenciada en algún modo por los espíritus es, por el mismo hecho, médium; él reduce los carismas recibidos por los apóstoles el día de Pentecostés a otras tantas facultades mediúmnicas que debían facilitar su misión; y considera también como médium a todos los santos, carismáticos o extáticos. Estas tesis son retomadas tal cual por la corriente New Age, según la cual la mayor parte, si no la totalidad, de los primeros profetas y santos de las grandes tradiciones religiosas pueden ser considerados como otros tantos channels de importancia espiritual mayor; entre ellos figuran Moisés y Mahoma, mientras que el apóstol y vidente Juan es señalado como el channel de Jesús. Pero las afirmaciones más pintorescas están reservadas al mismo Jesucristo, distinguido por Allan Kardec con el título de médium de Dios, mientras que León Denis (+ 1927), su sucesor a la cabeza del movimiento espiritista, comentando el párrafo evangélico de la mujer adúltera, identifica en Cristo una especie de oráculo que interroga a la mente suprema, a ciertas horas del día, y escribe la respuesta sobre la arena. La fantasía de la New Age no se queda atrás, informándonos que Jesús era el más notable channel de las energías sanadoras en la cultura occidental.

Muchas veces un conocido periodista, Jon Klimo, ve en el actual pu-lular de videntes, médiums y channels una ocasión para romper el monopolio exclusivo que las grandes religiones monoteístas y –sobre todo- las Iglesias, han pretendido ejercer sobre la palabra de Dios o sobre la mediumnidad; deplora además la cercanía entre mediumnidad y acción diabólica denunciada

2 El término *místico* no está reservado a quien es objeto de comunicaciones sensibles con Dios o con los santos: no sólo porque la esencia de la experiencia mística propiamente dicha, más que en fenómenos extraordinarios de orden físico o psíquico, consiste en un contacto inefable producido en el alma, sino sobre todo porque a todo bautizado le es ofrecida una unión real y sobrenatural con Dios, una unión que, aunque permaneciendo misteriosa y escondida, comporta el sentido de la presencia o de la inhabitación divina por la cual él no sólo sabe algo de Dios sino que lo posee realmente; esta opinión parece además encontrar una confirmación en algunos documentos eclesiásticos. Por ejemplo:<<El progreso espiritual tiende a la unión cada vez más íntima con Cristo. Esta unión se llama "mística" porque participa del misterio de Cristo mediante los sacramentos –"santos misterios"- y, en Él, participa en el misterio de la Santísima Trinidad. Dios nos llama a todos a esta íntima unión con Él, pero solamente a algunos les son concedidas gracias especiales o signos extraordinarios de esta vida mística, con el objetivo de hacer manifiesto el don gratuito hecho a todos>> (*Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 2.014).

por la Iglesia, que renunciaría así a su rol de conectora con la Fuente común. Es sobre este tronco cultural que se injertan los movimientos propiamente dichos de *cato-espiritismo* [católicos espiritistas] concentrados en las comunicaciones con los seres queridos difuntos, que presumiblemente buscan, además de consolar a los familiares, brindar pruebas experimentales de la existencia del más allá, como si fuera el fundamento de la fe.

La presente investigación tiende a subrayar la especificidad y la ab-soluta originalidad de las comunicaciones cristianas con el más allá respecto no sólo a la mediumnidad, sino también a todas las formas no cristianas de fenomenología mística. Y para alcanzar tal objetivo, es decir para determinar qué habría que hacer con un médium o un místico no cristiano, o con un místico cristiano, entendido siempre en el sentido reductivo y popular ya indicado, será necesario descubrir en detalle las disposiciones morales y espirituales del receptivo o sensitivo [el que recibe la comunicación], es decir las acciones realizadas por él para comunicarse con el más allá.

Las acciones que serán tomadas en consideración, inútil es decirlo, no son aquellas aisladas y fugaces, eventualmente provocadas por espíritus buenos o malos[3]; sino más bien aquellas correspondientes a actitudes precisas y consolidadas en disposiciones estables, es decir en hábitos propiamente dichos. En efecto, ni el médium ni el místico se deben definir partiendo del espíritu que se le comunica, sino más bien del perceptivo y de su orientación moral y psicológica. Por paradójico que pueda parecer, no se puede excluir que espíritus mandados por Dios con un objetivo purificador intervengan en el curso de comunicaciones mediúmnicas, como fue el caso de la maga de Endor; o bien, en sentido contrario, como bien recuerda la hagiografía, que espíritus demoníacos se entrometan en lo mejor de las comunicaciones místicas. Esto es para indicar que un místico no es o no se transforma en médium por la intervención engañadora del demonio o de algún espíritu malo; y viceversa, el médium no es o no se convierte en místico porque entre en él temporaria y providencialmente un espíritu bueno. La diferencia entre los dos, hay que reafirmarlo, está en las disposiciones morales y espirituales de los perceptivos, es decir en sus intenciones, en los actos realiza-dos, además de su modalidad y circunstancias.

Para alcanzar el objetivo, se desarrollarán cuatro partes principales:

---

3 No se debe descartar la intervención de un espíritu de mediumnidad propiamente dicho, al cual se refiere quizás el episodio de la <<joven esclava, que tenía un espíritu de adivinación>> (Hechos, 16,16). Intervención a la cual se pueden atribuir fenómenos espontáneos o en apariencia naturales, como la previdencia y sueños premonitorios ajenos a cualquier utilidad salvífica y espiritual. Cosas que pueden suceder, de todos modos, sin que exista aún en el individuo una actitud consciente o *habitus* consolidado y voluntario.

La *primera*, en realidad no indispensable, quiere pronunciarse sobre la existencia de las comunicaciones con el más allá, no sólo para disipar la desagradable impresión de escribir acerca de un tema o un hecho inexistente, sino para poner las premisas que resultarán útiles después. Luego de un somero examen de la actitud prejuiciosa de quien niega a priori la existencia efectiva de comunicaciones sensibles con el más allá, pasaremos revista a las hipótesis más serias, reducibles a tres: A) la naturalista y esencialmente parapsicológica, B) la preternatural y C) la sobrenatural; las dos últimas exigen la intervención de seres espirituales malos o buenos, y sobre los cuales se impone un discernimiento.

La *segunda parte* consta de dos ramas: A) una dedicada a un repaso histórico fenomenológico de las diversas comunicaciones con el más allá en el ámbito no cristiano, y B) la otra, en cambio, más sistemática, centrada en el carácter inducido y técnico; veremos, en efecto, que ellas no *llueven del cielo* sino que exigen, además de la explícita intención de conseguirlas, una aplicación más o menos estandarizada de medios tanto mentales como materiales.

La *tercera parte* procederá a una descripción fenomenológica de las comunicaciones con el más allá en el ámbito cristiano, tanto bíblico como extrabíblico, evidenciando las constantes y las originalidad. Después de esto, convendrá recordar y analizar brevemente la enseñanza de la Iglesia sobre el tema.

La *cuarta y última parte*, tomando como punto de partida el concepto de técnica, permitirá distinguir de manera más deductiva y determinante las comunicaciones cristianas de las no cristianas, sean mediúmnicas o místicas.

C A P Í T U L O I

REALIDAD O ENGAÑO DE LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ

Los fenómenos mediúmnicos y así llamados místicos entran por an-tonomasia en el vasto ámbito de lo que hoy se llama lo *paranormal*: no sólo porque se sitúan <<más allá ("para") de lo que debería verificarse si estuvieran actuando solamente las conocidas leyes de causa y efecto>>[4], sino sobre todo porque tienen por objeto las comunicaciones con una realidad o con seres considerados como pertenecientes a una dimensión diversa o superior a la nuestra. Más precisamente, implican las así llamadas percepciones extrasensoriales (ESP)[5] a veces acompañadas de hechos psicokinéticos (PK)[6]; tanto los ESP como la PK (psicokinesis) constituyen el conjunto de los fenómenos paranormales o de los procesos *psi*[7] que son objeto de una rama de la psicología nacida de la reacción de algunos científicos frente a las pretensiones del espiritismo, y llamada *parapsicología*.

La cultura contemporánea recurre a muchos términos para indicar los individuos aparentemente dotados de capacidades paranormales: médiums, místicos, sensitivos, psíquicos, paragnósticos, clarividentes. A nivel antropológico retornan a menudo las siguientes denominaciones brujos, curanderos, chamanes, brujas, adivinos, videntes y magos.

Obviamente estos fenómenos no dejan de suscitar un debate también a nivel científico además de teológico; un debate que se vuelca tanto a su efectiva *existencia*[8] como sobre su naturaleza y su origen, y en el cual se esbozan dos actitudes fundamentales: la primera es la del prejuicio, fruto de una precom-

---

4 UP, 1029

5 <<*Extrasensory perception, esp*. Conocimiento o respuesta a un evento o a una influencia externos no percibidos a través de los normales canales sensoriales>> (UP 1029) El término fue introducido en 1934 por el investigador J. B. Rhine.

6 <<Influencia de la mente sobre objetos externos o procesos sin la mediación de fuerzas o energías físicas conocidas>> (UP 1031). *Telekinesis* es el sinónimo antiguamente utilizado de la palabra *psicokinesis*, aún usado en los países de Europa oriental.

7 El término "psi", derivado de la vigésima letra del alfabeto griego, indica la palabra "psique o mente" a la cual se le atribuye un poder tanto cognitivo como motriz.

8 <<Por lo común se da por descontado que los fenómenos paranormales existen, que ya estarían demostrados, y que el problema sería sobre todo entender "por qué" suceden. En cambio, la crítica de fondo que se le hace a la parapsicología es que estos fenómenos, en realidad, no son observables; es decir "jamás han sido demostrados">> (P. ANGELA, *Viaggio nel paranormale*, Garzanti, Milán 1979 [7ª Edición] 33).

prensión o de una creencia, que separa la aceptación acrítica del fideísta del rechazo sistemático del positivista recalcitrante. La segunda es la del que busca entender, elaborando teorías más o menos atendibles.

En realidad, no faltan ejemplos de personas doctas y científicos que, al menos por un cierto tiempo, se han convertido en defensores emperrados y a veces fideístas de la existencia de los fenómenos paranormales, aún de los más increíbles[9]. Pensamos en los esposos Curie, ganadores de dos premios Nobel, en Sir William Crookes, uno de los más eminentes científicos del 1800, descubridor del Talio, miembro de la *Royal Society of London*, en el astrónomo Camilo Flammarión, en el profesor Charles Richet (+ 1935), premio Nobel de medicina en l912, en el filósofo Henri Bergson, también Nóbel de literatura; en el escritor Arthur Conan Doyle[10], creador del hiper razonador detective Sherlock Holmes, en el psiquiatra Carl Gustav Jung, en el filósofo Willlians James (+ 1910), en el criminólogo positivista Césare Lombroso y en el biólogo evolucionista inglés Alfred Russel Wallace, que convergieron en la prestigiosa *Society for Psychical Research* de Londres a fines del siglo XIX.

Pero, más o menos, todos estos ilustres personajes fueron víctimas de estafas o de fraudes. Es reconocida la ingenuidad y la total ausencia de espíritu crítico demostrados por Sir Crookes en algunos casos, especialmente en el de Florence Cook con sus presuntas materializaciones de una difunta llamada Katie King. Recordemos además las invenciones de Marthe Béraud, la médium que se vanaglorió de haber enredado, engañándolo con varias falsas materializaciones al conocido profesor Richet e, inmediatamente, con el pseudónimo de Eva Ca-

9 Pensemos en Eusapia Palladino que le hizo ver a Lombroso el fantasma de su madre, en sir Oliver Lodge que recibió "comunicaciones" de su hijo desaparecido en la guerra, en Enrique Bozzano que recibió las de su madre, de la cual el científico tanto sufría la ausencia. Recordemos también a los sacerdotes o los directores espirituales que se han dejado influenciar por mensajes de carácter personal dirigidos a ellos por pseudo-videntes o pseudo-místicos.

10 <<Conan Doyle no podía entender el total rechazo del espiritismo por parte de la comunidad científica, puesto que creía que esa tan particular religión no requería una fe, sino que podía ser demostrada por "métodos experimentales">> (W.M. Homer, *Sir Arthur Conan Doyle: spiritismo e "nuove religioni*", en S. 140). El mismo Allan Kardec no dudaba en poner el positivismo en la base del espiritismo: <<Afirmo que es precisamente el positivismo de este siglo el que hace adoptar el espiritismo, y que es gracias a él que se debe, en parte, su rápida difusión, y no, como algunos pretenden, gracias a un recrudecimiento del interés por lo maravilloso y lo sobrenatural. Lo sobrenatural desaparece ante la luz de la ciencia, de la filosofía y de la razón, como los dioses del paganismo desaparecieron ante la luz del cristianismo. Lo sobrenatural es lo que está fuera de las leyes de la naturaleza. El positivismo no admite nada fuera de estas leyes. (…) Desde este punto de vista, [el espiritismo] responde a las aspiraciones del hombre en lo que respecta a la vida futura, considerándola a partir de bases positivas y racionales; es por esto que está conforme al Espíritu positivo del siglo>> (A. Kardec, Q´estce que le spiritisme. Introduction à la connaissance du monde invisible par les manifestations des esprits et contenant le résumé des principes de la doctrine spirite et la réponse aux principales objections, Vermet, París 1988, 34-35). <<Las peripecias de la vida futura, en consecuencia, ya no son una teoría, una hipótesis más o menos probable, sino un resultado de observaciones; son los mismos habitantes del mundo invisible los que vienen a describir su estado>> (del Credo spiritico citado en Id., Oeuvres posthumes, Dervy, París 1978, 368-369).

rrière, también al doctor Albert von Scherenck Notzing.

El caso quizás más ruidoso es el de Arthur Conan Doyle, dejándose convencer de la existencia de las almas separadas (además de un cierto número de profecías catastróficas) por un sedicente espíritu árabe llamado Feneas, contactado por la señora Doyle a través de la escritura automática: <<Después de haber evaluado las pruebas, no podía tener, respecto a la existencia de los fenómenos, más dudas de cuantas pudiera tener respecto a la existencia de leones en África, aunque haya estado en aquél continente y jamás me haya tocado ver uno… Quisiera concluir exhortando a todo otro investigador a no desesperar jamás de recibir un testimonio personal, sino a perseverar a través de los fracasos, por numerosos que estos sean. Porque al final –como ciertamente sucederá- se convencerá>>[11]. Además de estas *pruebas* llegadas del otro mundo, no olvidemos las fotografías, tomadas por dos adolescentes en Yorkshire, que manifestaban la presencia de hadas y que el novelista juzgó verídicas. Afortunadamente la muerte lo rescató antes de que descubriera que las fotografías de las hadas eran falsas, pero no antes de constatar el no cumplimiento de las profecías de Feneas y de sentirse por lo tanto, junto con su mujer, <<víctima de una extraordinaria burla jugada al género humano por el más allá>>[12].

No es sorprendente, por lo tanto, si algunos de estos grandes nombres del mundo de la ciencia y de la literatura hayan redimensionado o, directamente, renegado de su originaria adhesión al espiritismo. En l922, Charles Richet declaraba: <<No creo en ningún fenómeno *espiritista*. Creo, de todos modos, en la mayor parte de los fenómenos psíquicos>>[13]: ¿comunicaciones telepáticas entre personas vivas o más bien expresiones de un subconsciente más rico de cuanto se ha creído hasta ahora? El profesor no se pronuncia. La posición de Camille Flammarión sobre el espiritismo resulta aún más fluctuante y vacilante, a la vez que reconocía no entender más nada, luego de sesenta años de estudio. Madame Curie, por su cuenta, admite que jamás ha visto, durante las sesiones de espiritismo y de metapsiquismo, fenómenos irrefutables. Sin embargo, ninguno de estos personajes renegó de la posibilidad –siempre por demostrar- de efectivos contactos con el más allá.

De la vertiente opuesta, encontramos el rechazo apriorístico de los fenómenos que ya dijimos o de su sobrenaturalidad: las bilocaciones, los éxtasis, los

---

11 A. Conan Doyle, *Letters to the Press*, editado por J. M. Gibson y R. L. Green, University of Iowa Press, Iowa City 1986. Ver págs. 25-27, citadas por W. M. Ho-mer, "Sir Arthur", en S, 132.

12 R. Brandon, *The Spiritualists: The passion for the Ocult in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Alfred Knopf, Nueva York 1983, 127.

13 Citado en L. Roure, *Pour l'histoire du spiritisme contemporain, en Études* 59/170 (1922) 182. En el Congreso de Copenaghe de 1921, Richet hizo una declaración y reclamo de neutralidad: <<Resignaos a hacer obra científica y no religiosa…>> (193).

ayunos prodigiosos[14] de muchos santos, y tantos otros fenómenos en los cuales se realiza como una liberación de la materia, no son para nada vistos como otras tantas anticipaciones sobrenaturales del estado de gloria y de incorruptibilidad. Cuando se sostiene que <<el carácter alucinatorio de muchas apariciones está además probado propiamente por el hecho de que ellas pueden ser vistas con los ojos cerrados>>[15], se niega en consecuencia que Dios (o el demonio) pueda provocar tales percepciones sin estimulación sensorial externa, y se reduce la normalidad psíquica a un conformarse a la realidad externa. Para nosotros, en cambio, hay alucinación, por lo tanto, anormalidad psíquica, sólo cuando se confiere un estatuto de realidad a un hecho meramente imaginario.

Una de las ejemplificaciones más claras de prejuicio es la del perio-dista John Cornwell que, para calmar el doloroso reclamo de un pasado de creyente y de seminarista que lo perseguía con "la sensación de una pérdida"[16], despliega una investigación dirigida a demostrar la absoluta ausencia de argumentaciones científicas aptas para avalar la sobrenaturalidad de apariciones, visiones, profecías, curaciones, milagros y hechos semejantes. Su rechazo se enmarca, obviamente, en una lucha espiritual; él rechaza la oración porque <<significa sumisión, pérdida de independencia y de confianza en mí mismo>>[17] y cita, complacido, al escritor estadounidense y amigo suyo Tobías Wolf el cual (a pesar de mantenerse en la actitud de duda que, por decisión propia, le permite evitar elecciones demasiado comprometidas) censura obstinadamente el apremiante reclamo interior de ir a Lourdes para obtener la curación de la ceguera.

Con premisas de este género, no hay que asombrarse si la negación de lo sobrenatural asume tonos claramente grotescos; por ejemplo, el periodista escribe, a propósito de los vuelos místicos de san José de Cupertino: <<Y sin embargo, una sensación de ilusión, combinada con un extraordinario atletismo acrobático, puede proveer una explicación racional del fenómeno (…). ¿Acaso no es posible que haya alcanzado a desarrollar una extraordinaria capacidad de salto, comparable a la de un moderno bailarín o de un especialista de salto en alto, que en su tiempo parecía preternatural, especialmente [para hombres que vivían] en un ambiente de iglesia, de convento, o de campesinos?. Sus vuelos, las danzas, los llamativos movimientos giratorios recuerdan a los niños de Illfurt y a las muchachas de Garabandal, y hacen pensar en explosiones

14 A veces erróneamente asimilados a formas de anorexia (cf. R. Bell, *La santa annoresia*, Arnoldo Mondadori, Milán 1922).

15 P. A. Gramaglia, *Spiritismo. Dimensioni occulte della realtá?* Piemme, Casale Monferrato 1990 (2da. edic.), 267.

16 J. Cornwell, *Paranormale. Dossier aperto. Viaggio alla scoperta del miracoloso e del demoniaco*, San Paolo, Milán 1994, 21.

17 Ibid., 26.

quasi patológicas de energía; sin embargo, como recién he indicado, parece que tales destrezas sean hoy normales para quien recurre a las técnicas de la *breack-dance*>>[18].

De todos modos, a los fines de nuestra estudio no parece útil profundizar cuanto hemos dicho, mientras que parece mucho más oportuno afrontar la segunda actitud que surge en el debate relativo a la existencia y a la naturaleza de los fenómenos paranormales, es decir el de quien, en base a una seria investigación, elabora teorías explicativas en las cuales la tendencia a prejuzgar cede de todos modos el paso a una mayor objetividad y a una consideración más libre. Tales teorías pueden ser reducidas a las tres siguientes, que tomaremos ahora para examinarlas:

1. La negación pura y simple de las comunicaciones con el más allá, sobre todo las espiritistas;

2. la reducción naturalista de estos fenómenos, atribuidos a eventuales mecanismos psicológicos;

3. la explicación preternatural y sobrenatural que postula la intervención de seres espirituales buenos o malos, y exige por esto la necesidad de un discernimiento.

1. La negación de la realidad de las comunicaciones con el más allá

En lo que respecta a tal argumentación, comúnmente, los que niegan esto aducen la poca cientificidad de las verificaciones y, en particular, acusan de fraude y mistificación.

El carácter poco científico de las verificaciones.

La insuficiencia científica se refiere obviamente a las verificaciones de los parapsicólogos, agrupados en diversas sociedades de investigación cuya fundación se remonta ya a más de un siglo, comenzando por la *Society for Psychical Research* (SPR), surgida en Londres en 1882 y prototipo de numerosas sociedades afines en otros países, especialmente en Francia, Alemania y Polonia, donde la actividad ha sido mayor. Una SPR norteamericana fue fundada ya en l885 bajo los auspicios del filósofo William James; la sección instituida, en los años 20, por el doctor J. B. Rhine en el *laboratorio de Psicología de la Duke University* (Carolina del Norte) fue un vástago prestigioso.

Según los detractores, lo realizado por tales sociedades parapsicológicas,

18 Ib., 289.

sin duda con cuidado y meticulosidad, estaría viciado y falseado desde el comienzo por un prejuicio favorable a los fenómenos. Pero no deberíamos generalizar. La crítica iría sobre todo orientada hacia la esterilidad de las metodologías de control de tipo cuantitativo y estadístico, y sobre todo hacia la ingenua pretensión de atribuir los hechos estudiados a causas meramente naturales y de aplicar a lo maravilloso o a lo sobrenatural los criterios del método científico y experimental. El mismo Rhine está obligado a admitir que <<hay una crisis en la metodología parapsicológica. Hasta ahora la mayor parte de nuestros métodos, y los de las otras ciencias, se ha fundado sobre principios físicos. Ahora, sin embargo, reconozco que toda fundamentación en condiciones físicas para canalizar la *PSI* ha sido en vano, basada como estaba en un presupuesto hoy desacreditado: desacreditado por la misma investigación *psi*>>[19].

Los parapsicólogos, además, reconocen que son los mismos participantes, involucrados en la investigación, los que ofrecen serias dificultades.

Una primera dificultad se refiere a la identificación de sujetos con capacidades auténticamente paranormales[20]; tal dificultad se ha agravado posteriormente con la llegada del espiritismo, es decir desde que las infestaciones y los poltergeister[21] no representan más la única fuente de fenómenos PK: desde entonces los médiums avanzaron en la pretensión de dominar o directamente provocar estos fenómenos espontáneos y esporádicos, abriendo forzadamente la puerta a manipulaciones, trucos, mistificaciones y simulaciones fraudulentas, comprometiendo así cualquier serio intento de investigación sobre lo paranormal.

Una segunda dificultad está constituida por la selección de las per-sonas que se dicen testigos de hechos extraordinarios o paranormales, o que vienen simplemente a presenciar las investigaciones y los experimentos, prestándose quizás a testimonios confirmados bajo juramento. ¿Cuáles son los criterios para seleccionar a tales personas y para acertar en la objetividad? ¿Hasta qué punto se les puede creer?

Una tercera dificultad, individualizada por los mismos parapsicólogos, se refiere al así llamado efecto-experimentador, es decir al <<hecho de que los ex-

---

19 J. B. Rhine, *Storia degli studi sperimentali*, en UP, 67.

20 <<Un buen individuo para adivinar las cartas es tan raro como un buen médium o un buen clarividente>> (J. BELOF, *Panorama storico*, en UP, 39).

21 <<Si buscamos la palabra "Poltergeist" en el *New Cassell´s German Dictionary* (Betterridge 1965), la encontramos en la sección de "Polterabend". Es una fiesta antes del matrimonio en la cual la pareja se une a los amigos para una escandalosa despedida de la castidad. Se rompen vasos y la vieja vajilla para un buen augurio, y se hace un gran alboroto. "Poltern", como verbo, significa también hacer ruido o barullo o hacer alboroto y peleas. Todo esto es muy propio del poltergeist>> pues implica movimientos inexplicables, rotura de objetos, etc. (W. G. Roll, *Il Poltergeist* en UP, 427). Parecen bromas hechas más para tomar el pelo y fastidiar que para hacer un daño real.

perimentadores, trabajando en las mismas condiciones objetivas y con sujetos provenientes del mismo grupo social, pueden obtener resultados diferentes u opuestos que se conforman a sus propias expectativas>>[22]. Se advierte, por esto, la falta de investigadores adecuados además de criterios idóneos para su selección. Pero entonces, nos preguntamos si el experimentador debería convertirse en sujeto de investigaciones parapsicológicas, ¿quién será elegido para investigar sobre los investigadores de los experimentadores? ...

Una cuarta y no menor dificultad deriva del hecho de que ninguno está en condiciones de asegurar un experimento privado de interferencias o de variables alocadas: <<Para investigar la clarividencia como una forma distinta de ESP es necesario impedir la telepatía. (...) Para investigar la telepatía como típica forma de ESP, es necesario crear condiciones que impidan la clarividencia o la precognición. Y esto no es fácil>>[23].

Estas breves consideraciones inducen a pensar que no existen las premisas para un mayor reconocimiento de la parapsicología por parte de la comunidad científica, y que se puede concordar con el juicio desilusionado de Renè Louis: <<En la mejor de las hipótesis, la parapsicología no es (y no lo será jamás) una disciplina científica; ella no nos brinda un saber, pero nos pone frente a frente con nuestra ignorancia>>[24].

El tema del fraude

Respecto al argumento del fraude adoptado contra la realidad de los fenómenos paranormales en general y de las comunicaciones con el más allá en particular, tiene sin duda su fundamento y su peso. Se destacan en primer lugar las condiciones en que suceden habitualmente las sesiones espiritistas, como si estuviesen dirigidas a desalentar la seriedad de la eventual investigación. A menudo las personas con capacidades paranormales y sobre todo los médiums, se resisten a obrar en presencia de ilusionistas, de prestidigitadores o de observadores definidos como demasiado curiosos[25], escépticos o críticos. Motivo de tal exclusión sería la naturaleza particular de los fenóme-

22 UP, 1036.

23 G. R. SCHMEIDLER, *Metodi di ricerca controllata sulla ESP e la PK* en UP, 172-173. Nótese que, por clarividencia, se entiende el <<conocimiento extrasensorial de objetos o sucesos objetivos>> (UP, 1020).

24 R. LOUIS, *L'ère des médiums. Enquète sur une croyance*, Autrement, París 1992, 284.

25 En el proyecto de reglamento para uso de grupos y de las pequeñas sociedades espiritistas redactado por Allan Kardec, se lee en los números 6 c. y 12 a.: <<nuestra sociedad rechazará de manera absoluta a toda persona atraída por el exclusivo motivo de la curiosidad o que no estuviera en posesión de ninguna noción preliminar de la doctrina. (…) Están prohibidas todas las preguntas inútiles, de interés personal, de pura curiosidad o hechas para poner a prueba a los Espíritus, como también todas las desprovistas de un objetivo de aprendizaje>> (citado por A. Kardec, *Voyage spirite en 1862*, Vermet, París 1988, 102-103).

nos espiritistas respecto a los estudiados por las ciencias exactas, la incapacidad de reproducirlos a voluntad en el laboratorio y la necesidad, por lo tanto, de tomarlos así, tal como y cuando se presentan.

Cuando, al inicio del siglo pasado, el científico Mendeleiev (+ 1907) convocó a una comisión con el propósito de examinar el espiritismo con la participación de médiums de fama internacional, su rigor científico cambió prontamente por una desconfianza prejuiciada y terminó poniendo en peligro su colaboración inicial. Deja sinceramente perplejos a los observadores más serios la constatación de que <<estos fenómenos tienen, en sus trazos generales, una cierta analogía con los así llamados juegos de prestidigitación, y por esto presentan un carácter de misterio, singularidad y excepcionalidad que los torna irreproducibles en condiciones habituales>>[26], razón por la cual los experimentadores se ven obligados a asistir a fenómenos que se verificarían sólo en la oscuridad más completa o en la penumbra[27], en una atmósfera de tipo *místico*. No hablamos pues de la exclusión injustificada de instrumental más sofisticado, como el telescopio de rayos infrarrojos que hace posible la observación aún en condiciones de cerrada oscuridad.

Es sintomático que ningún médium haya aceptado la generosa oferta de compensaciones prometidas a quien hiciera bailar una mesa o una mesita bajo los reflectores[28], y esto no obstante la convicción espiritista según la cual las facultades mediúmnicas estarían mucho más difundidas de cuanto se piensa. ¿Debemos acaso atribuir semejante falta de respuesta a la integridad y a la elevación espiritual de los médiums que causan fenómenos físicos[29], que rechazarían prestarse a un juego juzgado *desacralizante* y dirigido[30], o más bien a su convicción de que los mismos espíritus no responderían al llamado?

---

26 D. I. MENDELEEV, *Sullo spiritismo*, con un ensayo de Silvano Tagliagambe, *Universale Bollati Boringhieri*, Turín, 1992, 8.

27 <<Un infortunio verdaderamente deplorable para el espiritismo (que aspira a con-vertirse en una ciencia) es que las condiciones requeridas por él para sus fenómenos más característicos, sean totalmente contrarias al control científico>> (L. ROURE, *Matérialisations d'esprits*, en *Ètudes* 38/87 [1901] 165).

28 A este fin, el prestidigitador Jim Randi, predecesor de David Coperfield, había ofrecido la apetitosa suma de cien mil dólares norteamericanos (cf. J. RANDI, *¡Flim-Flam! Fandonie*, Avverbi, Roma 1999).

29 Y solamente para producir efectos físicos; en cuanto que no se tiene en cuenta a los médiums o channels que producen efectos meramente mentales, pero que se prestan en cambio para exhibiciones radiofónicas o televisivas multimillonarias.

30 Esto es lo que afirma el médium Gustavo Adolfo Rol: <<La verdadera razón de mi rechazo (…) es que yo no estoy en condiciones de disponer de "estas cosas" a voluntad. Más bien cuando intento quererlo me siento inmediatamente inhibido. Yo obro por impulso, como bajo el empuje de una sugerencia que suscita en mí una especie de alegría indescriptible. Todo lo que se me ocurre hacer es espontáneo y dirigido en beneficio de alguien o hecho por alguna razón que luego el tiempo revelará>> (citado por R. ALLEGRI, *Viaggio nel paranormale*, Rusconi, Milán 1978, 11).

Algunos casos célebres

No faltan casos comprobados de fraude, a pesar de la escasa colabo-ración de los médiums. Roger Amadou, secretario del Institut Mètapsychique de Paris concluyó, después de examinar infinitos informes y protocolos del archivo del Instituto, que todos los grandes médiums han hecho fraude[31].

Dejando el caso más reciente de Uri Geller, desenmascarado por el célebre ilusionista Jim Randi y por los análisis químicos del *Dipartimento Federale di Ricerche Minerali* sobre objetos de metal doblados o quebrados con su voluntad[32], nos remontamos más atrás en el tiempo para recordar algunos hechos resonantes. Un cierto Buguet, que en 1875 fotografiaba a los espíritus, fue encontrado en posesión de una colección de maniquíes. La misma Anna Blavatski (+ 1891), iniciadora de la teosofía, habría declarado, en el momento de su muerte, de haberle tomado el pelo al mundo entero…

Precisemos, además, que buena parte de las investigaciones iniciales de la SPR de Londres resultaron ser trucadas. Recordemos el caso de un tal Slade, condenado a tres meses de trabajos forzados porque fue sorprendido haciendo fraude; manoseos realizados por el médium con las manos atadas, eran realizados con los pies desnudos hábilmente estirados por zapatos protegidos por estructuras metálicas agregadas para eludir la vigilancia de quien debía controlar los pies. Citemos también el caso de cinco muchachas que dieron demostración de dones telepáticos por largos seis años antes de que se descubriera, en l888, que usaban un código secreto. Y también el de los jóvenes Smith y Blackburn, aparentemente dotados de las mismas facultades telepáticas y hasta admitidos como experimentadores en la sociedad, que declararon en 1908 haber engañado por más de treinta años. Mencionemos también las técnicas fraudulentas usadas por el médium F. Kluski para producir ectoplasmas.

Pero estos hechos y ejemplos, junto a numerosos otros, no nos permiten encerrar a todas las eventuales comunicaciones con el más allá en el círculo del fraude, tanto más que no faltan los testimonios de signo opuesto basados en observaciones rigurosísimas[33]. Además no estamos en condiciones de excluir

31 Cfr. R. AMADOU, *La parapsychologie*, Denoël, París, 1954. Es necesario precisar también que las conclusiones referidas en este libro se refieren sobre todo a fenómenos de orden físico, y no son aplicados de la misma manera a los hechos de orden quasi exclusivamente psicológico, como la escritura automática: <<La buena fe de muchos médiums-escritores es indudable. Están absolutamente convencidos de permanecer enteramente pasivos bajo la acción de una entidad extraña que mueve su mano para escribir mensajes que ellos reciben y del cual están convencidos de no ser los autores>> (RÉGINALD-OMEZ, *Peuton communiquer avec les morts*, Arthème Fayard, París 1955, 158).

32 Tales objetos estaban previamente bañados en una solución de nitrato de mercurio apta para provocar el pliegue o rotura de los metales. Tal solución no obra sobre las sustancias plásticas.

33 C. M. DE HEREDIA, (*Le frodi dello spiritismo*, Paoline, Roma 1955), él mismo experto prestidigitador y por lo mismo habilísimo en desenmascarar los fraudes del espiritismo, describe las sesiones realizadas en locales jamás visitados por los médium, en los cuales fue imposible descubrir el más mínimo truco.

que, al interior del mismo caso, puedan coexistir el fraude y algunos fenómenos realmente paranormales. Para entenderlo, recorramos brevemente la historia de dos médiums que producían fenómenos físicos, sobre los cuales existe una total diferencia de juicio; nos referimos a los casos del escocés Daniel Dunglas Home y de la italiana Eusapia Palladino.

A Home (+ 1886) le es atribuido el mérito de haber atraído la atención del mundo docto sobre el espiritismo. A decir verdad, un mundo docto dividido: Sir Williams Croockes, con su informe en el *Quaterlly Journal of Science* de l871, tuvo más que cualquier otro la responsabilidad de acreditar a Home en el ambiente científico, y de manipular los hechos que llevaron a la fundación de la SPR; por otro lado, muchos de sus colegas, como Faraday, quien se negó a asistir a las sesiones, criticaron su postura. Home, aseguran los que lo apoyaban, actuaba habitualmente sin ocupar un salón mediúmnico y con una buena iluminación; él mismo no daba crédito a los médiums que obraban en la oscuridad. Sus sesiones típicas incluían habitualmente, en la fase inicial, una tremenda vibración del salón y de todo lo que contenía, como si fuera un terremoto; luego venía la elevación de la mesa, a veces por sobre las cabezas de los presentes, y <<permanecía suspendida por breve tiempo, y luego descendía lentamente. Si la mesa se inclinaba, los objetos puestos sobre ella no se caían. Después de un cierto tiempo, los presentes se sentían tocados como por manos invisibles, y algunos objetos eran colocados sobre sus rodillas, o les eran quitados. Finalmente, hacia el final de la sesión, a los espíritus, que a menudo anunciaban su identidad a través de Home, se les podía pedir que tocaran un tema musical determinado en un acordeón preparado para el caso, y que a veces lo sostenía con una mano el mismo Home, por la parte opuesta al teclado; otras veces, el instrumento era dejado bajo la mesa o aparecía flotando en el aire. En general, Home no caía en *trance*, sino que permanecía tranquilamente sentado en una silla, conversando de vez en cuando con los presentes. Sus exhibiciones más fantásticas, comprendidas la materialización visible de manos, brazos, etc., eran por lo común reservadas a las sesiones de los verdaderos creyentes>>[34]. Se descarta la hipótesis del uso de mecanismos y de alucinaciones, tratándose de mesitas demasiado macizas y pesadas que, a veces, se rompían cayendo al suelo[35]. Si bien no faltan los detractores de

34 J. BELOF, *Panorama storico*, en UP, 29. Acerca del fenómeno del acordeón que sonaba por sí solo, se afirma: <<En lo que respecta a la buena fe de los testigos, no es posible, juzgando sin previa posición tomada, expresar serias dudas. Más de cincuenta testimonios independientes respecto a este fenómeno, la mayoría proviene de personas bien conceptuadas que no habrían podido tener motivo alguno de interés en falsear la realidad. (…) Es imposible creer que estos hablaran de mala fe o que todos hayan sido víctimas de casos de alucinación. Si las manifestaciones de Home hubieran tenido lugar en su casa, con su propio acordeón, y en la oscuridad requerida por los hermanos Davenport, podríamos razonablemente sospechar un caso de impostura, pero no se puede negar que él ofreció a quienquiera todas las facilidades para indagar>>. (H. THURSTON, *La Chiesa e lo spiritismo*, Vita e pensiero, Milán 1949 (3ra. ed.), 194).

Home que lo acusan sin ambigüedad de prácticas fraudulentas, resulta de todos modos infundada la afirmación según la cual él habría hecho una selección sistemática de los participantes en las sesiones y excluido a los más escépticos, como el prestidigitador Houdini[36].

Probablemente sea verdad que él haya sido desenmascarado en París en l858 en presencia de Napoleón III y obligado a dejar Francia; como también es cierto que habría perdido una causa por extorsión, promovida en 1868 por una cierta señora Lyon, de setenta y cinco años. En cambio, sobre la eventual confesión hecha al médico Philippe Davis poco antes de morir y según la cual habría engañado al público sobre la naturaleza de sus acciones, resultan convincentes las explicaciones del P. Thurston: <<El engaño, como Davis claramente explica, consistía en el hecho de que el médium siempre había sostenido que los fenómenos habían sido producidos por los espíritus, cuando en realidad él ignoraba su causa y dudaba de la existencia misma de los espíritus>>[37].

Aún más controvertida es la figura de Eusapia Palladino (+ 1918), una campesina inculta, obligada, de joven, a erradicarse de su pueblito natal para trabajar como empleada doméstica en Nápoles, donde se unió a un círculo espiritista que descubrió sus dotes mediúmnicas[38]. Casi contemporáneamente, se habría casado con un ilusionista del cual habría aprendido con gran habilidad los trucos del oficio. Su fama se extendió al ambiente científico,

---

35 Digna de mención es una sesión ocurrida el 15 de abril de 1852 frente a numerosos testigos y durante la cual David A. Wells, profesor de electrotécnia y química en la Universidad de Harvard, antes muy escéptico respecto a los fenómenos espiritistas, se habría sentado directamente sobre la mesa suspendida en el aire, <<la cual osciló a derecha e izquierda con gran violencia y finalmente se posó en el piso, en dos patas, y permaneció así inclinada por unos treinta segundos>> (Ibídem, 163).

36 <<Si muchos espectadores estaban convencidos de antemano de las verdades del espiritismo, otros se declaraban escépticos, como los racionalistas holandeses que invitaron a Home a Amsterdam esperando desenmascararlo, pero luego debieron reconocer que no pudieron explicar lo que habían observado con sus propios ojos>> (J. BELOF, *Panorama storico* en UP, 30). Lo mismo vale para John Jones, redactor de un periódico londinense, y para James Hutchinson, ex presidente de la Bolsa de Londres. Recordemos luego que <<casi todos los testigos de los prodigios de Home tienen una posición social elevada; sin interés en la causa, instruidos, iluminados, desconfiados, hasta escépticos antes de haber visto, pero después se convirtieron en muy convencidos hasta resultar admiradores del médium, y muchos son sus discípulos>> (J. BIZOUARD, *Des rapports de l'homme avec le démon. Essai historique et philosophique*, 6 volúmenes, Gaume Frères et J. Duprey, París 1863-64. Ver VI, 497).

37 H. THURSTON, La Chiesa, 85. Dignas de interés son las explicaciones contenidas en el capítulo cuarto titulado: *"La conversione del medium Home"*, donde se recuerda que el médium, cediendo a la tentación de la fama, no habría tenido fe en la promesa, hecha después de su conversión al catolicismo, de no provocar más fenómenos espiritistas, y que se habría justificado atribuyendo a la sola iniciativa de los espíritus el retorno de los fenómenos.

38 Según Pavese, Palladino <<tuvo todos los traumas físicos y psíquicos como para ser inscripta, con razón, en la lista de los futuros médiums. Al año de nacer se fracturó el hueso parietal; a los ocho años presenció el asesinato de su padre por obra de delincuentes. Sufriría visiones alucinatorias por este episodio, que revivirá muchas veces>> (A. PAVESE, *Comunicazioni con l'aldilà*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 112).

cuando el célebre criminólogo positivista Cesare Lombroso, invitado por un profesor napolitano para examinar el caso de Eusapia Palladino, debió hacer las siguientes declaraciones pu-blicadas luego en el diario napolitano (partenopeo) *La Tribuna Giudiziaria di Napol*i del 5 de julio de 1891: <<Estoy muy avergonzado y dolido por haber combatido con tanta tenacidad la posibilidad de los hechos así llamados espiritistas; digo de los hechos, porque todavía soy contrario a la teoría. Pero los hechos existen, y yo me jacto de ser esclavo de los hechos>>[39]. Comenzaron las peregrinaciones de la joven mujer a Roma, luego de nuevo a Nápoles y, desde 1905 a 1908, a París en el *Institut General Psychologique* para someterse a los controles estrictísimos de muchos y prestigiosos investigadores, incluso los esposos Pierre y Marie Curie, de Arsonval, Richet, Flammarión y Henri Bergson. Estaba todavía en la capital francesa cuando un notable enemigo del espiritismo, el prestidigitador Maskelyne, debió reconocerse incapaz de encontrar trazas de fraude en lo obrado por la médium. Es aún famosa la sesión del primero de mayo de 1902 en Génova, en casa Avellino, estando presentes Ernesto Bozzano, el profesor E. Morselli, el doctor Venzano y otros, y sobre la cual Bozzano escribió una informe de sesenta páginas[40]: mientras que Palladino estaba atada a una cama, se manifestaron a plena luz seis formas humanas completas, entre las cuales la dueña de casa reconoció a su propia madre difunta y al propio hijo fallecido en temprana edad.

Pero para hacer más consistente el misterio de Palladino está el hecho de que, a pesar de la aparente autenticidad de algunos fenómenos que la agotaban física y mentalmente, fue sorprendida en ciertas ocasiones liberando su mano del control del experimentador y realizando fraude. Ella misma reconocería los episodios de fraude de los cuales tenía, a veces, el presentimiento; en alguna ocasión gritó claramente en dialecto: <<¡sujétenme, que si no hago trampa!>>. El neurólogo y profesor Enrico Morselli asegura que su trance era genuino y que, en aquellas condiciones, ella no podía ser considerada moralmente responsable; juicio, quizás, demasiado indulgente, dado que la médium fue descubierta robando objetos preciosos de los bolsillos de los presentes, objetos que no restituía una vez salida del trance…

---

39 Esta conversión de Lombroso al espiritismo es prácticamente contemporánea a la de otro célebre personaje, el positivista Ernesto Bozzano. <<Es típico (…) el fenómeno en que se ve a muchos ateos, agnósticos, quebrarse frente a fenómenos (sean falsos o auténticos) que no logran explicar. A esto le sigue la conversión al espiritismo o a las sectas. Lombroso no es el único de los italianos ilustres víctima del espiritismo. Comenzando por el Conde Camillo Benso di Cavour (jefe de gobierno), que fue protector de espiritistas (Vincenzo Scarpa, pedagogo republicano, estrecho colaborador de Cavour, era director de los *Annali di Spiritismo*), y terminando con Massimo D'Azeglio, escritor, pintor, hombre político, que se comunicaba con los espíritus de Cavour y Césare Balbo. El escritor Luigi Capuana dialogaba con el espíritu del poeta Ugo Fóscolo, mientras que Giuseppe Garibaldi, el héroe de los dos mundos, fue presidente honorario de una sociedad espiritista veneciana>> (Ibíd.., 117).

40 E. BOZZANO, *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, Verona 1946.

De todos modos, ni siquiera los posteriores actos fraudulentos registrados también en París, bastaron para descalificar totalmente a Palladino: los insignificantes hurtos fueron atribuidos, quizás no sin razón, a la psicología de una mujer crecida en la ignorancia y en la pobreza y habituada a *arreglárselas*, mientras que sus simulaciones se pueden justificar con la siguiente explicación aplicada al conjunto de los médiums sorprendidos haciendo trampa: <<Todos los estudiosos que acuden presurosamente para estudiar, o mejor, para ser testigos de algo inexplicable, quieren ver, observar las fenomenologías o por lo menos producirlas, y es tanta la expectativa emocional de los estudiosos y de los científicos, quizás más curiosos que interesados en el fenómeno, que terminan transmitiendo una exasperante activación emocional a la persona, por lo cual ésta, a veces, recurre a trucos para demostrar aquellos fenómenos que a veces suceden sin recurrir a un truco>>[41]. La misma evaluación de una mediumnidad inicialmente honesta o real, pero degenerada en fraude, se aplica, por ejemplo, a la señorita Kathleen Goligher (luego señora Donaldson), también ella capaz de hacer levitar mesitas y sometida, desde 1914 a 1922, a la investigación de eminentes científicos ingleses[42].

Los adversarios de la mediumnidad se levantan frente a semejantes conclusiones que, según ellos, confirman cómo la mediumnidad se inscribe en un marco de creencia propiamente dicha, y por ello resistente a cualquier demostración de signo opuesto. Los casos de Home y de Palladino, sea como sea, evidencian realmente los límites del tema del fraude, sobre todo si se pretende extenderlo al conjunto de los hechos mediúmnicos y de las comunicaciones con el más allá. No podemos, en efecto, no permanecer asombrados por la extensión misma del fenómeno, y por lo tanto del número y de la cualidad de los actores eventualmente implicados en tales fraudes. ¿Es posible que decenas de miles de personas, en plena fiebre espiritista del siglo XIX, hayan logrado llegar, en poco tiempo, a ser expertos (como se los acusa), en el arte de hacer crujir las propias articulaciones o los propios ligamentos para simular los *raps* o golpes que acompañan a menudo las sesiones mediúmnicas, sin que lo supieran los presentes? Y si es verdad, como se los acusa, que muchas de

41 G. GAGLIARDI, *Stigmatizzazione e altri fenomeni paranormali: Teresa Musco*, en L. MANCINI SPINUCCI, edic., *L'orizzonte spirituale della parapsicologia*, AISP, Macerata 1994, 101. <<La más reciente opinión de jueces competentes en el caso de Eusapia Palladino es que el médium en cuestión, aunque poseyera "facultades" indiscutibles, las completaba con el fraude consciente>> (R. H. BENSON, Lo spiritualismo, en C. C. MARTINDALE, ed., *Storia delle religioni*, IV, LEF, Florencia, 1921. Ver V, 129).

42 <<Se puede pensar benévolamente (y en realidad ha sido pensado por otros médiums que tuvieron historias similares) que la señorita Goligher, en los primeros tiempos, produjese efectos telekinéticos genuinos, pero que, cuando su "poder" declinó, se amañó para sustituirlo con engaños>> (J. F. NICOL, *Profilo storico*, en UP, 359). <<Le ha sucedido a la mayor parte de los médiums, aún los más renombrados, ser sorprendidos con las manos en la masa (in fraganti); esto no demuestra sin embargo que ellos no posean facultades reales, sin solamente que no siempre pueden hacer de ellas el uso que quisieran>> (R. GUÈNON, *L'errore dello spiritismo*, Rusconi, Milán 1988, 81).

las mesas automoventes habían sido trucadas, Kardec refuta esto diciendo que serían necesarios mecanismos ingeniosísimos y, además, inventados por fabricantes universalmente conocidos, teniendo en cuenta, una vez más, la extensión mundial del fenómeno. En fin, si todo es vano y hasta fraudulento en el espiritismo, no nos explicamos la perseverancia, muy difundida y común, en recurrir a él, y esto no sólo y ni siquiera principalmente en las clases menos cultas o entre los ignorantes, sino –como ya hemos notado– en ambientes de científicos y en los grupos de una cierta cultura.

Al término de todas estas consideraciones, queremos por eso hacer nuestras las siguientes afirmaciones de un beato: <<Peor para quien no quiere creer. ¿Pero no se sabe acaso que yo he sido ungido sacerdote del espiritismo? ¿Ungido con óleo tomado no sé de dónde? No me vengan a hablar a mí de trucos. Que los haya lo creo. Pero lo que me ha sucedido a mí no eran trucos. Sé lo que digo; sé lo que yo he hecho. Al demonio le urge hacer pasar por truco incluso lo que no lo es>>[43].

2. La reducción de estos fenómenos a mecanismos psicológicos

Consecuentemente, la honestidad intelectual postula una apertura hacia la veracidad de ciertos fenómenos paranormales, sin que –citando al doctor Pavese- esto implique un reconocimiento de su autenticidad, es decir de la realidad efectiva de las comunicaciones con el más allá; por lo cual el psicoanalista se resiste a hacer referencia a Dios, los santos o los espíritus[44] y reduce todo a un dinamismo psíquico, a mecanismos, patológicos o no, del subconsciente ajeno de cualquier control racional.

En otras palabras, se pasa de la negación del fenómeno a su reducción naturalista. Una visión semejante de las cosas corre el riesgo de ser tremendamente unilateral, pero conlleva la objetiva ventaja de hacer evidente la parte humana susceptible de intervenir en lo paranormal.

Pavese atribuye los fenómenos verdaderamente paranormales –es decir que no son fruto de fantasía o de sugestión- a un factor *psicomilético*, vale decir, a una *comunicación con la mente* que no haría otra cosa que exteriorizar, a través del

---

43 Citado en A. L´ARCO, *Il beato Bartolo Longo – Mediatore tra il Vangelo e l'uomo moderno*. Pontificio Santuario de Pompeya 1987, 26. También vale la pena recordar las palabras de un célebre estudioso del siglo XIX relativas a los hechos paranormales: <<pedimos no mostrarse más rigurosos en las confrontaciones de nuestros hechos más de lo que es necesario en materia criminal, cuando se trata de enviar un hombre al patíbulo; ¿es exigir demasiado?. ¡Es algo terrible de ser pensado! Dos o tres testigos nos bastan cuando se trata del destino o de la vida de nuestros semejantes, ¡y millones de testigos son impíamente recusados si se trata de la constatación de un solo hecho que molesta nuestros sistemas!>> (J. E. De MIRVILLE, *Pneumatologie. Des Esprits et de leurs manifestations diverses. Premier mémoire: Manifestations fluidiques devant la science moderne*, H. VRAYET DE SURCY, París 1863, 22-24).

44 Cf. A. PAVESE, *Manuale di parapsicologia*, Arnoldo Mondadori, Milán 1994, 13.

automatismo psicomotor y el desdoblamiento de la personalidad, intuiciones o asociaciones de imágenes reveladoras y activas de nuestro subconsciente dotado de infinitas posibilidades perceptivas, asociativas, premonitorias, reactivas[45], relacionales. Esta tesis fue formulada por científicos franceses, como Chevreul, o ingleses, como Faraday desde el inicio de la moda espiritista del siglo XIX.

Esto es lo que sostiene un célebre parapsicólogo: <<Las prácticas espiritistas aquí descriptas son definidas por la psicopatología *automatismos psicomotores*: las manifestaciones pueden surgir a través de movimientos musculares involuntarios, guiados inteligentemente; en el caso de la mesita que golpea [estas manifestaciones] son debidas a una concentración del peso de las manos; la copa resulta empujada involuntariamente por algunos de los presentes; en la escritura sucede una acción no voluntaria del que escribe; en el caso del péndulo hay un movimiento de los dedos también involuntario, no percibido por el yo consciente. Se trata de *canales ascendentes del inconsciente*. El convencimiento de que estos métodos sirvan para entrar en contacto con seres de mundos ultraterrenos es tan antiguo como el mundo, y tiene sus raíces psicológicas en el hecho de que los movimientos psíquicos inteligentes de los cuales el Yo no tiene conciencia, son erróneamente atribuidos a inteligencias exteriores. Esta impresión es corroborada por dos características de tales producciones automáticas: la primera es que ellas son configuradas a menudo como si provinieran de inteligencias exteriores, de *espíritus* (tendencia del inconsciente a la personificación); en segundo lugar pueden surgir, en los autómatas dotados de facultades paranormales, contenidos adquiridos por vía extrasensorial, o bien de impresiones telepáticas o de clarividencia>>[46].

Todo esto sería confirmado por la constatación de que muchos de estos fenómenos pueden ser inducidos en laboratori[47] o en el marco de normales se-

---

45 Según los psicólogos y los parapsicólogos, los fenómenos de poltergeister se atribuyen a tales capacidades de reacción del subconsciente, relacionados –parecería- a personajes neuróticos, retardados y, sobre todo, de adolescentes con relaciones conflictivas con el propio núcleo familiar, <<que se descargan en modo psicokinético sobre objetos inanimados, haciendo (estos) de objetos supletorios capaces de resolver tales conflictos. En efecto, los incidentes cesan poco a poco con el cambio de la situación psicodinámica del agente, o cuando supera su tardío desarrollo psicosexual>>. P. A. GRAMAGLIA, *Spiritismo*, 81. Para hacer cesar el fenómeno, agrega, basta con alejar a los protagonistas. Servadio, más prudente, admite que su alejamiento provoca solamente una disminución de los fenómenos, es decir, de la energía requerida para provocarlos, y no excluye la participación de factores mediúmnicos o espiritistas (cf. E. SERVADIO, *Poltergeist*, en PARA, *Dizionario enciclopedico*, Armenia, Milán, 1986).

46 H. BENDER, Telepatia, chiaroveggenza e psicocinesi, Roma 1981, citado en P. A GRAMAGLIA, Spiritismo, 325-326.

47 También la famosa experiencia de salida del cuerpo ("out of body experience" –OBE) sería reproducible artificialmente. <<L.J.Meduna, profesor de psiquiatría de la universidad de Illinois la obtiene suministrando una mezcla compuesta por el 30 por ciento de anhídrido carbónico y el 70 por ciento de oxígeno>> (V. MARCOZZI, Fenomeni paranormali e doni mistici, Paoline, Milán 1990, 64). Se trata generalmente de un fenómeno muy difundido y susceptible de suceder, espontáneamente o no, en las más variadas circunstancias: durante la meditación, una intervención quirúrgica, un accidente, un momento de stress o directamente en una situación muy normal.

siones psicoanalíticas, y por el hecho de que estas formas particulares de comunicación reproducen habitualmente el pensamiento del médium, asimilado a <<un receptor y almacenador de *input* [elementos que ingresan desde fuera] culturales, que él devuelve al exterior enriquecidos y filtrados por su mundo fantástico>>[48]. Desde los primeros decenios del siglo pasado, la psicología clínica había individualizado en la inducción de la escritura y el dibujo automáticos un medio válido para hacer resurgir, removiéndolo, el material que se origina en ciertas turbaciones o bien en una segunda personalidad.

Como hemos señalado arriba, de todos modos, los fenómenos paranormales son generalmente asociados a la presencia de situaciones angustiantes (enfermedades, accidentes, etc.) y de psicopatologías, pudiendo ellas ser tanto la causa como la expresión; y no siempre es fácil establecer qué cosa suceda primero: las prácticas paranormales, y en particular el espiritismo, que han desencadenado la patología, o más bien la patología que después se concreta en fenómenos paranormales. La casuística clínica registra, de todos modos, una estrecha correlación entre la mal llamada mediumnidad y las enfermedades psíquicas; se cita a menudo y de buena gana a las tres hermanas norteamericanas Leah, Margaret y Kate Fox que dieron comienzo al frenesí espiritista del siglo XIX y que murieron heridas por tremendas divisiones, alcoholizadas y en un estado de imbecilidad menta[49]. Ni siquiera faltaron los casos de médiums que tienen el perfil clásico de personas replegadas sobre su vida imaginaria en reacción a traumas precoces; Eileen Garret (+ 1970), fundadora de la *Parapsychological Foundation*, y puesta desde 1931 bajo la atenta observación de la *American Society for Psychical Research*, podría entrar en esta categoría, por cuanto tuvo una infancia inestable, pasada entre Irlanda e Inglaterra, signada por el suicidio de ambos padres y poblada de compañeros invisibles.

El juicio de los psicólogos frente a las prácticas espiritistas es perentorio y severo: el médium que está convencido, es fácilmente definido como <<persona con indudables problemas psicológicos de realización>>[50], mientras que el médium que lo hace por probar o por diversión es objeto de categóricas ad-

---

48 A. PAVESE, *Comunicazioni*, 246. <<Claros signos de la acción del subconsciente del médium son en cambio los errores de ortografía, cometidos a menudo por los espíritus más inteligentes en sus comunicaciones>> (P. A. GRAMAGLIA, *Spiritismo*, 195). Y si los mensajes espiritistas pueden reflejar las ideas ya presentes en el médium, pueden también conformarse a la cultura dominante en la cual suceden: así hemos tenido espíritus polígamos entre los Mormones, espíritus neomalthusianos en los Estados Unidos, espíritus reencarnacionistas en Francia y antireencarnacionistas en Inglaterra.

49 <<En la época del primer gran frenesí de comunicaciones con el más allá, en 1855, la cuarta parte de los doscientos alienados del hospital de Zurich era espiritista, y las dos quintas partes de los del hospital de Grand>> (J. VERNETTE, *Comunicare con l´ aldilá*. ReS 1/3 -1995- 47).

50 A. PAVESE, *Manuale*, 179. <<Los médiums que practican el espiritismo tienen necesidad de afirmarse a sí mismos, proyectando las necesidades y deseos de su subconsciente a espíritus, posiblemente prestigiosos, que les garantizan el rol de mediadores poderosos>> (P. A. GRAMAGLIA, *Spiritismo*, 292).

vertencias. <<La persona que recurre a los automatismos, con intenciones espiritistas, dialoga consigo misma o mejor aún, con el propio yo inconsciente. Son conscientes de que muchos reciben consuelo de esta actividad *porque* parece reencontrar al difunto, pero no se dan cuenta de los graves riesgos a los que se exponen. El inconsciente puede "asumir el control de la personalidad" hasta obligarla a hacer cosas absurdas. En efecto, en la personalidad *ficticia* hay componentes de miedo, creencias, supersticiones, sentimientos de culpa del sujeto, que pueden emerger a través de estos automatismos inconscientes. Inmediatamente aparecen alucinaciones auditivas que dictan literalmente lo que la persona debe escribir. Luego, la persona no debe escribir más, no tiene necesidad porque una voz le dice claramente todo lo que debe hacer. En este punto, el inconsciente ha invadido la personalidad, la posee, es un caso de *psicosis mediúmnica*. El tablero (como la mesita tiptológica, la psicografía) no es otra cosa que la terminal gráfica que sirve para traducir en pensamientos lo que el inconsciente común de los participantes elabora>>[51].

Ha sido el prestigioso Hans Bender quien ha insistido oportunamen-te en distinguir la simple esquizofrenia de la psicosis mediúmnica[52] desarrollada a consecuencia de la repetición de las prácticas espiritistas y que decrece gradualmente con su interrupción. Esta forma de psicosis se concretiza en por una dependencia cada vez más tiránica frente a las *revelaciones* obtenidas durante las sesiones[53], sobre todo si las informaciones recibidas tienen un ca-

---

51 Ibíd, 177, N. B. La tipología aquí mencionada es una <<forma de automatismo motor en el cual diversas personas ponen la punta de sus dedos sobre la superficie de una mesa, haciéndola mover e indicar mediante golpes un mensaje según un código preestablecido>> (UP, 1038).

52 Los mismos protagonistas de la New Age deben admitir los peligros de esa forma de neoespiritismo cuya característica es llamada channeling: <<Quizás hayan notado la semejanza entre lo que he dicho del channeling y la enfermedad mental: ambos implican un debilitamiento de la estructura del ego y un desembocar en estados modificados de conciencia. Es bien sabido que gente clasificada como mentalmente enferma muestra a menudo un altísimo nivel de capacidades psíquicas. Esto no es casual. Cuando los mecanismos habituales de supervivencia de la personalidad disminuyen, el individuo accede a informaciones y modalidades de co-nocimiento que habitualmente eran filtradas por la personalidad. (…) El individuo mentalmente enfermo tropieza con estados intuitivos –incluso las comunicaciones con espíritus guía- a través de la desintegración de los controles de la personalidad, no a través de una elección consciente y sistemática de ir más allá de los límites de la personalidad. Tal individuo no tiene ninguna base sólida para recuperarse>> (K. RYDALL, *Channeling. How to reach out to your spirit guides*, Bantam Books, Nueva York 1988, 67-69).

53 <<Provocan, al poco tiempo, condicionamientos psicopatológicos de dependencias respecto a expectativas inesperadas y de consuelo, que, en un frecuente deambular y errar de un médium o channel a otro, resultan muy desilusionantes porque no resuelven jamás los problemas de cada una de las personas. Estos sujetos, en la búsqueda y bajo la presión de un luto que no quieren aceptar, ingresan en un círculo de personas que escriben automáticamente, que esperan participar en algo emocionalmente gratificante: en esencia se crea un fuerte condicionamiento que margina a la persona del contexto social y cotidiano para introducirla en un mundo irreal y fantástico (…), se crean las condiciones de búsqueda obsesiva y de disociación de la personalidad que, si en el inicio pueden aliviar el sufrimiento del luto, desembocan, a largo plazo, en síndromes psicopatológicos bien definidos y abren luego la famosa puerta jamás cerrada a la posible infestación de parásitos espirituales>> (G. GAGLIARDI citado por G. CAPRA, *Esorcista a Torino*, en Mra –Dossier Gris nº 22, *Presenza Cristiana*, 10 -1995- 31).

rácter personal y/o provienen de seres queridos difuntos; el sujeto adopta entonces comportamientos marcados por la credulidad y el fanatismo, típico de las personas enajenadas (sugestionadas), y renuncia a una medida racional de juicio por lo cual es inducido a elecciones y a errores a veces con consecuencias graves[54], y hasta puede alcanzar, como lo confirma la casuística clínica, la pérdida de control, el suicidio o actos criminales. Bender habla claramente de una forma de posesión por parte de los <<demonios de lo profundo>>[55]. Esta psicosis mediúmnica implica un empuje fuerte de la sugestión y la eventual afirmación o predominio en el sujeto de una de las personalidades múltiples latentes en él.

La sugestión

En la base de los fenómenos paranormales arriba catalogados estaría, según los psicólogos que niegan su realidad, la sugestión autoinducida o provocada a nivel individual o colectivo y derivada de un *monoideismo ideoplástico*, es decir de una idea que invade y mueve toda la conciencia. A ella se reducen tanto los fenómenos sorprendentes de los faquires (cuerdas arrojadas a lo alto, niños cortados en pedazos, etc., extrañamente observables sólo dentro de un determinado radio de acción), como los fenómenos místicos y pseudomísticos.

Ahora bien, si la motivación general del sujeto observado en laboratorio incide ya de por sí sobre la real cantidad de fenómenos *psi* y si tal tendencia es notablemente reforzada por las expectativas del experimentador, entonces podemos imaginar cuánto el efecto sugestivo se multiplica en la sesión espiritista, donde las expectativas ya no tienen freno. Es en un contexto de este género que el P. Réginald-Omez hace entrar el caso tragicómico de una hermana que, por meses, se comunicó con el *sobrino* declarado muerto en la guerra de 1914 y del cual obtenía mensajes espirituales reconfortantes, hasta el día en que la familia fue informada por la Cruz Roja que el *difunto* se encontraba recuperado en un campo de concentración alemán luego de las graves heridas informadas. Como última ejemplificación podemos citar los intentos de transcomunicación, de los que hablaremos más adelante, donde queda

54 A modo de ejemplo, quiero citar el caso de una joven pareja que se resiste a tener otro hijo porque el "espíritu" de su única hija, muerta trágicamente y contactada a través de una médium, lo ha prohibido.

55 <<Complejos inconscientes pueden transformarse en inoportunas personalidades ficticias. Se crea entonces una especie de posesión por parte de los Espíritus que son evocados, una psicosis mediúmnica: los lados oscuros de la propia personalidad profunda se convierten en autónomos y destruyen la unidad de la personalidad. La convicción de encontrarse imprevistamente en contacto con los difuntos puede provocar en personas histeroides un estado de conmoción patológica, que resulta un verdadero "Ábrete sésamo" para los demonios de lo profundo> (H. BENDER citado por P. A. GRAMAGLIA, *Spiritismo*, 322).

prácticamente imposible disociar las voces o imágenes captadas en el grabador o en la videograbadora del deseo exaltado interior, a veces espasmódico, por restablecer contacto con un ser querido difunto.

La presencia en las sesiones mediúmnicas del elemento de sugestión e influjo recíproco parece encontrar una enésima confirmación en el sonado experimento[56], realizado en 1973 por un grupo de ocho experimentadores de Toronto. Después de haber creado desde los cimientos y con abundancia de datos un hipotético personaje llamado *Philip*, desafortunado en su matrimonio con una mujer frígida llamada *Dorotea* y embarcado en una nueva historia sentimental con una cierta *Margot* acusada de brujería, los ocho miembros del grupo lo evocaron con éxito en varias sesiones espiritistas en las cuales *Philip* respondía con los clásicos golpes dados en la mesita y en un modo adecuado a los datos descriptivos inventados al comienzo. Al año siguiente, otro grupo repitió el experimento, interpelando esta vez al personaje *Papá Noel*, del cual se obtuvieron respuestas, también exactas, a preguntas del tipo: "¿Cuántos renos tiene tu trineo?".

Estos hechos parecen encajar en lo que el doctor Pavese llama *integración psíquica* <<por la cual el experimentador vendría a formar parte del experimento. (...) La máxima integración se alcanza en la sesión mediúmnica en la cual (en concomitancia con otro fenómeno, es decir con la *disociación psíquica* del Yo inconsciente del médium; con la consiguiente creación de una *personalidad ficticia*, el así llamado espíritu del difunto, que tiene como características la *autonomía y la inteligencia*), este fenómeno de integración está favorecido por el fanatismo pseudo-religioso que es característica cultural del ambiente espiritista>>[57].

El elemento de sugestión presente en la mediumnidad atrae también la atención de los estudiosos del *trance* y de los etnólogos. Prontamente los magnetizadores y los hipnotizadores se dieron cuenta de que podían inducir el *trance* conforme a las propias expectativas mientras que, respecto a los *trances* de posesión, alguno directamente establece la hipótesis de que <<los mismos exorcistas son los que contribuyen a que suceda la posesión a la cual pretenden suprimir>>[58]; otros creen ver la progresiva desaparición [del trance]

56 Descripto en I. OWEN y M. SPARROW, *Conjuring Up Philip*, Harper & Row, Nueva York 1976.

57 A. PAVESE. *Manuale*, 21. Tales afirmaciones parecen encontrar una confirmación inconsciente en las siguientes palabras de Allan Kardec: <<Una reunión es una conexión colectiva cuyas cualidades y propiedades son la resultante de todas aquellas de sus miembros, y forman un conjunto; tal conjunto será más fuerte cuanto más homogéneo sea>> (A. KARDEC, *Le livre des médiums et guide des évocateurs*, De Mortagne, Montreal 1986, P. 2, c. 29, par. 331).

58 G. LAPASSADE, *La transe*, PUF, París 1990, 41.

entre los pueblos en los cuales retrocede la creencia en el poder de los espíritus o en la misma posesión>>[59]. Por su parte, los etnólogos dan a entender que en los *trances* rituales, del tipo chamánico u otro, nos encontraremos frente a una especie de sugestión social o culturalmente codificada, inducida por métodos estandarizados o iniciáticos de tipo hipnótico y mediante la cual el poseso manifestaría, en nombre de los espíritus, contenidos presentes en la sociedad. En resumen, se trataría del *trance* entendido <<como el sueño de la sociedad>>[60].

Hay que decir pues, que los *trances* visionarios ritualizados típicos, por ejemplo del chamanismo, se encuentran generalmente en los varones, excepto en las culturas donde el chamanismo no desarrolla aún una función moral y estabilizadora; mientras que los *trances* no ritualizados de posesión parecen más difundidos entre las mujeres: una tal disparidad sería atribuible al hecho de que el visionario debe recibir los poderes sin, aparentemente, estar dominado o poseído, en cuanto está destinado a ocupar un puesto de relieve en la sociedad y desarrollar una actividad que denota autonomía y *savoir faire* [arte y habilidad para saber hacer bien las cosas], características habitualmente no reconocidas al estado social inferior de las mujeres. El *trance* de posesión, en cambio, mantendría totalmente a las mujeres en un estado de sujeción aún cuando su posesión comporte efectos visionarios o proféticos. Esto autoriza a muchos estudiosos a pensar que la habitual prevalencia femenina en las posesiones, por lo tanto, deba asociarse a la inferioridad también habitual de su estado social.

Tal énfasis parece dar consistencia a la tesis según la cual el *trance* de posesión, no ritualizado y por lo tanto incivilizado (no sujeto a normas) representa, en muchas poblaciones primitivas, una forma de culto periférico o, por lo menos, un medio normal de protesta por parte de categorías sociales sujetas a discriminaciones o a penosas condiciones de vida: la posesión periférica por tanto, no expresaría ya principalmente contenidos conforme a las expectativas de la sociedad, sino la frustración de las personas discriminadas. Así se explicarían los fenómenos colectivos llamados (tomando el nombre de los santuarios junto a los cuales se reunían las personas involucradas) Baile de San Vito (o de San Juan Bautista) en Alemania, Holanda y Bélgica, y tarantismo en Italia[61]: tales fe-

---

59 T. K. OESTERREICH, *Possession. Demoniacal and Other, among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times*, Londres 1930, 377.

60 G. LAPASSADE, *La transe*, 21.

61 <<En tiempos de privación y de miseria los miembros más oprimidos de la sociedad se sentían apremiados por un estímulo irresistible a danzar salvajemente hasta alcanzar un estado de "trance" y caían al suelo exhaustos>>. *(I. LEWIS, Religioni estatiche. Studio antropologico sulla possesione spiritica e sullo sciamanismo*, Ubaldini, Roma 1972, 33).

nómenos de posesión no ritualizada, bajo ciertos aspectos afines a los cultos dionisíacos, implicaban a ambos sexos, por lo cual no se explicarían <<plausiblemente en términos de innatas tendencias femeninas al histerismo>>[62].

Estas reflexiones favorecen la interpretación de los trances, ritualizados no, en términos de sugestión, por lo cual los contenidos de las revelaciones chamánicas no dirían nada nuevo respecto a las creencias y a la cultura dominante, mientras que los de posesiones *periféricas* expresarían un malestar o un sufrimiento conocido tanto por los protagonistas como por los familiares. Siempre según tal teoría, el mismo médium no diría nada más de lo que él y los presentes ya sabrían.

La alucinación

Fácilmente se ve que el paso de la sugestión a la alucinación es cor-to, definida ésta como una <<percepción sensorial (visiva, auditiva, táctil, etc.) pero sin estimulación sensorial>>[63], es decir que es la percep-ción de una realidad inexistente mediante una vivísima representación. Los temperamentos melancólicos, no necesariamente desequilibrados, pero tendientes a la concentración mental y a los vuelos imaginativos, estarían más sujetos que los otros a las alucinaciones tanto mediúmnicas como místicas.

El desequilibrio se concretaría en forma de histeria, apodada por Charcot "la gran simuladora", y a la cual se reducen muchos fenómenos paranormales, a veces con frecuencia y a voluntad. En la vertiente mística, citemos el caso de los estigmas de Teresa Neumann, que dos comisiones investigadoras, respectivamente de 1920 y de 1938, atribuyen –equivocadamente o con razón– a una forma de <<histeria grave, con todos los fenómenos inherentes a esta enfermedad, comprendida en ella la parte habitual de simulación->>[64], acompañada de ceguera y de parálisis parcial. En la vertiente mediúmnica, el mismo diagnóstico es aplicado por muchos a Eusapia Palladino, en quien <<el proceso de autohipnosis comenzaba con una disminución de los movimientos

62 Ibíd., 25. <<El tarantismo italiano (…) tuvo en períodos precedentes una mayor aceptación entre los hombres. Los testimonios de los siglos diecisiete y dieciocho revelan un porcentaje de hombres atormentados por la picadura de la araña, mayor al actual>> (82). <<Aunque tengamos muy escasas informaciones detalladas sobre el trasfondo social de sus devotos, el culto a Dionisio parece haber ejercido una atracción similar no sólo entre las mujeres sino también sobre los hombres de condición social inferior>> (83).

63 UP, 1017.

64 Citado en J. LHERMITTE, *Mistici e falsi mistici*, Vita e Pensiero, Milán 1955, 98. El mismo Lhermitte comenta así el caso Teresa Neumann: <<La neurosis histérica es una desviación funcional del sistema nervioso, por lo tanto es un estado patológico en el cual no se es dueño de sí. Ni en ella ni en las otras estigmatizadas, la enfermedad conlleva prejuicios a la dignidad personal, a la piedad o a la posibilidad de verdadera santidad; no quita nada a los méritos de piadosas intenciones, ni a los méritos de una vida virtuosa>> (99).

respiratorios (de 18 a 12 inspiraciones por minuto), extrañamente acompañado por pulsaciones cardíacas cada vez más frecuentes y más fuertes (120 pulsaciones por minuto), y a veces por otros fenómenos típicos de los paroxismos de la neurosis histérica; las manos eran tomadas por pequeños espasmos y temblores musculares con agitación de los dedos; a los síntomas convulsivos histéricos le seguía un período de inmovilidad absoluta; se verificaba luego una forma de dipsomanía con deseo de bebidas alcohólicas y de café. Según E. Morselli, tales crisis onírico-mediúmnicas eran del todo análogas a los ataques histéricos y epilépticos y a otros estados morbosos del gran histerismo>>[65].

No pocos psicólogos concuerdan en atribuir los comportamientos extraños a la personalidad del sujeto (en estado de pérdida parcial o total de conciencia) al emerger de las así llamadas personalidades múltiples: éstas serían subpersonalidades constituidas por elementos suprimidos y de vivencias olvidadas, existentes con anterioridad en el subconsciente en modo latente y en el mismo orden en el cual fueron originariamente se grabaron, al margen de la personalidad dominante hasta ahora incapaz de integrarlas. No serían, por lo tanto, elementos extrínsecos incorporados, es decir que no serían ni espíritus de difuntos ni, menos aún, espíritus demoníacos, sino simplemente fenómenos esquizoides de disociación de la personalidad. Esta tesis está afirmada desde 1886 por el inglés Myers en su artículo titulado *Múltiplex Personalità* y é dice que está fundamentada por una abundante casuística[66].

Algunos psicólogos, según nos parece irresponsables y contamina-dos por el ocultismo, recurren a la hipnosis para hacer emerger tales subpersonalidades y dialogar con ellas, como si se tratase de normales interlocutores[67]; el objetivo del proceso sería favorecer su armonización e integración por parte de la personalidad dominante. La New Age habla en cambio de c*o-conciencia*, es decir de centros o unidades de conciencia obrando simultáneamente e independientemente los unos de los otros en el individuo, del cual constituyen un modo natural de ser.

---

65 P. A. GRAMAGLIA, *Spiritismo*, 287.

66 I. STEVENSON cita el caso de una médium que en estado de "trance" impersonaba el espíritu de una dama de la corte de Ricardo II; se descubrió después que la segunda personalidad no era otra cosa que un efecto de criptomnesia, porque la médium reproducía simplemente una novela, leída cuando tenía doce años, luego completamente olvidada pero conservada, y libremente dramatizada por el subconsciente>> (P. A. GRAMAGLIA, *Spiritismo*, 293).

67 Se trata del proceso de diálogo oral ("voice dialogue process") desarrollado por los psicólogos Hal Stone y Sidra Winkelman, del cual se encuentra una descripción en J. KLIMO, *Les médiateurs de l'invisible. Recherches sur la réception d'informations de sources paranormales*, Laffont, París 1991, 234.

El riesgo del prejuicio positivista

¿Qué juicio debemos expresar sobre la teoría de los mecanismos psicológicos? Muchas veces hemos subrayado, como en la teoría del fraude, la innegable parte de verdad en ella contenida. Pero, y éste el punto, se trata a nuestro parecer solamente de una parte de la verdad: en efecto, parece que la psicología fuese más allá de sus capacidades [científicas] cuando se resiste a considerar al <<hombre como *sistema abierto* donde no está excluida de entrada, para quien cree, la posibilidad (negada por principio) de la influencia de factores *extraños*, externos al mismo sujeto, sobrenaturales>>[68].

Por ejemplo, la precognición es atribuida a una especie de cálculo de probabilidades efectuado por el subconsciente, que <<sondea el devenir de los acontecimientos, y evidencia la posibilidad más probable entre aquellas acciones de los hombres están desarrollando. Por consiguiente, resulta un efecto de las acciones de los hombres que es conocido anticipadamente en un modo probabilístico>>[69]. ¿Cómo puede el efecto de una acción aún no realizada existir y actuar? ¿Cómo puede darse un cálculo de probabilidades si las mismas probabilidades no son conocidas por el sujeto que, quizás, profetiza hechos desconocidos y concernientes, muchas veces, a personas desconocidas?

Por su parte, la metafonía (voces registradas en cintas magnetofónicas, sin ser oídas durante la grabación, o bien recibidas de la radio o del teléfono) es atribuida exclusivamente a la no aceptación de la muerte de una persona amada y a la necesidad de algún signo de sobrevivencia; afirmación esta, a veces desmentida por el hecho de que muchos protagonistas no están en modo alguno viviendo ninguna experiencia luctuosa y, muchas veces, dicen recibir mensajes en circunstancias fortuitas y provenientes de desconocidos. Otro fenómeno, el de la materialización de hechizos ("trabajos"), provendría de personas principalmente afectadas por fuertes sentimientos de culpa, que proyectan <<inconscientemente en el sueño su propio enredo de problemas, construyendo simbólicamente y psicokinéticamente con la lana y con las plumas del almohadón o de la almohada figuras como corazones, ataúdes, trenzas, nidos, figuras de animales, coronas, etc. Las cuales representan simbólicamente el propio problema. (…) Quemando los almohadones o solamente los objetos hallados, por lo común el sujeto es liberado de las propias angustias. El fuego es un elemento purificador a nivel simbólico>>[70].

A su vez, los hechos físicos (levitación, perfumes, raps, movimien-tos de objetos) que acompañan la vida del místico, también ellos son despachados ex-

68 C. BECATTINI, *Esperienza mistica e fenomini mistici*, en E. ANCILLI – M. PAPAROZZI, ed. *La mistica – Fenomenologia e riflessione teologica*, I-II, Città Nuova, Roma 1984. Ver II, 389.

69 A. PAVESE, *Manuale*, 16.

70 Ibid., 59-60.

peditivamente y transformados en otras tantas expresiones psicokinéticas <<de una fractura neurótica de su interioridad con el mundo exterior, (...) una consecuencia de la lucha interior entre las tendencias instintivas y el plano en el cual viven, es decir en un plano de alta espiritualidad que se traduce en una situación diversa a la del hombre común>>[71].

Pero es sobre los estigmas que el prejuicio psicologizante se encapricha mayormente, pues son atribuidos a la histeria, a la autosugestión o a enfermedades psicosomáticas; teorías, estas, indefendibles tanto a nivel médico como a nivel psicológico. Desde el punto de vista estrictamente físico y natural, el fenómeno queda no solamente inexplicable por la instantaneidad de su aparición o de su desaparición sin cicatrizar, sino también imposible: implica, en efecto, que una persona viva por decenios con heridas a veces profundas y no purulentas, sin infecciones ni inflamaciones[72], de las cuales sale habitualmente una sangre pura y bermeja, en una cantidad diez veces superior al peso corpóreo del traspasado (estigmatizado); la supervivencia resulta mucho más problemática en los casos de transverberación, es decir de una lesión cardíaca que reproduce la herida de Jesucristo en la cruz.

Además, los estigmas no pueden explicarse como consecuencia de ninguna de las patologías antes mencionadas. Hace ya sesenta años un prestigioso neurólogo había aclarado que <<los signos con los cuales se exterioriza la histeria consisten en modificaciones, más o menos profundas, de una función motriz, sensitiva, sensorial, psíquica, (...) no llegan hasta la vida íntima de los tejidos y ni siquiera comportan importantes turbaciones del aparato vascular>>[73].

---

71 Ibid., 95-96; <<En la lucha titánica entre orgullo, sexo, poderío y entrega de sí mismo a Dios, el sujeto tiene, inconscientemente, necesidad de un auxilio, de una "prueba" objetivada en la materia>> (100). En el caso preciso del santo cura de Ars, Juan María Vianney, los <<golpes (raps) y hechos telekinéticos que el santo interpretaba como ataques diabólicos (…) eran producidos por él como consecuencia de su lucha interior contra las tentaciones sexuales>> (99).

72 <<Digno de mención es el hecho de que heridas de otro género, es decir, producidas quirúrgicamente o accidentalmente sobre los estigmatizados, siguen el curso normal del proceso de los tejidos, es decir, sanan o se infectan. (…). Los estigmas a veces desaparecen también después de permanecer por decenios, sin dejar cicatrices, y a veces, luego de desaparecer, reaparecen inesperadamente>> (P. M. MARIANESCHI, *La stimmatizzazione somatica – Fenomeno e segno*, LEV, Roma 2000, 20-21). El doctor Marianeschi agrega más adelante: <<la ausencia de aureolas terminales en las áreas comprometidas por el cuadro estigmático clásico, y la amplitud del círculo colateral en las zonas palmarias y toráxicas, vuelven inexplicable la formación de necrosis tan circunscriptas como para asemejarse a una herida producida por un objeto punzante>> (51).

73 J. LHERMITTE, *Le problème mèdical de la stigmatisation,* en *Études carmélitaines*, 21 (1936) 64. Esto corresponde a las conclusiones de fuentes más allá de toda sospecha: <<Como resulta, en efecto, ya desde los estudios de P. Janet, de Freud y, en nuestros tiempos, de las modernas clasificaciones nosológicas (médicas) propuestas por la OMS (Organización Mundial de la Salud) y por la Asociación Psiquiátrica Americana, "el típico disturbio psicógeno histérico es de función sensitiva o motriz" y, consecuentemente, por definición, no implica alteraciones anatómicas de los tejidos. (…) Deben, entonces, ser considerados inútiles todos los esfuerzos hechos por muchos para redescubrir en los estigmatizados los síntomas de la "personalidad histérica" porque, aún si estuvieran, no podrían explicar los estigmas. (…) Se puede agregar finalmente, que, como cualquier psiquiatra y cualquier médico de urgencias sabe, las heridas aparecidas en los histéricos siempre son superficiales>> (P. M. MARIANESCHI, *La stigmatizzazione*, 36).

Los estigmas de ninguna manera pueden ser incluidos en el cuadro clínico de las enfermedades psicosomáticas: porque <<el órgano herido (que se enferma por algún factor psicógeno, no es un indicio característico de la causa psíquica que ha enfermado>>[74]; la somatización no está en condiciones de expresar en modo específico y simbólico el pensamiento o la preocupación que la han causado. Una erupción cutánea, por ejemplo, no brinda ninguna indicación acerca de la naturaleza exacta del stress que la ha provocado, mientras que el estigmatizado traduce plásticamente, si bien excepcionalmente y por una exclusiva intervención de Dios, el amor hacia Cristo en la Cruz y la participación interior de sus tormentos: <<Porque Dios ordinariamente ninguna merced hace al cuerpo que primero y principalmente no la haga en el alma>>[75].

Respecto a la inducción de estigmas a través de la hipnosis o auto-sugestión, no disponemos de ninguna verificación clínica metodológicamente correcta en condiciones de demostrarla. A tal propósito, es emblemático el caso, claramente viciado de deficiente deontología profesional, de Elisabeth K., luterana austríaca, afectada de neurosis e hipocondría, muchas veces recuperada en clínicas psiquiátricas por intentos de suicidio, capaz de desarrollar los síntomas de las enfermedades de las cuales sentía hablar; el Viernes Santo de l932, sucedió que, después de ver una película sobre la Pasión, comenzó a advertir dolores en los pies y en las manos; su psiquiatra, el doctor Lechler la habría inducido, a través de la hipnosis, a creerse traspasada como Cristo: las diversas sugestiones habrían provocado en ella la estigmatización y la lacrimación de sangre, y la sucesiva curación de las heridas[76]. En realidad, semejante cosa resulta clínicamente imposible en cuanto que <<la hipnosis, sea profunda o superficial, puede hacer aparecer solamente enfermedades que presentan un gran componente funcional: el asma, la hipertensión, algunas enfermedades dermatológicas de base vasomotora o alérgica, la úlcera duodenal. (…) Pero la experiencia clínica ha podido demostrar (…) la eficacia resolutiva de la hipnosis, aunque en un número no significativo de casos, en enfermedades orgánicas y mortales. (…) Algunas investigaciones (…) no demostrarían sino que el sistema nervioso central puede simular algunos efectos

74 Ibid., 48.

75 JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, B, canción 2, n. 13.

76 <<El mismo doctor Lechler admite que Isabel no fue sometida a una vigilancia escrupulosa y continua; por otra parte las lastimaduras cutáneas se parecían muchísimo a las que puede producir un objeto puntiagudo o cortante. Por lo tanto se podría dudar del origen artificial de estas lastimaduras, como se conocen tantos casos. Y no asombra que el doctor Witry escriba, después de haber leído la publicación de Lechler, y examinado, como hemos hecho nosotros, la reproducción de esos "estigmas", que no es lícito compararlos con los reconocidos por la Iglesia como auténticos; puesto que se trata de "artificiales" análogos a los que están descriptos en muchos libros. Por otra parte, J. M. Hitcht escribe que un médico indudablemente materialista, después de haber examinado a Isabel, había admitido que el doctor Lechler había sido, como tantos otros, víctima de una mistificación>> (J. LHERMITTE, *Mistici*, 132).

vasomotores cutáneos, pero no puede simular la producción de heridas permanentes cutáneas sangrantes, simbólicas, instantáneas, sin flogosis, no supurantes, a veces perfumadas>>[77]. Finalmente, hay que mencionar el caso de estigmas, invisibles durante la vida, aparecidos en el cuerpo después de la muerte del sujeto.

El prejuicio ya mencionado no encuentra fundamentos ni siquiera a nivel psicológico. Sobre todo porque ningún místico, vidente o estigmatizado reconocido por la Iglesia, presenta las connotaciones típicas de la histeria, es decir el egocentrismo y la simulación, consciente o no, que <<manipula la realidad ambiental y somática sólo para autoafirmar el propio supuesto provecho narcicístico>>[78]; nos encontramos, más bien, frente a sujetos capaces, contrariamente a la personalidad psicopatológica, de sacrificarse por Dios y por el prójimo, de transmitir paz, consuelo y fuerza interior, y de hacerlo, no obstante sus penas indecibles, con sentido de humor y con realismo, y hasta socio-político. Estos trazos, además, mal se concilian con la inmadurez y la vulnerabilidad neurótica indispensables para el aflorar de enfermedades psicosomáticas. En fin, respecto a la teoría de la autosugestión, conviene recordar que más de doce siglos transcurrieron en la Iglesia antes de la aparición, sin embargo siempre excepcional, del fenómeno de los estigmas, y esto a pesar de la presencia de tantas almas sumergidas en la contem-plación de los dolores de Cristo. <<La verdad es que, si bien un limitado número de almas, locas de amor por la cruz, hayan solicitado estos signos sensibles de la crucifixión, la mayor parte los ha recibido con un estupor entremezclado con terror, y ha pedido al Salvador, insistiendo con lágrimas, suprimir por lo menos toda manifestación externa. No sólo el alma no es la concausa de la estigmatización, sino que es generalmente a su pesar que el cuerpo recibe tales improntas>>[79]. A los autores de la teoría de la autosugestión como exclusiva y sistemática productora de sus fenómenos paranormales, el estigmatizado P. Pío de Pietrelcina respondía con su acostumbrado humorismo: <<Que prueben en pensar intensamente en los cuernos para ver si por ello les crecen>>.

---

77 P. M. MARIANESCHI, *La stimmatizzazione*, 44-45.

78 Ibid., 36.

79 M. J. RIBET, *La mystique divine distinguée de ses contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, 3 vol., Librairie Ch. Poussielgue, París 1879-1883. Ver II, *Les phénomènes mystiques*, 1879, 489. <<A la dificultad intrínseca de procurarse los estigmas con el sólo esfuerzo del pensamiento se le agregan también otras; por ejemplo, las de la instantaneidad con la cual tales marcas se producen ordinariamente, su rápida desaparición o su invisibilidad inmediata concedida luego de la oración. Aquí la naturaleza no encuentra explicación; y el miedo por lo sobrenatural arroja la incredulidad a la más flagrante alternativa entre lo absurdo o la mala fe>> (Id. III, *Les causes des phénomènes mystiques*, 1883, 538-539). <<Junto a los más eminentes y auténticos místicos, san Francisco de Sales confiesa y enseña que el amor, la compasión con los sufrimientos del Salvador, llegan verdaderamente hasta liberar lo más profundo del alma y a afectar su parte superficial, de la cual el cuerpo es revestimiento, pero que los sentimientos son incapaces por sí solos de producir las llagas estigmáticas, es decir, las heridas en la carne>> (J. LHERMITTE, *Mistici*, 140).

Retornando a la vertiente mediúmnica, son también evidentes los límites de la correlación entre las *personas* presentes y actuantes en el sensitivo (el receptivo), y las personalidades múltiples. El doctor Alberti[80], que reconoce la asociación entre los fenómenos psi y algunas formas histéricas, como la tendencia hacia los estados disociados y la verificación de ciertos automatismos, pone en duda la naturaleza de la correlación; él hace notar que en los casos auténticos de personalidad múltiple los efectos psi son la excepción antes que la regla. Además, si es verdad que las personalidades múltiples derivan de traumas infantiles de naturaleza física, afectiva o sexual, entonces no tienen ninguna relación con la mediumnidad: <<Si encontramos en el 75 por ciento de los casos de personalidad múltiple personas que aseguran tener esas personalidades desde antes de los doce años, prácticamente ningún médium ha señalado jamás haber tenido sus entidades (sus fuentes) desde niños>>[81]. Las perturbaciones de identidad ligadas a la presencia de personalidad múltiple no parecen siquiera características de los médiums, los cuales, más que sobre su propia identidad, nos hacen dudar sobre el tema de sus fuentes o entidades; tal opinión es compartida por especialitas ajenos a la New Age, como Gordon Melton, director del *Institute for the Study of American Religions* y profesor de estudios religiosos en la universidad de California-Santa Bárbara: <<Aparentemente, no hay nada de patológico en los médiums. Es gente perfecta-mente normal a la cual les sucede entrar en *trance*>>[82].

La inexplicable exageración de ciertos casos de mediumnidad.

Estas observaciones nos permiten expresar un juicio más completo y sistemático sobre las diversas teorías recién expuestas, a las cuales no siempre pueden ser atribuidos ni el modo con que son producidos físicamente los fenómenos y, sobre todo, los contenidos de las comunicaciones con el más allá.

Respecto a la producción de ciertos hechos físicos, los adversarios hipercríticos de la veracidad de los fenómenos paranormales, confiesa, de mala gana, su ignorancia[83]. No se explica, por ejemplo, de dónde provienen las voces en

80 Citado en A. ANGOFF – B. SHAPIN, ed. *Parapsichology and the Sciences*, Parapsychology Foundation, Nueva York 1974.

81 J. KLIMO, *Les médiateurs*, 226.

82 Palabras citadas por L. SMITH. *The New, Chic, Metaphysical Fad of Channeling*, en *Los Angeles Times*, 5 de Diciembre de 1986. Aquí la observación de Allan Kardec encuentra su fundamento: <<Si en el ámbito [del espiritismo] nos topamos con un excéntrico, esto no es un argumento contra el espiritismo más de lo que la presencia de maniáticos religiosos es argumento contra la religión>> A. Kardec, *Le Livre des Médiums*, P. 1, c. 4, par. 39),
<<En cambio, donde la investigación no puede dar respuesta es sobre cómo sucede el hecho paranormal, es decir, sobre la mecánica de actuación energética de los fenómenos (especialmente los psicokinéticos) que sólo se pueden hipotizar>> (A. PAVESE, *Manuale*, 13).

los fenómenos de *palabras escuchadas* [sin que nadie las pronuncie] (*voce diretta*) donde ha estado excluido, incluso con el uso de instrumentos, el recurso a la ventriloquía[84]. Ni siquiera se explica cómo un lápiz o una birome depositada en la palma de la mano o apretada por la mano de una persona vendada, pueda escribir en modo legible y ordenado, con una grafía quizás diversa para cada *espíritu* que interviene. No se explica, después de haber excluido cualquier truco preparado previamente, la coordinación extraordinaria e inteligente del movimiento dado por los participantes a una copa que se mueve de una letra a otra del tablero para formar palabras o frases coherentes. En otros términos, existen dos posibilidades. La primera consiste en optar, como para suplir la falta de explicaciones, por otorgar al subconsciente en general y a la autosugestión en particular, un poder prácticamente mágico. La segunda está en atribuir ciertos fenómenos a un ser inteligente y exterior, cuando sus características manifiestan un plus no atribuible a los protagonistas o a una causa natural ciega, y sobre la cual conviene ahora extenderse.

No es tanta la exageración encontrada en los fenómenos paranorma-les con efectos físicos, sino mas bien la que se encuentra en los contenidos, lo que contribuye mayormente a redimensionar la hipótesis del fraude y del poder del subconsciente, sobre todo si es aplicada a la totalidad de las comunicaciones con el más allá. En efecto, si la persona es normal y no demuestra signos de disociación mental, si afloran contenidos no atribuibles a material suprimido y a vivencias olvidadas o sepultadas en el subconsciente, entonces no queda más que aceptar las siguientes afirmaciones, aún cuando provenientes del ambiente New Age: <<Si el material inconsciente personal se compone sólo de fantasmas, pulsiones, sensaciones y recuerdos nacidos de la interacción con la realidad externa, la mayor parte de los mensajes no se puede explicar con tal teoría>>[85]. Esto es particularmente evidente cuando estamos frente a respuestas exactas respecto a hechos exactos jamás vividos por el receptivo en el pasado, o en contradicción con las ideas, aspiraciones u opiniones tanto del receptivo como de los presentes, o bien, hecho sobre todo excepcional, con discursos abstractos o científicos notablemente por encima de sus conocimientos y, a veces, de las capacidades intelectuales del médium. En estos casos de mensajes coherentes e inteligentes no atribuibles al receptivo, ¿a quién podemos atribuirlos, si no a otro ser inteligente?

En apoyo de tales hipótesis, existen casos y ejemplos concretos cuya negación vendría a crear más problemas de los que resolvería; queremos citar al-

84 Cf. El caso de la señora inglesa Elizabeth Blake (+ 1920) citado por J. F. NICOL, *Profilo*, en UP, 356. El médium inglés Leslie Flint [capaz de emitir palabras con la boca cerrada] (*a voce diretta*) aceptó tener algunas sesiones bajo control, es decir, con la boca cerrada con un pegote y el aparato del habla controlado por un laringófono; o bien con la boca llena de agua coloreada, que debía escupir al final de la sesión.

85 J. KLIMO, *Les médiateurs*, 205.

gunos para contribuir a frenar las vanas discusiones: *contra factum, non valet argumentum* (contra los hechos, ninguna argumentación es válida).

Existen, ciertamente, casos en los cuales los presentes están en conocimiento de los datos sobre los cuales el sensitivo (receptivo) interrogado da las respuestas exactas. Conan Doyle, aún reconociendo haber sido enredado –no por los médiums sino por los espíritus-, se convenció definitivamente de la realidad de la mediumnidad cuando un médium le indicó por escritura automática que no leyera un libro de Leigh Hunt, respecto de lo cual el novelista, sin que nadie lo supiera, precisamente se lo estaba planteando a sí mismo. En el mencionado caso de Elisabeth Blake, médium de palabras escuchadas (*a voce diretta*) puesta bajo observación por varios años en Inglaterra, se relata que, a uno de los participantes, el señor G. W. Clawson, que le preguntaba al sedicente espíritu de su hija el nombre de su ex novio, la señora Blake pronunció, silabeándolo, el nombre exacto de Arquímedes. Como ejemplo más cercano a nosotros, queremos mencionar, entre tantos tes-timonios, el relatado en dos libros recientes[86]: leemos mensajes de an-tepasados generalmente dirigidos a personas presentes, o a otras que han hecho alguna pregunta por carta o por teléfono; hay también mensajes que revelan contenidos desconocidos al médium, como por ejemplo sobrenombres conocidos sólo por los parientes o amigos cercanos.

No rige, al menos no siempre, el intento de atribuir la exactitud de tales mensajes a una presunta telepatía que permitiría al médium captar las informaciones necesarias en el pensamiento de los presentes: porque existen también casos en los cuales no sólo el médium, sino ni siquiera los presentes, parientes o amigos cercanos, tienen conciencia de las respuestas que, verificadas posteriormente, resultan exactas. Casos de este tipo se encuentran por todos lados y a menudo. Siempre en los dos libros citados, leemos mensajes que, a veces, preanuncian la llegada de parientes o amigos todavía desconocidos al médium y que realmente se presentan, mensajes que anticipan respuestas a cartas todavía no recibidas, etc. El que suscribe ha recibido personalmente varios testimonios en tal sentido; digno de mención es el episodio de una madre profundamente perturbada después de la evocación, a través de una médium, de la hija trágicamente muerta, que le reveló la existencia de un diario personal del cual nadie tenía conocimiento, salvo una amiga de la hija, de su misma edad, en poder de la cual fue efectivamente encontrado.

Junto a similares casos muy difundidos y, podríamos decir, habituales, están aquellos más llamativos y aún menos atribuibles al fraude o a la riqueza, aún la más ilimitada, del subconsciente.

---

86 D. FIDANI, *La vita eterna*, Luigi Reverdito, Gardolo di Trento 1988, y Gruppo di Ancona. *Storia di vita e infinito. Al di là della morte*, prefacio de P. GIOVETTI, Hermes, Roma 1995.

Entre tantos casos, citemos en primer lugar el de Carlos Mirabelli, brasileño de origen italiano, caso analizado por la *Accademia di Studi Psichici Césare Lombroso*, que se expresó en 28 lenguas por escritura automática, y se expresó en 26 lenguas por medio de *xenoglosia* (entre ellas latín, persa, chino, japonés, además de lenguas africanas y orientales); aclaremos que escribió en brevísimo tiempo textos en las lenguas más dispares y además antiguas[87]. Otro médium, el campesino norteamericano Georges Valiantine en 1924, en Londres, expresó más de cien palabras sin pronunciarlas en japonés, inglés, alemán, ruso, galés, español, chino y varios dialectos; el 15 de octubre de 1926, en New York, en casa del juez Cannon, la voz del sedicente Confucio dialogó en chino clásico de 2500 años antes con el sinólogo y etnólogo Neville Whymant.

Hay que mencionar también el caso de Eileen Garrett. La médium se hizo famosa por una sesión ocurrida en 1930, durante la cual un personaje, que se presentó como el capitán Irwin de la Real Fuerza Aérea, comandante de un dirigible accidentado en Francia, le recomendó que no se preocupara por él pero que advirtiera que la carga del dirigible estaba verdaderamente desproporcionada respecto a las capacidad del motor: la noticia de la desventura era aún desconocida a la médium y a los participantes de la sesión, y para más, los detalles técnicos proporcionados por el *capitán Irwin* y fielmente transcriptos durante la sesión resultaron exactos para las autoridades competentes que examinaron los restos del dirigible.

Volvemos a encontrar en la historia de Helen Duncan un hecho en ciertos aspectos análogo al de Garrett; esta médium o sensitiva, perte-neciente a la secta de los Espiritualistas, fue arrestada el 19 de enero de 1944 en Portsmouth por las autoridades inglesas que se apoyaron en una ley sobre la brujería que se remontaba a 1735: temían en efecto, que la señora Duncan pudiera revelar en algún modo los planes del desembarco en Normandía o cualquier otro secreto militar. Hacía al menos dos años que los servicios secretos la tenían bajo vigilancia, desde que un ectoplasma que se declaró marinero de la HMS Barham había anunciado, durante una sesión, que su nave ya había sido hundida. <<Habría sido todo explicable, puesto que la nave Barham había sido hundida verdaderamente, pero la noticia había sido escondida por las autoridades para no desalentar el frente interno. Lo recuerda, por lo demás, el mismo Churchill en sus memorias>>[88]. El primer ministro Tony Blair ha abierto un proceso de rehabilitación en relación a la presunta bruja.

Otro caso famoso es el del médium pintor Augustin Lesage. En l911, cuando tenía treinta y cinco años, se encontraba en la galería solitaria de una mina y

87 Cf. Zeitschrift für Parapsychologie, agosto 1927.
88 *Corriere della Sera* del domingo 1 de febrero 1998, 17.

oyó una voz muy clara que le dijo: <<¡Algún día serás pintor!>>. No había nadie en los alrededores. Iniciado poco después en el espiritismo, por medio de los tableros [como en la ouija] se le dieron instrucciones relativas al material a utilizar; guiado por los espíritus y sin previa experiencia (en la escuela no había manifestado ninguna disposición hacia el dibujo) se puso a pintar cuadros, uno de los cuales está en exposición permanente en el museo de Losanna. A su muerte, había ya pintado alrededor de 800 telas. En las enciclopedias, Lesage es clasificado como un pintor naïf que se abandonó a sus propios automatismos psicomotrices. Afín a este caso y más reciente, es el del brasileño doctor Luis Gasparetto: <<Puedo pintar dos cuadros al mismo tiempo, dos cuadros diversos, uno de los cuales puede quizás ser una obra de arte. Hasta he pintado con los pies>>[89]. La principal diferencia respecto a Augustín Lesage está en el hecho de que él atribuye sus cuadros a los espíritus de grandes pintores difuntos (Rembrandt, Van Gogh, Picasso, etc.), de los cuales reproduce muy fielmente el estilo.

A nivel literario, encontramos el caso de otro brasileño, el médium escritor Francisco Cándido Xavier, que recibe de los más variados autores (difuntos) de lengua portuguesa dictados de poemas y de monografías de alta calidad técnica, y consideraciones sobre la reencarnación y el más allá. Jamás ha querido aceptar los derechos de autor, ni siquiera por su *Parnaso de alemtùmulo (El Parnaso de ultratumba)* que llegó a ser un best-seller en Brasil.

A nivel musical, tenemos la figura aún más desconcertante, si ello es posible, de la compositora inglesa Rosemary Brown que, en un atardecer de otoño de 1964, se sentó ante su piano para seguidamente ejecutar impensadamente algunos fragmentos populares, <<pero de golpe, como relatará más tarde al parapsicólogo holandés W. H. C. Tenhaeff, sentí que mis manos corrían sobre el teclado con una seguridad sorprendente. (…) Tocaba entonces sin saber lo que hacía, como si hubiese dado mis manos en préstamo a un extraño>>[90]. A continuación recordó un episodio de su infancia, cuando se le apareció un viejito sonriente que le prometió enseñarle a tocar muy bella música que me haría famosa. Más tarde me di cuenta que este viejito se parecía a Franz Liszt>>. Desde aquel atardecer de otoño, Rosemary, gracias –dice ella- a la intervención de grandes compositores difuntos (Liszt, Beethoven, Debussy, Chopin, Schubert, Bach, etc.) se puso a escribir música en un estado de *trance* leve y con extrema velocidad, como si un entero ejército de compositores estuviera en el trabajo. El resultado, sin ser genial, denota de todos modos el talento de

89 Citado por *Un pittore medianico*, edición a cargo de P. Giovetti, Arc 7/5 (1978) 76. Este artículo relata la tournée o exhibición hecha en 1977 por el médium, en diversas ciudades europeas (Alemania, Suiza y Portugal).

90 Relato citado en R. LOUIS, *L´ère*, 87.

un óptimo compositor; pero para convencer mayormente a los observadores está el número impresionante de obras producidas: más de ochocientas que no han dejado de suscitar admiración en el mundo de la música[91]. Algunos grandes músicos, vivos en este caso, le han brindado un apoyo incondicional. Leonard Berstein quedó entusiasmado por una obra que "Rachmaninov" le había transmitido para él. Colin Davis, otro gran director de orquesta, preguntó por curiosidad a la señora Brown noticias sobre los compases de una obra de Berlioz: lo pertinente de las respuestas dadas por el *compositor* difunto lo impresionó profundamente. No hablemos ya del apoyo de los pianistas Hepzibah Menuhin, Howard Shelley y John Lill. Ian Parrot, profesor en la universidad de Gales, declaraba: <<Toda obra posee las características de quien la compuso. Un plagiario, aunque fuera habilísimo, sería incapaz de hacer lo que hace la señorita Brown>>[92]. Humphrey Searle, el inglés experto en Liszt, escribió: <<Debo admitir que el origen de estos fragmentos es realmente lo que dice que es. La mayor parte son totalmente convincentes>>. El doctor Lloyd Wepper, director del *London College of Music*, observa: <<La música transmitida por ella está obviamente en el estilo de un compositor del pasado, pero Rosemary no posee la competencia musical necesaria. Su música, por lo tanto, parece provenir de una fuente desconocida>>.

Un médium con la misma cualidad de Rosemary Brown, Clifford Enticknap, asegura haber recibido de Haendel, entre otras obras, un oratorio de cuatro horas y media llamado *Más allá del velo*, del cual más de una hora ha sido grabado por la *London Symphony Orchestra* y por los coros de la Fundación Haendel. El casette fue comercializado.

Sin duda, el médium o *channel* mundialmente más célebre es Edgar Cayce (+ 1945), un hombre normal, que no había hecho estudios particulares, pero capaz de formular en estado de trance diagnósticos médicos generalmente acertados, o bien disertaciones filosóficas valiosas. Desde 1921, ha compuesto más de 14.000 escritos, de las cuales 8.000 están dedicados a personas desahuciadas por la medicina oficial; todos los informes forman parte de un enorme dossier que comprende la carta de los que preguntan y la respuesta de Cayce, respuesta que sigue casi siempre el mismo esquema: primero el análisis astrológico, luego el examen de las vidas anteriores seguido por una descripción del cuerpo físico, mental y espiritual, y, finalmente, los motivos kármicos de la presencia, en la tierra, del que pregunta. El dossier incluye también informes médicos y cartas de médicos.

---

91 Muchos de estos fragmentos han sido grabados en un disco, o ejecutados en conciertos muy prestigiosos; el primero de ellos fue realizado en la Wigmore Hall de Londres en 1971.

92 Estas declaraciones, junto a las siguientes de H. Searle y de L. Beeper, están citadas en E. PIGANI, *Channels. Les mèdiums du Nouvel Age*, L´Age du Verseau, París 1989, 103.

Otro caso desconcertante es el de Helen Schucman (+ 1981), una channel que se declaró siempre reacia y escéptica frente a los mensajes por ella recibidos, no obstante su impresionante éxito[93]. La obra por ella canalizada y que la hizo famosa es A Course in *Miracles*[94]. <<La historia de este volumen -que se inscribe en la tradición de los *nuevos evangelios*- comienza, tal como habitualmente se narra, en septiembre de l965 en modo casi imprevisto, cuando Helen Schucman, una psicóloga de origen hebreo, pero atea en sus convicciones religiosas, a instancias del Departamento de Psiquiatría del *Presbyterian Hospital*, una derivación de la prestigiosa *Columbia University* de New York, sintió una voz que en forma continua le repetía: "Este es un curso de milagros. Por favor toma apuntes". Luego de haber intentado ignorar la voz, la psicóloga se dirige a su inmediato superior académico, el profesor Bill Thetford, docente de psicología médica en la *Columbia University* y agnóstico, después que sus padres habían formado parte de la *Christian Science* y la habían abandonado. A la pregunta de su colaboradora: "¿Qué debo hacer?", Thetford responde simplemente: "¿Por qué no tomas apuntes?", hasta que Helen –venciendo sus resistencias de atea- se convenció. Comienza entonces a dejarse dictar por la *Voz* –que sólo después de un tiempo dará a entender que es Jesucristo- un voluminoso texto cuya *transcripción* se prolongará por siete años, hasta 1972, y será seguida por un libro de ejercicios para los estudiantes y por un manual para los docentes del *Curso, transmitidos* del mismo modo. En realidad –como el informe más *oficial* y autorizado de la aventura de Helen Schucman puso en evidencia– no faltaba una cierta preparación: Helen había estado atormentada por problemas religiosos desde su adolescencia, anhelando una conversión al cristianismo, y tanto su marido como el superior a cuyo lado trabajaba cotidianamente –el profesor Thetford- tenían intereses esotéricos. Antes del episodio de septiembre de 1965, Helen ya había tenido sueños en los cuales tenía extrañas aventuras, visto *luces* y escuchado voces. También había visitado con Thetford la *Asociación para la Investigación y la Iluminación*, del hijo de Edgard Cayce, ubicada en Virginia Beach, Virginia>[95]. Las personas cercanas a Helen Schucman, tanto el psicólogo James Fadiman como la editora Judith Skutch, admiten que no tenía el talento o que, por lo menos, era demasiado racionalista para ser la autora directa de los textos[96].

---

93 <<Me encontré en una situación imposible e increíble en lo que fue el trabajo de toda mi vida. La situación era claramente ridícula y dolorosa al mismo tiempo. (…) No entiendo los sucesos que han conducido al texto. No entiendo el procedimiento y ciertamente no entiendo quién haya sido el autor. Sería inútil para mí buscar una explicación>> (Declaración de Schucman citada en R. SKUTCH, *Journey Without Distance. The Story Behind, A Course in Miracles,* Celestial Arts, Berkeley 1984, 134-135). Se ha dicho que este escepticismo, <<esta actitud ambigua respecto a las comunicaciones que ellos registran, es la actitud común de los chanels>> (J. VERNETTE, Comunicare, ReS 1/3 (1995) 47).

94 H. SCHUCMAN *A course in Miracles*. I-III, Fundation for inner Peace, Nueva York 1992.

95 M. INTROVIGNE, *Il channeling: ¿uno spiritismo moderno?* En S, 70.

96 Cf. J. KLIMO, *Les médiateurs*, 51-52.

El inventario de los casos interesantes podrían prolongarse sin límite, pero creemos que los fenómenos recién descriptos bastan para sostener, además de la autenticidad, la veracidad de ciertas comunicaciones con el más allá y de descartar, por lo tanto, la hipótesis generalizada del fraude o de la sugestión. Además, ni si quiera hay que excluir que puedan convivir en el mismo sensitivo (receptor) elementos ciertamente de fraude o de sugestión con otros elementos ciertamente verídicos[97].

3. La intervención de los espíritus y su discernimiento.

Obviamente, el reconocimiento de la veracidad de ciertas comunicaciones con el más allá implica otra e inevitable consecuencia, es decir que se considere como posible la intervención de un espíritu[98], es decir de Dios mismo, de la Virgen María, de un ángel (bueno o caído), o del alma de un difunto (beata, purgante o condenada). Tal eventualidad parece dada por descontado en algunos episodios bíblicos, por ejemplo, el de la maga de Endor y de otro narrado por san Lucas: <<Mientras íbamos a la oración, vino hacia nosotros una joven esclava, que tenía un espíritu de adivinación y producía mucha ganancia a sus patrones haciendo de adivina. Ella lo seguía a Pablo y a nosotros gritando: "Estos hombres son siervos del Dios Altísimo y nos anuncian el camino de la salvación">> (Hechos 16, 16-17). La misma Iglesia, en sus pronunciamientos relativos al tema que estudiaremos más adelante, parece dar por descontado la existencia de fenómenos no atribuibles a causas estrictamente naturales.

La posibilidad de la intervención de los espíritus

Respecto a los espíritus desencarnados, conviene detenerse un ins-tante en su condición para entender mejor la naturaleza de sus intervenciones.

Entre su dimensión y la nuestra hay un abismo como, además, entre las almas bienaventuradas y las condenadas; en la parábola de Lázaro y del rico

97 Además de los citados casos de Dounglas Home y de Eusapia Palladino, sigue siendo aleccionador aquél, estudiado durante decenios, de la poderosa médium Leonore Piper (+ 1950) que el investigador Stanley Hall interrogó, hacia 1909, acerca de una tía difunta, que jamás existió, llamada por él Bessie Veals, y que Piper impersonó inmediatamente, proporcionando muchas informaciones por su cuenta. La innegable existencia de fraude o, probablemente, de sugestión y fantasía aquí constatada, no alcanza, de todos modos, para cerrar o para explicar todas las otras informaciones verídicas proporcionadas por Piper cuando, por ejemplo lograba reconstruir el pasado de una persona difunta o viva con o sin el auxilio de objetos pertenecientes a ella.

98 El mismo Kant, sin pronunciarse sobre las comunicaciones con el más allá, no duda en declarar: <<Llegará el día en que se demostrará que el alma humana vive en estrecha unión con las naturalezas inmateriales del mundo de los espíritus; que este mundo actúa sobre el nuestro y le comunica impresiones profundas>> (E. KANT, *Trauner einers Geiterschers*, citado por R. GOUGENOT DES MOUSSEAUX, *Les médiateurs et les moyens de la Magie, les hallucinations et les savan), le fântome humaine et le principe vital*, Plon, París 1863, 182).

epulón (banqueteador) se lee que <<entre nosotros y vosotros hay un gran abismo: los que de aquí quieren pasar hacia vosotros no pueden, ni de allí se puede llegar hasta nosotros>> (Lucas 16,26). Ellos viven en una dimensión donde el tiempo físico cede el paso a un llamado *aevum* (evo) caracterizado por la sucesión de acontecimientos espirituales. Estando obviamente fuera del espacio, no pueden actuar sobre la materia en modo natural y, tratándose de realidades inmateriales, una eventual presencia suya en nuestro mundo no equivale a una localización, sino a una manifestación local de su acción. Además, el espíritu creado, siendo limitado, no goza como Dios de la omnipresencia y, sobre todo, el alma privada del propio cuerpo, no disponiendo de los sentidos indispensables para el proceso cognoscitivo humano, se encuentra de por sí en la imposibilidad natural de saber lo que sucede aquí sobre la tierra. Santo Tomás explica: <<Las almas de los muertos, por disposición divina y por su modo de ser, están separadas del consorcio de los vivientes y agregadas al de las sustancias espirituales separadas del cuerpo. Por lo tanto ignoran los asuntos de aquí abajo. (…) Parece entonces más justo considerar con S. Gregorio que las almas de los santos, admitidas a la visión de Dios, conozcan todos los acontecimientos actuales de este mundo>>[99], y mejor de cuanto podían hacerlo estando vivos, pero sólo porque lo ven en el Dios que contemplan. Se considera que las almas del purgatorio no gozan de la misma capacidad, no estando aún en la visión beatífica[100].

Además las almas de los difuntos, privadas de toda forma de materialidad, aún la más *sutil*, como quisiera la corriente espiritista y la New Age, son del todo inaccesibles a los hombres aún vivos <<porque todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos; y por otra parte ellas deberían salir de sus propias moradas sólo para tomar parte en las cuestiones humanas>>[101]. Esto no quita que <<las apariciones de los muertos, de cualquier naturaleza que ellas sean, puedan ocurrir o por el hecho de que por una especial disposición Dios quiere que las almas de los muertos intervengan en las cuestiones de los vivos, y esto por lo tanto se incluye entre los milagros de Dios; o bien por iniciativa de los ángeles buenos o malos, incluso sin que lo sepan los muertos>>[102]. Además, se admite la posibilidad de <<que a veces se permita a los condenados aparecerse a los vivos para enseñanza de los hombres y para ate-

99 I, 89, 8.

100 Por lo demás, es verosímil que ellos estén <<a tal punto oprimidos por su castigo, que se duelan más en su propia miseria, y no que se ocupen en aparecerse a los otros>> (Supl. 69, 3 ad 1). <<Por otra parte, es cierto que desde su ingreso en la visión beatífica, estas almas purificadas tienen la revelación, en Dios, de todo lo que ha sucedido en la tierra durante su espera del cielo. Por lo cual podemos siempre hablarles y rogarles con la certeza de que ellas no ignorarán ninguno de estos gestos. (…) Dios, para quien el porvenir es presente, escucha y atiende estas futuras oraciones ya desde ahora>> (RÉGINAL-OMEZ, *Peu-ton*, 62).

101 Supl., 69, 3.

morizarlos o también si se trata de las almas que están en el pur-gatorio, para pedir sufragios>>[103].

Finalmente, conviene recordar que la aparición de un difunto antes de la resurrección de su cuerpo implica la percepción de una forma sen-sible o luminosa milagrosamente provocada en nosotros por Dios, sin que el objeto percibido esté realmente presente; la teología católica afirma que hasta las mismas apariciones de Jesucristo después de su ascensión o de Nuestra Señora después de su asunción son puramente representativas, es decir manifiestan una forma sensible que no es su verdadero cuerpo[104]: esto explica el motivo por el cual ellos aparecen unas veces con una figura y otras veces con otra, y por lo tanto como niños o como adultos[105]. Sin embargo, esto nada quita a la realidad del fenómeno y a los efectos que de él derivan.

La posibilidad de la intervención diabólica

Por otra parte, la Revelación indica que Dios permite al demonio ponernos a prueba y actuar de varios modos tanto sobre nuestro cuerpo como sobre nuestra alma. Su acción sobre nuestro cuerpo se concreta en las infestaciones o en los rarísimos casos de posesión, en los cuales el demonio irrumpe despóticamente en la vida de un hombre, moviendo su cuerpo como si fuese el propietario del mismo. A tal propósito, está demostrado que la naturaleza de los fenómenos ligados a la posesión no permite atribuirla siempre a la sugestión o a causas patológicas[106]. Acerca de la sugestión, la casuística exorcística contiene innumerables historias de personas que no sospechaban para nada y ni siquiera admitían la posibilidad de los influjos diabólicos de los cuales fueron inesperadamente víctimas. Distinguir, en cambio, la patología de la posesión no siempre es fácil, tanto más cuanto que la enfermedad puede existir

---

102 I, 89, 8 ad 2. <<Sin embargo no se sigue que los muertos puedan, cuando quieren, aparecerse a los vivos, con la misma frecuencia que cuando estaban con vida; porque las almas separadas del cuerpo se conforman en todo a la divina voluntad, de modo que no les es permitido hacer sino aquello que ellos intuyen conforme a las divinas disposiciones>> (Supl, 69, 3, ad 1).

103 Supl., 69, 3.

104 Cf. A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Società di San Giovanni evangelista – Desclée, Roma 1930, nº 1491; o bien J. AUMANN, *Teologia spirituale*, Dehoniane, Bolonia 1980, 501. <<En algunas cosas que [Jesús] me dijo entendí que, después que subió a los cielos, nunca bajó a la tierra - si no es en el santísimo Sacramento – para comunicarse con nadie>> (TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 15). San Juan de la Cruz se expresa en el mismo sentido: un alma <<que si tiene visiones verdaderas por medio del ángel bueno – que ordinariamente son por este medio (aunque se muestra Cristo, porque él en su misma persona casi nunca aparece)>> (S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, l. 2, c. 23, nº 7).

105 La Santísima Virgen María se manifiesta bajo diversos aspectos: habitualmente con aspecto europeo, pero también mestizo, como en el caso de la aparición de Guadalupe a Juan Diego, y claramente nórdico en el caso de las apariciones –reconocidas por la Iglesia local- de la Isla Bouchard en el norte de Francia (8 - 14/12/1947).

regularmente al margen de una acción diabólica, la cual aprovecha naturalmente los estados morbosos, sobre todo los de la mente, dándoles su propia impronta o agregándoseles; en general, es sobre todo el demonio quien provoca la enfermedad y no al contrario. No menos difícil es individualizar cuándo cesa la acción diabólica: a veces, se trata sólo de una suspensión o de una pausa antes de provocar un mal mayor.

Sin embargo, siendo el alma el objeto más particular de la atención del demonio, por eso él trata de solicitarla al mal y al pecado, obsesionándola con manifestaciones externas de su presencia o bien con impresiones interiores; la obsesión interior es una persecución de la voluntad y de la imaginación humanas y difiere de la forma más usual y más peligrosa de la acción diabólica, que es la tentación, por su vehemencia y por su duración. Muy cercana a la obsesión es la acción que el demonio ejerce sobre el cerebro, sobreexcitándolo de modo de conferirle un estado de lucidez extraordinaria que el hombre interpretará equivocadamente por una manifestación, una aparición o una comunicación divina.

El conocimiento de la existencia y de la intervención de espíritus tanto buenos como malos en tales comunicaciones, no es monopolio exclusivo de la teología católica y cristiana, sino que se encuentra también en los ambientes espiritistas o de la New Age. Nos referimos al vidente sueco Emmanuel Swedenborg (+ 1772), pero sobre todo a Allan Kardec, que admite una variedad de espíritus, buenos o malos, según cómo han vivido la última reencarnación: <<Es un error creer que los espíritus tengan la ciencia infusa; su saber, tanto en el espacio como en la tierra, está subordinado a su grado de progreso y existen algunos que, sobre ciertas cosas, saben menos que los hombres. Sus comunicaciones están en relación a sus conocimientos y, propiamente por esto, no pueden ser infalibles. El pensamiento del espíritu puede además ser alterado por los medios que debe usar para manifestarse>>[107]. Él subdivide los espíritus en tres categorías esenciales: los perfectos, es decir totalmente separados de la dimensión material; los imperfectos, caracterizados por el predominio de la materia sobre el espíritu y por la propensión al mal; y los intermedios caracterizados por el predominio sobre la materia y por el deseo

106 De las cuales la Iglesia estuvo siempre consciente, y más de lo que se pueda pensar. Al respecto, baste recordar una advertencia del Sínodo nacional de Reims de 1583, en el cual se pone en evidencia que <<muchas veces los que se consideran presa del demonio tienen más necesidad del médico que del ministerio de los exorcistas>> (citado en G. ARRIGHI, *Spiriti e spiritismo moderno*, Borla, Turín 1954, 228). Hoy se atribuye la pseudo-posesión diabólica a un <<disturbio disociativo, simple, de la personalidad múltiple, al modo de la esquizofrenia; delirio paranoide, disturbio obsesivo-compulsivo, fobias, disturbio histriónico de la personalidad>> (G. GAGLIARDI, *Stati modificati della coscienza: basi neurofisiologiche della "possessione diabólica" e studio comparativo con generi diversi di trance*, RIICS 13/2 (1993) 40).

107 Nº 11 de los *Principi fondamentali della Dottrina Spiritica riconosciuti come verità acquisite*, citado en A. KARDEC, Oeuvres, 373.

del bien. A los espíritus imperfectos pertenecen los impuros, traviesos[108], falsamente doctos, bulliciosos, mientras que los espíritus buenos incluyen a los benevolentes, los doctos, los sabios, los superiores (no confundir con los espíritus puros). Numerosas páginas de las obras de Kardec están escritas para poner en guardia contra la existencia de los espíritus *inferiores* o imperfectos que pueden, por lo tanto, inducir a error, deliberadamente o no.

Todos los espiritistas concuerdan con esta última afirmación. El filósofo Gabriel Marcel señala: <<A veces hemos tenido comunicaciones absolutamente incoherentes, a veces se presentaron entidades que dieron acerca de sí toda especie de precisiones de las cuales no basta decir que fueron inverificables, si bien las investigaciones destinadas a controlarlas las redujeron a la nada>>[109]. También Roland de Jouvenel alerta a su madre, con la cual se comunica a través de la escritura automática: <<desconfía, este ambiente está lleno de fuerzas malditas>>[110]. Quizás convenga recordar[111] aquí aquellas primerísimas respuestas dadas a Kate Fox el 31 de marzo de 1848 que dieron precisamente inicio a la onda espiritista del siglo XIX, en las cuales la entidad no desdeñó llamarse a sí misma *diablo*.

Por lo tanto, se entiende la importancia y la urgencia del discernimiento de espíritus, un problema afirmado no sólo, como recién hemos constatado, en el ámbito católico y cristiano sino también en el del espiritismo[112] y de la New Age; por esto, pasaremos revista a los criterios de discernimiento de uno y de otro.

Los criterios remotos [primarios] de discernimiento de la Iglesia católica

Dos son los criterios primarios que están en la base del siempre prudente[113] discernimiento de espíritus en el seno de la Iglesia católica.

El primero consiste en afirmar la existencia misma de los demonios: se trata

---

108 Duendes o diablillos que, contrariamente a otros, actúan <<más a menudo por travesura que por maldad>> (Id., *Le Livre des Esprits*, nº 103).

109 Citado en RÉGINALD-OMEZ, *Peut-on*,18.

110 Citado también en Ibid., 145. A favor de las comunicaciones de "Roland" con su madre, a lo largo de más de veinte años, se alinearon abiertamente muchas personalidades de prestigio, entre ellas: el futuro cardenal Jean Daniélou, el historiador Daniel Rops, el filósofo católico Gabriel Marcel y el científico Jean Rostand. Los libros más conocidos que refieren la experiencia de la señora de Jouvenel son *Au diapason du ciel y Quand les sources chantent*; estos libros están tocados por desviaciones doctrinales y, sobre todo, por la adhesión a la doctrina de la reencarnación.

111 Cf. U. DETTORE en PARA *Dizionario enciclopedico*, Armenia, Milán 1986, 389.

112 <<Ellos (los espíritus) a menudo toman en préstamo nombres venerables para mejor inducir a error>> (A. KARDEC, *Le livre des Esprits*, 26). <<Este caso es tan frecuente que nunca se estará lo suficientemente alerta contra este tipo de sustitución>> Id., *Le livre des médiums*, P. 2, c. 24, par. 256). <<Hay falsarios en el mundo de los espíritus>> (par. 260).

de seres angélicos creados buenos por Dios y vueltos malos por su propia voluntad, a los cuales es atribuida una naturaleza, y por lo tanto una inteligencia, superior a la del hombre; y no sólo del hombre viviente en este mundo, como pensaba Allan Kardec, sino también del alma separada. Ellos están en condiciones de influir sobre los seres humanos en virtud de una permisión divina y en los modos antes mencionados. El segundo criterio remoto consiste en considerar siempre negativamente, por motivos que analizaremos más adelante, las reales o presuntas manifestaciones de espíritus causadas por una evocación, <<a menudo no inmunes de intervención diabólica>>[114]. La teología católica admite que los mismos demonios, siendo incapaces de hacer salir a los condenados del infierno y menos aún a las almas salvadas, del cielo o del purgatorio, sustituyen habitualmente a las almas evocadas[115].

Es tal el conocimiento de la existencia del diablo y de sus interven-ciones en los casos de evocaciones, que vuelve a la Iglesia particular-mente atenta a la eventualidad del engaño o de la impostura: <<También Satanás se enmascara de ángel de luz>> (2 Corintios 11,14),[116] <<como para inducir a error, si fuera posible, incluso a los elegidos>> (Mateo 24,24) y a las almas santas. Ha sido famoso el caso de santa Catalina de Bolonia, por mucho tiempo engañada por el demonio, en el cual imprudentemente había confiado, y que se le presentó bajo la apariencia de Cristo crucificado o bien de la santísima Virgen María, sembrando en su alma la semilla de una peligrosa confusión. En los casos de mediumnidad con estados modificados de conciencia, el médium puede ser directamente considerado como poseído; los ambientes espiritistas o de la New Age admiten que esto pueda suceder, pero, advierten inmediata-

113 <<Roma ha intervenido más a menudo para condenar los falsos milagros, las alucinaciones, las falsas apariciones, etc., que para garantizar la autenticidad de los fenómenos sobrenaturales, que además jamás impone a nuestra fe. (…) El sentimiento religioso católico está fundado sobre las relaciones vitales del hombre con Dios como creador y salvador, y en las revelaciones doctrinales del Antiguo y del Nuevo Testamento, y no en prodigios materiales, que, si bien son impresionantes, nada agregan a la riqueza de la doctrina, y no actúan más que sobre la sensibilidad, la imaginación y el sentimiento>> (RÉGINALD-OMEZ, *Religione e scienze metapsichiche*, Pauline, Catania 1966, 79-80).

114 *Catechismo Maggiore* promulgado por San Pío X, Milán 1988 (séptima edición), nº 366.

115 Si bien faltan pronunciamientos oficiales al respecto, es comúnmente admitido que los fenómenos auténticamente espiritistas serían de origen diabólico; leemos en un comentario oficial sobre algunos pronunciamientos (cf. ASS XXX, 218-224) que no se pueden atribuir tales fenómenos ni a Dios, ni a las almas de los difuntos (sean bienaventuradas, purgantes o condenadas), ni a los ángeles buenos, para los cuales resulta <<indigno e infame>> hacer girar las mesitas, <<mentir y engañar como sucede en el espiritismo>>.

116 Santo Tomás no se sorprende de la parte de verdad contenida en las revelaciones de los demonios: <<Es imposible encontrar algo en las cosas que esté totalmente privado del bien. Por lo tanto también es imposible que haya algún conocimiento que sea totalmente falso, sin mezcla de alguna verdad. (…) Por eso también la doctrina de los demonios, con la cual instruyen a sus profetas, contiene alguna verdad, por la cual la hacen aceptable. Pues así el intelecto se deja conducir a la falsedad por la apariencia de verdad, como la voluntad se deja arrastrar al mal por la apariencia de bondad>> (II-II, 172, 6). Es propiamente esa parte de verdad la que hace particularmente engañosa la intervención del demonio.

mente, solamente en los casos de comunicaciones espontáneas o involuntarias, donde se manifestarían espíritus inferiores que intentan controlar más que comunicar.

Los criterios próximos de discernimiento de la Iglesia católica

La determinación de los criterios próximos y más inmediatos corresponde, según san Pablo, solamente a quien posee el Espíritu y el don de discernimiento (1 Corintios 12,10); pero en 1 Corintios 14,29 se lee que el juicio sobre la autenticidad de una eventual profecía corresponde a otros que sean profetas. Los especialistas, habitualmente, sostienen justamente que <<el discernimiento está siempre fundado sobre conjeturas, puesto que evalúa las convergencias: todo caso es difícil, con consecuencias, con diversos grados de comprobación. La autoridad de la Iglesia no pretende jamás tener una demostración matemática e infalible de su juicio>>[117].

El término *convergencias* indica un conjunto de elementos necesariamente positivos, en razón de un principio antiguo pero siempre actual: el bien depende de la integridad de todos los elementos, el mal sólo de un defecto. Tales elementos son esencialmente: la conformidad a la doctrina y a las costumbres enseñadas por la Iglesia, la credibilidad del vidente (antecedentes, sinceridad, desinterés, humildad y sumisión a la autoridad eclesiástica[118], salud física y equilibrio mental[119], sobriedad, transparencia y rectitud en la exposición de los hechos o de los mensajes, profundidad, coherencia, etc.). El cumplimiento de las profecías, los signos que acompañan las revelaciones, entre los cuales se destacan las curaciones físicas, psíquicas y espirituales. Por fin, y ante todo,

---

117 R. LAURENTIN *Quando Dio si manifest*a, Dehoniane, Roma 1993, 16. En este libro, el autor se alinea a favor de una vidente sobre la cual la Congregación para la doctrina de la fe ha expresado dos juicios negativos.

118 Respecto a la humildad: <<Tengo por muy cierto que el demonio no engañará – ni lo permitirá Dios - a alma que de ninguna cosa se fía de sí, y está fortalecida en la fe, que entienda ella de sí que por un punto de ella morirá mil muertes>> (TERESA DE JESÚS, *Vida*, c. 25, nº 12). Respecto a la sumisión: <<Siempre que el Señor me mandava una cosa en la oración, si el confesor me decía otra, me volvía el mesmo Señor a decir que le obedeciece; después Su Majestad le volvía [le inspiraba] para que me lo tornase a mandar>> (c. 26, nº 5). <<No solamente quiero que tú hagas lo que tus superiores te digan, sino también que no hagas nada de todo lo que te ordenaré sin su consentimiento. Porque amo la obediencia y, sin ella, nadie puede complacerme>> (palabras del Señor a Margarita-María Alacoque en *Sa vie écrite par elle-même*).

119 La enfermedad de naturaleza orgánica, lo sabemos, no es de por sí un impedimento para la santidad y la auténtica videncia; pero la mencionamos en la medida en que genera estados morbosos capaces de obnubilar o dominar la mente. Fuera de la impostura de parte de un espíritu o del mismo receptivo, en efecto, la única posibilidad de error en materia de comunicaciones con el más allá consiste en la constitución fisiológica o psicológica, en la fuerza de ciertas enfermedades o autosugestiones, de ciertos hábitos excesivos como una concentración demasiado intensa y sistemática en la meditación, las austeridades y los ayunos debilitantes, susceptibles de provocar <<extravíos del espíritu, que transforman sueños o puras fantasías en favores divinos o bien en irrupciones diabólicas>> (M. J. RIBET, *La mystique*, III, 566).

los frutos espirituales: <<Todo árbol se juzga por su fruto>> (Lucas 6,44). Si bien el sentido y el alcance sobrenaturales de un hecho se perfilan muy prontamente, permanece verdadero, en efecto, que es en este nivel de los frutos madurados en el tiempo que un evento extraordinario encuentra una confirmación más segura de validez y revela su finalidad principal. La Iglesia, propiamente porque no minusvalora el valor de la inteligencia del demonio, es consciente de que la tesitura del engaño puede durar años antes de manifestar sus frutos podridos; así escribe san Ignacio de Loyola en la cuarta regla de discernimiento de espíritus: <<Propio es del ángel malo, cuando se transforma en ángel de luz, entrar en conformidad con el alma devota y salirse con la suya; es a saber: traer pensamientos buenos y santos, conforme a la tal alma justa, y después poco a poco procura salirse con la suya trayendo al alma a sus engaños encubiertos y perversas intenciones>>[120].

En concreto, esto significa que el demonio es muy capaz de producir y de poner, tanto exterior como interiormente, voces o imágenes sensibles mediante las cuales él informa al ser humano de ciertas cosas, tal vez acordes a alguna verdad parcial o conclusión materialmente verdadera; pero esta acción suya no se dirige a producir un juicio verdadero o una síntesis más profunda sobre la realidad natural y la sobrenatural, sino a confundir, a desviar y a hacer perder tiempo. Y como <<Dios obra directamente en nuestras facultades intelectuales, por eso causa temor, pero después se deja sentir el buen efecto de la acción divina. El demonio, al contrario: como no puede obrar directamente en el entendimiento, actúa sobre el apetito sensitivo, produciendo en él consuelo sensible; pero bien pronto se echan de ver sus efectos perniciosos>>[121].

Sólo el orgullo y la complacencia de quien se cree objeto de revela-ciones sobrenaturales pueden inducir a minusvalorar tales síntomas. El engaño se

120 IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, Paulinas, par. 332. En la nota 29 a este parágrafo se refieren las siguientes palabras dirigidas por Ignacio a dos de sus cofrades: <<"El enemigo entra por la puerta del otro y sale por la suya", entra no contradiciendo sus hábitos, sino mas bien elogiándolos. Mientras tanto se familiariza con el alma, atrayéndola a buenos y santos pensamientos y de mucha paz para el alma buena; y de esta manera poco a poco procura salirse con la suya conduciéndola bajo las apariencias de bien por algún error o "ilusión para desembocar siempre en el mal" (Ep. I, 179-181; en Il messaggio, I, 34)>>.

121 A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, nº 541. A tal propósito, Santa Catalina de Siena transmite la siguiente enseñanza por parte de Dios Padre: <<cuando Yo visito al alma, en el primer momento encuentra temor, al medio y al fin la alegría y un gran deseo de las virtudes. Si la visión viene del demonio, en el primer momento hay alegría, pero después queda un estado de confusión y de tiniebla mental>> (CATALINA DE SIENA, *Dialogo della divina Provvidenza*, editado por María Adelaida Raschini, ESD, Bolonia 1989, 174). Teresa de Ávila dice que el demonio no está en condiciones de dejar en el alma <<mas no podrá contrahacer los efectos que quedan dichos, ni dejar esa paz en el alma, ni luz, antes inquietud y alboroto>> (*Castillo interior*, sextas moradas, c. 3, nº 16). <<Tanto gozo interior de lo más íntimo del alma, y con tanta paz, y que todo su contento provoca a alabanzas a Dios, no es posible darle el demonio>> (c. 6, nº 10). Por su parte, Juan de la Cruz explica que las locuciones divinas suscitan amor en el alma, humildad y reverencia frente a Dios, mientras que las (locuciones) naturales o preternaturales dejan al alma en la aridez (cf. *Subida al monte Carmelo*, I. 2, c. 29, nº 11).

dirige a inflamar luego el amor propio del sujeto, a alejarlo del consejo de personas doctas o sensatas, a <<enceguecerse hasta preferir las austeridades antes que la obediencia, y la devoción antes que las obligaciones. (…) De las emociones sensibles de la piedad se pasa a las impresiones sensuales; aquí se cree liberado de las precauciones comunes de la prudencia cristiana, ya no se mantiene en los límites y en las reglas prescriptas por el sentido común, la experiencia y la autoridad. Hasta llega a pasarle que, desconociendo las leyes de la naturaleza, se entregue a innobles torpezas. (…) Estas vergonzosas caídas no son incompatibles con apariencias imponentes y auténticas prácticas de penitencia. Los ejemplos no faltan y se explican con la extrema repugnan-cia demostrada por el orgulloso al confesar debilidades ignominiosas y con la facilidad de satisfacerlas que le concede su fama de virtud>>[122].

De todos modos, volviendo a los criterios próximos de discerni-miento, son los hechos más extraordinarios (ligados a algunas revelaciones o comunicaciones con el más allá, como el milagro y la profecía), que atraen mayormente la atención y requieren por esto más amplias precisiones.

El discernimiento de los hechos milagrosos.

El milagro, enseña Santo Tomás, es todo lo que Dios realiza excediendo el orden natural de las cosas, y se explica por tres modos: A) en la substancia del hecho [el hecho milagroso considerado en sí mismo] (como el sol que retrocede), B) por el sujeto en el cual el hecho se verifica, como en el caso de una resurrección, que la naturaleza (de por sí capaz de causar la vida) no puede causar, C) por el modo en el que el hecho sucede (como una curación instantánea, que la naturaleza es incapaz de conseguir sin un tratamiento en concreto y un desarrollo normal)[123]. Aún en este último caso, el inferior en la escala, estamos ante lo sobrenatural con todo derecho, en cuanto que ello sobrepasa no sólo las fuerzas del hombre, sino de cualquier creatura.

El problema esencial ligado al milagro está por lo tanto, en determinar si se trata de un hecho cuya realización sobrepasa las leyes y las capacidades de cualquier naturaleza creada o creable. Dos son las dificultades fundamentales.

La primera, más teórica y de matriz científico-positivista, postula que un fenómeno parezca milagroso sólo porque no conocemos al momento actual todas las leyes naturales o todas las potencialidades latentes en nosotros[124]. Tal objeción, claramente, permanece insalvable si nos mantenemos en el nivel experimental o empírico en el cual está formulada, y no aceptamos un juicio

122 M. J. RIBET, *La mystique*, III, 155-171.
123 Cf. I, 105, 8.

de tipo metafísico: en otras palabras, para afirmar que un hecho va más allá de todas las posibilidades activas de la naturaleza, no es necesario conocerlas positivamente a todas y en modo exhaustivo; basta con saber lo que, negativamente y, por lo tanto, universalmente, una naturaleza creada no puede hacer; la razón, en efecto, puede demostrar que la naturaleza no hará jamás ciertas cosas, en cuanto que requieren una acción metafísicamente reservada a Dios, a la Causa primera de todo el ser, y sobrepasan por definición la acción de cualquier causa segunda. Sólo Dios puede producir una cosa con su sola palabra, tocar el ser en cuanto tal y cambiar las sustancias; en cambio ninguna creatura, ni siquiera la más evolucionada, está en condición de suscitar el ser allí donde antes no existía, o sin tomar como punto de partida un ser preexistente y sus leyes innatas.

La segunda dificultad, más práctica, consiste precisamente en saber distinguir el milagro propiamente dicho (es decir una derogación efectiva de una u otra ley de la naturaleza, realizable solamente por Dios), y el prodigio accesible quizás a una creatura superior[125]. Según Santo Tomás, resulta evidente que sólo el primero y el segundo modo de exceder la naturaleza son verdaderamente y en absoluto sobrenaturales, es decir fuera del alcance del mundo creado: el demonio, privado del dominio creador sobre el ser que es prerrogativa divina, puede solamente imitar o simular el milagro, sustituyéndolo con prodigios más o menos extravagantes. Del milagro al prodigio, sin embargo, la distancia permanece abismal. El demonio es incapaz de crear una sustancia, pero es capaz de manipular hábilmente una ya existente, o bien de provocar una ilusión sensible[126]; sin embargo es incapaz de hacer retornar a la vida un

---

124 <<Siguiendo el ejemplo de Cristo, ¿acaso los Apóstoles no han realizado también milagros?. Ahora bien, ¿qué eran estos milagros, sino los efectos naturales cuya causa era desconocida a los ojos de los hombres de entonces, pero que se explican en gran parte hoy, y que se entenderán completamente mediante el estudio del espiritismo y del magnetismo? (*Uno Spirito protettore*, París 1863)>> (A. KARDEC, *L´Évangile selon le spiritisme contenant l´explication des maximes morales du Christ, leur conconrdance avec le spiritisme et leur application aux diverses positions de la vie*, De Mortagne, Québec 1995, c. 19, par. 12). Pero es justo recordar que semejante explicación, que se inspira en una especie de mesianismo, <<nada tiene de científico, en cuanto la ciencia no se hace remitiendo al futuro la solución de los problemas; es más científico, en cuanto que más positivo y universal, reconocer de hecho una falta de explicación antes que hipotizar una explicación futura>> (P. M. MARIANESCHI, *La stimmatizzazione*, 170).

125 No hablamos pues del poder de la autosugestión ni de la acción del subconsciente, que la Iglesia reconoce desde hace siglos: <<La imaginación es capaz de generar enfermedades y de hacerlas desaparecer, de provocar purgas y vómitos que pueden restituir la salud; puede reducir momentáneamente la intensidad de los dolores>> (BENEDICTO IV, *Doctrina servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonisatione*, Bolonia 1738, 299).

126 En el primer caso, que incluye la traslación inmediata de un hombre a mil kilómetros de distancia, tenemos la aparición, que consiste en hacer aparecer objetos animados o inanimados en un lugar; lo contrario es la desaparición. En el caso ilusionista de los bastones mutados en serpientes por los magos del faraón (Ex. 7, 8 ss.), San Juan de la Cruz indica que <<todas las señales que hacía Moisés verdaderas, hacían también los mágos de Faraón, [pero] aparentes; (…) Y no sólo en este género de visiones corporales imita, sino también en las espirituales comunicaciones cuando son por medio del ángel, alcanzándolas a ver>> (JUAN DE LA CRUZ, *Noche*, I. 2, c. 23, nº 7 y 8).

ser verdaderamente muerto, pero su conocimiento superior de las leyes naturales le permite reanimar un ente aparentemente muerto o de producir sobre los cadáveres movimientos simulando una vuelta a la vida; según Tertuliano, el demonio puede simular curaciones milagrosas suspendiendo simplemente el influjo maléfico que había provocado las dolencias o enfermedades sin una lesión orgánica[127]. Su actuación es previsible incluso en el caso de ayunos prolongados, de perfumes suaves, sudores aceitosos, levitaciones, aparentes éxtasis, apariciones corporales y visiones imaginarias que pueden ser resultado de excitaciones orgánicas. Contrariamente a los dos primeros modos mencionados de superar la naturaleza, aquí no basta con el criterio interno al fenómeno, ya no basta la sola constatación del hecho para atribuirlo a Dios y para declararlo milagroso: es necesario recurrir a confirmaciones externas y a las convergencias ya indicadas. <<Es más seguro acceder de la santidad al milagro que del milagro a la santidad. Cuando hechos de esta naturaleza se verifican en santos que, por así decirlo, han dado prueba de esto (un Francisco Javier, un Vicente de Paul, por ejemplo), sería inconveniente atribuirlos al demonio. Pero si se trata de verificar la virtud o los estados místicos de personas que se destacaran solamente por tales prodigios (…), la prudencia aconseja suspender el juicio. En general, siempre que el milagro necesita del testimonio de la santidad para que se vea como milagro, y que la santidad no es evidente, la regla a seguir es abstenerse de cualquier juicio>>[128].

En síntesis, nos movemos entre lo sobrenatural en cuanto al modo, reservado exclusivamente a Dios, y el suceso solamente preternatural, y por lo tanto no necesariamente fuera del alcance de una creatura superior o extra-mundana, sobre todo diabólica. Además, en el tema que estamos tratando, intentaremos atribuir a lo preternatural, en particular a un espíritu de mediumnidad, el conjunto de los auténticos fenómenos paranormales que suceden al margen, como ya hemos dicho, de cualquier utilidad salvífica y espiritual[129] y aparentemente provocados por el hombre: aludimos ciertamente a las varias formas de magia, ingenuamente distinguida en blanca y negra (astrología, cartomancia, quiromancia, etc.) y a las comunicaciones espiritistas, pero también a las variadas formas de *sensitividad* (clarividencia o conciencia

127 La certeza en materia de sanaciones físicas requiere un conjunto de requisitos: la imposibilidad de la cura en las condiciones en las cuales suceden, su perfecta realización, la inmediatez y permanencia. Si la sanación es sólo momentánea, desenmascara el prodigio satánico.

128 M. J. RIBET, *La mystique*, III, 72.

129 <<No es suficiente que se constate un evento prodigioso aparentemente tras-cendente, pero es necesario que tal evento posea la capacidad de transmitir la voluntad divina salvífica al hombre y que se ponga en un contexto religioso que sea coherente con ella. El milagro, por lo tanto, no sólo es un hecho inexplicable sino que es un signo particular y fuerte de la gracia que llama a todos a la salvación y a la participación en la vida de Cristo>> (P. M. MARIANESCHI, *La stimmatizzazione*, 161).

extrasensorial de objetos o sucesos objetivos, precogniciones, retrocogniciones, telepatía, premoniciones y sueños premonitorios, radiestesia, rabdomancia, pranoterapia, etc.). La experiencia de los exorcistas registra habitualmente la desaparición de estos *dones* en los sujetos que hacen explícita renuncia y se someten a oraciones de liberación.

El discernimiento de las profecías

En lo que respecta a la profecía, sea obtenida en estado de vigilia o en sueño, el discernimiento resulta más fácil porque se trata de hechos más precisos. La profecía propiamente dicha consiste en la predicción cierta y circunstanciada de un futuro contingente en cuanto tal, absolutamente imprevisible, es decir no deducible de causas que ya existen y constatables por una mente creada, por humana o angélica que sea; por esto, la profecía en cuanto tal permanece inaccesible al demonio, como también el conocimiento de los pensamientos y de los deseos e intenciones interiores mientras no se manifiesten por medio de una expresión exterior. El conocimiento anticipado de tales contingentes libres está reservado, en fin, a Dios y a quien Él lo quiere revelar porque Dios <<conoce las cosas futuras no sólo como preexistentes en sus causas, sino infaliblemente como son en sí mismas>>[130]. Y está en condiciones de hacerlo porque <<Dios ve todas las cosas en su propia eternidad, porque siendo ella simple, tiene presente en sí misma todo el tiempo [pasado, presente y futuro], y lo contiene. Y por eso, con una sola mirada de Dios se alcanzan todas las cosas que se realizan en la totalidad del tiempo, como si fuesen presentes, y ve todas las cosas como son en sí mismas>>[131]. Esto no está permitido a ninguna creatura, ni siquiera a la creatura angélica que, aún escapando a nuestras vicisitudes temporales por la ausencia en ella de la dimensión material, permanece de todos modos ligada a la sucesión de los actos de pensamiento, y por lo tanto, no está inmersa, por su propia naturaleza, en la eternidad.

Análogamente a cuanto dijimos respecto del milagro, se podría en consecuencia afirmar que las únicas verdaderas y auténticamente profecías sobrenaturales son las referidas a acontecimientos futuros y libres; todas las demás podrían ser simplemente preternaturales, o más bien profecías en cuanto a la modalidad, en el sentido de que prevén hechos de un modo no habitual o insólito para una mente humana, pero no por una mente superior dotada de

130 C. G., III, c. 154.

131 I, 57, 3. Por lo cual, hablando estrictamente, no es verdad que Dios conozca nuestro futuro antes de que suceda, no estando en Él ni antes ni después; y, por esto, ni siquiera es verdad que "su" conocimiento de "nuestro" futuro suprima nuestra libertad.

mayor sutileza: <<Los demonios con el simple conocimiento natural conocen cosas que están lejos del conocimiento humano y que pueden revelar a los hombres>>[132].

Además de la dificultad del discernimiento entre lo sobrenatural y lo preternatural, los problemas relativos a la profecía son esencialmente dos: el de las falsas profecías, y el de sus interpretaciones erradas.

Las profecías pueden ser deliberadamente falsas, es decir pensadas y confeccionadas por arte del demonio que preanuncia a veces lo que él mismo ignora, recurriendo generalmente a fórmulas equívocas y sus-ceptibles de las más variadas interpretaciones[133], y sirviéndose de instrumentos humanos más o menos conscientes[134]. <<He aquí por qué tantas profecías vanas y ridículas que recorren el mundo, preocupan las cabezas débiles y, a veces, sorprenden a personas serias. Cierto que no se está obligado a prestar fe a cuanto dice el primer *iluminado* que se presenta, y la prudencia ordena esperar las pruebas; pero a menudo apariencias de virtud y de santidad, de presuntos milagros no demostrados, predicciones que se proclaman como ya realizadas parecen imponerse no sólo a los simples y apresurados, sino la más de las veces a los mismos expertos. Los primeros en ser seducidos son ordinariamente los confesores, demasiado confiados en las personas dirigidas por ellos y desviados por una secreta satisfacción de tener bajo su guía almas llamadas a caminos extraordinarios>>[135].

Las profecías, sin embargo, pueden ser equivocadas sin ninguna de liberación y esto se ha verificado aún entre los santos. Recordemos por ejemplo la reacción de san Bernardo frente a una *profecía* de san Norberto, fundador de los premonstratenses: <<Yo le he preguntado qué sabía acerca del Anticristo, y él me declaró que había entendido por revelación, en manera certísima, que habría venido ya en el tiempo de la generación actual. No compartiendo con

---

132 II-II, 172, 5. Un ejemplo de profecía meramente preternatural nos es relatado por un ex clarividente convertido: <<¿Cómo explicar que yo supiera algo sobre la muerte del pastor, cuando sólo Dios conoce el día y la hora de nuestra muerte?. Es verosímil porque se estaba tramando un complot contra Martín Luther King y los conciliábulos de los asesinos fueron escuchados por el mundo invisible de los espíritus. Este conocimiento llega a los oídos de los videntes, como una radio pirata que se filtra en las frecuencias de una radio oficial y se apresura a difundir su mensaje antes de ser detectada>> (M. BERRETTE, *J´étais voyant… Maintenant je vois*, Le Sarment-Fayard, París 1992, 117). En esta categoría de profecía meramente preternatural, accesible a un espíritu diabólico, podemos reducir todos los acon-tecimientos, sobre todo los negativos y por lo tanto más propicios a su influjo, cuyas causas ya están en acto; típica es la profecía de un niño difunto que preanuncia la muerte de la abuela sucedida al día siguiente: <<Es necesario que tú vayas a la tumba del abuelo, mamá. Hay que abrirla>> (M. SIMONET, *Immagini dall´Aldilà. Storie di persone defunte che sono tornate a parlare ai vivi attraverso lo schermo televisivo*, Armenia, Milan 1993, 70).

133 Pensamos en las famosas centurias de Nostradamus, pero también en las previdencias de Edgard Cayce.

134 <<Iré y me convertiré en espíritu de mentira en la boca de todos sus profetas>> (1 Reyes 22, 22).

135 M. J. RIBET, *La mystique*, III, 497.

él su convicción, le pedí que me expusiera sus razones, pero su respuesta no me satisfizo>>[136]. Por orden del Papa, el mismo san Bernardo predica la segunda cruzada, prometiendo en nombre de Dios su éxito que, como todos saben, no se concretó en la realidad. Recordemos también a San Vicente Ferrer, *el ángel del Apocalipsis*, que predijo el inminente fin del mundo con el auxilio de milagros estrepitosos.

Claramente no estamos aquí en presencia de falsos profetas, sino de profecías desacertadas que se pueden atribuir esencialmente a tres causas. La primera es la del error de interpretación, a menudo favorecido por la oscuridad o por el carácter simbólico de los enunciados proféticos[137]: pensemos, por ejemplo, en las profecías mesiánicas del AT interpretadas en clave política. La segunda consiste en asignar un alcance absoluto a una predicción que sólo es condicional o bien conminatoria: Dios revela a veces designios que subordina a condiciones no manifestadas o que son conjuradas por la conversión; recordemos el caso de Jonás desilusionado porque no se produjo la destrucción de Nínive precisamente conjurada por la conversión de sus habitantes, como también la profecía de muerte dirigida por Isaías a Ezequías, a quien Dios, luego, le concedió una plazo más de vida (Isaías 38,1). La tercera causa de error es atribuida por san Gregorio Magno al hecho de que los mismos santos profetas, creyéndose (por efecto de la costumbre) bajo la acción divina, se confunden afirmando en nombre del cielo inspiraciones que surgen naturalmente en sus mentes, pero que no dudan en corregir ni bien Dios los ilumina[138]. En otras palabras, puede suceder que los mismos santos olviden el carácter transitorio de la iluminación profética y del discernimiento, que exigen, cada vez, una nueva intervención divina. Santo Tomás, desarrollando una distinción agustiniana, explica que a veces Dios ilumina a los profetas mediante una revelación explícita, y por consiguiente sin posibilidad de error; otras veces, en cambio, tal iluminación llega mediante una especie de instinto profético no siempre fácil de diferenciar de las propias intuiciones[139].

Está confirmado por lo tanto que el discernimiento de la auténtica profecía requiere mucha prudencia y la susodicha concurrencia de hechos. Obviamente

---

136 Citado en V. MARCOZZI, *Fenomeni*, 88.

137 San Juan de la Cruz escribe, refiriéndose genéricamente a las almas gratificadas con comunicaciones sobrenaturales: <<las revelaciones o locuciones de Dios no siempre salen como los hombres las entienden, o como ellas suenan en sí; y así no se han de asegurar en ellas ni creerlas a carga cerrada [ciegamente], aunque sepan que son revelaciones o respuestas o dichos de Dios, porque, aunque ellas sean ciertas y verdaderas en sí, no lo son siempre en sus causas y en nuestra manera de entender>> (JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, I. 2, c. 18, nº 9).

138 Pensemos en el ejemplo del profeta Natán que, por su propia iniciativa, expresa a David un juicio favorable a la construcción del templo y que, al día siguiente, entrega al rey un mensaje de tono opuesto inspirado por el Señor (cf. II Sam 7).

139 Cf II-II, 173, 4.

están inmediatamente descartadas las profecías en contradicción evidente con las verdades de la fe y con la razón. En el caso de enunciados demasiado imprecisos, oscuros o directamente equívocos, o bien en contradicción con otras profecías, es mejor suspender el juicio. Por este motivo, las únicas garantías decisivas en este campo son el milagro precedente a la profecía y/o la realización de la misma[140].

Criterios de discernimiento en los ambientes espiritistas o New Age

La invitación al discernimiento, y por lo tanto a la desconfianza, resuena también, como decíamos antes, en los ambientes espiritistas o New Age; por ejemplo Emmanuel Swedenborg no dejaba de poner en guardia frente a la astucia de los espíritus: <<Cuando los espíritus comienzan a hablar con un hombre, éste debería esta atento para no creer nada, porque hablan de todo. Pero son inventos de ellos. (…) Si un hombre escucha y cree, ellos avanzan y engañan y seducen de muchas maneras>>[141].

Lamentablemente Swedenborg no dejó jamás de interpelar a los espíritus, demostrando así ser el primero en no tomar enserio tal invitación a la desconfianza. Esta superficialidad, característica de los espiritistas, se explica en realidad por el hecho de que no adhieren a los dos criterios primarios de discernimiento usados al interior de la Iglesia.

En efecto, en primer lugar no aceptan la prohibición de las evocaciones impuesta en el AT; las prohibiciones veterotestamentarias, según ellos, están historizadas y por lo tanto las consideran caducas. Es decir que se habría perdido su objetivo esencial que era el disuadir al pueblo elegido de cualquier pacto con las naciones extranjeras: <<[la evocación de los muertos] era un medio de adivinación, el objeto de un vergonzoso comercio explotado por la charlatanería y la superstición. Si [Moisés] pronunció contra tal abuso una dura condena, es porque se necesitaban instrumentos severos para poder gobernar a este pueblo indisciplinado; he aquí por qué también la pena de muerte era aplicada en su legislación>>[142]. Teniendo en cuenta este esquema, la prohibición no estaba basada en motivaciones de principio, sino en una contingencia histórica pasajera; esto encontraría una confirmación en el

140 Son famosas las profecías no verificadas de la "entidad" John canalizado (contactado) en 1987 por el channel Kevin Ryerson y, sobre todo, las del popularísimo Ramtha canalizado por J. Z. Knight, que había preanunciado en mayo de 1985 una inminente catástrofe llamada los "12 días de luz", durante la cual todas las grandes ciudades serían destruidas. Tal catástrofe debería haberse realizado tres meses después.

141 S. M. WARREN, *A Compendium of the Theological Writings of Emmanuel Swedenborg,* Swedenborg Foundation, Nueva York 1977, 618.

142 A. KARDEC, *Qu´estce que le spiritisme*, 104.

hecho de que <<en ninguna parte [Jesús] habla de la prohibición de evocar a los muertos. Se trataba, además, de una cuestión demasiado grave como para ser omitida en sus instrucciones, habiéndose ocupado de otras más secundarias>>[143]. Una vez más los espiritistas no saben atribuir la evocación a una contaminación del demonio[144], y esto por falta de ideas claras sobre su existencia y sobre el alcance de su inteligencia y de sus poderes. Allan Kardec, aunque admitiendo una variedad de espíritus, los confunde a todos con las almas separadas, por lo cual no existirían diferencias específicas entre el hombre y el ángel, bueno o malo, y sus nombres indicarían una diversidad basada no sobre la naturaleza, sino sobre la perfección o imperfección moral e intelectual. Un demonio es simplemente un espíritu desencarnado más malo que los otros, aún no purificado por las varias reencarnaciones.

Semejante planteo induce, consecuentemente, a Kardec y a la generalidad de los espiritistas a minusvalorar el riesgo, la gravedad y la amplitud del engaño de los espíritus, que son capaces de hacer inútiles todas nuestras precauciones y todas nuestras astucias. Por ejemplo, el hecho de que cuando alguien obtiene respuestas a preguntas dirigidas mentalmente al médium, no

---

143 Id., *Le ciel et l´enfer ou la justice divine selon le spiritisme*, Dervy-Livres, Croissy-Beautbourg 1984, c. 11, nº 6. Por lo demás, según Kardec, <<si la ley de Moisés debe ser rigurosamente observada en este punto, debe serlo igualmente en todos los otros>> (nº 3) como, por ejemplo, la prohibición de comer la carne de cerdo o la carne con la sangre.

144 Mientras la Revelación declara: <<No recurráis a los nigromantes ni a los adivinos, no los consultéis para no contaminaros por medio de ellos>> (Lev. 19, 31), los espiritistas en cambio usan otro lenguaje. <<Si los espíritus, cualquiera que ellos sean, comunican, es sólo porque Dios lo permite: ¿podremos entender que Él lo permita sólo a los malos? ¿Cómo? ¿Mientras que Él dejaría a estos últimos toda la libertad de venir a engañar a los hombres, acaso prohibiría a los buenos equilibrar, neutralizar sus perniciosas doctrinas?>>. (Id., *Qu´estce que le spiritisme*, 101).

145 <<Mensajes obtenidos por dos o más grupos diversos, en sesiones sucesivas, cada uno de los cuales es en sí mismo incomprensible, pero que adquieren un sentido si se los unifica. Los mensajes parecen enviados por la misma personalidad a médiums diversos que no se conocen entre si y a menudo ignorantes del experimento en curso>> (P. GIOVETTI, en PS, 22).

146 Por esto nos parecen tremendamente ingenuas las siguientes afirmaciones: <<Han recibido a través de la escritura automática mensajes en los cuales han reconocido a sus hijos y su inconfundible modo de expresarse, han tenido "signos" tales como para no permitir abrigar dudas>> (Id., en GRUPPO DI ANCONA, *Storie*, 10). <<Cuando el Espíritu de alguien que nos es personalmente conocido se manifiesta, de un pariente o de un amigo por ejemplo, sobre todo si su muerte es reciente, sucede en general que su lenguaje esté en perfecta línea con el carácter que le conocemos; se trata ya de un indicio de identidad; pero la duda no es ya casi posible cuando este Espíritu habla de cosas privadas, recuerda las circunstancias de familia que sólo el interlocutor conoce>> (A. KARDEC, *Le livre des Esprits*, 35). Pavese extrae una conclusión del todo diversa, advirtiendo en el hecho de que ciertos detalles sean conocidos sólo por el "difunto" y por su interlocutor terrenal, una ulterior demostración de que este último está dialogando consigo mismo (Cf. PAVESE, *Comunicazioni*, 193). De todos modos, se sabe que dirigirse directamente a los mismos espíritus para obtener las pruebas de autenticidad constituye una ingenua y lamentable muy difundida "petitio principii". La señora Vássula Ryden, por ejemplo, preocupada por separar sus comunicaciones "sobrenaturales" de otras de cuño mediúmnico u oculto, no duda en confiarse a la palabra del espíritu "Jesús" que le asegura directamente su naturaleza: <<Jesús me ha dicho y mostrado claramente que esta escritura no es escritura automática>> (citado en R. LAURENTIN, *Quando Dio*, 51).

permite atribuir tales respuestas a un espíritu bueno. Ni siquiera bastan las así llamadas pruebas de identidad, como las correspondencias intercruzadas[145], adoptadas por los espiritistas; en efecto, los espíritus conocen hasta los mínimos detalles de la vida de los difuntos evocados, y están por lo tanto en condición de construir con ese fin todas las pruebas de identidad que quieran[146]; no dudamos de que puedan incluso reproducir, con la escritura automática, la caligrafía de los difuntos evocados[147].

Por lo tanto, los espiritistas se sienten autorizados a poner a sus interlocutores extramundanos a la par de ellos, a discernir su bondad o maldad como la de cualquier otro ser humano: <<Las comunicaciones de los espíritus son opiniones personales que no deben ser aceptadas ciegamente. Jamás debe el hombre, en ninguna circunstancia, renunciar al propio juicio y al propio libre arbitrio; (…) ellos dicen lo que saben: está en nosotros someter sus comunicaciones al control de la lógica y de la razón>>[148]. En otros términos, las palabras de los espíritus ya no son consideradas al igual que las revelaciones (absolutamente verdaderas o absolutamente falsas)[149] y, por esto, no se aceptan o rechazan en bloque; sino mas bien se las considera como meras opiniones, que deben ser valoradas con criterios personales y no ya objetivos [no podemos aceptar las palabras de los espíritus sin dudar de ellas].

En conclusión, el primer criterio es, como acabamos de ver, la razonabilidad de los mismos receptivos, o más bien… su sentido común: <<Distinguir lo bueno y lo malo es competencia de la gente sensata>>[150]. Otro criterio sería el de la concordancia de las revelaciones, pero el mismo Kardec debió constatar su completa inexistencia: en el último número de la *Revue Spirite* de abril de 1869, publicado al día siguiente de su muerte, había intentado en vano imponer una doctrina espiritista, sintetizada en algunos *Principios fundamentales de la doctrina espiritista reconocidos como verdades adquiridas*[151]. Los mismos espíritus van y vienen comunicando mensajes divergentes.

---

147 Es interesante notar que los sujetos hipnotizados o en estado de sonambulismo pueden reproducir la caligrafía del hipnotizador o de cualquier otro testigo.

148 Nº 12 de los *Principi fondamentali della dottrina spiritista riconosciuti come verità acquisite*, citado en A. KARDEC, Oeuvres, 374. Leemos en otro lado: <<los Espíritus verdaderamente superiores nos recomiendan incesantemente someter todas las comunicaciones al filtro de la razón y de la más rigurosa lógica>> (Id., *Le livre des médiums*, P. 2, c. 10, par. 136).

149 <<Los espíritus fueron para mí, desde el más pequeño al más grande, los medios de información y no los "reveladores predestinados">> (Id., *Oeuvres*, 244). Tales afirmaciones son compartidas por todos los espiritistas.

150 Id., *Le livre des Esprits*, 33. <<Se reconoce la superioridad o la inferioridad de los Espíritus por su lenguaje; los buenos solamente aconsejan el bien y dicen sólo cosas buenas>> (Id., *Le livre des médiums*, P. 1, c. 4, par. 49). Pero ¿quién –nos preguntamos- determina cuáles son las cosas buenas y las cosas malas? Ciertamente no los mismos ambientes espiritistas caracterizados por el absoluto subjetivismo, brindado por el más allá: <<¿Qué cosa es la moral? Cada uno tiene su moral. "No traicionarse jamás", recordadlo. No traicionarse jamás, amarse, amarse mucho>> (GRUPPO DI ANCONA, *Storie*, 114).

Como último criterio, se invocan las buenas intenciones y la finalidad dominante de las sesiones. <<De las comunicaciones mediúmnicas se puede recibir daño si se las solicita por una inspiración sugerida no por el Espíritu Santo, espíritu de amor y de oración, sino, al contrario, por el espíritu de lucro o de vana curiosidad>>[152]. Se apela también al espíritu de altruismo y a la oración que precede, sigue, o, directamente, acompaña una sesión espiritista, y es considerada como una garantía suficiente y protección frente a los espíritus malignos[153]. Pero es grotesco dirigirse a Dios para poder llevar a buen término una acción por Él prohibida por principio; por esto, justamente, el Santo Oficio, en su respuesta del 30 de marzo de 1898 y sobre la cual volveremos más adelante, declara ilícita la evocación de los difuntos aún cuando el médium, <<excluido todo acuerdo con el espíritu maligno, (...) dirige una oración al príncipe de la milicia celestial para obtener de él el poder de comunicar con el espíritu

151 Fue escrita y concebida por Kardec como una respuesta a las ideas no reencarnacionistas de los espiritistas anglosajones. En 1900 el Congreso espiritista de París formuló un credo mínimo basado en los siguientes puntos: <<Existencia de Dios, inteligencia suprema, causa primera de todas las cosas, pluralidad de mundos habitados, inmortalidad del alma, sucesión de sus existencias corpóreas en la tierra y sobre otros planetas del espacio. Demostración experimental de la supervivencia del alma humana mediante la comunicación mediúmnica con los espíritus. Condiciones felices o infelices de la vida humana, en proporción a las adquisiciones anteriores del alma, a sus méritos o a sus deméritos y a los progresos que deberá cumplir>> (citado por S. HUTIN y J. SÉGUY, *Esoterismo, spiritismo, massoneria*, Laterza, Bari 1990, 146). En nuestros días, también gracias a la inyección masiva de ideas provenientes de Oriente, asistimos al triunfo de la corriente reen-carnacionista en casi todos los ambientes espiritistas y neo-espiritistas.

152 F. BRUNE, *La Chiesa di fronte alla medianità*, en PS, 79. <<Las comunicaciones serias, en el pleno sentido de la palabra, suceden sólo en los centros serios, en los cuales los miembros están unidos en una íntima comunión de pensamientos en vista del bien>> (A. KARDEC, *Le livre des Esprits*, 26). <<Además los contactos con el mundo invisible están buscados fuera de cualquier curiosidad malsana, deben ser motivados exclusivamente por una ardiente necesidad de sentir la presencia de nuestros amados difuntos, por el deseo profundo y natural de progresar en el conocimiento. Del mismo modo alejaremos de nuestro camino a los espíritus indeseables>> (M. SIMONET, *Immagini*, 163). Es evidente la nota dominante e ingenua de creerse buenos en todas estas afirmaciones, por lo cual <<He aquí finalmente el fundamento último de la "cientificidad" de las doctrinas espiritistas: la íntima y subjetiva convicción de ser fundamentalmente una buena persona, tanto como para resultar particularmente "simpática" a los espíritus superiores, los cuales serán ¡irresistiblemente atraídos en las propias sesiones y proveerán sólo comunicaciones valiosas!>> (A. PORCARELLI *Spiritismo – Cose dell´altro mondo*, San Paolo, Milán 1998, 109).

153 <<Un medio que se usa a veces con éxito para asegurarse de la identidad, cuando el Espíritu que se comunica es sospechoso, consiste en intimarlo, "en el nombre de Dios Omnipotente", a que afirme que es realmente el que dice ser>> (A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 24, par. 259). No son raros los casos en los que los mismos espíritus evocados recitan las oraciones y directamente incitan a la oración; se narra que en los primeros contactos de las hermanas Fox, sucedidos en 1848 en Rochester, <<el entusiasmo ya no reconocía límites: caímos de rodillas, entonamos un canto de acción de gracias, al cual la mesita se asoció cadenciando el ritmo con una pata>> (M. J. RIBET, *La mystique*, III, 449). Los círculos espiritistas seguidores de Kardec, sobre todo en Brasil, inician sus sesiones con la lectura del Evangelio y con la oración. El médium pintor Luis Gasparetto comienza sus exhibiciones o sesiones del mismo modo. Sin embargo, Kardec no atribuye un valor absoluto al filtro de la oración: <<El rechazo por parte de un espíritu de afir-mar su identidad en el nombre de Dios es siempre una prueba manifiesta de que el nombre por él tomado corresponde a una impostura, pero la afirmación es sólo una presunción, y no una prueba cierta>> (A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 24, par. 259).

de una persona determinada>>[154].

En los ambientes de la New Age, los criterios de discernimiento re-sultan aún más subjetivos y difusos: <<La adquisición de la capacidad de discernimiento pasa a través del aprendizaje de lo que se asemeja a la verdad para ustedes>>[155]. Una especie de investigación efectuada entre las entidades exhorta a rechazar todo lo que contraría la autodeterminación: <<Comenzamos a entrever un consenso… Este tiene algo que ver con la realización de sí mismo por sí mismo: si la entidad intenta arrastrarlos consigo o incitarlos a entregarle vuestro poder, se deberá, por prudencia, desconfiar seriamente>>[156]. El impulso hacia la autorrealización llega a ser irresistible, como resulta de los principios inamovibles enumerados por la entidad *Lázaris* del channel norteamericano Jach Pursel: <<Conciencia de sí mismo, valorización de sí mismo; autoestima, confianza en sí mismo; respeto por sí mismo; autorrealización; y un camino hacia el amor y la relación incondicionados con el Yo superior>>[157].

Este breve recorrido por los criterios de discernimiento espiritista o New Age nos permite, en algún modo, constatar cuánto se resienten por la falta de un punto de referencia objetivo y sobrenatural. Tratándose, en efecto, de comunicaciones sobrehumanas, deberían juzgar con criterios sobrenaturales: conformidad de los mensajes con la Revelación y rechazo explícito de las comunicaciones provocadas, comportamiento concreto de los perceptivos, milagros verificables, etc.

Tales lagunas se encuentran, lamentablemente, en un cierto número de sacerdotes y de teólogos católicos, que aprueban abiertamente algunas asociaciones, como el *Movimento della Speranza* en Italia. Pensemos, por ejemplo, además del ya citado P. François Brune, en el P. Eugenio Ferrarotti (+ 1996), oratoriano, ex-exorcista de la diócesis de Génova, que colaboró activamente con el grupo ocultista y esotérico *Cerchio Firenze 77*[158]; pensemos también en el filósofo católico Gabriel Marcel, que no dudaba en reconocer en los mensajes recibidos por Madame de Jouvenel por la escritura automática <<como un mal menor, respecto a la tentación a la cual un ser, privado de lo que más ama, corre el riesgo sucumbir: la de renegar de la propia fe y abismarse en un pesimismo irreversible>>[159]. El filósofo aquí demuestra que no es moralista: la teoría del mal menor, en efecto, implica que se deba elegir entre dos males ya existentes, y no entre dos males que habrán de cometerse.

---

154 ASS XXX (1897-1898), 701-702.
155 Citado en J. KLIMO, *Les médiateurs*, 305.
156 Ibid., 179.
157 Ibid., 314.
158 <<En un tiempo la Iglesia condenaba en modo absoluto la práctica del espiritismo. Ahora la actitud no es del todo prohibitiva, pero lo excluye para los no preparados>> (citado en PS, 37).
159 Citado en RÉGINAL-OMEZ, *Peut-on*, 137.

CAPÍTULO II

LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ EN EL ÁMBITO NO CRISTIANO

HISTORIA

Este recorrido histórico está esencialmente destinado a describir las principales formas de comunicaciones mediúmnicas y místicas presentes en la historia de las religiones; esto permitirá, en un segundo momento, hacer evidente las metodologías usadas para conseguir tales comunicaciones.

l. Las religiones arcaicas

En estas religiones, predomina el fenómeno del chamanismo, cuya arcaicidad y cuya extensión están testimoniadas, por lo que parece, desde el paleolítico; los frescos de las grutas de Lascaux, que representan el pájaro, el espíritu protector y el éxtasis, podrían por esto corresponder a una actividad chamánica. Si bien su epicentro está situado en el Asia septentrional y central, entre las poblaciones siberianas y altaicas (turcos, mongoles, tungusis)[160], algunos de sus trazos esenciales subsisten también en América septentrional y meridional, por ejemplo entre los Mayas en la figura del *chilan* o jaguar-adivino que hace de guía para los muertos; en Indonesia, en Australia, en Oceanía y en algunas zonas de África (sobre todo en Etiopía y entre algunos grupos bantú y sudaneses, pero también entre los Bosquimanos del Kalahari). Los seguidores de las religiones de trasfondo chamánico están hoy estimados en más de diez millones, sobre todo en Asia, y se encuentran restos ideológicos y prácticos en algunos pueblos cazadores y pastores, entre los Derviches de la Turquía islámica y en el budismo tántrico de los lamas tibetanos.

Esta extensión, tanto espacial como temporal, en zonas y sociedades tan dispares, no nos permite atribuir el chamanismo a una especie de contagio efectuado a través de las migraciones o la tradición oral y cultural; en efecto,

160 El chamán es <<"llamado "schaman" por los Tungusis, "shamen" por los Chinos, "samarambi" por los manchurianos, "shramana" por los pueblos de lengua sánscrita y "bo" por las poblaciones siberianas de los Jacutos y de los Buriatos>> (G. BELLINGER, ed., *Enciclopedia delle Religioni*, Garzanti, Milán 1989, 662). Literalmente "chamán" significa "el hombre que se agita desquiciadamente".

ateniéndonos a muchos estudiosos de las religiones, generalmente llevados a idealizar el chamanismo, la pérdida de conciencia y el estado extático reservados a pocos especialistas, y vividos como intentos de mediación entre el mundo visible y el mundo invisible, corresponderían a un fenómeno originario (no circunscripto a un momento y lugar históricos), constitutivo de la condición humana, co-extensivo a ella, y por lo tanto recibido por la entera humanidad arcaica y capaz de mantener su estructura específica, no obstante las diversas contaminaciones. <<Lo que se modificó y cambió con las diversas formas de culto y de religión, fueron las interpretaciones y las valoracio-nes de la experiencia extática>>[161].

Ahora examinemos la originalidad del chamanismo, la vocación y la iniciación chamánica, y algunos problemas relativos al fenómeno.

La originalidad del chamanismo

El chamanismo en sí permanece como un fenómeno difícil de circunscribir, en cuanto que no constituye una religión propiamente dicha o más bien la religión dominante de la inmensa área que hemos indicado, sino un complejo más o menos rico de ritos y creencias coexistentes con sistemas religiosos muy diferentes entre sí que preceden e involucran las actividades específicas del chamanismo. El mismo chamán no es un sacerdote porque no es el protagonista de las actividades rituales de un pueblo; no es un mago porque exhibe solamente una particular especialidad de magia, como el dominio sobre el fuego o el vuelo mágico, una magia, pues, siempre subordinada a finalidades religiosas; no es un brujo porque no recurre a la llamada magia negra, salvo en los casos de presunta legítima defensa; no es un simple sanador o *medicine-man* porque utiliza su propio método característico; no es un puro sensitivo dotado de facultades paranormales porque hace derivar sus conocimientos de sus relaciones con los espíritus; no es un místico porque sus éxtasis conllevan finalidades más utilitarias que unitivas y, en fin, parece diferenciarse del médium por su trance lúcido o sin olvido al despertar, durante el cual se considera que el alma abandona el cuerpo para emprender las ascensiones celestiales o los descensos infernales.

La distinción entre estos oficios y el chamán no resulta sin embargo tan neta en cada una de las culturas; pero aún no identificándose con ninguno de ellos en particular, el chamán queda de todos modos como la figura dominante entre todos los pueblos donde la experiencia extática es considerada, por motivo de su intensidad, como la experiencia religiosa por excelencia. En efecto,

161 M. ELIADE, *Lo sciamanesimo – Esperienze mistiche presso i popoli primitivi*, en M. –M. DAVY, ed., *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente –Dottrine e profili*, I-IV, LEV, Roma 2000. Ver I, 73-75.

se reconoce en él al carismático más o menos al margen de la religión institucionalizada, la cual le concede una especie de libertad vigilada, el gran maestro y el señor del éxtasis capaz de contactos más familiares y concretos con la divinidad y los espíritus. El chamanismo se presenta como la más eficaz técnica del éxtasis, que permite abandonar a voluntad[162], si bien no sin peligros, el propio cuerpo con el fin de viajar de una región cósmica a otra, siguiendo un itinerario místico cada vez más familiar.

En otras palabras, mientras que cada individuo o sacerdote está en condiciones de comunicarse con el Cielo para enviar las ofrendas a los dioses, sólo los chamanes pueden emprender un ascenso concreto y personal: <<Solamente ellos transforman una concepción cosmo-teológica en una *experiencia mística* concreta, (...) personal y extática>>[163]. Solamente ellos están en condiciones de interiorizar y experimentar la teología de sus respectivas tribus, generalmente a través de un trance real o simulado. El éxtasis permite retornar a la situación primordial precedente a la *caída*[164] y accesible al resto de la humanidad solamente a través de la muerte, considerada a su vez en clave extática; mediante sus prestaciones mágico místicas, como el dominio del fuego y del frío (por lo cual camina sobre las brasas o las toma con la mano, o bien enfrenta desnudo el hielo polar), el chamán demuestra sobrepasar la condición humana, participar en la de los espíritus, acceder a un mundo donde todo es posible y donde las leyes naturales están como abolidas.

De todos modos debemos insistir sobre el carácter funcional y utilitarista del éxtasis chamánico. Sólo raramente es provocado y buscado por sí mismo, es decir con finalidad unitiva con la divinidad, por lo cual la ascensión extática al cielo puede suceder por tres motivos: encontrar en persona al dios celestial y entregarle una ofrenda de la comunidad, guiar el alma de un difunto a su nueva morada, acrecentar el propio conocimiento frecuentando seres sobrehumanos superiores; el descenso a los infiernos, más raro y peligroso, sucede igualmente por tres motivos: encontrar los antepasados y los muertos para llevar sacrificios a sus dioses, buscar y restituir el alma de un enfermo que, presumiblemente, se ha alejado del cuerpo y ha sido raptada por los demo-

---

162 <<No todo extático puede ser considerado un chamán; el chamán se "especializa" en el estado de "trance", durante el cual se cree que su alma deja el cuerpo para ascender al cielo o para descender a los Infiernos>> (M. ELIADE, ed., *Enciclopedia delle religioni*, I-V. Jaca Book-Marzoratti, Milán 1993. Ver II, 541).

163 Id., Le *chamanisme et les techniques archaiques de l´éxtase*, Payot, París 1978, 215. <<Sólo los chamanes y los héroes "escalan verdaderamente" la Montaña Cósmica, como, por otra parte, está en primer lugar el chamán que, trepándose a su árbol ritual, se trepa en realidad al Árbol del Mundo y, de este modo, alcanza la cúspide del Universo, en el Cielo supremo>> (218).

164 En todas las regiones donde predominaba el chamanismo, incluida Australia, encontramos la concepción mítica de un "illud tempus" [el tiempo originario] paradisíaco, en el cual la comunicación entre Cielo y Tierra era normal hasta, precisamente, una caída que se atribuye, según las tradiciones, a alguna culpa o un accidente.

nios, conducir y ambientar en el reino de las sombras a los difuntos aterrorizados que no quieren abandonar este mundo y que perturban el equilibrio espiritual de la sociedad.

La función esencial de chamán gira, pues, alrededor de <<las experiencias del alma humana en cuanto tal, en cuanto unidad psíquica precaria, inclinada a abandonar el cuerpo y fácil presa de los demonios y de los brujos. (…) El chamán formula el diagnóstico, busca el alma fugitiva del enfermo, la captura y la reintegra al cuerpo que ha dejado. Siempre él es quien conduce el alma del muerto a los Infiernos porque él es el *psicopompo* [el guía de las almas] por excelencia>>[165], en el cual se puede confiar porque conoce por experiencia la ruta a los Infiernos y está en condiciones de recuperar el alma extraviada de un difunto. A menudo el reintegro de la salud física está ligada, además, a una *posesión* de los espíritus malignos, al equilibrio de las fuerzas espirituales, por lo que es necesario individualizar la omisión respecto a las potencias infernales o la culpa, a veces ritual, que ha ocasionado el drama.

Todo esto presupone que el chamán tenga la capacidad, no exclusiva sino más inmediata, de influir sobre el mundo a través de las fuerzas espirituales, a través de los mismos espíritus o demonios. Respecto a los otros, el chamán dispone de un número superior de espíritus protectores, auxiliares, familiares o guardianes. Y es su capacidad de controlarlos, dominarlos, usarlos[166] como a cualquier órgano, o conducirlos sin resultar por esto un instrumento de ellos, lo cual parece diferenciar al chamán del poseso; también la incorporación de un chamán por parte de los dioses, como para los *balian* o los *basir* de Borneo, no lo transforma en un poseso, sino en un instrumento de expresión de las divinidades. Los muertos, se dice, usan otra categoría de brujos, los *tukang Tawúr*.

De todos modos y con el fin de sintetizar lo que hemos dicho hasta ahora, <<podemos afirmar que los chamanes tienen una función esencial en vista de la defensa de la integridad psíquica de la comunidad: son los antagonistas y los vencedores por excelencia de los demonios; luchan tanto contra los demonios y las enfermedades como contra la magia negra. (…) Difícilmente logremos imaginar qué pueda representar semejante héroe para una sociedad arcaica, contribuyendo ante todo a consolidar la certeza de que los hombres no están solos en un mundo extraño, asediados por los demonios y por las *fuerzas del Ma*l>>[167]. Todo esto es extremadamente confortante para una población que sabe que tiene a su disposición hombres capaces de ayudarla en

165 Ibid., 154.

166 Por ejemplo, <<los "medicine-men" son capaces de ver los espíritus de los muertos cerca de sus tumbas, y es por ello que les resulta fácil capturarlos. Entonces estos espíritus se convierten en sus auxiliares y, durante la cura chamánica, los "medicine-men" los envían lejos para recuperar el alma vagabunda del enfermo que están curando>> (Ibid., 84).

las circunstancias críticas provocadas por los habitantes del mundo invisible.

El chamán, concentrado totalmente sobre el mundo de los espíritus, induce el éxtasis (que es un estado modificado de la conciencia), recurre a la vigilia solitaria, al ayuno y, a veces, a la auto tortura, pero sobre todo al canto, a la música mágico religiosa y a la danza frenética y paroxística al ritmo del tambor: <<Este fenómeno, similar a la hipnosis occidental, es causado por la estimulación rítmica del sistema nervioso y aumenta la concentración, la motivación por parte del chamán y la carga emocional producida por la expectativa del público. (…) El uso de hongos tóxicos, de alucinógenos y de otras sustancias embriagantes no constituye, sin embargo, un factor esencial o fundamental de la técnica del *trance* chamánico>>[168]. Si los chamanes asiáticos de esta época no dudan en recurrir a veces incluso al vodka, es sobre todo en América meridional que el uso de tóxicos y de alucinógenos era en el pasado más frecuente; pero como a menudo sucede, el poder de ciertas plantas no era atribuido a las sustancias químicas sino más bien a la naturaleza divina de su especie. De modo semejante el poder evocatorio de ciertos instrumentos musicales no es atribuido a la particularidad o a la potencia de sus sonidos, sino al hecho de que ellos son parte de árboles o plantas a las cuales se les confiere un valor simbólico y mágico: <<Por el hecho de que la caja de su tambor es extraída de la madera misma del Árbol Cósmico, el chamán, golpeando el tambor, es proyectado mágicamente hacia tal Árbol, es proyectado al *Centro del Mundo* y, al mismo tiempo, se encuentra en condición de subir a los cielos>>[169]; el chamán puede evocar a los espíritus e introducirlos en su tambor, que entre los Buriatos, es llamado *el caballo del chamán*, y por eso puede atreverse a saltar a un nivel superior. En América del Sur, encontramos el sonajero hecho con una calabaza en lugar del tambor.

La vocación y la iniciación chamánica

No debemos pensar que el rol tan fundamental y prestigioso del chamán pueda ser desempeñado por cualquiera. No chamaniza quien quiere; más

167 M. ELIADE, Storia, III, *Da Maometto all´etá delle Riforme*, Sansoni, Ariccia 1996, 29. Además <<el chamán ha podido contribuir de manera decisiva al "conocimiento de la muerte" precisamente en virtud de su capacidad de viajar a los mundos sobrenaturales y de "ver" los seres sobrehumanos (dioses, demonios) y los espíritus de los muertos. (…) Así toma forma el mundo desconocido y terrorífico de la muerte, así se organiza según una tipología específica, hasta que finalmente presenta una estructura bien precisa, resultando familiar y aceptable. A su vez, así se vuelven visibles los habitantes del mundo inferior: adquieren un rostro, son revestidos de una personalidad precisa y de una biografía propiamente dicha. Poco a poco se logra conocer el mundo de los muertos y valorizar la muerte mis-ma, sobre todo como rito de pasaje hacia un "modo de ser espiritual>> (30).

168 Id., ed., *Enciclopedia*, II, 554.

169 Id. *Le chamanisme*, 145.

bien, por los riesgos inherentes a semejante actividad, casi nadie se ofrece por espontánea iniciativa y el elegido asume el encargo cuando se da cuenta de que toda resistencia es inútil y que una desobediencia al mandato de los espíritus o de otros chamanes implicaría la muerte para él.

Las principales vías de vocación chamánica son: 1) la transmisión hereditaria y 2) la elección deliberada por parte de la tribu (como en el caso de los Tungusis), ambas subordinadas a su vez a una experiencia extática del candidato y a la manifestación en él de comportamientos desacostumbrados[170], o más bien a un suceso insólito que lo involucra: rayos, apariciones, un sueño, que manifiesta, de todos modos, un llamado de los dioses o de los espíritus[171]; 3) muy raramente se llega a ser chamán por voluntad propia (como, por ejemplo, entre las poblaciones altaicas turcas); estos chamanes *hechos por sí mismos* son considerados menos poderosos y confiables que los otros. 4) A menudo son las almas de los chamanes antepasados o bien los sedicentes espíritus guardianes del futuro chamán los que comunican la noticia de la elección al interesado y lo toman en algún modo como *poseso* para proceder luego a la iniciación. Independientemente del tipo de vocación, el chamán llega a ser tal solamente después o en ocasión de una doble forma de iniciación: extática y didáctica, mística y por tradición. Generalmente la primera precede a la segunda.

La iniciación extática o mística sucede en el curso de sueños, visiones, trances, enfermedades místicas, etc., y comporta una toma de conciencia particularmente aguda y dolorosa del drama del alma humana, ya de por sí inestable, frágil y precaria, y además asediada por fuerzas espirituales hostiles. El neófito afronta, a través de una crisis psíquica, su lacerante separación del mundo profano que lo transforma en técnico de lo sagrado. <<La enfermedad (de tal manera cebada en el futuro chamán con el sentido de la angustia por haber sido *elegido*), termina por asumir el valor de una *enfermedad iniciática*. En este caso específico la precariedad y la soledad que se evidencian en toda enfermedad luego se agudizan por el simbolismo de la muerte mística: en efecto, la asunción de la *elección* sobrenatural se traduce en el sentimiento de estar en poder de las potencias divinas o demoníacas, es decir en estar destinados a una muerte inminente. La locura de los futuros chamanes, su *caos psíquico*, significa que el hombre profano está en vísperas de *disolverse* y que está por

170 Ataques de cólera, vagabundeo en los bosques, tirarse al agua o al fuego, etc. <<El candidato se vuelve meditabundo, busca la soledad, duerme mucho, parece ausente, tiene sueños proféticos, alguna veces sufre ataques. Todos estos síntomas no son más que el preludio de la vida nueva que aguarda al candidato sin saberlo>> (Ibid., 46).

171 <<Es difícil entender la naturaleza de la crisis inicial. (…) Quizás sea el efecto de la expectativa de una comunidad en la cual se espera que el fenómeno se concrete en tal familia, y lo desea intensamente. Tal espera se cristalizaría en un individuo de esta familia en un conjunto [social] que puede sanar o restablecerse sólo aceptando la misión>> (J. GOETZ, *Extase chez les primitifs*. En DSp IV. Col. 2048).

nacer una nueva personalidad>>[172].

Los contenidos de estos sueños o de estas visiones extáticas no son de tipo alucinatorio y anárquico: más bien siguen extrañamente un esquema conocido en casi todas las sociedades de tradición oral [sin escritura], reproducen modelos tradicionales coherentes, bien articulados y con contenido mítico; en efecto, el mito corresponde al pensamiento fantasioso-soñador de un pueblo, así como el sueño corresponde al mito del individuo. El futuro chamán es presentado por alguna divinidad (el Señor de los infiernos, la Señora de las Aguas y la Señora de los animales), luego sus guías-animales lo conducen al Centro del Mundo, hasta la cima de la Montaña Cósmica, sede del Árbol del Mundo y del Señor del Universo de los cuales recibe la madera de su futuro tambor, que le revelan la naturaleza y la cura de las enfermedades; él asiste místicamente al desmembramiento de su cuerpo por parte de seres demoníacos, a su muerte, a la renovación de los órganos interiores y de las vísceras, y a su resurrección; viaja finalmente al Cielo y a los Infiernos para dialogar con los dioses y con los espíritus, y la orientación de estos viajes celestiales o infernales puede preanunciar la *especialización* de la actividad futura del neófito.

Semejante crisis iniciática, acompañada por fenómenos morbosos, por síntomas de epilepsia aparente, psicopatología o desequilibrio mental, es engañosa y difícil de interpretar, en cuanto que llegan a identificarse la crisis espiritual con la crisis psíquica. En efecto, no nos encontramos ante una psicopatología individual o una enfermedad propiamente dicha, sino más bien, se trata de un ritual de iniciación culturalmente codificado y con un éxtasis, gracias al cual el futuro chamán experimenta en su piel la enfermedad que él, después, deberá curar. Él es introducido en la teoría de la enfermedad, concebida como una alteración o una alienación del alma; por lo tanto es normal que la viva en este estado de alienación, es decir a través del trance extático, como será normal que sus futuras curaciones se realicen recurriendo al mismo. Paradójicamente, el chamán no es ante todo un enfermo, sino más bien un enfermo que llega a sanarse por sí mismo, gracias únicamente al ejercicio de la actividad chamánica[173]. El chamán siberiano está en condiciones de provocar voluntariamente su *trance epileptoide* y muestra una constitución nerviosa más que normal, es capaz de una intensa concentración, de una gran

---

172 M. ELIADE, *Storia*, III, 22

173 Muchas veces se han señalado las limitaciones de la hipótesis patológica, por la cual el chamanismo sería la proyección y la sublimación simbólica de traumas psíquicos personales y sociales: <<A partir de la mitad del siglo pasado [siglo XIX] muchas veces se ha intentado explicar el fenómeno del chamanismo siberiano y ártico conjeturando una enfermedad mental. El problema era sin embargo mal planteado: antes que nada, no siempre los futuros chamanes son neuróticos y, en segundo lugar, los que entre ellos eran enfermos, llegaron a ser chamanes precisamente porque lograron sanarse. La iniciación equivale a una sanación y se traduce, entre otras cosas, en una nueva integración psíquica>> (ibid., 21).

resistencia física y de un sorprendente control de los propios movimientos extáticos. De hecho, un rol tan central no podría ser ejercido por un enfermo mental o por un anormal: la comunidad tiene necesidad de encontrar en el chamán no sólo la confiabilidad, la seriedad, la capacidad de convencer, y por lo tanto, la respetabilidad, pero sobre todo, la figura quasi épica que demuestre que ha superado la locura inicial atribuida a los espíritus y, en consecuencia, de poderlos dominar y usar para la tutela de la misma comunidad[174].

A la iniciación extática sigue la iniciación didáctica o por tradición [por la transmisión de una enseñanza], cuya complejidad requiere, a su vez, un equilibrio psíquico notable. Para impartirla está un viejo maestro que, habiendo observado el comportamiento del joven y su crisis mística, ha podido discernir el llamado; esta segunda iniciación, de naturaleza esotérica, permite al neófito conocer las lenguas secretas, los nombres y las funciones de los espíritus, asimilar la tradición religiosa, mitológica y genealógica de su pueblo, y aprender los secretos del oficio: cómo dominar las técnicas aprendidas místicamente, orientarse en las regiones visitadas extáticamente, individualizar la vía que lleva al centro del mundo, o bien el agujero a través del cual dirigirse para volar hacia el Cielo, o bien la hendidura en la cual introducirse para descender a los Infiernos.

Algunos problemas relativos al chamanismo

Antes que nada resulta difícil pronunciarnos sobre la consistencia y sobre la autenticidad de las prácticas y de los trances chamánicos. No pocos expertos sostienen que el chamán vive a lo sumo un solo éxtasis, el inicial e iniciático, y lo excluyen de las sesiones propiamente dichas, puesto que <<todos los testigos concuerdan en subrayar el extraordinario dominio y la seguridad de movimientos que debe desplegar durante el desarrollo de sus danzas en medio de un público amontonado en torno a él, sin hablar de la lucidez que requieren las improvisaciones o el recitado de largos poemas de prosodia compli-

174 Cf. Id., *Le chamanisme*, 41-42, donde se alude a las exigencias en tal sentido en las tribus de Sudán como entre los Yakutes siberianos. <<Considerado en el horizonte del "homo religiosus" el enfermo mental se revela como un místico fracasado o, mejor aún, una contracara del místico. Su experiencia está desprovista de contenidos religiosos, aunque se asemeja aparentemente a una experiencia religiosa, como un acto de auto-erotismo alcanza el mismo resultado fisiológico al del acto sexual propiamente dicho (la eyaculación seminal), aún siendo una imitación simiesca de ello porque está privado de la presencia concreta del compañero>> (39) <<De la agonía de la crisis y de la oscura noche del alma surge literalmente el éxtasis de la victoria espiritual. En la respuesta al desafío de las potencias que gobiernan su vida, y superándolas valientemente en este crucial rito preliminar que restaura el orden ante el caos y la desesperación, el hombre recupera su dominio sobre el universo y afirma su control sobre el destino y sobre la fatalidad. El chamán es por lo tanto el símbolo no de la sujeción y del desaliento, sino de la inde-pendencia y de la esperanza>> (I. LEWIS, *Religioni*, 157).

cada>>[175]. Aquí se trataría simplemente de una intensa concentración del pensamiento sobre una visión modelada culturalmente, ritualizada y estereotipada, de una especie de danza que imita y simboliza el vuelo mágico de un pájaro; hay quien alude por esto a una dimensión de teatralidad y de artificiosidad[176]. En este punto, sin embargo, parece lícito interrogarse sobre los motivos por los cuales se deba mantener a toda costa la consistencia del primerísimo éxtasis; a los estudiosos parece bastarles los cambios, verdaderos o presuntos, que advierten en el chamán después de la experiencia inicial (e iniciática).

Un segundo motivo de perplejidad se refiere a la relación con la posesión. Es la estatura y la iniciativa prometeica del chamán, como viajero cósmico, explorador del más allá e interlocutor de los espíritus, la que surge a primera vista ante la iniciativa de los dioses y de los espíritus; es él quien parece encerrar, y por tanto poseer a los espíritus protectores en el tambor, que es su vehículo cósmico; es él quien parece entrar en el más allá y polarizar totalmente sus facultades sobre él en el éxtasis, pero en realidad es el más allá el que entra en el poseso, más o menos consciente y voluntario[177]. En resumen, la autoliberación del espíritu que deja el cuerpo y parte para un viaje psicomístico, predominaría sobre la posesión, es decir la penetración de un espíritu extraño; en el primer caso, se considera preponderante la personalidad del

175 DSp. IV col. 2048. <<Él llegó a ser hombre cósmico. Tal es el éxtasis transformante, en el sentido más completo. Su conducta extraña expresará tal identidad cósmica. Es el motivo por el cual este "éxtasis" se revela esencial al chamán, no a su comportamiento habitual, sino a su mismo ser; y un solo [éxtasis] basta. Una vez convertido en chamán, ya no tiene necesidad de salir de un mundo para entrar en el otro, él vive en los dos, y su comportamiento durante las sesiones chamánicas ya no será éxtasis sino concentración del pensamiento en el estado adquirido a través del éxtasis, ejercicio práctico y consciente del ser y de los poderes que él recibió entonces>> (DSp. IV, col. 2049). Por lo tanto ya no se trataría de <<un viaje del alma fuera de las propias representaciones, a un orden de realidad inaccesible a la condición humana ordinaria>> sino más bien de <<una concentración completa del alma en el mundo de las propias representaciones>> (col. 2046).

176 <<La ambigüedad misma de estos estados (…) constituye la realidad del fenómeno. Esto es porque la simulación no sería un estado extraño entre la teatralidad y el éxtasis, la mentira y la verdad, sino uno de los elementos componentes del estado de posesión. (…) Estamos aquí más allá de la mentira y de la verdad, en una región poco conocida donde la investigación se aventura raramente>> (J. DUVIGNAUD, *Existence et possession*, Critique, nº 142, citado en G. LAPASSADE, *La transe*, 98).

177 En el caso de la posesión voluntaria, es el interesado quien la busca o la sociedad la que la invoca por los efectos positivos que de ella podrían derivarse; en este ámbito entran todas las posesiones rituales conocidas por los etnólogos y que son contrapuestas a las involuntarias, es decir "salvajes" o por invasión. No está excluido que, de involuntario, pueda ser transformado en trance voluntario con un objetivo religioso: así es que algunos interpretan la evolución del chamán que, del estado inicial de "enfermo-poseído", se transforma, o que la expectativa o presión social transforma, en visionario. <<En el caso de los que persisten en la vocación chamánica, la inicial posesión descontrolada y no solicitada lleva a un estado en el cual la posesión puede ser controlada e inducida o interrumpida a voluntad en las "sesiones" chamánicas. Esta es la fase controlada de la posesión en la cual, como dicen los Tungusis, el chamán "posee" a sus espíritus (si bien también ellos lo poseen a él)>> (I. LEWIS, *Religioni*, 44).

chamán y, en el segundo, la personalidad de un otro[178]. No obstante esto, no todos los estudiosos aceptan la insistente distinción de Mircea Eliade entre la posesión (no necesariamente, a sus ojos, diabólica) y el chamanismo, incluso aquel más clásico de los Tunguses árticos[179].

Además, el mismo Eliade no da la impresión de tener un pensamiento lineal sobre el tema. En efecto, a veces considera la posesión en clave estrictamente negativa, como una degeneración del chamanismo, afirmando: <<Cuando no se logra dominar a los *espíritus*, se termina siendo *poseído* por ellos, y la técnica mágica del éxtasis resulta, en tal caso, un simple automatismo mediúmnico>>[180]. Otras veces, en cambio, el mismo estudioso habla de la *posesión* como de una parte integrante del chamanismo: <<Las almas de los antepasados a menudo toman, de alguna manera, posesión de un joven y proceden a su iniciación. Toda resistencia es inútil>>[181].

En resumen, la descripción de las sesiones no contribuye a disipar la impre-

178 No hay duda, en cambio, que la instalación o la intervención de una personalidad extraña esté en el centro de los cultos africanos de posesión más notables: pensemos en aquellos de los Yoruba de Nigeria, de los cuales proviene el "candomblé brasileño"; en el rito terapéutico senegalés llamado "ndöp", mediante el cual el poseído por los "rab" (espíritus que atormentan porque se sienten olvidados) se transforma, habiendo sanado, en médium gracias al cual hablan los antepasados; pensemos también, más allá de la "macumba" y del "umbanda" de Brasil, en el culto del "vodun" de los Fon de Dahome, del cual deriva el "vudú" de Haití. <<Se encontraban igualmente los cultos de posesión, en el siglo pasado, en la región de Nueva Orleáns. Abandonados posteriormente en su forma tradicional, ellos pasaron a la tradición musical negro-americana con el jazz y sus derivados, entre los cuales está el "rock and roll" como también el "rap", forma tradicional de la expresión negro-americana (Williams, 1970), en la cual Gumperz (1982) ve un derivado de los ritos de posesión venidos del África occidental. Tales prácticas culturales, ampliamente retomadas hoy, entre los jóvenes, a menudo son asociadas a una búsqueda de trance que no son interpretadas como de posesión. Estos trances probablemente tienen una función iniciática –más precisamente de auto-iniciación colectivamente organizada por los jóvenes del mundo entero-, función que queda por estudiar. Ellos participan, diría Michel Maffesoli (1982), de la dimensión dionisíaca propia de nuestras sociedades>> (G. LAPASSADE, *La transe*, 46).

179 <<Como dice Shirokogoroff, el gran estudioso ruso de los Tungusis, el cuerpo del chamán es una "locación" o receptáculo para los espíritus>> (I. LEWIS, *Religioni*. 41). Hay quien explica: <<Para actuar sobre los mundos, es necesario poseer una doble naturaleza que permite circular libremente en todos los mundos. Además, en los ambientes que no poseen una cosmología de tipo siberiano, sino una representación del universo lleno de espíritus que son las potencias desordenadas y rivales y no de los Regentes del cosmos, sigue siendo muy difícil distinguir entre "éxtasis" y "posesión" (*DSp*. IV, col. 2050).

180 M. ELIADE, *Le chamanisme*, 351. <<A fuerza de luchar contra los malos espíritus, él termina por caer bajo su dominio, es decir, termina por quedar realmente "poseído">> (194). Las relaciones del chamán con los espíritus son las <<relaciones que desembocan en la "posesión". (…) Se puede imaginar cómo la "posesión" haya podido desarrollarse a partir de una experiencia extática: mientras el alma (o "el alma principal") del chamán viajaba por los mundos superiores o inferiores, los "espíritus" podían tomar posesión de su cuerpo. Pero es difícil imaginarse el proceso contrario porque, después de la toma de posesión del chamán por parte de los espíritus, el éxtasis personal, es decir, el ascenso celestial o el descenso a los infiernos, está bloqueado>> (394). Para confirmar la primera hipótesis, podemos recordar la experiencia de Berrette: <<prontamente tomé conciencia de los riesgos que corría al abandonar mi cuerpo y temí que, en la ausencia de mi espíritu, otros espíritus se instalaran en mí>> (M. BERRETTE, *J´étais voyant*, 32).

181 M. ELIADE, *Le chamanisme*, 81.

sión de posesión propiamente dicha: suceden generalmente al atardecer en cuanto se considera que los espíritus tienen miedo a la luz; suceden fenómenos paranormales (levitación de objetos, temblor del edificio, lluvia de piedritas o de trozos de madera, vuelo de ropas), mientras que el chamán comienza a menear la cabeza o a gritar y a hablar alocadamente, con una voz extraña, la misma del presunto espíritu[182]. A menudo usa un lenguaje secreto, o una lengua que no es la suya, sino la de un espíritu o, directamente, de un chamán difunto; no es raro que esté acompañado por un intérprete o *lenguaraz* que transmite o traduce sus afirmaciones a los presentes.

Un tercer interrogante surge alrededor de la lucidez del trance chamánico, sobre la cual no es fácil pronunciarse. A excepción del eventual éxtasis inicial, podremos afirmar que si se trata solamente del éxtasis simulado y teatral del cual ya se ha hablado, el problema no subsiste en cuanto no hay pérdida de conciencia. En cambio, si el chamán se comporta como médium nigromante o adivinatorio, entonces es normal que su trance se asemeje al trance mediúmnico, caracterizado, lo veremos más adelante, por la total ausencia de recuerdos. En efecto, a menudo el sujeto pierde la conciencia de su personalidad y Mircea Eliade no duda de hablar, a veces, de mediumnidad, como para el chamanismo malasio, en el cual la evocación de los espíritus acaece a continuación de una danza que provoca <<el estado *lupa*, el *olvido* o el *trance* (del sánscrito lopa, pérdida, desaparición)>>[183]. Entre los primitivos, el recurso a un médium (y por tanto dialogar con los muertos) para realizar exorcismos u obtener recetas terapéuticas, son prácticas muy difundidas; pensemos, por ejemplo en los Luos de Kenya y en los Hausas del África occidental.

2. Las religiones de la antigüedad

Este parágrafo ilustrará a continuación las prácticas evocatorias, el oraculismo, las comunicaciones místicas en la antigüedad y, finalmente, el hebraísmo y el Islam.

182 Ibid., 208. <<Él se levanta y comienza a hablar con una voz aguda, respondiendo a las preguntas (cantadas) dirigidas a él por dos o tres personas. El cuerpo del chamán está ahora habitado por un espíritu, y es este último quien responde en su lugar porque el chamán, él, se encuentra en las regiones inferiores. Cuando él retorna, toda la gente saluda con gritos de alegría su retorno del mundo de los muertos>> (197).

183 Ibid., 274. Algunos, quizás no sin razón, identifican al chamán con el médium: <<La vívida expresión polinesia "megáfono de Dios" expresa con gran exactitud la relación entre el chamán y la potencia que él encarna. Todos los chamanes son por lo tanto médiums y, como dicen en modo expresivo los Caribes Negros de las Honduras británicas, tienden a funcionar como una "intercambio telefónico" entre el hombre y el dios>> (I. LEWIS, *Religioni*, 45).

Las prácticas evocatorias y adivinatorias

En la antigüedad, clásica o no, no parece existir la lucha o competencia entre el ámbito de la religión oficial y el de la mediumnidad y de la magia, entre el ámbito institucional y el ámbito *carismático*, en cuanto que las comunicaciones sensibles con el más allá son parte integrante de la vida religiosa pública y compete a la casta sacerdotal misma desarrollar las actividades mediúmnicas; basta pensar en la importancia de los *onirócritos* egipcios que desde mucho tiempo formaban parte del *stablishment* oficial, desempeñando las funciones sacerdotales en la *Casa de la Vida* y que Esarahddon, en el VII siglo a.C., considera oportuno raptarlos y deportarlos a Asiria. Siempre en Egipto, fueron impartidas directivas precisas para la evocación de los muertos.

El profetismo extático era practicado desde los tiempos más antiguos en el Oriente Medio y en la Mesopotamia. Su presencia en Fenicia está atestiguada por un documento egipcio del siglo XI y, tres siglos antes, encontramos que el rey hitita Mursili II rogaba que un *hombre divino* interpretase la voluntad divina e indicase por cuál pecado el pueblo debiera expiar. Además de todas las formas de adivinación (astrología, hepatoscopía, ornitoscopía, tirar a suertes, etc.), los Hititas conocían y distinguían las visiones que se dan durante el sueño., las pesadillas (incubazione) sagradas y la inspiración, De la ciudad de Mari, en el Éufrates Medio, provienen cincuenta y dos escritos íntegros o fragmentarios pertenecientes a las dos subcategorías de profecías y de sueños proféticos. Además, profecías cultuales eran conocidas también en Asiria, después del 700 a. C.; en Azur y Arbela se constató la existencia de profetas y profetisas, llamados *ragghimu* y *ragghimtu*, es decir *los/las gritones*.

En el caso particular de Zarathustra (¿siglos VIII-VII a.C.?) el éxtasis y las visiones de las que se habla en el texto sagrado del Zoroastrismo-Mazdeísmo, el Avesta, no presentan una estructura chamánica, a pesar de la importancia dada al canto, a la comunicación mística o simbólica entre el Cielo y la tierra, al Puente iniciático o fúnebre; el género profético o visionario que domina la religión de Zarathustra, la relación del profeta con su Señor y el mensaje iluminado por la esperanza escatológica, que él no cesa de proclamar, no transmiten, en efecto, un estilo chamánico.

No resulta claro si las comunicaciones con el más allá que acabamos de describir fueron concedidas por los dioses libremente u obligados; un hecho, este último, que se ve en unos cuantos oráculos de Porfirio y de Pitágoras Rodio; en su *De mysteriis*, Jámblico lo admite también para los Egipcios pero niega que los *Caldeos* amenazaran a los dioses.

De todos modos estaba difundida la idea de que un niño o un grupo de niños impúberes podrían constituirse en los mejores depositarios de revelaciones, de sueños y de dones adivinatorios[184]. Encontramos en el antiquísimo papiro

mágico de Londres y de Leida estas precisas instrucciones para la iniciación de los niños egipcios: <<Tú dirás al niño: "Abre los ojos". Cuando él abra los ojos y vea la luz, tú harás que él grite diciendo: "¡Crece, crece, oh luz! ¡Sal, sal oh Luz! ¡Sube, sube, oh luz! ¡Asciende, asciende oh luz! ¡Tú que estás afuera, entra!" (...) "¡Oh gran dios, cuyo nombre es grande, aparécete a este niño sin darle temor y sin mentira, aparécete en verdad!" (...) "¡Tú pondrás tu dedo en la cabeza del niño, mientras él tenga los ojos cerrados. Cuando hayas ter-minado, hazle abrir los ojos para mirar la lámpara: él verá la sombra del dios alrededor de la lámpara, y lo interrogará por ti acerca de lo quieres>>[185]. Jámblico dice que los más aptos para la adivinación son precisamente <<las personas jóvenes y sobre todo simples>>[186]. Detrás de semejante preferencia hay probablemente motivos rituales que privilegian la pureza sexual, pero quizás debamos darle la razón a Apuleyo cuando observa que un *animus puerilis et simplex* (ánimo infantil y simplote o ingenuo) es particularmente indicado por su sugestionabilidad o impresionabilidad.

En el centro de las comunicaciones con el más allá en la antigüedad grecoromana estaba la adivinación, es decir el arte de conocer las cosas escondidas o futuras recurriendo a capacidades naturales o juzgadas como tales (rabdomancia, radiestesia, telepatía, quiromancia, etc.) como también la ayuda de fuerzas ocultas; la adivinación propiamente dicha siempre fue ejercida en un contexto explícitamente religioso.

Para alcanzar los fines adivinatorios, no se procedía usualmente a la evocación de los difuntos, una práctica sin duda considerada con desconfianza, por no decir negativamente. <<El deseo de encontrar a *los seres queridos* o la curiosidad científica sobre las condiciones en las que se encuentran los muertos, son raramente mencionadas. Y las técnicas del nigromante, en la medida en que nos son conocidas, parecen haber sido simplemente mágicas y coercitivas: los muertos obedecen de mala gana, por obligación>>[187]. La misma magia ceremonial –la de los textos mágicos- dedicaba poco espacio a la evocación de los antepasados y

184 <<El empleo de niños de corta edad como "médiums" para adivinar el futuro y hacer de portavoces de dioses y espíritus, se cree que viene de la India y de la China>> (G. PARRINDER, *Esorcismo*, en M. ELIADE, ed., Enciclopedia, II, 220). En la Roma antigua existían los "pueri magici" [niños magos o de la magia] que los sacerdotes inducían al trance o al sueño mágico, precursor de experiencias extrasensoriales y adivinatorias. Encontramos la misma idea en la opinión de una mago del siglo diecisiete: <<Cuando un espíritu es evocado nadie tiene el poder de verlo sino los niños de once y doce años de edad o los que son verdaderamente vírgenes>> (citado en E. DODDS, *Parapsicología nel mondo antico*, Laterza, Bari 1991, 64).

185 DONADONI, ed., *Testi Religiosi Egizi*, 546-550.

186 JÁMBLICO, III, 24.

187 E. DODDS, *Parapsicologia*, 91. Raramente, por lo tanto, se buscaban a los difuntos, como en el espiritismo hodierno. <<La idea de "evocar" a los difuntos para que puedan ofrecer a los mortales luz sobre su existencia (aparte de la excepción descripta en el libro XI de la *Odisea*) no parece en sintonía con la visión triste y gris de ultratumba que caracteriza al pensamiento griego arcaico y, en todo caso, resulta posible sólo por concesión y con la aprobación de alguna divinidad>> (A. PORCARELLI, *Spiritismo*, 32).

mucho más a las de entidades superiores (*teurgia*)[188] o de potencias demoníacas (*goezia*). Sin embargo, Homero en la Odisea nos des-cribe a Ulises interrogando a las sombras del tebano Tiresias, de su propia madre, y de otras personas amadas o famosas. Periandro le encomienda a un nigomante (de *necros* = muerto, y *mantis* = adivino) que consulte al alma de su mujer; Pausanias evoca el alma de una joven asesinada por él y más tarde los magistrados hacen evocar el alma del mismo Pausanias. Las evocaciones entre los griegos se hacían normalmente en la orilla del Aqueronte en Tesprozia, en Figalia de Arcadia, en el Capo Tenaro de Heraclea del Ponto, y en Cumas de la Magna Grecia. Si bien consideradas como posibles, salvo entre los epicúreos y los escépticos, las comunicaciones con los muertos no encontraban lugar en las creencias dominantes, y Platón había propuesto la prisión solitaria como castigo para aplicar a aquellos que <<engañan a muchos vivos pretendiendo evocar a los muertos>>[189].

Las prácticas evocatorias, consideradas de importación extranjera (especialmente persa), existían también entre los Latinos, pero fuera de la vida religiosa y en el descrédito general; la opinión pública las asociaba generalmente a la exhumación de cadáveres recién sepultados para obtener poder sobre ellos, y también al infanticidio ritual con una finalidad análoga[190]. Las XII Tablas condenaban a muerte a quien practicara sortilegios contra las cosechas de otros. El descenso de Eneas al infierno para consultar la sombra de Anquises podría verosímilmente corresponder a una práctica espiritista. Cicerón habla de las frecuentísimas conversaciones de su amigo Appio con los difuntos. Plinio el viejo narra que Libón Druso fue hecho asesinar por Tiberio por haberlo molestado mientras él estaba evocando a los espíritus; y que el gramático Appio evocó a Homero para interrogarlo sobre su patria y sus padres. Lucano, condiscípulo y rival de Nerón, recuerda a una famosa maga de Tesalia que evocaba a los espíritus[191].

---

188 La teurgia es definida como una forma de <<magia aplicada con fines religiosos y fundada en presuntas revelaciones de carácter religioso. Mientras que la magia popular hace uso de nombres y fórmulas de origen religioso para fines profa-nos, la teurgia adopta los procedimientos de la magia popular sobre todo para fines religiosos>>. (E. DODDS, *I greci e l´irrazionale*, La Nuova Italia, Florencia, 1986, 352). Los procedimientos de la teurgia se asemejaban a los de la magia popular, comportando tanto el uso de signos o símbolos, como el recurso a un médium.

189 *Leggi*, 909 b.

190 <<No sorprende que la palabra originaria "necromancia", haya sido corrompida en el Medioevo, precisamente, en "negromancia", el Arte Negra, y haya devenido un término general para indicar la brujería: ya era un arte negra en la Roma imperial>> (E. DODDS, *Parapsicologia*, 90).

191 También TERTULIANO (*De Anima*, LVII), Minucio Félix (*Octavius* XXVII, XXVIII). LACTANCIO (*Divinae Institutiones*, IV, 27). SAN HILARIO (*in Psalmos*, 94) y EUSEBIO (*Historia eclesiástica*, VIII, 10) atestiguan evocaciones de espíritus en uso entre sus contemporáneos. Las descripciones de Tertuliano nos recuerdan particularmente el espiritismo moderno: habla de las sillas y de las mesas, que golpetean o hablan, de los adivinos (<<per quos caprae et mensae divinare consuerunt>>), de visiones que tienen las mujeres (<<somnia immittunt>>), de brujos que <<phantasmata edunt et jam defunctorum infamant animas>>, de imposturas y de trucos fraudulentos de charlatanes (<<multa mirácula circulatoriis praestigiis ludunt>>).

En los tiempos de Cicerón parece que las evocaciones de los antepa-sados gozaban de una cierta fortuna entre los neopitagóricos decadentes. Además de los teúrgos, también los escritores hebreos y cristianos admitían la posibilidad de una ocasional posesión espontánea por parte de los de los muertos; pero Justino reconoce que no había unanimidad sobre esta cuestión. Flavio Josefo y Justino explican los casos de posesión exclusivamente como causados por los espíritus de los muertos malvados, disfrazados de agentes demoníacos; por el contrario, Taziano y Tertuliano, como la mayor parte de los Padres posteriores, piensan que los así llamados espíritus de los muertos eran en realidad demonios.

Hay que subrayar la importancia dada unánimemente a los sueños y a su interpretación. Si bien la divergencia se refería a su ubicación o no en el ámbito religioso: mientras que Aristóteles, como buen naturalista, trataba de explicarlos con criterios empíricos y de sentido común[192], como también Cicerón en su *De divinatione*; otros, como los estoicos, los consideraban auténticas revelaciones divinas y se colocaban, por eso mismo, en un terreno religioso[193]. Esto valía en particular para los sueños premonitorios de carácter no simbólico, mensajes certeramente atribuidos a dos categorías por Macrobio: el tipo del *hórama* o *visión*, prerepresentación propiamente dicha de acontecimientos futuros; o bien el tipo *chremastimós* u *oráculo*, reconocible <<cuando en el sueño uno de los padres del que sueña, o algún otro personaje importante o solemne,

192 <<Las opiniones de Aristóteles al respecto sufrieron notables modificaciones en el curso de su vida. En los fragmentos que sobrevivieron de obras de su juventud, hoy perdidas, acepta la precognición y sigue a Platón en atribuirla a una capacidad innata del alma misma, puesta en práctica cuando se retira del cuerpo durante el sueño o, más en particular, cuando está por abandonar el cuerpo en el momento de la muerte. (…) Pero cuando procede a escribir el breve ensayo Sobre la adivinación en el sueño, asume una posición más cauta. Ya no habla del innato poder adivinatorio del alma, y rechaza explícitamente la noción de sueños enviados por los dioses: si los dioses tendieran a transmitir conocimientos a los hombres, lo harían durante el día y escogerían con más cuidado a los destinatarios. Los sueños son un hecho natural (también los animales sueñan), y la naturaleza no es divina>> (E. DODDS, *Parapsicología*, 47). Aristóteles atribuye un valor premonitorio sólo a dos categorías de sueños, ambos provenientes del interior del soñador: los que se refieren a su estado de salud, quizás provocados por síntomas no advertibles durante la vigilia, y los que se realizan gracias a la línea de acción sostenida por el mismo soñador, orientado por los propios sueños. Pero sobre sueños que sobrepasan este marco, queda en duda.

193 En el *Libro ierático dei sogni* (Pap. Beatty, III, editado por A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum*, 1935), se distingue entre soñadores piadosos compañeros de Horus y otros impíos compañeros de Set, por lo cual al menos una parte de los sueños se atribuye a potencias malignas o, simplemente, a causas físicas (alimento, vino, actividades eróticas). Homero habla (*Odisea*, 19, 562-567) de la puerta de marfil de los sueños (engañosos) y de la puerta de cuerno (veraces). Luciano (*Vera historia*, 2, 33) efectúa la misma división, si bien con términos diversos. Artemidoro distingue netamente entre lo que está privado de importancia por su origen psicológico o fisiológico, y lo que en cambio revela el futuro (*Oneirocritica*, I, 1b, 3, 1 ss). Ya en los tiempos de Pitágoras existían particulares prescripciones dietéticas para regular la vida onírica. Por su parte, la doctrina islámica de los sueños los atribuye al arcángel Gabriel cuando predicen el destino; si no es así, los considera meras ilusiones causadas por los demonios.

quizás un sacerdote, o incluso un dios, revela sin simbolismo lo que sucederá o no sucederá, o lo que se debe o no se debe hacer>>[194]. La escuela órfica parece haber atribuido estos dos tipos de sueños a un don oracular o profético ejercido en un estado modificado de conciencia, durante el sueño o no.

El oraculismo

Esta es la forma más valorada, en la antigüedad clásica, de comunicaciones con el más allá. Es ejercido por una personalidad *demónica* [bajo el influjo de un *daimon*, no necesariamente un demonio], sea hombre o mujer, al cual o a través del cual habla un ser sobrenatural, no durante el sueño sino durante el día.

El influjo demónico

En la base de este influjo demónico o divino hay un estado de ánimo llamado *ate* [enfermedad o locura enviada por los dioses como castigo a causa de una falta], caracterizado por el ofuscamiento o la pérdida temporal de la conciencia. Homero habla del ate para designar el estado de ánimo que indujo a Agamennón a apoderarse de la concubina de Aquiles; se trata de una especie de locura parcial y temporal atribuida, como toda locura, a una acción demónica externa y no a causas fisiológicas o psicológicas. El fenómeno desconcertante del ataque epiléptico, donde el sujeto parece presa de algún ser invisible, se atribuye al *ate*.

Homero nos habla de otro tipo de intervención divina interior, similar al *ate*, llamada por él *menos* [fuerzas físicas]: aquí la divinidad, Atenea o Apolo por ejemplo, infunden en algunos individuos (Diomedes, Glauco) un estado de ánimo particular que multiplica la energía, la confianza y la audacia, y que induce a un comportamiento *anormal*. Tanto el *ate* como el *menos* provocan, en efecto, una especie de locura que los Griegos, en general, temían y valoraban al mismo tiempo con enorme respeto, en cuanto que ponía en contacto con el mundo sobrenatural y confería poderes inaccesibles a los hombres comunes; Sócrates no duda en afirmar que <<los bienes más grandes nos vienen de un cierto delirio>>[195]y distingue cuatro tipos de *divino furor* o trance de posesión divina producidos, dice, <<por una alteración de las condiciones normales, de origen divino>>[196]: el furor mántico, es decir profético y adivinatorio (que tiene por patrono divino a Apolo), el furor teléstico o ritual (asociado a Dio-

194 MACROBIO, *In somnium Scipionis*, 1, 3, 2.
195 PLATÓN, *Fedro*, 244 A.

nisio y a los coribantes [el coro de los danzantes])[197], el furor poético inspirado por las Musas y el furor erótico inspirado por Afrodita y por Eros.

Los oráculos son catalogados principalmente en el primer tipo de furor, llamados (por quienes creían en ellos) precisamente *prophétai*[198], portavoces de lo sobrenatural, también llamados *éntheioi*, llenos de Dios o divinizados; y quienes no creían en ellos los llamaban *daimonóntes*, poseídos por los *dáimon*. No por casualidad se usaba el término *ekstatikói*, referido a todos aquellos que se encontraban en un estado modificado de conciencia, o bien el término más corriente *engastrímythoi*, mal traducido como *ventrílocuos*[199], correspondientes a lo que nosotros llamamos médiums. Y, es importante subrayarlo, <<se consideraba que la divinidad penetraba en el cuerpo del médium, no por un acto espontáneo de gracia [por parte del dios], sino respondiendo al llamado del mismo médium o directamente sufriendo su coerción>>[200]; nos encontraremos, en resumen, con la presencia de algún arte paralelo a la magia, de otra rama de la teúrgia dirigida a <<encarnar temporariamente la divinidad en un ser humano. (…) Se fundaba sobre la muy difundida creencia de que las alteraciones espontáneas de la personalidad eran debidas a posesiones por parte de una divinidad, un dáimon o incluso de una persona difunta>>[201]. Hay que notar que *éntheos* no indica jamás el abandono del cuerpo y del ser en Dios por parte del alma, sino más bien que el cuerpo contiene un dios, así como *émpsychos* significa que contiene la psyché.

Tanto Psellos como Proclo han querido distinguir dos tipos de oráculos: uno, autóptico, en el cual el perceptivo permanece consciente de lo que hace o dice en nombre de la divinidad o dáimon; y otro, *epóptico*, en el cual la personalidad se eclipsa completamente y por ello requiere la presencia de un asistente o intérprete. En este último caso, el sujeto no recuerda lo que ha dicho o hecho.

El oraculismo podía ser ejercido (como atestiguan por ejemplo Platón y Porfirio), en reuniones privadas por personas llamadas precisamente *ventrílocuos*

196 Ibid., 265 A.

197 Potencias asociadas a la presencia de problemas psíquicos o mentales semejantes a la posesión, y que no se trata tanto de exorcizar como de reconciliar o directamente de armonizarse mediante diversas prácticas rituales de trasfondo frenético u orgiástico.

198 En verdad, debemos precisar que los llamados "profetas" de la Grecia antigua no corresponden a la figura de los "mantis" (la Pitonisa, las Báquides, las Sibilas, etc.); en efecto, son sus portavoces, los <<intérpretes de las oscuras palabras inspiradas y de las visiones enigmáticas>> (PLATÓN, *Timeo* 72 b) a quienes competía la enunciación en términos claros y el discernimiento racional de este conocimiento inspirado. En general, estos profetas provenían de las clases altas y cultas.

199 Ventrílocuos, es decir, "que hablan por el vientre", desde el momento en que se consideraba que tuvieran un demonio profético en el vientre.

200 E. DODDS, I *Greci*, 362.

201 Ibid., 361.

y más tarde *pitonisos*, dotadas de una segunda voz que se creía que era la de un dáimon y que hablaba interiormente o bien externamente, con el don del hablar automático. Es difícil afirmar si aquella voz interior que guiaba a Sócrates con consejos en clave negativa correspondiese a una suerte de ángel custodio o al equivalente del contemporáneo *espíritu guía*. Además de este ejemplo, existen otros en los cuales la voz interior se demuestra mucho menos prudente, pronunciando oráculos en clave positiva, es decir dando respuestas precisas a preguntas igualmente precisas[202].

En la vertiente romana, conocemos a Elio Arístides, contemporáneo de Marco Aurelio, autor de una voluminosísima *Doctrina Sacra* que relata un impresionante número de sueños, sobre todo aquellos que lo ponían en contacto con el divino médico Asclepio, del cual afirmaba recibir prescripciones destinadas a las enfermedades de ciertas personas. El mismo Marco Aurelio agradece a los dioses por los *sueños útiles* que lo habían curado del mareo y de los vómitos de sangre, y también el gran médico Galeno está convencido de haber salvado muchas vidas obedeciendo las sugerencias de los sueños.

Lugares y protagonistas del oraculismo oficial.

Este período de la antigüedad clásica, sobre todo griega, está de todos modos signado por la importancia conferida a los oráculos oficiales que actuaban en los lugares sagrados: pensemos en Delfos en la Fócida, en Dodoma en el norte del Epiro, en Lesbos, en Dirima o Branquidia, cerca de Mileto, en Cumas en la Italia meridional, en Claro junto a Colofón, etc. Por encima de todos, Delfos llegó a ser como el símbolo de la unidad nacional: desde la edad arcaica había infundido en los griegos (atormentados por la ausencia de seguridad, por el temor a la envidia divina y a la impureza) una cierta confianza en los dioses y en la existencia; y por eso llegó a ser el más aceptado, incluso por parte de mentes críticas como Heráclito, muy reacio respecto a lo sobrenatural y la superstición, y Sócrates que, en la *Apología*, atribuye a un oráculo de Pitonisa el inicio mismo de su filosofar; en cambio Aristóteles y su escuela, aunque rechazando la adivinación inductiva, admitía con los Estoicos la intervención divina en el caso de la Pitonisa. Sin embargo, la fama de Delfos tuvo que sufrir mucho cuando, en las primeras luchas entre persas y griegos, el oráculo demostró

202 Preguntas como: "¿Será varón o mujer?" (*Apud Eusebio, Praep. Evang* 6, 1). Se podría pensar que esto fuera riesgoso. Pero las respuestas falsas eran justificadas por la presencia de "malas condiciones" (PORFIRIO *Apud Eusebio, Praep. Evang*., 6, 5; Proclo, *in Remp*. 1, 40, 18 ss), con el estado alterado de la mente del médium o con la intervención inoportuna de su personalidad normal (Jámblico, De mysteriis 3, 7); o también con la intrusión de un espíritu embustero que "salta adentro y usurpa el lugar preparado para un ser más elevado" (Sinesio, *De insom*, 142 A; Jámblico, *De myst*. 3, 31). Todas estas excusas son recurrentes en la literatura sobre el espiritismo>> (Id., *Parapsicología*, 84).

poco patriotismo tratando de disminuir el coraje de los embajadores atenienses y ordenando a los Argivos, Corcireos y Cretenses no unirse al ejército nacional. Un momento particularmente glorioso lo tuvo cuando dio respuestas muy precisas a las preguntas trampa realizadas por Creso.

Los griegos tomaron el nombre del santuario de *delphús*, es decir *matriz*. La misteriosa cavidad era una boca, un *stómion*, término que también designaba la vagina. De estas indicaciones podemos intuir la relación con el culto de la sacralidad y la potencia de la Madre Tierra, un culto que recibió una nueva orientación bajo el reinado de Apolo, una divinidad originaria (según las indicaciones de la *Ilíada*) de Asia, donde el profetismo extático estaba asociado a su culto.

Platón (y la tradición griega en general) hace de Apolo el patrono del furor profético; y de hecho su penetración en Grecia se transmutó bien pronto en una especie de monopolio cultual. En efecto, el dios redujo al silencio los oráculos de Orfeo en Lesbos, y tanto la Pitonisa como la Sibila son de inspiración apolínea. Cuando llegamos a la época clásica, la figura de Apolo ha evolucionado notablemente: él termina por representar el aspecto legal de la religión. Además, el dios revela a los hombres la vía que conduce desde la *visión* adivinatoria hasta el pensamiento: la serenidad apolínea se convierte, para el griego, en el emblema de la perfección espiritual y, consecuentemente, del espíritu[203].

En Delfos y, según parece, junto a casi todos sus templos oraculares, Apolo se manifestaba no por medio de visiones, sino a través del *enthousiásmos* [arrebato e inspiración divinos] que convertía en *plena deo* [llena de dios] a la Pitonisa: el dios entraba en ella, la poseía[204] y se valía de sus órganos vocales como si fuesen los suyos propios, por lo cual una voz extraña hablaba a través de la boca de la mujer no en tercera sino más bien en primera persona.

Platón la asocia a las *sacerdotisas de Dodona* como ejemplo de personas que poseen el don divino de la profecía, pero que pueden ejercerlo solamente en estado de trance. Tal estado, contrariamente a lo que leemos en Lucano, no implicaba de hecho que la mujer delirara o que estuviese furiosa; estamos

---

203 <<Gracias a Apolo, el simbolismo del arco y del arte de usar esta arma revela otras situaciones espirituales: el dominio de la distancia, y por lo tanto el alejamiento de lo "inmediato", de la pesadez de lo concreto; la calma y la serenidad que son necesarias para todo esfuerzo de concentración intelectual. Apolo representa, en resumen, una nueva teofanía, la expresión de un conocimiento religioso del mundo y de la existencia humana típicamente griega e irrepetible>> (M. ELIADE, *Storia, I, Dall'etá della pietra ai misteri eleusini,* Sansoni, Arriccia 1996, 299).

204 Tal posesión era considerada positivamente por los testigos, que la atribuían a una divinidad o a un daimon benévolo. Sólo un caso negativo de posesión pítica [apolínea] ha sido referido: <<Plutarco nos relata acerca de una Pitonisa, que una vez comenzó a hablar con voz ronca y a agitarse de un lado a otro como si estuviera poseída por un espíritu maligno, y luego se precipitó fuera del santuario, gritando, y murió a los pocos días. Parece que Plutarco haya tomado esta historia de una de las Pitonisas de su tiempo y, si es así, se trata de un testimonio válido por el hecho de que todavía en el primer siglo d.C. el "trance" era, al menos a veces, auténtico>> (E. DODDS, *Parapsicologia*, 75).

bien lejos del frenesí, del trance histérico o de las exaltaciones de tipo dionisíaco. En las representaciones figurativas la Pitonisa aparece siempre calma, serena, concentrada sobre la imagen del dios que la inspiraba. Hipócrates nos autoriza a pensar que la respiración de la profetisa en trance fuese afanosa; esto parece confirmado por los testimonios según los cuales sus respuestas eran más susurradas que pronunciadas y necesitaban por esto ser transmitidas y, a menudo, interpretadas por un sacerdote o *prophetés* (el equivalente del *lenguaraz* de los chamanes) siempre presente junto a los que venían a consultar. Arístides nos da la interesante noticia de que, al volver en sí, las profetisas <<no sabían nada de cuanto habían dicho>>[205], lo que indica un nivel relativamente profundo de disociación mental. Por lo demás, ambos tipos de posesión eran conocidos en la antigüedad; Juan Casiano decía en el siglo IV d.C. que <<algunos posesos están tan exaltados que no tienen conciencia de lo que dicen y hacen, mientras que otros lo saben y luego lo recuerdan>>[206].

No disponemos de informaciones precisas acerca de los criterios de selección de las profetisas, de su formación y de su condicionamiento psicológico; se dice que se trataba de mujeres perfectamente comunes en su personalidad normal, privadas de conocimientos o dones particulares. En los tiempos de Plutarco se sabe que pertenecían a familias de pobres agricultores, honestos y respetables, pero sin instrucción ni experiencia.

A fines del siglo II, Clemente de Alejandría afirma que los oráculos oficiales ya no tenían vigencia, a pesar de los intentos de restauración por parte de los emperadores, y que perdían terreno respecto a los *médiums* privados (*engastrímythoi*)[207], a la astrología, a las revelaciones escritas del futuro como los *Oráculos sibilinos*, a los Apocalipsis cristianos y gnósticos, etc. Un oráculo citado por Porfirio, quizás para intimidar y advertir a los concurrentes, pretende ofrecer un reconocimiento *autorizado* solamente a los templos de Apolo en Dídima, de Delfos y de Claros. En efecto, los antiguos centros religiosos ya no tenían el monopolio de los *prophetá*" y no faltaban los charlatanes; la única oposición seria se podía encontrar entre los epicúreos y los cristianos.

Como sea y como recapitulación sobre las comunicaciones con el más allá hasta ahora examinadas, podemos afirmar la existencia de consistentes pun-

---

205 ARÍSTIDES, *Discorsi sacri* 45, 11.

206 JUAN CASIANO, *Collationes patrum* 7, 12 (PL XLI coll. 681-682).

207 CLEMENTE ALEJANDRINO, *Protrept*. II, 11, 1s. <<Desde el tercer siglo en ade-lante se registra cada vez más frecuentemente un recurso a los médiums particulares, los que Minucio Félix llama los "profetas sin templo" (*Octavius*, 27: "vates absque templo"); y los papiros mágicos ofrecen recetas para poner a estas personas en el estado de "trance" buscado. Muchos de los "oráculos" citados por Porfirio parecen provenir de fuentes de este género; y la actividad de los médiums particulares era regularmente utilizada por aquellos teúrgos cuyo libro sagrado estaba representado por aquella confusión teosófica conocida con el nombre de *Oraculi Caldei*>> (E. DODDS, *Pagani e cristiani in un´epoca di angoscia*- La Nuova Italia, Florencia 1988, 56).

tos de contacto entre el chamanismo, por una parte, y el oraculismo privado y oficial por la otra. Si bien es aproximadamente verdadero que en el chamanismo prevalece la iniciativa personal mientras que en el oraculismo prevalece la iniciativa divina (quizás bajo forma de posesión), sin embargo no debemos olvidar (además de las dudas sobre la ausencia de la posesión en el chamán) que la posesión típica del oraculismo y su trance extático dependen a su vez de una iniciativa personal, si bien de modo menos unilateral o prometeico con respecto a la del chamán. Por lo tanto vemos que, en ambos fenómenos de comunicaciones con el más allá, siempre intervienen dos factores, de peso variable según cada caso: uno humano y otro divino-daimónico. Además, la importancia del éxtasis como medio de conocimiento, favorece posteriormente esta continuidad entre las dos vocaciones, la chamánica y la apolínea: basta pensar en la capacidad de conocer las cosas ocultas y futuras atribuidas a ambos, además de la importancia de la música, del tambor para el chamán y de la lira para el seguidor de Apolo.

Las comunicaciones místicas

Las motivaciones hasta ahora encontradas en los ambientes chamá-nicos y oraculares eran principalmente prácticas: búsqueda de poderes ocultos, curaciones, clarividencia, previdencia, etc. Raramente se trataba de una búsqueda de unión con la divinidad o con lo absoluto como un fin en sí mismo, como sucede en cambio en las comunicaciones místicas.

Los precursores

No debemos, sin embargo, pensar en una ausencia total de la dimensión unitiva y mística en la antigüedad clásica. Las religiones mistéricas que florecieron en el mundo griego y romano, como las celebradas en Eleusis o las ligadas a las figuras de Orfeo[208], Adonis, Atis, Isis y Osiris, Mitra y otros, ofrecen ejemplos luminosos de éxtasis unitivos, de ritos dirigidos a la unión salvífica con las diversas figuras divinas veneradas.

Encontramos también una aspiración más unitiva que práctica en la religión dionisíaca. Desde Tracia, su patria, y a través de los Frigios que pertenecían al tronco tracio, Dionisos había pasado al Asia Menor, encontrándose con el culto orgiástico (que le era afín) de la gran Madre de los dioses. Su marcha triunfal a través de la madre patria helénica en el siglo VII fue favorecida por su poder extático, alcanzado a través de la danza frenética, a menudo encendida por el

208 Las relaciones de Orfeo con Apolo y Dionisios, cuyo culto implicaba iniciaciones y éxtasis, confirman su reputación de "fundador de los Misterios".

vino y la música estruendosa, capaces de provocar alteraciones profundas de la personalidad como también la alienación y la anulación de las barreras sociales; Dionisio resultaba así la divinidad que, con medios simples, ponía a cada uno en condiciones de no ser ya sí mismo y, por esto, de acceder a una liberación. Especialmente las mujeres, siempre encerradas dentro de las paredes domésticas y sometidas a la gris monotonía de la vida cotidiana, se dejaban arrastrar cuando se sentían llamar por un profeta del nuevo dios[209].

Por cierto, la penetración dionisíaca en Grecia sucedió al precio de una adaptación a la naturaleza helénica, cuando la sabiduría sugirió a los sacerdotes de Delfos acoger al nuevo dios en el sagrado recinto, sin embargo haciendo de tal modo que Apolo siguiera siendo el señor del oráculo e imponiendo al movimiento que arrebataba en éxtasis un ritmo regular. Pero las dos almas [la dionisíaca y la apolínea] siguieron siendo muy distintas: <<La mediumnidad apolínea tendía al conocimiento, tanto del futuro como de lo que nos está oculto en el presente; la experiencia dionisíaca, era buscada en sí misma y como medio de curación mental, mientras que el elemento mántico o mediúmnico le estaba ausente o totalmente subordinado>>[210].

En resumen, más allá de estas formas de frenesí comunitario, encontramos en algunos autores, aún entre los ya citados dedicados a la teurgia y a la mediumnidad, una búsqueda más interior de comunicación con el más allá, donde la obtención de beneficios o de conocimientos prácticos cede resueltamente el paso al deseo de una unión real y concreta, por no decir tangible, con la divinidad o con lo absoluto. En otras palabras, nos encontramos frente a un auténtico y, a veces, conmovedor soplo místico. Las figuras más representativas de tal dirección se individualizan en Pitágoras, Heráclito, Parménides, Empédocles y sobre todo, en Platón: todos ellos comparten la certeza de una caída de nuestra alma esencial y naturalmente divina en esta dimensión dispersiva, mutable y aparente de la materia y de la multiplicidad, y proclaman la necesidad de un arduo camino de liberación que pasa a través de una ascesis psicomental de renuncia y una iniciación progresiva en los misterios, para alcanzar las reminiscencias del mundo superior y para recuperar la afinidad y la similitud espirituales con el principio divino, con el todo inmutable, con

209 <<Dadas estas premisas, Dionisio, en la edad arcaica, representaba pues, una necesidad social no menor a la de Apolo. (…) Apolo prometiendo la seguridad: "Entended vuestra condición de hombres; haced lo que os dice el Padre y mañana os encontraréis seguros", Dionisio ofreciendo la libertad: "Olvidad la diferencia y encontraréis la identidad; entrad en el "thiasos" (fiesta) y hoy estaréis felices">> (E. DODDS, *I Greci*, 102). Tanto Platón como Aristóteles le reconocían a aquel ritual al menos una utilidad de higiene social.

210 Ibid., 84. <<El éxtasis apolíneo, si bien a veces provocado por la "inspiración" (es decir el endaimonamiento) por parte del dios, no comportaba sin embargo la comunión que sea realiza en el "enthousiasmos" dionisíaco. Los extáticos, inspirados o poseídos por Apolo, eran famosos sobre todo por sus poderes catárticos y oraculares. (En cambio los iniciados en los Misterios de Dionisio, los "bakkhooi" [bacantes], jamás dan pruebas de un poder profético)>> (M. ELIADE, *Storia*, I, 298).

la unidad suprema.

En este estadio, sin embargo, no se llega aún a la identificación entre filosofía y religión y menos aún, la búsqueda activa del éxtasis; de todos modos, las bases teoréticas ya están puestas para aquellos pensadores que elaborarán una quasi teología del mundo y del hombre concebidos en función de Dios, una filosofía dominada por el aspecto religioso, algunas veces ascesis o exaltación religiosa y comúnmente ascenso culminante en el momento extático. En esta última corriente hacemos entrar, ciertamente, a Elio Arístides, que se sentía el elegido de los dioses para ser el portavoz o intérprete ("hypokrités") del gran sanador Asclepio[211]; pero pensemos sobre todo en Filón (+ 40 d. C.), en Plotino (+ 270), en los mismos Porfirio (+ 305) y Jámblico (+ hacia el 330) y, obviamente, en Proclo (+ 485).

El alejandrino Filón, a la vez precursor e iniciador de esta tendencia, es el principal representante de la escuela greco-hebrea que profundiza la doctrina pagana de Platón y busca los signos en la misma revelación a través de un uso desprejuiciado de la interpretación alegórica. En el centro del filonismo y de la posterior corriente neoplatónica, encontramos la afirmación de dos polos de realidad: por una parte, un Dios único, creador y trascendente, incognoscible a las inteligencias comunes; y por otra parte, los intermediarios reveladores del mismo Dios, aparentemente distintos de Él, pero que la inteligencia, purificada por la filosofía y por la ascesis, y llegada al éxtasis, identifica con Él, brindando al alma una suprema bienaventuranza.

La corriente mística neoplatónica (*)

Es en Plotino que el neoplatonismo alcanza su madurez y su cumbre; su búsqueda de la verdad tiende hacia el Ser, el Bien y la Belleza, mediante un esfuerzo tanto intelectual como afectivo. La impostación religiosa de la obra

---

211 <<Cuando Asclepio en un sueño le dirige las palabras místicas "Tú eres el único elegido", él siente que esto lo compensa de todos sus sufrimientos y le vuelve a dar un significado a su existencia; desde ese momento en adelante, él debe cambiarse a sí mismo, debe unirse a Dios y así superar la condición humana; y en esta nueva vida adopta un nuevo nombre, Teodoro, porque todo lo que es suyo es don de Dios>> (E. DODDS, *Pagani*, 44).

* **[Nota del Traductor]** Si bien en su origen el platonismo y el neoplatonismo se forman en el ámbito del paganismo griego, hay que tener en cuenta que el cristianismo tomó muchos elementos platónicos y neoplatónicos; San Agustín, en la *Ciudad de Dios* reconoce a la teología natural de Platón la primacía de entre los otros filósofos por su proximidad con el cristianismo. Cfr. todo el Libro VIII, en especial los cap. V, IX, XI. <<cualesquiera filósofos que han reconocido al verdadero y supremo Dios como autor de las cosas creadas, luz de las cognoscibles y bien de las que han de practicarse, (…); ya sean los llamados propiamente platónicos o de cualquier otro nombre que hayan dado a su secta; (…) a todos los que hayan pensado así y enseñado estas doctrinas, los anteponemos a los demás y reconocemos que están más cercanos a nosotros>> (cap. IX). <<Se admiran algunos unidos a nosotros en la gracia de Cristo, cuando oyen o leen que Platón ha tenido este conocimiento de Dios, que reconocen tan en armonía con la verdad de nuestra religión>> (cap. XI). Y no sólo San Agustín, sino San Gregorio de Nisa, San Dionisio el Pseudo Areopagita, San Juan de la Cruz y un largo etcétera.

plotiniana resulta evidente por su objetivo (que es una especie de visión beatífica extática), por su metafísica (que es una teo-logía), y por su moral (que es una ascesis). También pone al inicio de todo al Dios trascendente, considerado ya no tanto como Bien o Acto puro, sino como el Uno inefable; precisamente son su unidad, simplicidad e indeterminación lo que lo hace trascendente respecto a todas las creaturas.

Según el filósofo, el universo entero es movido por la ley del deseo, entendido como movimiento que empuja a todo ser o efecto a buscar la perfección de su propia causa, a elevarse hacia la propia fuente a través de los mencionados intermediarios y, escalón a escalón, alcanzar el primer Principio; se trata, en suma, de una fuerza tendiente a hacer pasar un ser de la potencia al acto, anulando toda actividad inferior para que emerja solamente la superior. El ser humano está, por lo tanto, llamado al *recogimiento*, es decir al descubrimiento de sí, a la búsqueda del objeto del deseo no en las cosas sensibles, más imperfectas respecto al Uno, sino en lo íntimo del alma y, sobre todo, del espíritu, donde se deja buscar y también encontrar: <<El alma (…) alcanza no a un otro, sino a sí misma>>[212].

El éxtasis conduce, por esto, nuestro espíritu a la unión íntima con el Uno hasta la identificación con Él y a la superación de la oposición entre el alma que contempla y el objeto contemplado, entre sujeto y objeto; puesto que la Inteligencia ignora que está siendo contemplada, el extático pierde la conciencia de sí y se vuelve extraño frente al mundo corpóreo y sensible. La visión es comparable a la del ojo frente a una pura Luz, y ya no frente a las cosas iluminadas por ella. Brevemente, el éxtasis es un acto supra-racional, una contemplación filosófica llevada a la enésima potencia, que desemboca en una participación concreta con el Uno y a un conocimiento de Él por connaturalidad perfecta. Porfirio, hablando de Plotino, de quien fue discípulo desde el 263 al 268, narra que <<especialmente por medio de esta luz daimónica que sube con el pensamiento hasta el primer Dios que está más allá, siguiendo la vía indicada por Platón en el *Symposio* o *Banquete*, contempló aquel Dios que no tiene ni forma ni esencia, puesto que se encuentra por encima de la Inteligencia y de lo inteligible. A este Dios, lo confieso, yo, Porfirio, me acerqué y me uní una sola vez: y ahora tengo sesenta y ocho años. A Plotino le aparece la visión del fin cercano. Este fin era para él la unión íntima con Dios que está por encima de todas las cosas. Durante el tiempo que estuve con él, logró este fin cuatro veces en un acto inefable>>[213].

---

212 PLOTINO, *Enneadi*, VI, 9,1 I.

213 PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 23. <<A menudo, despertándome a mí mismo de mi sueño corpóreo y resultando extraño a toda otra cosa, contemplo en mi intimidad una belleza maravillosa y creo, sobre todo entonces, pertenecer a un más alto destino; realizando una vida mejor, unificado con lo Divino y fundado en ello, llego a ejercer una actividad que me pone por encima de otro ser espiritual>> (PLOTINO, *Enneadi*, IV, 8).

Proclo, el último y tardío gran neoplatónico, logra una síntesis a la vez profunda y original de cuanto han dicho sus predecesores, Porfirio y Jámblico incluidos. Su metafísica, muy articulada, nos revela una realidad donde el Uno existe en sí mismo y en todas las cosas derivadas de Él, y donde todas las cosas son en sí mismas en cuanto enraizadas en el fundamento que es el Uno, al cual retornan incesantemente; puesto que el efecto siempre permanece en su causa, todo ser parece al mismo tiempo salir y no salir del Uno.

El filósofo describe después las etapas de la ascensión del alma hacia el Uno: el conocimiento de las jerarquías divinas y de la estructura de lo real; adaptarse a los dioses, es decir la adquisición de las virtudes, a la cual parece reconocer un rol más relevante en comparación a sus predecesores; el contacto mediante el cual <<con la punta del alma tocamos la esencia divina y nos inclinamos hacia Él>>[214]; el acercamiento, es decir nuestra participación en la luz divina; y, finalmente, la unión que <<fija el uno del alma en el mismo Uno de los dioses y hace una sola actividad de la nuestra con la de los dioses>>[215].

En estas breves consideraciones sobre las comunicaciones místicas en el ámbito de la antigüedad griega y sobre el neoplatonismo, es oportuno subrayar un punto común con el chamanismo, es decir la importancia conferida al éxtasis como experiencia última: <<La enorme distancia que separa el éxtasis del chamán con la contemplación de Platón, toda la diferencia extraída de la historia y de la cultura, en nada cambia la estructura de esta toma de conciencia de la realidad última: es a través del éxtasis que el hombre realiza plenamente su situación en el mundo y su destino final>>[216]. La única diferencia verdaderamente acertada en las variadas formas de comunicaciones con el más allá hasta ahora examinadas es, por lo tanto, la que hay entre religiosidad con fines prácticos y religiosidad con fines unitivos: mientras que el chamanismo y el oraculismo, tanto privado como público, se refieren a la consecución de conocimientos útiles para la vida presente, la mística apunta a la divinización y a un conocimiento como fin en sí mismo, especulativo, de la divinidad.

Notas sobre el hebraísmo y sobre el Islam.

Teniendo en cuenta la neta distancia que estas dos tradiciones ponen entre el ser humano y el Dios trascendente, no sorprende si las comunicaciones directas con el más allá, tan determinantes en los momentos fundacionales de ambas religiones, son, en la mejor de las hipótesis, descuidadas o, directamente, duramente perseguidas como en el Islam; tendremos oportunidad,

214 PROCLO, *Commento al Timeo*, 211, 18-19.
215 Ibid., 211, 25-30.
216 M. ELIADE, *Le chamanisme*, 310.

después, de hablar de las revelaciones del Antiguo Testamento, mientras que las notas que siguen se concentrarán en el desahogo místico que tanto el hebraísmo como el Islam han encontrado respectivamente en el cabalismo y en el sufismo.

En el hebraísmo, el componente místico ha conocido diversas expresiones. Ya hemos encontrado el caso particular de Filón de Alejandría, pero es en la kabalá que se concreta en modo más consistente. Inicialmente, la palabra *qabbalah* indicaba la *recepción* (a través de la tradición) de todos los elementos de la literatura hebrea al margen de la *Toráh* (además de las interpretaciones esotéricas y espirituales de ésta última), el cuerpo integral de los escritos talmúdicos y midráshicos así como de las elaboraciones cosmológicas, angeleológicas y mágicas. Viene, pues, a designar una mística o gnosis secreta fundada en la contemplación y la iluminación interior. Un giro decisivo acaece en España poco después del 1275 con la publicación del *Séfer ha-Zohar* o *Libro del Esplendor*, considerado a la par de los textos canónicos: esta obra, una suerte de teosofía hebrea, le resulta a muchos como una bocanada de aire fresco comparada con la aridez del racionalismo religioso de los filósofos, sobre todo de Maimónides (+ 1204), en cuanto que vuelve a proponer, a través del encuentro de la vieja tradición gnóstica con el neoplatonismo medieval, el tema de la unión del alma con Dios a través de la simbología del lenguaje amoroso, incluso erótico.

A partir de 1492, con la expulsión de los Hebreos de España, la propaganda de los cabalistas, contraponiendo al sentido de la muerte, todavía muy presente, la idea del <<renacimiento (interpretado como una reencarnación o como un renacimiento espiritual obtenido luego del arrepentimiento)>>[217], estará en condiciones de ofrecerles un nuevo mesianismo que se convertirá en el alma de una corriente ampliamente reconocida y que, a su vez, inspirará el movimiento de revivificación decididamente popular de jasidismo, surgido en Ucrania y en la Polonia del Siglo XVIII por obra del Rabbi Israel Baal Shem Tov (el *Maestro del Buen Nombre*, abreviado en *Basht*). Esta última emanación del Hebraísmo, que <<no consiste tanto en la especulación cuanto en una *experiencia religiosa vivida*>>[218], y se encuentra al alcance de todos, aún del hombre simple, adquirirá fuertes tintes emotivos y entusiásticos, sobre todo en los cantos y en las danzas de la oración pública.

De todos modos, lo que nos importa subrayar aquí es la incapacidad en que cae esta imponente mole de material místico para desembocar en la experiencia tangible de la unión con Dios y, en particular, en el éxtasis:<<A pesar de su

217 Id., *Storia*, III, 192.
218 K. HRUBY, *Elementi di spiritualità giudaica*, en MM, 186.

fascinación en cuanto técnica mística, el éxtasis no reviste una importancia considerable en la Cabalá y en la enorme literatura cabalística se encuentran pocas alusiones a las experiencias extáticas, y sólo muy raramente a la *unión mística*>>[219]. Es significativa, al respecto, la escasa popularidad que encontró el español Abraham Abulafia, el autor del siglo XIII que más insistió sobre el valor del éxtasis. Quizás, en esto, el hebraísmo se muestra más coherente que el sufismo y más respetuoso, en consecuencia, de la creencia originaria en un Dios inaccesible. De hecho, al final, se limita a una forma de unión <<indicada con el término *Devekut* (adhesión). Este puede incluir un estado de éxtasis, pero significa sobre todo una adhesión constante de la voluntad y del pensamiento humano a la voluntad divina, considerado por gran parte de los maestros de la mística hebrea y del *Zòhar*, mucho más importante que el éxtasis>> : antes que en describir los estados místicos, ellos se afirman en la exposición de los misterios de la creación además de la contemplación de la majestad divina y en el itinerario a seguir para alcanzarlos, como sucede en los *Libros de las Hechalòth (los Siete Palacios Celestiales)* pertenecientes a la tradición esotérica de la *Mercabàh*.

A nivel práctico, surgen procedimientos tendientes a conseguir finalidades místicas o bien teúrgicas, según los casos. En la base de todo está una creencia, consolidada en el Medioevo, que reduce la Biblia entera a un conjunto de shemot, nombres divinos; tal dirección aparece sobre todo en el *Sèfer Jetziràh o Libro de la Creación* (¿siglos V-VI?), que elabora en torno a las *Sefiròth* (las veintidós letras del alfabeto sagrado y los diez números primordiales) una especulación cosmogónica y cosmológica con influencias neopitagóricas y gnósticas, donde la combinación de las letras, asociadas muchas veces a su valor numérico, contiene secretos arcanos.

En el Islam, el escenario cambia por la convivencia, inicialmente traumática, de dos orientaciones aparentemente antitéticas. Por una parte, la corriente ortodoxa de una religión rígidamente monoteísta y centrada en la Alteridad absoluta de un Dios a tal punto trascendente, separado e inaccesible[221] como para encerrar a los hombres en una relación de obediencia a la Ley, de abandono, de dedicación, y de mera sumisión (este es el significado del término Islam). Por otra parte, una corriente explícitamente mística, el sufismo, que alienta la posibilidad de un conocimiento experiencial de Alláh a través de la

219 M. ELIADE, *Storia*, III, 189. <<En cambio la experiencia mística suprema, es decir, la unión con Dios, parece (en el hebraísmo) especialmente excepcional>> (183).

220 R.WEIL – J. BOESSE - A. MANDEL, *La mistica Ebraica*, en M.-M. DAVY, ed. *Esperienze*, 203.

221 <<La mística, como la teología, está subordinada en el "islam" al dogma de la unicidad divina. La mística sigue por lo tanto al pié de la letra la teología de la unicidad. Así, para los mutazilitos, el "tawid" (unidad y unicidad de Dios) significa una ruptura radical entre Dios y las criaturas>> (R. ARNALDEZ, *La mistica musulmana*, en MM 466).

momentánea *unión mística*, es decir a través de comunicaciones sensibles propiamente dichas.

Es a partir del siglo II de la hégira (siglo VIII) que aparecen explícitamente las nociones de amor gratuito de Dios, de amistad y (según la poetisa Rabi´a (+801), dedicada a largas conversaciones nocturnas con Dios) de celo divino. <<En todo caso, como ha sido verificado por algunas investigaciones recientes, la experiencia mística ya había sido definida en términos de amor divino ("un fuego divino que devora enteramente al hombre") por Ja ´far al- Sadiq, el sexto imán (+765) y uno de los grandes maestros del sufismo antiguo>>[222] que sin embargo, alcanza su cenit con Jusayn ibn Mansur al Hallaj (+ 922): desde Bagdad proclamaba que el fin último de todo ser humano es la unión mística con Dios que se realiza a través del amor (´ishq) y en la cual los actos cumplidos por el fiel son santificados y divinizados. Afirmó también que el sufrimiento es la gran fuerza en la que se manifiesta el mismo Alláh y pronunció estando en éxtasis las famosas palabras <<Yo soy la Verdad [= Dios]>>, lo cual le valió su condena a muerte.

Le tocó al gran teólogo, filósofo, científico y místico Abu Hamid al-Ghazali (+ 1.111) el difícil cometido de conciliar las exigencias místicas con la ortodoxia sunnita, un cometido no siempre facilitado por el antirracionalismo agresivo de algunos sufíes que sólo admitían el conocimiento por connaturalidad, es decir intuitivo y sabroso de Dios. Pero al reconocimiento de la nueva corriente mística contribuyeron sobre todo los grupos de ascetas surgidos un siglo después y reunidos en hermandades similares a las ordenes religiosas, que los occidentales, a partir del siglo XVII, llamaron Derviches, del término persa que significa *mendicante*.

Debemos, sin embargo, precisar que el sufismo no constituye un movimiento uniforme y habitualmente consciente, como en el excepcional al-Hallaj, de la centralidad del amor como medio y término de la unión con Dios, además de la correlación entre amor y sufrimiento. Tal diversidad, pensamos, se atribuye propiamente al carácter marginal y accidental de esta corriente respecto al Islam oficial y ortodoxo, al cual le da una interpretación que el contenido objetivo del Corán y las formulaciones de fe no contemplaban, una interpretación confiada, en el fondo, a la subjetividad de la experiencia individual. L. Massignon[223] y otros estudiosos rechazan (atribuyéndola a una interpretación legalista del Corán) esta dicotomía entre Islam ortodoxo y sufismo, además de atribuir a este último orígenes principalmente extra-islámicos (es decir cristianos, gnósticos o hinduístas). Para nuestra advertencia, además, la pre-

222 M. ELIADE, *Storia*, III, 140).

223 L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, París 1954.

sencia en el Corán del componente de benevolencia y de complacencia recíprocas entre Alláh y el ser humano no autoriza a entrever en la *unión mística* el fruto natural y maduro del Islam; antes bien, el muro de la total trascendencia divina expulsa cualquier veleidad de una amistad con Dios y, a fortiori, de una mística de la fusión sustancial o metafísica, dos metas entre las cuales el sufismo nos parece condenado a oscilar en una perenne laceración que deja ver claramente el sincretismo ideológico, el recurso habitual a la técnica para escalar dicho muro, el repliegue sobre la mística natural y el innegable reclamo monístico. Todos elementos que serán examinados a continuación.

A nivel ideológico se delinea precisamente un amplio sincretismo, más o menos pronunciado según los casos, en el cual los elementos estoicos, gnósticos y neoplatónicos se alternan con las especulaciones teosóficas, como en el caso de Hosayn Tirmidhi (+ 898) o en la *Teosofía oriental* de Sohrawardi (+ 1191). Y, además de las prácticas iniciáticas alentadas por las persecuciones, casi todas se adecuan a la siguiente consigna de Ibn ´Arabi (+ 1240) acerca de la necesidad del esoterismo: <<Este tipo de conocimiento espiritual debe ser escondido a la gran mayoría de la gente a causa de su carácter sublime. Porque sus profundidades son difíciles de alcanzar, y los peligros son grandes>>[224]; en efecto, también por su pretensión de hablar abiertamente de la propia experiencia fue condenado a muerte al-Hallaj. Sin embargo, la influencia de estas ideas fue seriamente redimensionada a medida que el sufismo atraviesa los umbrales de los círculos esotéricos para dirigirse al sentimiento religioso y devocional del pueblo.

A nivel práctico, existen diversos senderos hacia el éxtasis. Es fundamental todo lo que puede favorecer el desprendimiento en vista de Dios: desapego de las apariencias y abolición de toda forma, aún la personal, <<para aislar el puro yo existencial, *sin atributo ni formas* frente a la inaccesible esencia divina>>[225]. Se trata, en resumen, de la auto-censura o suspensión programada de todo acto, de la búsqueda (difundida entre los sufíes) del vacío mental o de la abstracción de los *disturbios mentales (vritti)* a través de quitarse el lastre de todo acto intelectual y de toda inteligibilidad acerca de lo creado; se encuentra una concreción particularmente violenta en las ascesis y en las mortificaciones prolongadas del persa Abu Yazid Bistami (+ 874) que, en estado extático, se había identificado con Dios (<<he visto mi esencia: ¡y yo era yo y Él!>>)[226].

---

224 Texto citado en M. ELIADE, *Storia*, III, 157.

225 MI, 80.

226 <<Sobre la huella de otros orientalistas, Zaehner interpretó la experiencia mís-tica de los Bistamis como el resultado de una influencia india, y exactamente la de los Vedantas de Sankara, si bien, dada la importancia acordada a la ascesis y a las técnicas de meditación, debería pensarse sobre todo en el Yoga>> (M. ELIADE, *Storia*, III, 143).

Pero los esfuerzos para conseguir el éxtasis confluyen sobre todo en la práctica del *dhikr*, solitario o colectivo; sólo este último es verdaderamente conocido, mientras que el solitario queda envuelto en una especie de misterio porque está reservado al círculo exclusivo de los iniciados. Con *dhikr* se entiende la glorificación de Allah a través de la repetición, a veces obsesiva y, posiblemente, incesante, de invocaciones como Dios, de algunos de los "más bellos Nombres" divinos, del nombre del Profeta, de palabras como Hu (Él, o bien Alláh) o, sobre todo, de la expresión *la ilah illa Alláh (No hay otro Dios más que Dios)*, acerca de la cual podemos dar, como ejemplo, la enseñanza de Ibn ´Iyad: <<se comienza por el lado derecho, bajo el ombligo, prolongando largamente la pronunciación de la partícula negativa *la*; luego se resalta claramente la i (de *illah*) guturalmente, y se pronuncia la ***h*** vocalizada como *ha*, haciendo a continuación una pausa prolongada, inclinando al mismo tiempo el cuello hacia la espalda. Enseguida se dice *illa Allah*, destacando clara y guturalmente la ***i*** de la partícula que indica excepción (*illa* = excepto), golpeándose el pecho del lado derecho, luego de la emisión de la voz. Luego se enfatiza la palabra de gloria (*Alláh*) dando a la ***a*** un alargamiento profundo y extenso>>[227], etc. Estas palabras sagradas, por lo tanto, son pronunciadas de un modo fijo y determinado, cadenciadas según un orden preestablecido en voz alta o en voz baja y, a menudo, con particulares movimientos corporales, regulado por una disciplina esotérica de la respiración derivada del yoga a través de influjos turco-mongoles del siglo XIII y reservada a los iniciados capaces de comprender la simbología, con o sin cantos, músicas o danzas rituales, en los cuales los sufíes entrevén un reflejo de la armonía divina y cósmica. Todo ello con el objetivo de interiorizar el pensamiento y de provocar el encuentro con el Ser divino. La mayor parte de los sufíes es contraria a la emotividad excesiva procurada por el *trance* y por el éxtasis en las reuniones públicas, y a prolongarlos hasta el agotamiento de las fuerzas, pero no siempre logran controlar la situación, ni hacer prevalecer la idea según la cual es Alláh quien produce el éxtasis.

De todos modos, el dhikr implica tres niveles: <<Puesto que, -nos dice el *Kitab alminah*- el primer nivel es el *dhikr* de quien lo experimenta sin practicar la presencia de Dios. El segundo es el de quien con su lengua se aplica a la presencia del corazón. El tercero es el *dhikr* de quien practica continuamente la presencia, sin esfuerzo, de manera que su corazón se asocie a su lengua>>[228], en una fe, es decir que concretiza y toca en el corazón al propio Objeto divino.

En lo que respecta a las comunicaciones proféticas u *oraculares* con el más allá, tanto el hebraísmo como el Islam las han conocido en el momento de

227 Citado en MI, 212.
228 Citado en MI, 225.

constituirse sus respectivas revelaciones, pero luego no las fomentaron más. Dejemos por ahora el hebraísmo, que será examinado en la tercera parte de este libro y detengámonos en la otra gran religión monoteísta.

El Islam nace en un ambiente donde actuaban, aún en los santuarios, médiums videntes o adivinos considerados capaces de predecir el futuro y encontrar los objetos o animales perdidos, y esto gracias a la asistencia de un *djinn*, espíritu inferior a los ángeles, intermedio entre ellos y los hombres, sexuado, que come y bebe; según la creencia todo hombre tendría dos de estos *genios* a su lado, uno bueno y otro malvado.

La secuencia de la misión profética de Mahoma está en buena parte referida en la *sura* 53 (1-18) y en las tradiciones recogidas por Ibn Ishak (+ 768). Al comienzo, se dan las visiones extáticas de "aquel que posee la fuerza" y, sobre todo, de un mensajero que se le aparece en sueños en el año 610, mientras está dormido en una caverna al pie del monte Hira, para entregarle un pergamino (el Corán) que le coloca sobre los labios y la nariz hasta casi sofocarlo y para pedirle que predicara. Despertándose inmediatamente, el profeta siente una voz del cielo que lo saluda como enviado de Alláh: <<Mahoma, tú eres el Elegido de Alláh y yo soy Gabriel>>; levantando entonces la cabeza hacia el cielo el profeta ve a Gabriel bajo la forma de un hombre sentado con las piernas cruzadas, gigantesco y que ocupa todo el horizonte, por lo cual ninguna región del cielo puede ser vista sin verlo a él. Después de lo cual comien-zan las revelaciones auditivas, las únicas consideradas de origen divino por el Corán. Una segunda aparición de Gabriel acontece en el 612 para confirmar a Mahoma en su misión e intimarlo a hacer pública sus revelaciones.

No resulta fácil definir las comunicaciones del profeta con el más allá. Algunas se desenvuelven en la calma apolínea de las revelaciones píticas y son atribuidas a los ángeles; otras, más raras, son violentas y desconcertantes y se configuran bajo el tipo del chamanismo o, directamente, de alguna forma de posesión, por lo cual Mahoma se siente recorrido por escalofríos y por temblores alternados por oleadas de fiebre, gemidos, estertores y gritos. Tales revelaciones, dicen los musulmanes, podrían provenir de algún *djinn*, considerado por lo general, bueno; pero permanece desconcertante el episodio de un engaño del demonio que, inicialmente, había logrado intercalar, después del versículo 20 de la *sura* 53, consideraciones elogiosas a tres dioses locales en un primer tiempo atribuidos a Mahoma y, sólo más tarde, a una inspiración de Satanás. A continuación transcribimos la interpretación, quizás demasiado benévola, de Mircea Eliade: <<Esta circunstancia es ilustrativa por dos razones. Ante todo, muestra la sinceridad del Profeta: él reconoce que, creyendo recitar palabras dictadas por inspiración divina, ha sido en realidad engañado por Satanás; en segundo lugar, él explica la supresión de los dos

versículos echando mano a la intervención de la omnipotencia y de la absoluta libertad de Dios. Y efectivamente, el *Corán* es el único Libro Sagrado que conozca la libertad de abrogar algunos pasajes de la Revelación>>[229] con el fin de sustituirlos por otros mejores (2:100).

3- Las grandes religiones orientales.

El oriente incluye muchas formas de chamanismo y de oraculismo, generalmente privado, pero se distingue sobre todo por una fuerte acentuación mística análoga, en muchos aspectos, al neoplatonismo.

El componente chamánico

En la China antigua no faltaron los brujos, los médiums para la con-sulta a los espíritus, los exorcistas y los posesos; además, el taoísmo revela fuertes influjos chamánicos en sus leyendas de ascensiones y en las técnicas extáticas. Es el texto de las *Nueve Canciones* del siglo IV a. C. el que nos permite reconstruir la actividad de los chamanes de la antigua China llamados wu; concretamente eran intermediarios, generalmente mujeres, entre el ser humano y la divinidad, expertos en exorcismos y rituales propiciatorios de la lluvia, sanadores y videntes, siempre con el auxilio de los espíritus que entraban en sus cuerpos. Los *wu* formaban parte de las clases inferiores de funcionarios religiosos y probablemente eran los herederos de los más antiguos sacerdotes de China. Su influjo era notable: el mismo emperador Wu, de la dinastía Han, consultaba regularmente a una *wu*, es decir una médium que, en estado de trance, recibía mensajes de una princesa desde el más allá; estos mensajes se convirtieron en el fundamente de la ley de la dinastía. En cambio algnos, como Wang-Chu´ung, no dudaban en cuestionar la veracidad de estos *wu*[230].

En este fenómeno el componente de posesión parece predominar. A las preguntas dirigidas por quien preguntaba, el *wu* respondía con sonidos incoherentes interpretados como expresión de un lenguaje divino que se transcribía a un papel. Al término de la sesión, el médium se desvanecía y, una vez vuelto en sí, no recordaba nada de lo sucedido.

Inmediatamente fueron relacionados con el confucionismo que enseñaba a <<honrar los espíritus, pero tenerlos a distancia>>; los comentadores de la

229 MIRCEA ELIADE, *Storia*, III, 82.

230 <<Entre los hombres, los muertos hablan a través de personas vivas que hacen caer en trance, y los "wu", haciendo sonar sus cuerdas negras, invocan las almas de los muertos, y estos hablan a través de la voz de los "wu". Pero todo lo que esta gente puede decir es mentira…>> (citado en Id., *Le chamanisme*, 354).

época no dejaron de establecer un nexo entre el aumento de los casos de obsesión espiritista y la actitud conciliadora de los gobernantes. Las prácticas de los *wu* fueron abolidas en la corte en el 32 a.C. con el surgimiento del confucionismo como religión de Estado. Pero también en la China confuciana persistieron sus ritos exorcísticos llamados No y dirigidos a una purificación ordenada por la divinidad del templo; en tal ocasión, *wu* de ambos sexos eran poseídos por la divinidad y danzaban acompañados por el sonido de tambores y platillos.

La práctica exorcística con la asistencia de médiums estaba difundida por toda Asia: en Siberia, en el Tibet, en la India meridional, en Sri Lanka, en Tailandia, etc. Se trata de formas más o menos degeneradas de chamanismo que encontramos también en Japón, junto a la figura del *saikong*[231]. Los capítulos 35 y 36 de la *Historia de Genji* que se remonta al siglo XI d.C. cuentan de una jovencita que hacía de médium y efectuaba el diagnóstico de los males por cuenta de ascetas exorcistas empeñados en liberar a la dama de la corte Murasaki Shikibu. Otro relato narra acerca de la emperatriz Akiko que, teniendo un parto complicado, fue declarada posesa; también aquí algunas mujeres se ofrecieron como médiums y colaboraron con los exorcistas. Relatos similares, concernientes a una médium que asistía a un sacerdote exorcista budista, se encuentran en el *Libro de la Almohada* de Sei Shônagon, que se remonta a la misma época. Hagamos notar que recurrir a un médium con fines exorcísticos está muy difundido entre los sacerdotes budistas Nichiren, aún en nuestros días[232].

En el budismo tibetano, los sacerdotes Bon-po no se distinguen de los auténticos chamanes[233]; la mayoría de ellos practican el exorcismo y muchos de ellos se dicen poseídos por los dioses y por los espíritus de los muertos con los cuales, durante su trance, entran en comunicación. En la India el uso de las evocaciones a los muertos y a las mismas divinidades siempre ha sido una característica de los brahmanes y de la casta sacerdotal, cuya potestad se originaba en una especie de dominio sobre los difuntos y sobre las divinidades mismas.

---

231 El "sai-kong" terminó por identificarse con el "wu"; también aquí, estamos en presencia de una técnica ya no tanto de éxtasis cuanto de posesión por obra de los espíritus de los muertos y practicada casi exclusivamente por mujeres, sobre todo para predecir la buena o la mala suerte.

232 La médium provee durante el exorcismo <<respuestas que se pretendía que proviniesen de la divinidad custodia del templo. La divinidad diagnosticaba, pues, el mal del paciente aclarando si se trataba de agotamiento o de posesión por parte de algún espíritu. (…) Si era diagnosticada la posesión, el espíritu era invitado a identificarse, a abandonar el cuerpo del paciente y a hablar por medio de la médium>> (citado por G. PARRINDER, Esorcismo, en M. ELIADE, ed., *Enciclopedia*, II, 219).

233 El budismo tibetano conserva algunos ritos dirigidos, a través de la autosugestión y el consecuente trance, a provocar la experiencia del desmembramiento y de la muerte mística; tales ritos son designados con el término gcod (pronunciar chiod), que significa "escisión", "rescisión", "desarraigo", en virtud de los cuales el practicante "divide" y destruye el propio yo y, en él, la ilusión cósmica. Por esto resulta clara la reinterpretación en clave budista del antiguo drama del chamán (cf. Id., *Storia*, III, 305).

El componente místico

Asia, y en particular la India, no se distingue sin embargo por las comunicaciones con el más allá de tipo mediúmnico o chamánico; si el *Yoga Sûtra* de Patanjali menciona los *poderes* o *siddhis* típicos del chamanismo (el vuelo por el aire, la desaparición, etc.), lo hace para disminuir su importancia y asignarles una consistencia muy secundaria respecto a la de la liberación final. El éxtasis por ellos vivido ya no entra en la perspectiva del vuelo mágico proyectado a la exploración del cosmos y a la relación con los espíritus, sino en un marco esencialmente místico donde directamente está prevista la evasión y la salida del cosmos mismo.

El paso del vuelo mágico a la ascensión mística está acompañado o manifestado por un cambio de los medios aptos para procurar el éxtasis: ya no son los propios del chamanismo, incluida la ingesta de *soma* o de otras sustancias embriagantes, sino las austeridades y las disciplinas ascéticas que preparan la elaboración de las técnicas del yoga. La mística que se afirmará en el hinduismo y en el budismo incluye una experiencia extática totalmente pacificada, diríamos apolínea; también aquí se trata de salir de sí para comunicarse con un más allá y para superar el conocimiento ordinario, pero se lo hace neutralizando la actividad o el movimiento del cuerpo, fijando el espíritu, apagando los extravíos del pensamiento y hasta los mismos deseos. Ya no se trata siquiera de permitir al sujeto ir más allá de sí mismo, sino, al menos en el caso del hinduismo, de alcanzar la profundidad del propio Yo.

La doctrina

Esta transición mística presupone la afirmación de determinadas premisas filosóficas, en ciertas versiones análogas a las de la mística neoplatónica y centralizadas sobre la identidad potencial del espíritu con su fondo divino, además sobre la ley general del retorno de todas las cosas a su fuente.

La reflexión [en este mundo de la India] sobre la realidad está sin duda dominada por el problema del mal y desemboca en el pesimismo universal que estalla en el sermón de Benarés, donde el Buda proclama que todo es *dukkha*, una palabra que no se refiere exclusivamente al dolor, sino también al mísero estado de inpermanencia ("anitya") y de condicionamiento que caracteriza a toda la realidad de este mundo nuestro. Ni los hinduistas ni los budistas consideran al hombre responsable del mal y del sufrimiento: estos son en cambio considerados como parte integrante de la realidad, por lo cual el mundo es rechazado en bloque o, en la mejor de las hipótesis, vaciado de toda consistencia metafísica. Él es a la vez seducción e ilusión, maya, y es por lo tanto re-

chazado en sus apariencias de espacio, tiempo y, sobre todo, multiplicidad; el camino espiritual se traduce por esto en una continua tensión hacia la superación o la abolición de toda forma de dualismo[234], hacia la realización de una unidad e identidad absolutas, y antes que nada, hacia la individuación de la Realidad más allá de las realidades, del mundo visible y de los conceptos. Es esta tensión la que queremos indicar con el término *trascendentalismo*: nuestro mundo empírico y concreto, siendo ilusorio, debe ser superado y descartado como punto de partida de un camino cognoscitivo.

Tal es la convicción que hermana, si bien con acentuaciones diversas, al hinduismo y al budismo en la vía negativa hacia el *nirvana*[235]. El hinduismo, en efecto, generalmente subordina la negación de la consistencia del mundo y de nuestro yo empírico a la afirmación de la existencia del Brahmán como Realidad única e idéntica a nuestro âtman o Yo profundo: <<¿Preguntas qué es el Brahmán? Es tu mismo âtman que todo lo impregna>>[236]. Brahmán es <<lo único sin ningún otro>> ("Ekam eva Advaitam"); y el advaitismo o nodualismo es la vía negativa para alcanzar al Brahmán, que no es ni esto ni aquello, y para llevar a la unión-fusión con él. He aquí por qué el nirvana hinduista es el <<estado supremo en el cual el aspecto individual (separado) del ser ha desaparecido para dar lugar a la conciencia de la Realidad Una>>[237], el estado de identificación del âtman con el Brahmán, la <<extinción en Dios>>[238]. Es esta continua autosuperación del Yo, esta incesante denuncia de la ilusión de la

---

234 Existen también notables excepciones, menos conocidas y apreciadas en Occidente, pero más populares en la misma India. <<El Bhakti Yoga, por lo contrario, es por excelencia un yoga dualista en el cual el yogui no desea en efecto fundirse en la conciencia de la unidad, sino alegrarse intensamente de la presencia de Dios, tener con Dios relaciones lo más intensas posibles. Es lo que Shri Ramakrishna, citando a Rämprasad, expresaba humorísticamente cuando decía: <<Yo no quiero convertirme en azúcar, quiero saborearlo>>. ¿Qué dios, qué "ishta" elegirá el bhakta como objeto de adoración? Parece que su elección es absolutamente libre. ¡Adorad al dios que queráis!. Poco importa el nombre que déis a Dios, bajo qué aspecto lo representéis; lo esencial es que lo améis con todo el corazón, con toda el alma, y que hacia él tendáis todas las fuerzas de vuestro ser para poder acercaros a él>> (J. Y. LELOUP, *L´esicasmo – Che cos´è, come lo si vive?*. Gribaudi, Turín 1992, 140). Una canción del Tukaram da consistencia a tal relación afectiva: <<¿Puede el agua beberse a sí misma? ¿Pueden los árboles probar los frutos de los que están cargados? Quien ruega a Dios debe permanecer distinto de él, sólo así conocerá la alegría del amor de Dios; porque si afirma que él y Dios son una sola cosa, esa alegría y ese amor se desvanecerán instantáneamente. No se debe rogar por la absoluta unidad con Dios: ¿dónde estaría la belleza de la perla si formase una sola cosa con la ostra?>> (citado y traducido por J. S. HOILAN, en *An Indian Peasant Mystic*, 1932, reedit., Prinit Press, Dublín, 1978).

235 "Extinción", "apagamiento" "disolución". El verbo "nirva" significa literalmente "apagarse", como un fuego deja de "respirar" por falta de combustible, "exhalar el último aliento".

236 *Briha Aranyaka* III, 4. Las frases con la cuales se revela esta identidad son llamadas las grandes declaraciones ("mahavakya") de los Upanisad: <<Tú eres Aquél>>, donde el "Tú" se refiere al âtman y "Aquél" al Brahman; o también: <<tu âtman no es otro que tu Brahman>>; o bien: ¿Qué es esa sutileza? El mundo entero la tiene como alma. Esta es la verdad, esto es el âtman. Todo esto eres tú mismo ("Tat tvan asi")>>. En resumen: <<Aham Brahman amsi>> -Yo soy Brahmán.

237 *Glossario Sanscrito*, Asram Vidya, Roma 1988, 131.

238 *Bahagavad-Gita* VI, 15.

existencia personal autónoma para alcanzar la identificación fusional con el Brahmán, que caracteriza toda la espiritualidad hindú. La liberación de la idea del *esto soy yo*, es decir la radical superación del egoísmo es a la vez el presupuesto y el éxito del camino espiritual. Y esta identificación cognoscitiva del Brahmán y el âtman no se concreta como consecuencia de un esfuerzo demostrativo, sino más bien en la experiencia del éxtasis místico.

Por otra parte, <<tanto la tradición budista como los métodos derivados de ella conocen casi exclusivamente una soteriología negativa>>[239]. En otros términos, la negación budista conduce coherentemente la vía negativa hinduista a su más extrema consecuencia: se niega a afirmar cualquier cosa y, sobre todo, a identificar a Brahman con el âtman; es la doctrina del *anatman*, según la cual no existe ni siquiera un yo o un Yo que sustente a la persona. Se proclama la inexistencia tanto en Dios como en el hombre de la personalidad, del alma, del yo, de una substancia permanente o *sujeto*, y se enseña un acto de sabiduría que apaga todo deseo y toda *sed* de persistencia de un yo distinto. Esta concepción del *anatta (ausencia de âtman)* es la doctrina más específicamente budista. Mientras que el hinduismo reabsorbe y funde el ser humano en el divino, como una estatua de sal que, sumergida en el océano, se disuelve en él, el budismo reduce la realidad a una nebulosa energética sujeta a aparentes fases alternas de condensación y de expansión.

Habría mucho para discutir sobre la presunta naturaleza atea del budismo; pero se trata sobre todo de un silencio sobre Dios, que entra en la actitud de quien considera cualquier afirmación, sobre todo respecto a sí mismo, como una especie de traición alimentada por un secreto deseo de consistencia, favorecido, a su vez, por la ignorancia ("avidya"), por el error fundamental del ser humano que quiere siempre identificarse con algo. Para huir de semejante esclavitud, es necesario una toma de conciencia inmediata e intuitiva de la propia naturaleza de Buda (es decir de *despierto*) inherente a cada uno de nosotros; pero que permanece como adormecida a causa de nuestra ignorancia. Tal proceso se realiza a través de un despertar del *prajna* (sabiduría trascendental) ínsita en las profundidades del hombre, a través de la anulación y la superación del pensamiento lógico y discursivo, del dominio de la inteligencia, la cual <<se despliega en el ámbito del error>>[240]. El objetivo de la meditación es alcanzar el verdadero desasimiento o desapego y sumergirse en un estado de no percepción que tiene por objeto la vacuidad ("sunyata"), lo sin-caracte-

---

239 JUAN PABLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milán 1994, 95. <<Para el Budista –al revés del Vedantista- el estado más elevado de contemplación es sobre todo caracterizado por notas negativas: conduce no a la unión positiva con el Espíritu, sino al "Nirvana">> (J. MARECHAL, *Études sur la psychologie des Mystiques*, I-II, DDB, París 1938. Ver I, 138).

240 *Bodhicaryavatara*, IX, 2 B.

rística ("animitta") y la no-toma-de-posición. La vacuidad, entonces, no es el vacío en sí mismo, sino el vacío de elementos opuestos, lo indiferenciado, la ausencia de dualidad que, a su vez, no se identifica con la unidad: de otro modo se llegaría a una afirmación y se elegiría uno de los dos extremos. La vacuidad tan querida al budismo, por consiguiente, es tanto el modo de ser de las co-sas, como -sobre todo en la corriente del Mahayana- "la perfección del saber" (*prajnaparamita*) y, por lo tanto, plenitud.

Por esto decimos que el nirvana tiene connotaciones infinitamente positivas:<<Coincide con la plena y efectiva conciencia del Absoluto, en él desaparecen todas las categorías del devenir-relativo por lo cual no es sujeto de análisis o comparación, puesto que el Absoluto-Infinito no tiene ninguna relación con lo relativo-finito>>[241]; es <<el totalmente otro, el absoluto, del cual no podemos tener idea alguna, aquello de lo cual no podemos dar ninguna definición positiva>>[242]. Toda definición o afirmación de la verdad es en el fondo una paradoja. Quien descubre la verdad no puede describirla; los budas, mirando las cosas, no tienen ninguna *noción* porque, como verdad absoluta, ellas no existen. El conocimiento de Buda es un *no-conocimiento*.

Los caminos de la salvación

Más allá de estas diferentes acentuaciones, tanto el hinduismo como el budismo no se limitan a negar la multiplicidad de los seres y a reducir la realidad a un principio único, sino que enseñan también los caminos concretos para salir del maya y entrar en el Absoluto. Por lo tanto se proponen como caminos de salvación y de liberación (moksha) que, para el hinduismo, depende principalmente del desmantelamiento del maya mediante la regresión psicológica de nuestro yo humano en Brahman, mientras que para el budismo, significa la extinción de la sed de cualquier consistencia y deseo.

En otros términos, el conocimiento indicado, propiamente por su pretensión de alcanzar lo que no se ve desmantelando lo que se ve, propiamente por su rechazo de partir de las realidades existentes captadas a través de los sentidos y las razones demostrativas, propiamente por su anhelo hacia lo Absoluto, asume sin duda los contornos característicos de la fe y del camino religioso y se condice con la mística. Estamos, por lo tanto, frente a una auténtica gnosis o conocimiento considerada como camino de salvación: la intuición del Ser

241 *Glossario Sanscrito*, 132.

242 A. PEZZALI, *Storia del buddhismo*, EMI, Bolonia, 1983, 164. Aquí las afinidades con el taoísmo no faltan; basta recordar que Chuang-tzu, uno de los tres padres de tal tradición filosófico-religiosa junto a Lao-tzu y Lieh-tzu, identifica el éxtasis con el "sentarse y olvidar", con el ser sin forma y sin conocimiento para ser parte del Todo.

constituye una iluminación liberadora que transforma, no sólo cognositivamente sino metafísicamente, al cognoscente en aquello que conoce.

Obviamente, la salvación no se alcanza en el transcurso de una sola vida, y por lo tanto postula –como, por lo demás, en la mística plotiniana- la doctrina de la reencarnación[243]. En el hinduismo, el camino se cumple gracias al *yoga*, una palabra cuya etimología significa unión, fusión, reintegración, y por ello se acerca a la de religión (ligar a uno con el otro)[244]. Es nada menos que <<el método experimental para realizar al "hombre-dios"[245]... *Yoguin* es aquél o aquellos que, practicando el yoga, pone yugo a la propia respiración y a los propios sentidos y pensamientos, para guiarlos en dirección a la unión mística, es decir al contacto directo inmediato del espíritu con lo Absoluto; yoguin es el *concentrado*, el *unificado*. <<Patañjali define el Yoga como "la supresión de los estados de conciencia" (Y. S. I, 2). Tales "estados de conciencia" ("cittavrtti") son ilimitados, pero se pueden reducir todos a tres categorías, correspondientes respectivamente a tres posibilidades de experiencia: 1) los errores y las ilusiones (sueños, alucinaciones, errores de percepción, confusiones etc.); 2) la totalidad de las experiencias psicológicas normales (todo lo que siente, percibe o piensa quien no practica el Yoga); 3) las experiencias parapsicológicas provocadas por la técnica yoga y accesibles, obviamente, sólo a los iniciados. La finalidad del Yoga de Patañjali es abolir las dos primeras categorías de experiencias (surgidas respectivamente del error lógico y del error metafísico) y sustituirlas con una *experiencia* extática, suprasensorial y extrarracional>>[246].

El recorrido, largo y arduo, se subdivide en *hatha* (constricción, autocoerción) *yoga* y *raja yoga*, es decir el camino verdadero (*raj*) para alcanzar la reintegración. El primero comporta cinco escaloncitos: dos morales y tres psico-físicos. El segundo, dirigido a alcanzar un estado superior de conciencia, se desenvuelve en tres niveles: la contemplación ("dharana"), en el cual la mente se fija en un sólo punto con el objetivo de eliminar cualquier pensamiento; la meditación ("dhyana"), en el cual la mente se eleva hacia esferas que trascienden el pensamiento mismo; la inmersión o iluminación ("samadhi"), en el cual se verifica el éxtasis místico, la absoluta coincidencia de

---

243 La adhesión a la doctrina de la reencarnación es prácticamente obligatoria para las gnosis de todos los tiempos, donde se habla más de evolución y de autorrealización que de conversión. Si, en efecto, el hombre es naturalmente divino, entonces su destino espiritual no corresponde ya a una salvación propiamente dicha, que resulta superflua, sino a una toma de conciencia de lo que siempre ha sido, conciencia a tal punto inalcanzable en una sola vida

244 <<La palabra "yoga" deriva de la misma raíz de la palabra yugo, que presenta una doble connotación: unir (ayuntar-ayugar), y sujetarse a un adiestramiento disciplinado (domar). (…) Por lo tanto genéricamente definido, el "yoga" es un método de adiestramiento concebido para llevar a la integración o a la unión>> (H. SMITH, *Le grandi religioni orientali*, Sugarco, Varese, 1993, 45).

245 M. ELIADE, *Tecniche dello Yoga*, Boringhieri, Turín 1972, 204.

246 Id., *Storia*, II, 65.

pensamiento y objeto del pensamiento, y el pasaje del conocer al ser, por lo cual <<este objeto no se presenta más a la conciencia en las relaciones que lo delimitan y lo definen en cuanto fenómeno, sino "como si se viese desde sí mismo" (Y. S. III, 3). [El *samadhi* pleno debe por lo tanto acontecer] fuera de to-da relación>>[247], sin soporte y en modo indiferenciado, es decir sin fijar el pensamiento en un punto del espacio o en una idea.

En la vertiente budista, la recta concentración implica sustancialmente los tres niveles del raja yoga y lleva en la práctica al mismo resultado de vacío mental, presupuesto lógico de la iluminación: se comienza con las cuatro meditaciones ("dhyana"), seguidas de las cuatro absorciones sin forma o inmateriales. Ejercicios muy afines a estos son las ocho liberaciones, las ocho bases de victoria, los ocho soportes meditativos de universalidad y también otros ejercicios; encontramos una variante de las dos primeras liberaciones en la visualización hasta la alucinación de lo *horrible*, es decir de un campo de huesos y de cadáveres en descomposición, que no es otra cosa que recordar las visiones chamánicas.

4.- El movimiento espiritista

Si bien no encontramos ninguna afinidad entre las corrientes místicas hasta ahora explicadas y el movimiento espiritista, sobre todo con aquél surgido después de Allan Kardec, profundamente adverso al misticismo[248], encontramos en cambio muchas en la corriente espiritista, el chamanismo y el oraculismo, tanto público como privado. Quizás es excesivo el intento de quien identifica chamanismo y oraculismo, por una parte, y mediumnidad por la otra[249], pero sigue siendo cierto que la corriente espiritista dominada por la mediumnidad no nació de la nada y recurre a una forma históricamente difundida y afirmada de comunicaciones con el más allá. Ahora tendremos la posibilidad de echar un poco de luz sobre estas problemáticas.

---

247 Ibid., 72. Así define el *Glossario Sanscrito* el "samadhi": "Contemplación", contemplación trascendental; contemplación en la cual se alcanza un perfecto estado de "identidad" esencial y por lo tanto "conciencial". (…) El "samadhi" es un "estado" trascendente no descriptible; comienza a cumplirse a nivel del supraconsciente y paso a paso supera al mero "acto" meditativo en la conciencia habitual. Es, por lo tanto, un estado de "conocimiento directo". En relación al contenido de conciencia, se distingue entre "samadhi" "con acciones diferenciadas" ("savikalpa"), y sin diferenciación ("nirvikalpa"). En el "savikalpa" la conciencia aún presenta modificaciones (dualidad, unidad), aunque si bien sólo a nivel "potencial"; en el "nirvikalpa" desaparece toda noción de sujeto-objeto, y por lo tanto la dualidad y la misma unidad dejan el lugar a la pura "No-dualidad" de conciencia. En el "nirvikalpa" –esencial a la realización metafísica "Advaita" –la conciencia "reposa en su misma naturaleza de no-dualidad", por lo cual en él sí está en perfecta "identidad" con el "Atman-Brahman">> (173).

248 <<El espiritismo, esencialmente positivo en sus creencias, rechaza cualquier forma de misticismo>> (A. KARDEC, *Oeuvres*, 133).

Historia

No faltaron, en lo decenios precedentes a la explosión espiritista del siglo XIX, precursores y manifestaciones concretas típicas del movimiento. Antes, durante y después de la Revolución Francesa, se encontraban todas las formas de evocación mágica, comprendida la evocación a los difuntos, que Cagliostro practicó ocasionalmente. Sin embargo, es en Emmanuel Swedenborg que debemos identificar al precursor directo del espiritismo.

Pero el espiritismo propiamente dicho es sin duda hijo del siglo XIX y resultado del encuentro aparentemente imposible, o por lo menos paradójico, entre ciencia y ocultismo, entre Iluminismo y Romanticismo. El hilo sutil que los une está ligado a las cuestiones del magnetismo animal, llamado así a causa del presunto *fluido* o energía emanada del animal o del hombre y capaz de influir sobre los otros. Ya en 1772, Franz Antón Mesmer, junto al P. Helle, científico jesuita director del Observatorio real de Viena, se había dado cuenta que el contacto prolongado de las manos producía un efecto análogo al del imán [magnete]. En 1784, mientras el marqués francés Armand de Puységur (+ 1825) *magnetizaba* [hipnotizaba] a un joven afectado por un flujo pectoral, el enfermo se durmió entre sus brazos y comenzó a conversar y a responder de un modo que el magnetizador orientaba a voluntad; repitiendo el experimento, siempre con las mismas técnicas inductivas de Mesmer, logró provocar un estado modificado de conciencia menos convulsivo y llamado por ello sonambulismo artificial. Características de este estado de trance, último y determinante escalón entre ciencia y espiritismo, eran la dependencia con respecto al magnetizador, una sorprendente lucidez y clarividencia y, al despertar, la total ausencia de recuerdos. La puerta estaba ya abierta de par en par a otro importante descubrimiento, el del hipnotismo, acaecido en 1841 por obra del doctor Braid de Manchester el cual, haciendo fijar la vista en un objeto luminoso que giraba sobre su eje, estuvo en condiciones de inducir al sonambulismo o el sueño magnético; él llamó a tal influjo *sugestión* por cuanto

---

249 <<El don de la mediumnidad es tan antiguo como el mundo; los profetas eran los médiums; los misterios de Eleusis estaban fundados en la mediumnidad; los Caldeos, los Asirios tenían médiums; Sócrates estaba dirigido por un Espíritu que le inspiraba los admirables principios de su filosofía; él escuchaba su voz. Todos los pueblos han tenido sus médiums, y las inspiraciones de Juana de Arco no eran otra cosa que las voces de Espíritus benévolos que la dirigían>> (Id., *Le livre des médiums*, P. 2, c. 31). Estas afirmaciones concuerdan con las de uno de los más feroces adversarios del espiritismo, René Guénon, para quien la única originalidad del espiritismo contemporáneo está en la nueva interpretación dada a viejos hechos. <<Lo que hay de nuevo en el espiritismo, parangonando este último a los que han existido anteriormente, no consiste en los fenómenos, que son conocidos desde siempre; además sería muy sorprendente que los fenómenos, si bien reales, hayan esperado nuestra época para manifestarse, o por lo menos que ninguno se haya dado cuenta hasta este momento. Nueva, peculiarmente moderna, es la interpretación que los espiritistas dan a los fenómenos de los cuales se ocupan, es decir, la teoría con la cual ellos pretenden explicarlos; es precisamente tal teoría la que constituye propiamente el espiritismo>> (R. GUÉNON, *L´errore*…, 45).

el magnetizador parece sugerir al paciente los pensamientos y las emociones que surgen. Todo esto puso en entredicho las teorías fluídicas de los magnetizadores y contribuyó a redimensionar notablemente la interpretación sobrenatural, mágica y directamente diabólica del trance.

Cediendo a la tentación de mezclar el magnetismo[250] con las teorías y las prácticas espiritistas, y sosteniendo la posibilidad para un sonámbulo hundido en el *sueño magnético* de comunicarse con los muertos, el ex seminarista Alfonso-Luis Constant (+ 1875), alias Eliphas Levi, pionero y cofundador del ocultismo contemporáneo, llegaba a los mismos resultados. Resultados y conclusiones que sirvieron de base teórica y abrieron las puertas a los acontecimientos que se desencadenaron a mitad del siglo Diecinueve.

Todos están al corriente de cómo siguieron los hechos. Si, en honor de la verdad, debe recordarse que las primeras experiencias del más conocido médium norteamericano del siglo XIX, Andrew Jackson Davis (+ 1910), se remontan a fines de 1843, sin embargo la fecha para recordar es el final de 1847, cuando un espíritu se manifiesta por medio de golpes ("raps") en la casa de las hermanas Fox en Hydesville[251] y luego en Rochester, en el estado de Nueva York, donde ellas tuvieron imitadores: en efecto, este aparente diálogo con los difuntos (realizado en base a raps) a través de lo que será llamado el *spiritual telegraph*, parece que provocó una enorme atracción.

La proliferación de los *spiritual circles* fue tal como para permitir la convocatoria en Cleveland, en 1852, a un primer congreso general de los *espiritualistas*; algunos médiums norteamericanos exportaron luego sus prácticas a Inglaterra, Alemania y Francia. Desde los albores del movimiento, los espiritistas se preocuparon por unirse y formar un movimiento coherente en el plano internacional; en 1854 había ya en el mundo más de tres millones de fieles, con diez mil médiums profesionales. En 1867, se contaban cerca de seis millones de simpatizantes[252].

---

250 El paso era corto: <<Las teorías de Mesmer, en realidad, no tienden a fundar explícitamente la doctrina espiritista; más bien, él parece sobre todo preocupado por insertar sus consideraciones en un marco marcadamente materialista, y tendiente a reducir a fenómenos físicos aún aquellos que en el ámbito de las religio-nes eran presentados como sucesos inmateriales, expresiones de fuerzas sobrenaturales. Pero sus más directos discípulos desarrollarán las mismas teorías en un sentido diametralmente opuesto y serán propiamente algunos de ellos quienes afirmarán que en determinadas circunstancias (en la condición de "sueño magnético" ["hipnótico"]), es posible entrar en contacto con los espíritus de los difuntos, por no hablar de la doctrina espiritista del "cuerpo etéreo o cuerpo fluídico" que manifiesta claramente su deuda conceptual respecto al "fluido universal" de Mesmer>> (A. PORCARELLI, *Spiritismo*, 45). Por esto, no pocos mesmeristas se pasaron al espiritismo.

251 En ese momento, el interlocutor declaró ser el espíritu de un vendedor ambulante asesinado en aquella casa y sepultado en el sótano. <<Cincuenta y seis años después, en 1904, durante una restauración, fue derribada una pared divisoria del sótano cerca de la pared principal y en el espacio entre ambas fue encontrado un esqueleto humano y una caja de vendedor ambulante>> (A. PAVESE *Comunicazioni*, 76).

Si bien los espiritistas de los Estados Unidos habían tenido en Adrew Jackson Davis una significativa figura de profeta[253], es con Allan Kardec que el movimiento espiritista se estructura y se perfecciona, tanto en la teoría como en la práctica; su figura, tan emblemática para la historia del espiritismo contemporáneo, merece una descripción más profunda.

Hppolyte-Léon Rivail, nacido en Lyón en 1804 y muerto en París en 1869, fue formado en el pensamiento iluminista y en la perspectiva cientificista del positivismo. Sufrió también el influjo de Rousseau, del socialismo utópico[254] y de Enrique Pestalozzi, el primer pedagogo moderno y apóstol de la escuela liberadora (libre), de la cual Rivail fue estudiante y colaborador en su Instituto de Yverdon, en Suiza. Al concluir sus brillantes estudios (no hay unanimidad sobre el hecho de que haya estudiado también medicina), escribió algunas obras pedagógicas y comenzó a enseñar ciencias en un colegio; pero muy pronto manifestó un fuerte interés hacia el sonambulismo y el magnetismo de Mesmer, interés que lo llevó, a la edad de 55 años, a encontrarse con una buena cantidad de médiums: su participación directa en sesiones espiritistas y el estudio de más de cincuenta cuadernos con mensajes espiritistas que le dictaron personajes prestigiosos[255] (96) lo indujeron a convencerse de la realidad de un mundo invisible y de las comunicaciones espiritistas: una convicción que finalmente doblegó su mentalidad positivista tendiente a reducir tales comunicaciones a meros fenómenos magnéticos (*).

---

252 *La Revue spirite* de enero de 1869 considera atendible tales estadísticas, precisando que la profesión más comprometida con el espiritismo es la de los médicos homeópatas, en una proporción de nueve cada diez (cf. L. ROURE, *La religion spirite –L´était présent, Études* 50/135 (1.913) 767).

253 Él es el autor del libro *Principi della natura*, sue divine rivelazioni e appello all´umanitá, publicado en 1847, donde entre otras cosas, es descripta la organización de una futura sociedad socialista.

254 El connubio entre socialismo y espiritismo del siglo XIX, sobre todo europeo, no es tan extraño como podría parecer a primera vista: en efecto, ambos tenían pretensiones científicas y difundían la idea de armonía universal y de progreso indefinido (hecho posible por la reencarnación o, por lo menos, por el continuo aprendizaje de los espíritus sin cuerpo). El mundo de los espíritus ya realizaba la igualdad social todavía no alcanzada aquí en la tierra, y el mismo espiritismo permitía el arribo, en clave anticlerical, de una religión donde las relaciones con el más allá ya no eran reguladas por pocos ministros, sino por la mediumnidad a todos accesible.

255 Entre ellos, Victorien Sardou, autor de Madame Sans Gêne [desconsiderada], el editor Didier y René Taillandier, miembro de la Academia Francesa.

* **[Nota del traductor]** Carta del Santo Oficio del 4 de Agosto de 1856: sobre el abuso del magnetismo; ASS 1 (1865) 177 s; CL VI 103 a; cf. Collectanea S. Congr. de Propag. Fide I (1907), 1128. (Dz-1653)... <<Sobre esta materia se han dado ya por la Santa Sede algunas respuestas a casos particulares, en que se reprueban como ilícitos aquellos experimentos que se ordenen a conseguir un fin no natural, no honesto, no por los medios debidos; por lo que en casos semejantes fue decretado el miércoles 21 de abril de 1841: "El uso del magnetismo, tal como está expresado, no es lícito". Igualmente, la Sagrada Congregación juzgó que debían ser prohibidos ciertos libros que pertinazmente diseminaban estos errores. Mas como aparte de los casos particulares, había que tratar del uso del magnetismo en general, de ahí que a modo de regla fue estatuido el miércoles 28 de julio de 1847: «Apartado todo error, sortilegio, implícita o explícita invocación a los demonios, el

Un acontecimiento decisivo se concreta el 30 de abril de 1856: durante una sesión espiritista guiada por la médium Céline Bequet (alias *Japhet*), Rivail se entera que fue en el pasado un druida céltico llamado Allan Kardec, cuyo espíritu lo guiará hacia la realización de una importantísima misión: <<No habrá más religiones, y el mundo sentirá la necesidad de una sola religión, pero verdadera, grande y bella, digna del Creador. Los primeros fundamentos ya fueron puestos. Esta es tu misión, Rivail>>[256]. El pedagogo no se lo hizo repetir dos veces e inicia, a partir de ese día, una obra que sigue dos direcciones paralelas: científica y religiosa.

Kardec dedicará el resto de su vida esencialmente a la constitución de un *corpus doctrinale* derivado de sus reflexiones y de las experiencias personales, del estudio de los cuadernos a él entregados precedentemente y, en esencia, de sus presuntos[257]contactos con los espíritus. Ateniéndonos a un biógrafo suyo, el primer y fundamental libro de Kardec dedicado al tema, *El Libro de los Espíritus*, es el fruto de una encuesta espiritista que manifestó al autor <<la opinión filosófica promedio del más allá o, más precisamente, del más allá europeo en 1857>>[258]. En este libro, leemos la descripción de la vida de los espíritus en su estado encarnado y desencarnado, y las relaciones que llegan a establecerse entre los espíritus de ambas categorías.

A nivel científico y filosófico, Kardec contribuyó a echar las bases de lo que

---

uso del magnetismo, es decir, el mero acto de aplicar medios físicos, por otra parte lícitos, no está moralmente vedado, con tal de que no tienda a un fin ilícito o de cualquier modo malo. La aplicación, empero, de principios y medios puramente físicos a cosas y efectos verdaderamente sobrenaturales para explicarlos físicamente, no es sino un engaño totalmente ilícito y herético». (Dz-1654) Aun cuando por este decreto general se explica suficientemente la licitud o ilicitud en el uso o abuso del magnetismo, sin embargo, hasta tal punto ha crecido la malicia de los hombres que, descuidando el estudio lícito de la ciencia, buscando más bien lo curioso, con gran quebranto de las almas y daño de la misma sociedad civil, se glorían de haber alcanzado un cierto principio de adivinación. De ahí que con los embustes del sonambulismo y de la que llaman intuición clara, unas mujerzuelas, arrebatadas en gesticulaciones no siempre honestas, fabulan que ven cosas invisibles y con temerario atrevimiento presumen pronunciar palabras sobre la religión misma, evocar las almas de los muertos, recibir respuestas de ellos, descubrir cosas lejanas y desconocidas, y practicar otras supersticiones por el estilo, con el fin de conseguir ganancia ciertamente pingüe para sí mismas y para sus señores. En todo esto, sea cual fuere el arte o ilusión de que se valgan, como quiera que se ordenan medios físicos para fines no naturales, hay engaño totalmente ilícito y herético, y escándalo contra la honestidad de la moral>>.

256 A. Kardec, *Note autobiografiche* en *Oeuvres*, 251.

257 Decimos "presuntos" porque algunos rechazan directamente la "mediumnidad" de Allan Kardec, al cual René Guénon atribuye solamente dotes de magnetizador; como sustento de esta tesis, refiere las siguientes afirmaciones del célebre médium D. D. Home: <<Jamás me he encontrado con un solo caso de clarividencia magnética en el cual el sujeto no reflejara directa o indirectamente las ideas del magnetizador. Esto está demostrado de manera sorprendente por el mismo Allan Kardec. Bajo el imperio de su enérgica voluntad, sus médiums eran meras máquinas de escribir, y reproducían servilmente sus pensamientos. Si por casualidad las doctrinas publicadas no estaban conformes a sus deseos, él las corregía a su propia criterio. Es sabido que Allan Kardec "no era médium". Él no hacía más que magnetizar o "psicologizar" (si se nos perdona el neologismo) a personas más impresionables que él>> (*Les Lumières et les Ombres du Spiritualisme*, 114) (R. GUÉNON *L´ errore*, p 38).

llegará a ser la parapsicología o ciencia metapsíquica a través del estudio y la clasificación de los fenómenos *paranormales*, especialmente los ligados a la mediumnidad y descriptos en *El Libro de los Mediums*. Inicialmente, Rivail había preferido mantener el anonimato y por esto publicaba sus nuevos libros bajo el pseudónimo de Allan Kardec[259]. <<Pero obligado por la necesidad, ante el desborde provocado por tanta gente que se interesaba en el tema, se vió arrastrado a asumir la dirección del movimiento, a proceder al lanzamiento de la Revue Spirite y a la fundación de la Sociètè Parisienne d´ Études Spirites, y publicar otras obras requeridas por las circunstancias>>[260].

A nivel religioso, Allan Kardec apunta a la realización del ideal masónico de una religión universal y de una unificación de las diversas creencias, y se sintió investido de la responsabilidad de llevar al cristianismo a su madurez definitiva, una tarea que la Iglesia, afirma, no ha podido llevar a término[261]. La Sociètè parisina es por ello considerada como una Iglesia paralela con un comité central de doce miembros y una profesión de fe firmada por cada miembro. A su muerte, Allan Kardec deja efectivamente un imponente sistema de ideas y una organización propiamente dicha; pero este edificio será pronto sacudido por divisiones doctrinales y personales, y su intento de imponer un credo común a todos los espiritistas del mundo fracasará miserablemente.

A pesar de las divisiones, el crecimiento del movimiento en el mundo entero no sufrió reveses. Junto a la proliferación de los mismos espiritistas, aparecieron las diversas sociedades de búsqueda científica que, como ya hemos dicho, gozaron de la autorizada adhesión de no pocos científicos y universi-

258 Introducción de André Dumas en A. KARDEC, *Oeuvres*, V. El mismo Kardec insiste en no atribuirse la doctrina de sus propios libros y, en particular del *Livre des Esprits*: <<El mérito es por lo tanto enteramente de los espíritus que lo han dictado>> (Id., *Le livre des Esprits*, 45). <<Se dice: la filosofía de Platón, de Descartes, de Leibnitz; pero no se dirá, en efecto: la doctrina de Allan Kardec, y esto está bien>> (*Id., Qu´ est-ce que le spiritisme*, p. 82). Pero René Guénon también disiente aquí: <<Creemos que la elaboración de los "documentos de ultratumba", como eran llamados, deba atribuirse sobre todo a diversos miembros de los grupos que se habían formado en torno a él>> (R. GUÉNON *L´ errore*, 37).

259 Mientras, hasta el final de su vida, él continuó publicando con el nombre de Rivail sus obras pedagógicas (*Cours pratique et théorique d´ arithmétique* de 1829 y *Catéchisme gramatical de la langue française* de 1849).

260 Introducción de André Dumas en A. Kardec, *Oeuvres*, V. Tanto la fundación de la *Societé* como de la *Revue Spirite* habría sido sugerida y alentada en 1858 por un espíritu que, respecto a la *Revue*, habría agregado las siguientes precisiones narrads en las notas autobiográficas: <<Es necesario tender, sobre todo al comienzo, a satisfacer la curiosidad; el primer número debe contener a la vez lo serio y lo agradable; lo serio enganchará a los científicos, y lo agradable divertirá al vulgo>> (Ibid., 269).

261 <<Esto es lo que afirma un "espíritu" en una comunicación del 14 de octubre de 1863 citada en las *Note autobiografiche* de Kardec: <<Ha llegado para la Igle-sia la hora de rendir cuentas por el depósito que le ha sido confiado, por el modo como ha puesto en práctica las enseñanzas de Cristo, del uso que ha hecho de su propia autoridad y, en fin, del estado de incredulidad hacia el cual ha conducido las almas. (…) Dios la ha juzgado y la ha reconocido ya inadecuada para su misión de progreso que incumbe a toda autoridad espiritual. (…) La lucha ha comenzado entre la Iglesia y el progreso, más que entre ella y el espiritismo; es el progreso general de las ideas que la asaltan por todas partes, y bajo el cual sucumbirá, como todo lo que no se pone a su altura>> (Ibid., 287).

tarios de fama. A los éxitos del movimiento contribuyó también la Primera Guerra Mundial que, con su interminable cortejo de muertos, multiplicó hasta lo inverosímil los intentos de contactos sensibles con los familiares difuntos.

De todos modos es difícil expresar un juicio global sobre las causas y sobre el impresionante éxito del movimiento. Hemos hablado del fermento cultural y científico ligado a la cuestión del magnetismo animal que facilitó, innegablemente, el maridaje entre el espiritismo y el cada vez más dominante positivismo; sin embargo es necesario recordar, por lo que respecta a los Estados Unidos, el espíritu pionero que favorecía la exploración de nuevas fronteras religiosas, y la amplia preparación psicológica por obra del movimiento de los *Shakers* de cuño místico-espiritista, con su líder Anna Lee, apodada *madre Anna* o también *Anna el Verbo*, que hacía poco había huido de Inglaterra para establecerse a unas decenas de kilómetros de Hydesville, la ciudad de las hermanas Fox.

Pero todo esto no es suficiente y estamos tentados a prestar atención a René Guénon que habla de una intervención externa destinada a pilotear y a dilatar el fenómeno, y sin la cual <<no habría ninguna razón atendible para explicar cómo el hecho de Hydesville haya tenido consecuencias que jamás habían tenido los otros hechos análogos que se habían verificado anteriormente; si un hecho de tal género hubiese sido, por sí solo, condición suficiente para el nacimiento del espiritismo, este último habría aparecido seguramente en una época mucho más remota>>[262]. Los hechos análogos a los cuales se alude aquí son en particular los de Dibbelsdorf en Sajonia en 1762[263]; mientras que la intervención externa es atribuida a las corrientes socialistas y masónicas.

En lo que respecta al aporte de las corrientes socialistas, ello resulta muy obvio: <<Rivalil, que pertenecía a la masonería, había tenido ocasión de frecuentar en tal ambiente a muchos jefes de las escuelas socialistas y probablemente había leído las obras de los que no conocía personalmente; de aquí proviene la mayor parte de las ideas expresadas por él y por su grupo, y en particular (…) la idea de la reencarnación; ya hemos señalado, a este respecto, el influjo cierto de Fourier y de Pierre Leroux>>[264]. Muchos amigos de Allan

---

262 R. GUÉNON, *L´ errore*, 29.

263 Los "raps" escuchados en la casa de la familia de Antón Kettelhut atrajeron una multitud de curiosos proclives a la interpretación espiritista y no faltaron, dicen, las respuestas precisas del "espíritu" a las preguntas a él dirigidas; por ejemplo, dio treinta y seis golpes correspondientes al número de los botones del abrigo de quien lo interrogaba sobre el tema.

264 Ibid., 41. Esto afirma uno de los más notables socialistas, Charles Fourier, acerca de las relaciones con el más allá que él admitía, junto a la doctrina de la transmigración de las almas: <<Las almas de los antepasados vegetan en un estado de languidez y de ansiedad del cual participarán las nuestras después de esta vida, hasta que el orden actual del mundo no sea mejorado. Mientras que la tierra permanezca en el caos social, tan contrario a la vista de Dios, las almas de sus habitantes sufrirán en la otra vida como en ésta, y la felicidad de los difuntos comenzará tan sólo junto a la de los vivos, junto a la cesación de los horrores del Estado "civilizado" bárbaro y salvaje>> (citado por R. LADOUS, *Note sullo spiritismo dalla Rivoluzione francese a Carl Gustav Jung*, en S, 18).

Kardec fueron del cuarenta y ocho tardío, republicanos sociales y socialistas utópicos; el mismo Eliphas Levi estuvo en las barricadas durante los movimientos revolucionarios de 1848. Y no es de despreciar la importancia de los diarios y de los políticos socialistas norteamericanos en la difusión o propaganda del fenómeno: Horace Greeley, el periodista norteamericano que más contribuyó a la promoción de las hermanas Fox, fue un exponente del ala más radical del Partido demócrata, mientras que Robert Dale Owen, hijo del espiritista y socialista utópico Robert Owen, fue otro personaje político importante que favoreció el espiritismo estadounidense.

Ni siquiera se puede negar la relación entre la masonería, por una parte, y el espiritismo magnetismo por la otra. Ya hemos mencionado los antecedentes masónicos de Allan Kardec[265]. Guénon cita explícitamente la Hermetic Brotherhood of Luxor, ligada a los orígenes de la Sociedad Teosófica, en su rol de inspiradora del movimiento. No olvidemos las temáticas preferentemente espiritistas del mago J.G. Schröpfer de Lipsia, fundador de la Orden de la Rosa-Cruz de Oro; el *mismo mago* espiritista Giuseppe Bálsamo (cuyo pseudónimo en el oficio era 'conde de Cagliostro') se había inscripto en 1776 en la Logia de la Esperanza de Londres; Mesmer era el oráculo de la Logia de la Armonía, apoyado por la princesa de Lamballe, gran maestra de la Logia Madre escocesa; Wilermoz (+ 1824) fue Venerable de la Logia de la Perfecta Amistad y, en 1761, Gran Maestre de la Gran Logia de los Maestros Regulares y, en 1767, jefe de la Logia de los Elegidos Cohen. León Denis, figura de nota del espiritismo postkardeciano, también era masón. Joseph de Mestre (+1821), afiliado desde antes a la Logia de los Tres Morteros y luego a La Sinceridad, de rito escocés, declaraba en la segunda conversación de las *Soirées de Saint Petersbourg*: <<No sostengo que todos los *Illuminati* sean masones: solamente digo que lo eran todos los que he conocido, sobre todo en Francia. (…) Los conocimientos sobrenaturales son el gran fin al cual tienden sus esfuerzos y sus esperanzas; no dudan, en efecto, que el hombre pueda ponerse en comunicación con el mundo espiritual, tener una relación con los espíritus y descubrir así los más raros misterios[266]. En este punto, todas las conjeturas son posibles.

Definición del espiritismo

Habitualmente, quien recurre al espiritismo no se mete en problemas de definición, pues está empujado por motivaciones bien concretas y sentimentales:

265 <<Si bien no hay pruebas de su iniciación, se da por cierto que haya pertenecido a la masonería… Su sueño de una masonería con la consigna "Ingreso libre" en la puerta del templo, se realizó en la organización espiritista por él creada>> (J. VARTER, *Allan Kardec, la nascita dello spiritismo,* Mediterranee, Roma 1975, 35).

266 J. DE MAISTRE, *Le serate di Pietroburgo*, Rusconi, Milán 1971, 601.

enterarse dónde están los familiares difuntos, en qué se ocupan, las condiciones para compartir su felicidad en la vida futura, y, en consecuencia, demostrar a la humanidad entera la existencia misma de los espíritus y la inmortalidad del alma.

Definir el espiritismo, para Allan Kardec, parece una empresa fácil: consistiría, en efecto, en la <<doctrina fundada sobre la creencia en la existencia de los espíritus y en sus manifestaciones>>[267]. Pero las cosas no son tan obvias porque, como constataremos más adelante, la creencia en la existencia de los espíritus está, según Kardec, fundada en la experiencia empírica de sus manifestaciones. Además, en otra parte, él mismo reduce al espiritismo al ámbito de la ciencia: <<El espiritismo es a la vez una ciencia de observación y una doctrina filosófica. Como ciencia práctica, consiste en las relaciones que se pueden establecer con los espíritus; como filosofía, comprende todas las consecuencias morales que surgen de tales relaciones. Se lo puede definir así: El espiritismo es una ciencia que trata de la naturaleza, el origen y el destino de los espíritus, y sus relaciones con el mundo corpóreo>>[268].

La dificultad o la contradicción de tal definición consiste, por lo tanto, en la pretensión de asociar simultáneamente el espiritismo a la ciencia y a la creencia, dos direcciones de la inteligencia incompatibles de por sí, en cuanto que la ciencia se basa sobre realidades demostradas o, en algún modo, vistas, mientras que la creencia considera cosas que no se ven. Se nota, además, que las pretensiones pseudo-científicas o positivistas del espiritismo del siglo XIX o clásico no logran obtener el aliento de la impronta religiosa que domina y caracteriza la mentalidad espiritista. Es por esto que tantos estudiosos no dudan en definir el espiritismo como una <<religión con doctrinas y prácticas fundadas sobre la creencia de que la vida después de la muerte sea una realidad, y que puedan ocurrir comunicaciones entre los vivos y los muertos, por lo común por medio de los médiums>>[269]. En resumen y por lo menos, el espiritismo, <<sin ser por sí mismo una religión, lleva esencialmente a las ideas religiosas>>[270]. Ofrecería un consuelo así como una fe más sólida e iluminada a quien está acosado por dudas sobre el más allá, o sobre la muerte de un ser querido.

Los profetas del espiritismo, se comprende, no lo quieren, sin embargo, confinar a este rol puramente consolador, sino que tienden a ponerlo en la base

---

267 A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 32. En otra parte se afirma que <<el espiritismo es una cuestión de creencia personal>> (Id., *Qu´est-ce que le spiritisme*, 38).

268 Ibid., 8.

269 Del Glosario de términos de la literatura de la búsqueda psíquica y de la para-psicología en UP, 1036. El discípulo de Kardec, Léon Denis, dirá: <<La religión del futuro se despojará de su carácter dogmático y sacerdotal para hacerse científico. Será el espiritismo>> (Citado por L. ROURE, *La religion spirite – Le état présent, Études* 50/135 (1913) 751).

270 A. KARDEC, *Qu´ est-ce que le spiritisme*, 113.

de una nueva era, una New Age: <<La era nueva lo verá, por lo tanto, crecer y prosperar por la fuerza misma de las cosas. Se convertirá en la base de todas las creencias, en el punto de apoyo de todas las instituciones>>[271] y más aún, en el credo común hacia el cual convergerán y en el cual se fundirán todas las re-ligiones. Ya las Sagradas Escrituras habrían preanunciado este giro histórico: <<"En los últimos tiempos, dice el Señor, derramaré mi espíritu sobre toda carne: vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán". Es el anuncio inequívoco de la popularización de la mediumnidad, que se revela en nuestros días entre los individuos de toda edad, sexo y condición, y, en consecuencia, el anuncio de la manifestación universal de los espíritus, puesto que sin los espíritus, no habría médiums>>[272]. En otros términos, el espiritismo vendría a realizar en estos tiempos las antiguas profecías y el plan de la fraternidad religiosa universal, que debería concretarse sin guerras de religiones, en la plena tolerancia de las creencias particulares[273].

Los instrumentos de semejante plan son esencialmente tres. El primero, evidentemente, se conforma con exaltar los principios fundamentales y universalmente compartidos por todas las religiones. El segundo, más ambicioso, consiste en una explicación actualizada y en una reelaboración crítica de los contenidos de la Revelación ya existente, un trabajo que Kardec desarrolla, gracias al aporte de los espíritus, principalmente en *El Evangelio según el Espiritismo, El Génesis según el espiritismo* y *El cielo y el infierno o la justicia divina según el espiritismo*. Refiriéndose a los dogmas religiosos, aclara que el espiritismo <<se limita a dar sobre ellos una interpretación más lógica y más racional que la común>>[274]. San Agustín y otros espíritus célebres colaboran

---

271 Id., *Oeuvres*, 303. Todo esto encuentra confirmación en la enseñanza de un espíritu: el espiritismo <<signará una nueva era en la historia de la humanidad>> (Id., *Le livre des Esprits*, nº 798). Recordemos sin embargo el mensaje dirigido por el espíritu que se comunica con David, el hermano de las tres hermanas Fox: <<Queridos amigos, debéis proclamar esta verdad al mundo. Este es el amanecer de una nueva era; no debéis esconderla a los otros. Si hacéis vuestro deber, Dios os protegerá y los espíritus buenos velarán por vosotros>> (Cf. U. DETTORE en PARA, 389). Las mismas ideas son expresadas repetidamente en otros ambientes espiritistas: <<recientemente nos ha sido revelado (Círculo Kappa de Roma) cómo el mundo del Espíritu, de Kardec a hoy, ha desplegado y despliega un "proyecto espiritista" propiamente dicho, en el sentido de que existiría un programa –que se desarrolla a través de la alta mediumnidad intelectual- para asistir y promover la evolución cognoscitiva y espiritual de la humanidad (y también prepararnos a lo que sucederá en breve, es decir, abrirse a la Era de Acuario o "New Age", que ya está a las puertas)>>. (E. CELLINA, *L'isegnamento medianico: quando la medianità è valida, veritiera è non pericolosa*, en PS, 150).

272 A. KARDEC, *La Genèse selon le spiritisme*, Mortagne, Montreal 1988, c. 17, nº 61.

273 <<La fraternidad debe ser la piedra angular del nuevo orden social; pero no hay fraternidad real, sólida y efectiva, si no se apoya sobre una base indestructible: esta base es la fe: no la fe en estos o aquellos dogmas particulares que cambian con los tiempos y los pueblos y estrellan contra la piedra, (…) sino la fe en los principios fundamentales que todo el mundo puede aceptar: "Dios, el alma, el porvenir, el progreso individual indefinido, la perpetuidad de las relaciones entre los seres". (…) Esta es la fe que el espiritismo da, y que será ya el eje en torno al cual se moverá el género humano, cualquiera sea el modo de adoración y las creencias particulares>> (Ibid., 18, nº 17).

274 Id., *Qu´ est-ce que le spiritisme*, 98.

con esta grandiosa obra; y aquí, lo que afirma san Luis, proclamado patrono de los espiritistas franceses: <<Los Espíritus no vienen a destruir la religión como lo afirman algunos, sino al contrario, vienen a confirmarla, a evidenciarla con pruebas irrecusables pero, así como es tiempo de no recurrir más a un lenguaje figurado, ellos se expresan sin alegorías; y dan a las cosas un sentido claro y preciso que no puede prestarse a ninguna falsa interpretación">>[275].

El tercer instrumento para la instauración de la religión alternativa y mundial es aún más radical; no solamente la reinterpretación de una revelación ya existente, sino la propuesta de una nueva y continua revelación proveniente del más allá a través del magisterio trascendental de los espíritus y destinada a completar la revelación que el mismo Cristo dejó incompleta, a causa de la insuficiente preparación de la humanidad[276]. Es por eso que Cristo, obligado a hablar en parábolas, prometió la venida de un Consolador, es decir el Espíritu de verdad que, en la mente de Kardec, no sería otra cosa que el mismo espiritismo, el cual correspondería a la tercera gran revelación[277]. Esta nueva revelación ya no está confiada a una de las Iglesias tradicionales, divididas, desacreditadas y ya incapaces de cristalizar un consenso, ni si quiera pasa ya a través de un profeta o de un mesías particular, sino a través de quien, en nuestro mundo, hace posible la comunicación con el más allá.

El médium

El término *médium*, que puede ser tanto masculino como femenino, indica propiamente al sacerdote del espiritismo, entendido no ya como mediador entre Dios y los hombres, sino más bien, propiamente, como aquel que está en medio, entre dos realidades o, en nuestro caso, entre dos mundos, como

275 Id., *Le livre des Esprits*, nº 1010.

276 <<Si Cristo no ha podido desarrollar su enseñanza de manera completa, es porque a los hombres le faltaban los conocimientos que ellos podían adquirir sólo con el tiempo, y sin los cuales no lo podían entender. (...) Completar su enseñanza debe ser, por lo tanto, entendido en el sentido de "explicar" y de "desarrollar", mucho más que en el sentido de agregarles nuevas verdades, porque todo allí se encuentra en germen; solamente faltaba la clave para captar el sentido de sus palabras>> (Id., *La Genèse*, c. 1, nº 28).

277 <<La Ley del Antiguo Testamento está personificada por Moisés; la del Nuevo Testamento lo está en Cristo; el espiritismo es la tercera revelación de la ley de Dios, pero no está personificada en ningún individuo, porque es el resultado de la enseñanza dada no por un hombre, sino por los espíritus, que son "las voces del cielo", en todos los puntos de la tierra, y a través de una innumerable multitud de intermediarios; se trata en algún modo de un ser colectivo que abarca el conjunto de los seres del mundo espiritual, cada uno de los cuales viene a traer su propia contribución de luces a los hombres para hacerles conocer este mundo y el destino que les espera>> (Id., *L´ Évangile*, c. l, par. 6). Esta enseñanza encuentra todavía una vez más una confirmación en todas las expresiones del espiritismo contemporáneo: <<Nosotros somos los artífices de un gran fuego, de una gran revelación. El Señor que da la vida ha decidido abrirnos los ojos a la verdad para hacernos alcanzar la perfección en tiempos más acelerados>> (GRUPPO DI ANCONA, *Storie*, 56).

una <<persona que puede hacer de intermediario entre los espíritus y los hombres>>[278]; más o menos la misma terminología encontramos en la New Age que ve en el channel un <<intermediario entre nuestro mundo físico y las invisibles dimensiones del universo>>[279].

El médium, pues, no se confunde terminológicamente con el así llamado *sensitivo* entendido como poseedor de alguna facultad *psi* o paranormal que, en apariencia, no lo pone en contacto con otra dimensión y no implica la intervención, al menos explícita, de los espíritus. Por ejemplo, Allan Kardec insiste en distinguir la mediumnidad de los fenómenos paranormales de sonambulismo natural, de clarividencia, de previdencia o premonición, y otros fenómenos naturales: <<El médium, al contrario, es el instrumento de una inteligencia extraña; es pasivo, y lo que dice no viene de él mismo. En síntesis, el sonámbulo expresa su propio pensamiento, y el médium expresa el de un otro>>[280]. Especifica en otra parte que ciertos fenómenos paranormales aparentemente naturales y atribuibles a la iniciativa del sujeto, podrían en cambio provenir de <<comunicaciones ocultas>>[281], y entonces estaríamos sí en presencia de la mediumnidad; pero tal origen debe ser claramente comprobado.

¿Quién puede ser médium? Siempre ateniéndonos a la literatura de los ambientes espiritistas o New Age, parece que la mediumnidad es el resultado de determinadas predisposiciones: se habla, en efecto, de aptitudes especiales, de *facultad mediúmnica* atribuible a <<un don de Dios como todas las otras facultades>>[282]. Un don concedido quizás a todos, pero no ejercitado por todos[283].

El parapsicólogo Rhine dice que <<no se ha encontrado ninguna relación notable con las diferencias de sexo o de edad; ni se ha descubierto algún grupo biológico (por ejemplo étnico) con el cual [la mediumnidad] pueda estar relacionada>>[284]. Pero la corriente New Age insiste en hacer notar que, entre

278 A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 32. Más precisamente, es una persona susceptible <<al influjo de los espíritus, y más o menos dotada de la facultad de recibir y de transmitir sus comunicaciones. Para los espíritus, el médium es un intermediario>> (Id., *Manuel*, 20). Hay que notar que el concepto no se remonta tan sólo al siglo XIX: <<El médium es definido "docheus", "aquél que recibe", o, con el más antiguo término de "katochos", "aquél que es tenido abajo"; la palabra "meson", el equivalente literal griego de "médium", es usada, en efecto, en un texto por Jámblico (De *myst*. 3, 19), pero suena como demasiado presuntuosa>> (E. DODDS, *Parapsicología*, 81).

279 K. RYDALL, *Channeling*, l.

280 A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 14, par 172.

281 Ibid., c. 15, par. 184.

282 Id., *Qu´ est-ce que le spiritisme*, 149.

283 <<En efecto, el channeling es un proceso muy natural y fácil. Todos tenemos la capacidad de abrirnos a otras dimensiones de conciencia>> (K. RYDALL, *Channelling*, 1). Cf. también A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 14, par. 159.

284 J. B. RHINE, *Storia degli studi sperimentali*, en UP, 59. <<Se encuentran médiums de toda edad, de todo sexo y de todo grado de desarrollo intelectual>>. (A. KARDEC, *Le livre des Esprits*, 21).

los médiums, figuran más mujeres que varones por el predominio en ellas del conocimiento intuitivo sobre el demostrativo y científico; la mujer poseería más *yin*, es decir afinidad con la vida interior, que *yang*, es decir la capacidad ligada a la supervivencia y manipulación del mundo material. <<Además, considerando ciertos indicios clínicos, las mujeres tendrían, más fácilmente que los varones, la tendencia a disociarse y a desarrollar personalidades paralelas, aparentemente distintas unas de otras. El psiquiatra Jan Ehrenwald, por ejemplo, subraya que las investigaciones demuestran la presencia en las mujeres de un hemisferio cerebral derecho más activo que el de los varones; tal hemisferio es considerado como *la cuna del genio* y la sede de las actividades diferenciadas>>[285].

Estas observaciones insinúan que, por paradójico que pueda parecer, la comunicación espiritista no sería de naturaleza espiritual, es decir no ocurriría directamente de alma a alma, de inteligencia a inteligencia, de corazón a corazón, de persona a persona, sino que tendría necesidad de la presencia de una facultad de naturaleza material o física, que haría prosaicamente del médium una especie de aparato transmisor o receptor. Por lo tanto, se habla habitualmente de *mecanismos mediúmnicos* o *transmisores*[286]; en la era de la llamada transcomunicación (que examinaremos más adelante), la presencia del médium actúa como *carga fluídica* para el uso espiritista de mecanismos varios. En otra parte se indica que los médiums <<suplantan los órganos materiales que les faltan a los espíritus para transmitirnos sus instrucciones>>[287].

La mediumnidad, concebida en términos vibratorios o energéticos, es una actividad considerada a tal punto corpórea, física, orgánica, como para poder ser activada con una especie de carga eléctrica o magnética[288] y de implicar un desgaste psico-físico. A este propósito se hace notar que el célebre médium canadiense Ian Borts murió joven, como así también Edgar Cayce; se narra que al comienzo de la carrera de este último, los espíritus le aconsejaron de no hacer más de dos *lecturas* al día. Pero para responder a las preguntas de quien, durante la guerra, le pedía noticias de parientes o amigos en el frente

---

285 J. KLIMO, *Les mediateurs*, 131.

286 <<Los médiums en cuanto tales tienen una influencia sólo secundaria en las comunicaciones con los espíritus; su función es el de una máquina eléctrica, que trasmite los despachos telegráficos desde un punto distante a otro punto distante de la tierra>> (A. Kardec, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 20, par. 230). Una visión idéntica surge de la New Age: <<Podéis imaginaros el channel como un transmisor viviente de energías sutiles, un poco como un aparato telefónico o una estación de radio>> (K. RYDALL, *Channeling*, 1).

287 A. Kardec, *L'Évangile*, c. par. 10. <<El Espíritu (…) hace como aquél que, no pudiendo escribir por sí mismo, toma prestada la mano de un secretario>> (Id., *La Genèse*, c. 13, nº 5).

288 Refiriéndose a la escritura automática, se dice que <<un medio muy eficaz (…) para hacer escribir a una persona (…) consiste en recurrir, como auxiliar momentáneo, a un buen médium escritor o a otro ya formado>> de modo de <<magnetizar fuertemente el brazo y la mano de aquél que quiere escribir>> (Id., *Manuel*, 107-108).

de batalla, el debió acelerar el ritmo de sus actividades y murió en 1945. En cambio, el médium italiano Emilio Gedda murió a los setenta y seis años después de meses de sufrimientos, y hacía muchos años que había suspendido su actividad mediúmnica, que se mostró nociva para su salud.

Las hipótesis se hacen particularmente nebulosas cuando se trata de identificar mejor, aún anatómicamente, estas presuntas facultades mediúmnicas. Ya hemos tenido la forma de constatar que Kardec resuelva rápidamente el problema, colocándolas directamente en el alma. Los investigadores están en condiciones de describir, al menos parcialmente, los procesos fisiológicos, sobre todo los cerebrales, que entran en acción en concomitancia con los fenómenos paranormales. Pero todo esto no nos permite todavía identificar las presuntas facultades paranormales. Otros estudiosos del fenómeno, más imprudentes, aventuran teorías carentes de verificación científica[289].

No pocos afirman que, a los factores fisiológicos y orgánicos de base, es necesario agregar los de naturaleza psicológica[290], y alguno hace notar en los médiums <<una discreta capacidad de relajación, una naturaleza extrovertida, espontánea, y una facilidad en las relaciones interpersonales, (…) una tendencia a percibir las cosas de modo más global que fragmentaria, una fantasía particularmente rica, una curiosidad y una creatividad fuertes>>[291]. Pero los mismos psicólogos no saben si atribuir el ejercicio de la mediumnidad a una mayor apertura mental o más bien a la necesidad de evasión y de repliegue en el imaginario. Se observa además una relación muy frecuente y sustentada en la casuística, entre la actividad mediúmnica y algún trauma de naturaleza física o psicológica[292]. Edgard Cayce, golpeado en medio de su espalda con una bola de baseball, habría caído en un estado comatoso durante el cual habría dicho con voz fuerte y clara: <<He recibido un shock provocado por esta bola de baseball. Para curarme debéis aplicarme en la nuca un emplasto de

289 <<Para entender cómo funciona un médium, explica Dorotea, es necesario saber que el canal físico está constituido por el conjunto del sistema glandular, por la serie de glándulas endocrinas situadas en el lugar donde los Indios colocaban los chakras, es decir el timo, las suprarrenales, la pineal, el hipotálamo, las gonadas, la tiroides, la hipófisis. Estas glándulas son la sede de un torbellino vibratorio que liga los tres cuerpos: físico, mental, y espiritual. Cuando un médium entra en trance, cualquiera sea el tipo de trance, el nivel vibratorio de tal sistema glandular se eleva>> (E. PIGANI *Channels*, 95).

290 <<La hipótesis de trabajo surgida en el tercer período es que probablemente todo individuo de la especie humana tiene, en alguna medida, potenciales capacidades psi y que las grandes diferencias entre individuos son el resultado de factores psicológicos (y quizás de otros desconocidos) que pueden influir en sus límites y en su uso>> (113, RHINE, *Storia*, en UP, 59).

291 J. KLIMO, *Les médiateurs*, 131. <<Si no deseamos ir más allá de nuestra personalidad, no experimentaremos jamás estas otras dimensiones>> (K. RYDALL, *Channeling*, 17.65.69).

292 <<Nuestro viejo Bergson hacía una analogía entre el cerebro y una estación de radio capaz de captar todas las frecuencias y de aprender a seleccionarlas. Todo trauma acerca al ser humano a esta apertura a otras frecuencias>> (E. PIGANI, *Channels*, 128).

cebollas y maíz. No bien el emplasto fue aplicado, Edgard cayó en un sueño profundo pero normal. Al día siguiente, ya no tenía nada>>[293]. Ian Borts, parece, habría golpeado su cabeza contra el suelo de cemento durante un partido de básquet y habría quedado amnésico durante dos días. Otro médium, Hurkos, caído de una escalera y entrado en un coma profundo, se recuperó enriquecido por facultados paranormales.

Además de estas teorías relativas a los fundamentos naturales de la mediumnidad, hay que mencionar el intento de la New Age de atribuirla a la existencia en nosotros de un así llamado *higher Self* o Yo superior y omnisciente, correspondiente a la parte cualitativamente más elevada de nuestro ser[294], por el cual los fenómenos paranormales en general, y mediúmnicos en particular, serían como el emerger de un continente sumergido, de una dimensión aparentemente superior y trascendente, pero en realidad demasiado inmanente y escondida. Tal *higher Self* no se debe confundir de manera simplista con nuestra personalidad en aquello que, psicológicamente, tiene de más original y de más lúcido; ello representa sobre todo la expresión de lo divino que siempre ha estado en nosotros[295] y <<el saber más respecto a tu Yo superior significa verdaderamente saber más respecto de Dios>>[296]. Esta teoría vuelve a poner, en términos muy simplificados pero más imprecisos, el antiguo camino espiritual del hinduismo, tan apreciado por la New Age junto a todo lo que es oriental; el Yo superior, a causa de la naturaleza divina que se le atribuye, comporta muchas afinidades con el Yo o *Atman* del hinduismo. Demás está decir que la idea de *higher Self*, al cual la New Age ha querido asociar, indebidamente, el *inconsciente colectivo* junghiano, suscita problemas de naturaleza más metafísica que psicológica, y por lo tanto, parapsicológica: es, en efecto, inadmisible el monismo característico del gnosticismo, que reduce la realidad a un principio único con el cual identificar a la persona.

5. El neo-espiritismo de la New Age

La New Age no se deja definir o circunscribir fácilmente, sea en su visión

293 Ibid., 83.

294 <<Mi Yo Superior es mi yo omnicomprensivo, provisto de todo saber, que pone este aspecto de mí (ahora llamado Shirley) en los circuitos de aprendizaje. Él inventa noticias para mí, acontecimientos para mí, tristeza y risas para mí, velando compasivamente al infundirme valor y esperanza para que yo obtenga saber y comprensión de todas las cosas>> (S. MACLAINE, *It´s all in the playing*, Bantam Books, Nueva York 1987, 188).

295 <<Así como nuestro Yo Superior, el alma, es un reflejo personalizado de la chispa divina, cuando sentimos amor en el corazón, estamos sintiendo amor de nuestro espacio divino centralizado. Obviamente el Yo Superior no inhabita: él "impregna", es pensamiento, energía, sentimiento>> (Id., *Going within: a guide for inner transformation*, Bantam Books, Nueva York 1991, 82).

296 Ibid.

del mundo, sea en sus finalidades esenciales, sea en el acto que la caracteriza, es decir el channeling (más o menos distinto del espiritismo clásico); el examen de estos elementos se ha vuelto necesario debido al intento, muy original, de confundir o fundir la mediumnidad y la mística.

La visión de la realidad

La New Age nos ofrece la visión de una realidad divinizada en perpetuo movimiento, donde toda diversidad se relaciona y se anula, donde todo resulta privado de forma, sin contornos precisos y, por lo tanto, inasible; siendo todo Dios y estando Dios presente a todo y en todo, resulta inaceptable <<el juego de nuestra mente que separa y contrapone: día-noche, blanco-negro, bien-mal, vida-muerte, [mientras que] todo es uno, una única realidad, Unidad indisoluble>>[297].

Por esto, el camino se encuentra allanado al relativismo, es decir a la afirmación de verdades *relativas* a las condiciones de cada uno y, según el esquema de las filosofías de la praxis, dotadas de un valor no de conformidad con la realidad, sino más bien de puro consenso práctico. A nivel moral, el relativismo desemboca no tanto en el inmoralismo como en el amoralismo, entendido como rechazo a otorgar un fundamento natural, universal y normativo a los comportamientos, como tendencia a sustituir con las nociones de error y de curación las de pecado y de perdón. A nivel religioso, el relativismo encuentra su expresión adecuada en la declaración de la *United Lodge of Theosophists* de los Ángeles: <<El verdadero teósofo no pertenece a ningún culto o secta, sino que pertenece a cada una y a todas>>. Todas las religiones actuales tienen un valor transitorio y funcional de soporte simbólico de la única auténtica religión, puntualmente colocada por encima de las creencias (fe) particulares, y están llamadas a fundirse en una especie de unidad trascendente, es decir desenganchada de sus contenidos dogmáticos y dominada por la conexión interior y directa con lo divino. El cristianismo, ligado a la muy superada *era de Piscis*, debe ceder el puesto a la *era de Acuario*.

Esta nueva conciencia postula necesariamente la arbitraria afirmación de una nueva filosofía del conocimiento que ya no intenta partir de la realidad preexistente y cognoscible a través de nuestros sentidos, sino que quiere precisamente trascenderla, para confiarse a la intuición (no menos arbitraria)[298]

---

297 GRUPPO DI ANCONA, *Storie*, 269. <<¿Quieren una definición de los ángeles? Nosotros somos vosotros, vosotros mismos, en el lejano pasado y en el lejano futuro. Existimos en un universo paralelo de no-forma, experimentando lo que vosotros habríais experimentado si no hubieseis sido atrapados en el proceso de materialización>> (palabras del "arcángel Rafael" dirigidas a su channel Ken Carey y citadas en M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago*, Sugarco, Varese 1990, 112).

de una realidad única, indeterminada e impersonal.

La lógica tradicional, con su insistencia en las razones demostrativas, debe ser encarcelada porque es declarada discordante con la ciencia moderna, sobre todo con el descubrimiento del hemisferio cerebral derecho que gobierna las actividades intuitivas, creativas y no-verbales. El principio de identidad, según el cual un ente no puede ser simultáneamente lo que es y su contrario, es sustituido por el principio de la *coincidentia oppositorum*, donde las definiciones, las determinaciones y las distinciones deben esfumarse y fundirse: *omnis determinatio est negatio*, diría Spinoza.

Particularmente urgente para la New Age es la superación de la distinción fundamental entre sujeto y objeto, y esto en nombre del principio de la *interdependencia universal*, según el cual el observador y lo observado constituyen un haz de relaciones: ya no existen realidades dotadas de consistencia propia y de contornos distintos, sino que todo está inmerso en un flujo dinámico de energía por el cual el observador forma parte de lo observado y viceversa. Entre los soportes conceptuales de tales afirmaciones figuran las fantasiosas extrapolaciones metafísicas a las cuales se prestan los descubrimientos en el campo de la microfísica y de la astrofísica, con una aplicación distorsionada de la teoría de la relatividad[299]. Otros soportes teóricos de la nueva gnoseología son tomados de las religiones orientales. Es muy frecuente el recurso al concepto taoísta de yin/yang, según el cual nada es absoluto y todo es relativo, alternativo, intercambiable, reciclable, pero aún más determinante es el trascendentalismo característico del hinduismo y del budismo.

En el fondo, esta visión es cercanísima a la de Parménides, que negaba a las realidades empíricas la consistencia del ser, aún reconociéndoles una utilidad

---

298 <<Según John Klimo, la New age ofrece una revolución epistemológica o, -como en este ambiente prefiere decirse, "cognitiva"- cuyo alcance histórico puede ser parangonado solamente con la Reforma protestante. Sin embargo, si Martín Lutero proponía el libre examen de las Escrituras, la nueva "reforma espiritual" iría mucho más allá, hasta proponer el libre examen de la misma percepción, que ya no tiene necesidad de las verificaciones que realiza la lógica y ni siquiera de las cons-tataciones objetivas de la experiencia>> (Id., *Storia del New Age*: 1962-1992, Cristianitá, Piacenza 1994, 23). <<Los trascendentalistas –Ralph Waldo Emerson, Henry Thoreau, Bronson Alcott, y Margaret Fuller, junto una decena más- están sublevados contra lo que parecía el frío y estéril intelectualismo de su tiempo. Su equivalente de la palabra intuición era "razón trascendental". Ellos anticiparon la actual búsqueda de conciencia en la convicción de que el otro modo de conocer del cerebro no se pone como alternativa al razonamiento normal, pero constituye una especie de lógica trascendente –demasiado rápida y compleja para que la po-damos seguir con las capacidades racionales discursivas de nuestra conciencia cotidiana>> (M. FERGUSON, *The Aquarian Conspiracy, Personal and social transformation in the 1980s*, J. P. TARCHER, Inc., Los Ángeles 1980, 47).

299 <<La idea tomada de la física contemporánea, según la cual masa y energía son, desde un cierto punto de vista, diversos aspectos de una misma realidad, probaría que la energía es el tejido universal del cosmos; el hecho de que según la física cuántica la observación de las partículas es al mismo tiempo subjetiva y objetiva y está condicionada por el observador, probaría que no existe ninguna realidad objetiva y que la presunta objetividad es solamente una construcción artificial del hombre>> (M. INTROVIGNE,, Storia, 77).

práctica en la vida cotidiana[300]; la misma idea está implícita en la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno. Por aquí se llega a una escisión entre el ser y el hacer: el mundo no es lo que constatamos pero, en la práctica, debemos actuar conforme a lo que constatamos.

La finalidad de la New Age

Esta visión del mundo se demuestra subversiva por su rechazo a la realidad tal como se presenta a nuestros ojos y por su pretensión, por lo demás muy redimensionada por la *Next Age*, de instaurar una era radicalmente nueva gracias al conocimiento[301] de la fuente del Ser o de la Energía que está en cada uno de nosotros y en las prácticas que de ella se derivan. Estamos frente a un camino afín al de la gnosis que <<aportaba la salvación mediante el conocimiento, mediante la ciencia>>[302].

Pero -y es aquí donde la New Age se separa de las gnosis del pasado, orientales incluidas- tal retorno cognoscitivo e iniciático a la fuente divina escondida en la esfera más recóndita de nuestro ser no es un fin en sí mismo. Síntoma de esta originalidad, contradicción y anomalía es el significado positivo asumido aquí por la reencarnación, considerada como ocasión de progreso indefinido hacia la conquista del propio yo divino y de las propias potencialidades; la concepción clásica de la reencarnación la asimila en cambio a un castigo por las vidas pasadas, a –como dijo Gandhi- un <<peso insoportable del cual se nos libera sólo con la salida definitiva de este mundo. Las antiguas gnosis, en efecto, siempre se han proyectado hacia la *fuga mundi*: el

---

300 <<Es necesario saber primero que el mundo no es real, aunque parezca serlo. La mente llega a la conclusión de que las formas y los fenómenos están en continua mutación y que, por esto, no tienen un estado permanente propio de ellos. En el nivel sensorial, sin embargo, el mundo parece ser real. Pero, mediante el intelecto, nosotros nos damos cuenta que el mundo, estando en continua mutación, no puede ser real; es real lo que es siempre igual a sí mismo. Pero el mundo no puede simplemente ser rechazado como irreal porque, de hecho, tenemos experiencia. (…) Sabemos que el árbol está ahí, pero también debemos decir que está sujeto a una mutación continua. Puesto que está sujeto a una continua mutación, él no es real. Pero, porque él está ahí, desde el punto de vista práctico debemos atribuirle el estado de existencia. ¿Qué es este estado entre la realidad y la no realidad? Lo llamamos existencia fenoménica. El fenómeno del árbol está ahí, aún no siendo real. Así el árbol tiene una realidad fenoménica>> (MAHARISHI MAHESH YOGUI, *La scienza dell´essere e l´arte di vivere*, Astrolabio, Roma, 1970, 231).

301 Don Juan <<afirmó que el fin de sus enseñanzas era "mostrar cómo llegar a ser un hombre instruido">> (C. CASTAÑEDA, *A scuola dallo stregone*, Astrolabio, Roma, 1996, 156), capaz de ejercer la adivinación (89) y dotado de un poder llamado "aliado", al cual el iniciado se dirige como a un ser personal. Don Juan describía un aliado como <<un poder capaz de transportar a un hombre más allá de los confines de sí mismo, es decir, un aliado era un poder que permitía trascender el reino de la realidad ordinaria>> (163). <<Este aliado es necesario para hacer más intensa la vida de un hombre, para guiar sus acciones, y profundizar su conocimiento. En efecto, un aliado es una ayuda indispensable para conocer>> (42). Él puede <<ser domesticado en cuanto que tiene la potencialidad para ser usado>> (167).

302 R. RUYER, *La Gnose de Princeton: des savants á la recherche d'une religion*, Fayard, París 1974, 10.

hombre, no percibiéndose como formando parte del mundo empírico sino más bien como un alienado o un alienígena[303], solamente homogéneo con lo divino, aspiraba a escaparse definitivamente.

En resumen, quien emprende el retorno a la fuente no lo hace para fundirse en lo *divino-en-nosotros* como tantas estatuas de sal en el océano, sino más bien para, *hic et nunc*, disfrutar las inagotables energías, riquezas y conocimientos: <<Él [el higher Self] os conecta con todo lo que existe: es vuestro canal (channel) hacia las enormes reservas del potencial humano>>[304] para canalizar, precisamente, para subvertir, transformar y dominar el universo divinizado. La relación con lo divino queda, por lo tanto, como episódica; dura lo suficiente para alcanzar las finalidades prefijadas. Por esto nos sentimos autorizados a pensar que la propia divinización debe ser enmarcada en una especie de delirio de poder[305] mientras que, sobre todo en las místicas orientales lleva más bien al rechazo de la multiplicidad y a la *fuga mundi*: no existiendo más que un principio único y divino, todo sujeto se ve obligado a reabsorberse en él.

Tal actitud instrumentalizadora y desacralizante hacia lo *divino-en-nosotros* aflora constantemente en la New Age: el *espíritu* Seth de Jane Roberts, por ejemplo, alaba la revolución cognoscitiva gracias a la cual podemos <<acceder a voluntad al *banco de datos* de Todo Lo Que es>>[306]. Otros repiten el mismo concepto con palabras diversas. El mensaje global es sin embargo extremadamente diferente. Ya no es "Creed en nosotros y en el Más Allá" o "Sed buenos y rogad para acceder al Más Allá", sino más bien: "El Universo está en vosotros. Desarrollad vuestras capacidades, vuestra intuición, vuestra creatividad, y haced emerger en vosotros la Conciencia…">>[307]. Muy indicativo de esta nueva con-

303 Título de la tercera obra del códice XI de Nag Hammadi.

304 S. MACLAINE, *Going*, 79. El relativismo de la New Age, del cual hablamos antes, se fundamente en la conciencia de la propia divinidad y, por lo tanto, en la capacidad no sólo productora, sino directamente creadora: por esto tal relativismo <<sostiene no solamente que cada uno de nosotros tiene su verdad, sino que cada uno de nosotros puede, literalmente, "crear su realidad", por lo cual estará autorizado a poner los criterios de verdad y las leyes. "Cread vuestro mundo" es el slogan que proviene de la "entidad" tan popular en la New Age>>. (M. INTROVIGNE, *Storia*, 22).

305 <<La religión elemental, de orientación cósmica, está además caracterizada por un fuerte recurso a la magia; [no manifiesta] ningún interés por la cuestión de la verdad, [privilegia] la importancia de la utilidad y la eficacia inmediatas. La religión favorece la salvación instantánea, salud, efectos positivos y relajantes, [no tiende] a alcanzar el encuentro personal con Dios>> (M. FUSS, *Il fenomeno della nuova religiosità in Europa – Una sfida pastorale*, SeR 216 (1992) 299-301).

306 J. ROBERTS, *Seth Speaks*, Bantham Books, Nueva York 1974, 451. K. Rydall señala luego en el channeling un medio para democratizar los fenómenos paranormales, hasta ahora monopolizados por pocos expertos, sacerdotes o maestros: <<Las religiones tradicionales mantienen a menudo su propio poder sugiriendo que sus propios maestros tenían el único cable directo con Dios y que estos jefes habían sido los únicos canales de la sabiduría y de la enseñanza de Dios; (…) Jesús no era el único hijo de Dios. Los profetas no eran los únicos elegidos. Todos somos elegidos, y todos somos hijos e hijas de Dios. No hay duda de que el channeling tenga implicancias radicales, en cuanto que democratiza la espiritualidad. Ofrece a toda persona el acceso a la guía espiritual y a la revelación>> (K. RYDALL, *Channeling*, 141).

ciencia es el ya mencionado libro de Helen Schucman, *A Course in Miracles*, que ofrece 365 lecturas autosugestivas con títulos muy elocuentes: <<Nada de lo que veo en este lugar tiene un significado>>, <<Soy yo quien ha dado a las cosas que veo en este lugar todo el significado que tienen>>, <<Mis pensamientos no tienen ningún significado>>, <<Mis pensamientos sin significado me están mostrando un mundo sin significado>>, <<Estoy mal porque veo un mundo privado de significado>>, <<Mis pensamientos son imágenes fabricadas por mí>>, <<Dios es todo lo que veo>> <<Mi santidad envuelve todo lo que veo y bendice el mundo>>, <<No existe nada que mi santidad no pueda hacer>>, <<Mi santidad es mi salvación>>. <<Dios es la Mente con la cual pienso>>. <<Soy la luz del mundo>>, <<Puedo hacer milagros>>, <<La salvación viene de mi Yo>>, <<Soy espíritu>>, <<La enfermedad es sólo una defensa contra la verdad>>, <<Soy el hijo santo del mismo Dios>>, <<No soy un cuerpo, soy libre>>, etc.

Constatamos una plena identidad entre conciencia y omnipotencia, por lo cual el conocimiento derivado del acceso a lo divino asume una dimensión mágica: saber se convierte en poder[308]. Sin embargo, y aquí está lo extraño, estas comunicaciones con lo *divino-en-nosotros* y con entidades superiores, deberían haber posibilitado ya el surgimiento de hombres igualmente superiores, poseedores de conocimientos y de poderes capaces de arrastrar a la humanidad entera hacia una era de prosperidad y de paz; pero permanece <<significativo el hecho de que los espíritus jamás han sido de ayuda a los investigadores científicos para la solución de un problema o para la sugerencia de un descubrimiento. Todos los genios que han dejado la tierra están *mudos*, o más bien convertidos en espíritus puros, han perdido su fuerza creativa>>[309]. Los autores de la New Age arriesgan alguna justificación, poco con-

307 E. PIGANI, *Channels*, 94. A quien le pregunta en qué modo Lazaris difiera de los otros "espíritus", el channel Jach Pursel responde: <<En primer lugar, porque él nos enseña cómo ser poderosos… esto [el material canalizado (transmitido por el channel)] se ha referido siempre al modo de devolvernos nuestro poder… En segundo lugar, Lazaris indica cómo transformar nuestra vida y nos enseña las técnicas específicas para cumplir tal transformación>> (citado en J. KLIMO, *Les médiateurs*, 59).

308 Para la gnosis, <<la posesión de esta ciencia establecía de modo mágico una conexión misteriosa entre el Iniciado al saber y el poder propio de tal saber>> (R. RUYER, La Gnose, 10). Dice Carlos Castañeda a don Juan: <<Quiero también aprender todo lo que pueda. Vosotros mismos habéis dicho que el conocimiento es poder>> (C. CASTAÑEDA, *A scuola*, 17).

309 R. SUDRE, *Trattato di parapsicologia - Saggio d´interpretazione scientifica dei fenomeni umani, detti meravigliosi – Loro integrazione nella biologia generale e nella filosofia dell´ evoluzione*, traducción italiana, Astrolabio, Roma 1966, 333. La ironía cede el paso a la amargura en quien esperaba seriamente una contribución científica de los espíritus. Es el caso de C. Flammarion, el célebre astrónomo que pronunció la oración fúnebre de Allan Kardec; impresionado al comienzo por sus contactos con "el espíritu de Galileo", luego debió cambiar de opinión: <<Sin duda aquellos pensamientos eran el producto de mi propia inteligencia y el ilustre florentino no tenía nada que ver con ellos. Así había sucedido con todas las comunicaciones de carácter astronómico; el espiritismo no le ha hecho dar a la ciencia ni siquiera un paso, ni ningún punto oscuro, misterioso o controvertido de la historia ha sido esclarecido por vía mediúmnica>> (citado en ROURE, *Les mésaventures du merveilleux*, Études 38/86 (1901) 300).

vincente y no muy diversa de la de los médium de la antigüedad: bloqueos inconscientes aún no identificados que obstaculizan la manifestación de dichas potencialidades, hostilidad o poca colaboración por parte del ambiente, etc.

El channeling

La corriente New Age se vanagloría de obtener sus comunicaciones con el más allá a través del channeling que, se dice, comportaría una mayor amplitud respecto al espiritismo clásico: mientras que el segundo pone en juego fuentes paranormales siempre identificables, el primero consiste en <<recibir informaciones de una fuente no identificable, experimentada como autotrascendente y originaria, de una dimensión o de un nivel de realidad diversa a la realidad consensual, del mundo sensible y físico, o más bien del ser psicológico o *yo* del sujeto, consciente o inconsciente>>[310]; entrarían en esta categoría fenómenos como la inspiración, la intuición, la creatividad, la iluminación, la revelación y tantas otros aparentemente más afines a la clarividencia y no a una eventual comunicación mediúmnica[311]. Entre las fuentes *anónimas* de informaciones y de poderes, estarían también la *memoria ´akáshica*[312], es decir una especie de *banco de datos* astral o de impronta vibratria *electro-espiritual* dejada por los acontecimientos pasados.

De todos modos, el channeling ofrecería la posibilidad de pasar del plano físico al espiritual, sintonizándose en canales de continuidad existentes entre los dos planos: <<Se trata de un modo de llegar a ser espíritu en lo físico. Todos los channels parecen percibir que estamos convirtiéndonos en parte de una realidad no física, que no somos solamente seres físicos en un planeta sino que nos estamos unificando con el espíritu>>[313].

En realidad, para los channels, no tienen mucha importancia la personalidad y la identidad de sus interlocutores; alguno afirma claramente que <<en úl-

---

310 J. KLIMO, *Les médiateurs*, 330.

311 Por ejemplo, no pocos prefieren incluir a Edgard Cayce entre los clarividentes sensitivos antes que entre los channels: <<Es verdad que en alguna ocasión Cayce declara haberse puesto en contacto con entidades desencarnadas, "espíritus-guía" y "arcángeles", pero su tema central es siempre la clarividencia>> (M. INTROVIGNE, *Il channeling*, en S., 70). A favor de la tesis Cayce-channel, podremos también subrayar que el mismo Cayce atribuía sus lecturas ("lectures") y su videncia a "alguien". <<Cuando dormía, "Alguien" lo conducía a una gran sala. Ese "Alguien" nunca era algo definido. Allí había millones de libros. "Alguien" sacaba el libro correspondiente a la persona, a la página exacta, y él leía>> (E. PIGANI, *Channels*, 81).

312 *Akasa*: <<el Espacio, el Éter universal que invade el entero universo; el primero de los cinco elementos. La posibilidad de expresión existencial. Lo "Luminoso">> (*Glossario Sanscrito*, 28).

313 Entrevista a una cierta doctora Margo Chandley, en K. RYDALL, *Channeling*, 88. <<La luz es literalmente la sustancia y la materia de nuestra vida pensada. Así, a medida que nuestros pensamientos se armonizan con la vibración de la Divinidad Creadora, la sustancia de nuestros cuerpos muta, llega a ser menos densa y refleja mejor la luz>> (HELEN GREAVES, *Testimony of Light*, citada en J. KLIMO, *Les médiateurs*, 158).

timo análisis, no podemos jamás estar seguros si el channeling es una fabricación de nuestras mentes, una función mental relativamente inexplorada o más bien una comunicación real con otros seres>>[314].

Ya Allan Kardec había demostrado que no se preocupaba tanto de la identidad de los interlocutores e invitaba a sus seguidores a hacer lo mismo. Según él, muchos *espíritus* recurren a pseudónimos sólo para satisfacer nuestra necesidad de claridad por lo cual, en último análisis, no se debe creer nunca en esta identidad suya[315].Y esto vale más todavía cuando creemos dialogar con nuestros parientes difuntos: en efecto, ellos podrían haberse reencarnado ya y haberse revestido de otra personalidad. Tanto los espiritistas como lo channels actuales insisten en desviar la atención de la identidad personal de los interlocutores a sus enseñanzas concentradas en el advenimiento de una nueva era[316]: <<La cuestión de la identidad es, en este caso, totalmente secundaria y sería pueril darle importancia; lo que cuenta es la naturaleza de la enseñanza: ¿es buena o mala, digna o indigna del personaje que lleva el nombre?. ¿Este último lo aceptaría o desconfiaría?. Esta es la verdadera pregunta. (...) Cuando se evoca a un pariente o a un amigo, es la personalidad lo que interesa, y es natural tratar de verificar la identidad; pero los medios generalmente empleados con tal objetivo por parte de los que conocen imperfectamente el espiritismo permanecen insuficientes, y pueden inducir a error>>[317].

---

314 K. RYDALL, *Channeling*, 114. <<Resolví por lo tanto que probablemente ja-más habría sabido con certeza si Diya era simplemente un aspecto de mi conciencia o quizás un ser independiente. Al fin concluí que no importaba de dónde provenía la información, si la experiencia tenía para mí algún valor. Comprendí que no importaba si se trataba "solamente" de mi fantasía, porque esta sola explicación habría implicado que mi mente era un instrumento mucho más rico y complejo de lo que precedentemente había imaginado>> (7).

315 <<El egoísmo está fundado en la importancia de la personalidad; ahora bien, el espiritismo bien entendido, lo repito, hace ver las cosas desde una altura tal, que el sentimiento de la personalidad desaparece en algún modo frente a la inmensidad>> (A. KARDEC *Le livre des Esprits*, nº 917). <<Qué importa, en definitiva, si un espíritu realmente sea o no el de Fenelón, desde el momento en que no dice más que cosas buenas y que habla como si el mismo Fenelón las dijese; es un espíritu bueno; el nombre mediante el cual se hace conocer es indiferente, y a menudo no es otra cosa que un medio para fijar nuestras ideas>> (36). Por lo cual, además de Fenelón, no se sabe qué cosa o quién se esconda detrás de los otros interlocutores de Kardec (san Juan evangelista, san Agustín, san Luis de Francia, santa Juana de Arco, san Vicente de Paúl, el santo cura de Ars, el Espíritu de Verdad, Sócrates, Platón, Franklin, Swedenborg, etc.).

316 Ya en Allan Kardec, que muchas veces se refiere a la realización de una "nueva era", el acento está mayormente puesto en los contenidos de los mensajes antes que en los interlocutores; y estos últimos ya no son principalmente los seres queridos difuntos, sino "entidades" no siempre identificables. Será necesario esperar hasta Helena Blavatsky y sus contactos con los "Maestros ascendidos" para que los contenidos, de "morales" como son en Kardec, devengan más "metafísicos" con acentuaciones particularmente monísticas. Sin embargo, sólo en los años sesenta se delinea el channeling propiamente dicho con su típica insistencia en el desarrollo de las potencialidades latentes; para favorecer este ulterior paso estarían los contactos con las "guías indias" y el neo chamanismo, del cual Carlos Castañeda constituye, quizás, su principal expresión.

317 Id., *Qu´ est-ce que le spiritisme*, 152. <<Algunos channels consideran más importante el hecho de que las consecuencias sean benéficas para ellos (o para otros) antes que saber si el mensaje viene realmente de una entidad de otro mundo>> (J. KLIMO, *Les médiateurs*, 134). <<Sanaya trabajó durante diez años con su guía

De todos modos, la corriente New Age, alargando la visión del médium o channel, lo hace comunicar no tanto con las almas de los difuntos, como con cualquier interlocutor trascendente a nuestra dimensión; por otra parte, el channel es considerado más autorizado o cualificado que los mismos parientes o amigos difuntos. A veces, se trata de grandes personajes como Buda, Krishna, Jesucristo, la Santísima Virgen María, San Juan, etc.; o más bien arcángeles, ángeles, *espíritus-guía*, elfos, hados, extraterrestres, *Maestros ascendidos*, espíritus de la naturaleza o *devas* (*lo que resplandece*, ser angélico, divinidad), etc.[318].

Además, los channels perciben y, a veces, aseveran que tales *entidades*, identificándose con un nombre particular, no corresponden necesariamente a un ser personal. Por ejemplo, la *entidad* Jesucristo raramente se identifica con el Jesús histórico, sino más a menudo con nuestro recóndito Self [Yo] superior o colectivo: es lo divino-en-nosotros, es el Yo cósmico de cada uno de nosotros y directamente del mismo Jesús de Nazaret, es la *Energía* que rige el universo[319]. Obviamente Jesucristo jamás es equiparado a un redentor; cuanto más, es el Maestro que indica la vía de una auto-salvación, de una toma de conciencia del carácter divino de cada uno de nosotros. La misma Virgen María es habitualmente confundida con la *Madre*, de reminiscencias gnósticas[320]. Por su parte, los famosos maestros ascendidos (*ascended Masters*) serían los ex encarnados, liberados del ciclo de las reencarnaciones, pero a menudo llegados a una existencia supra-personal y energética, reunidos en

---

Orín. Como muchos guías elevados, Orín piensa que preocuparse de estar él por encima de lo que quiera enseñar, no hace más que distraernos de su mensaje>> (K. Rydall, *Channeling*, 26).

318 A título de ejemplo, Alice Bailey afirmaba estar en comunicación telepática con el Maestro Djwhal Khul, llamado comúnmente el "Tibetano". El conocido libro *A Course in Miracles* fue dictado a Hellen Schucman por una entidad llamada "Jesús". La voz que guía inicialmente a Eileen Caddy, la fundadora de la comunidad de Findhorn en el norte de Escocia, se identifica en cambio con "Dios". Ramtha, que hablaba con J. Z. Knight se presenta como un espíritu encarnándose por última vez alrededor de treinta y cinco mil años atrás en Lemuria y luego en la Atlántida, donde un camino espiritual lo habría transformado en un ser de luz inmortal, aparecido luego en la India con el nombre de Rama, y ahora comprometido, a través de su channel, en una misión a él confiada por la "Gran Logia Blanca". Richard Bach, en cambio, sostiene que su libro *Juan Salvador Gaviota (Il gabbiano Jonathan Livingston)* le ha sido dictado por un espíritu desencarnado del mundo astral.

319 <<Cristo es el Yo que compartimos, que nos une unos a otros, y también con Dios. Cristo es el lazo que te mantiene uno con Dios, y garantiza que la separación no es otra cosa que una ilusión de desesperación. (...) Tu mente es parte de la Suya, y la Suya de la tuya>> H. SCHUCMAN, *A Course*, Workbook, 431). <<Eres un Yo, en perfecta armonía con todo lo que es, y todo lo que será. Eres un Yo, el único Hijo de Dios, unido con tus hermanos en este Yo>> (168).

320 <<La Gran Madre [cfr. "la Pachamama"] es nuestra verdadera madre" (GRUPPO DI ANCONA, *Storie*, 83). Lo explica así: <<Con el término ("la Gran Madre"), culturalmente hablando y según las más antiguas tradiciones de pensamiento, se entiende la Naturaleza, la Fuerza Vital, en su personificación femenina. Representativa de esta Energía, la Shakti para el yoga, puede ser María, la Madre de Jesús en su aspecto de símbolo de la maternidad para todos los hombres. En la concepción derivada de las comunicaciones [channélicas], la "Gran Madre" es Dios, en su función creadora ("Dios es Padre y Madre": Papa Luciani)>> (179).

asociaciones como la *Gran Fraternidad Blanca* o la *Logia Blanca Universal*, tendientes a guiar de lejos a la humanidad. El mismo *aliado*, del cual Carlos Castañeda adquiere poderes y al cual se dirige como a un ser personal, es nombrado como <<sin forma ni apariencia, indefinido>>[321].

Termina, por lo tanto, prevaleciendo el carácter impersonal, indife-renciado o indeterminado de los interlocutores, si bien se les da un nombre: <<inconsciente colectivo>>[322], niveles superiores de la propia conciencia, espíritus colectivos constituidos por *fragmentos* de almas no destinadas ya a reencarnarse, o bien entidades impersonales o multipersonales[323], etc.

Espiritismo clásico y channeling

A nivel conceptual, resulta por lo tanto obvia la diferencia entre espiritismo clásico y channeling. El primero realiza comunicaciones reales con espíritus bien determinados, sobre todo de difuntos y de familiares difuntos, con espíritus que, a pesar de todo, mantienen su consistencia personal[324]. El segundo, en cambio, tiene pretensiones a la vez más indefinidas y más amplias. Más indefinidas porque los interlocutores del más allá asumen un carácter tan indiferenciado e impersonal que provocan dudas sobre su identidad y sobre la

---

321 <<Se creía que un aliado fuera una entidad externa e independiente de uno mismo; sin embargo, aún siendo una entidad separada, era considerada sin forma ni apariencia, indefinida>> (C. CASTAÑEDA, *A scuola*. 165). En honor a la verdad, hay que tomar con pinzas la experiencia de Castañeda (teniendo en cuenta que quizás la mujer [la Gran Madre] sea vengativa) puesta en duda por no pocos estudiosos, entre ellos Richard de Mille, un profesor de psicología que, en su libro *Castaneda´s Journey* escrito en 1976, refuta la existencia misma del maestro don Juan Matus, y remite muchas de sus presuntas enseñanzas a textos de antropología y de esoterismo anteriormente publicados en los Estados Unidos. También digno de mención es el antropólogo Hans Sebald quien niega la presencia de ciertos animales en las zonas en las que Castañeda asegura haberlos encontrado.

322 Hay quien dice, quizás justamente, que <<se podría hasta definir el channeling como el espiritismo después de Jung>> (J. VERNETTE, *Comunicare*, ReS 1/3 (1995) 47).

323 El primer interlocutor de Jane Roberts, que se presenta como "Frank Whiters", se apresura a decir que es un "fragmento de una entidad más amplia", a la cual prefiere darle el nombre de "Seth". Pero la naturaleza de este último queda como un misterio para su channel: <<No quiero decir que desconfiaba de la personalidad de Seth, sino que lo sentía como una personificación de "alguna otra cosa" y que esta "alguna otra cosa" no era una persona en el sentido en que lo entendemos>> (J. ROBERTS, *Adventures in Consciousness: an Introduction to Aspect Psychology,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1975, 131-132). Podría tratarse, opina azarosamente Roberts, de la <<personificación de una supraconciencia inherente a todo ser humano>> (E. PIGANI, *Channels*, 112). También Lázaris, el interlocutor de Jach Pursel, dice que jamás ha sido un ser físico o humano, y ni siquiera un ser personal: prefiere identificarse con un ser colectivo que vive en una dimensión diversa de la nuestra.

324 <<Para gran parte del espiritismo clásico vale el cuarto principio de la *Declaración* adoptada por la Asociación de las Iglesias Espiritistas de los Estados Unidos, según la cual "nosotros afirmamos que la existencia y la identidad personal del individuo continúan después del cambio llamado muerte"; (Nacional Spiritualist Association of Churches, U.S.A., *Declaration of Spiritualist Principles*, Indianápolis, sin fecha)>>. (M. INTROVIGNE, *Il channeling*, en S. 41).

naturaleza del fenómeno. Más amplia porque el *channeling* afirma que se comunica con el más allá *tout court*, es decir tomado en su totalidad: <<De tal modo se querría incluir, en el interior del channeling, no sólo todos los fenómenos propios del espiritismo clásico, sino también toda forma de manifestación *divina* en cualquier contexto religioso que surja: se trataría de muchas *caras* de la misma realidad que, en lo profundo de sí, se revelaría sustancialmente unitaria>>[325].

Muchos channels se apartan, como despectivamente, de cualquier forma de mediumnidad o, por lo menos, de la mediumnidad clásica, en cuanto que sus comunicaciones se desenvolverían en un plano más elevado y no físico y, además, no recurrirían, de ningún modo, a modalidades *materiales* de comunicación: Alice Bailey insistía en indicar que la escritura automática era ajena a su trabajo, subrayando que, para eliminar todo peligro de obsesión [influjo externo], el aspirante o el discípulo jamás debe ser un autómata y dejar una parte de sí mismo fuera de su control consciente. Respecto a Helena Roerich (+1955), que habría recibido la misión de transmitir las *enseñanzas de Luz* de un *Maestro de la Sabiduría Inmemorial*, presunto co-fundador de la Sociedad Teosófica llamado Maestro Morya, la *Agni Yoga Society*, que le publica las obras, aclara que sus actividades nada tenían que ver con la mediumnidad[326]. Otro célebre channel, Benjamín Creme, se levanta contra la equiparación de la transmisión con una *sesión* espiritista: <<"Ningún mensaje, ninguna comunicación tiene lugar durante la Transmisión", los que pretenden lo contrario están sumergidos en la ilusión y en la confusión. Y aclara por otro lado que los *guías espirituales* con los que se encuentran en comunicación "numerosos grupos de espiritistas reunidos en torno a un médium" no son Maestros: "Los Maestros no pueden ser contactados más que en los planos superiores al mental. Ellos no utilizan el plano astral con el que la gran mayoría de los médiums del mundo está en contacto durante las sesiones">>[327].

Ahora bien, puede darse, efectivamente, que el channeling (en comparación a la mediumnidad clásica), recurra más raramente a medios físicos o materiales. Pero esto no es suficiente para desvincularlo de la mediumnidad: en realidad, en efecto, las diferencias no son tan obvias, tanto más que, entre los mismos fundadores de la New Age, se usan comúnmente los dos términos de

---

325 A. PORCARELLI, *Spiritismo*, 88).

326 <<Madame Roerich no era (…) una médium en el sentido ordinario (común) del término. (…) En torno a ella, todos los centros estaban abiertos en modo tal de permitirle comunicar con su Maestro telepáticamente como mediador. Se sabe que las actividades mediúmnicas están rigurosamente vedadas en el Agni Yoga a causa de sus graves peligros. [Helena Roerich] poseía la facultad de captar los pensamientos de su maestro, y los ha transmitido literalmente>> (LEOBRAND, *Helena Ivanovna Roerich, Welt-Spirale und Agni Yoga* del 24/10, Octubre 1985, 493, citado por J.-F. MAYER, *Spiriti*, en S, 204).

327 Citado por J.-F. MAYER, *Spiriti*, en S, 206.

médium y channels, que se distinguen, quizás, sólo por el género de interlocutores y por la actitud optimista hacia la instauración de una nueva era: ya no se trata de *demostrar* la existencia del más allá gracias a la intervención de los espíritus, sino más bien de cambiar el mundo gracias a ellos[328]. Pero por lo demás, si <<permanecemos fieles a estos tres elementos necesarios –el *canal*, la *entidad* y el *mensaje*- (al modo del teléfono), deberíamos preguntarnos inmediatamente si (cambiando simplemente algunos términos y jugando con las palabras) no estamos tan sólo dando otra definición más *à la page* [a elección de cada uno, entre otras varias] del fenómeno conocido (en otros términos, o en otros tiempos) como espiritismo. Y en verdad no existe ningún criterio unánimemente aceptado para distinguir al *channeling* del espiritismo clásico>>[329]. Los nombres están quizás cambiados: los espíritus llegan a ser entidades, los médium ya son channels; pero la realidad permanece siendo la misma, por lo que podremos encontrarnos frente a una versión corregida y aumetada del antiguo espiritismo.

De todos modos, esta mirada sobre el channeling nos hace llegar a una situación ambigua donde mística y mediumnidad se conjugan y se confunden. Por un lado, el acceso a la *conciencia cósmica* implica una unión prácticamente sustancial entre lo divino y lo humano, y <<pasar del estado de *conciencia mental* –heredado de la cultura occidental, racionalista y calculadora- a una *conciencia integral* u *holística*, es decir capaz de saber receptar la unidad del *todo*>>[330], constituyen otras tantas llamadas a la unión-fusión con el Todo característica de las formas de misticismo precedentemente descriptas.

Por otro lado, semejante acceso se concreta a través de las modalidades técnicas propias de la mediumnidad con la cual comparte, además, las finalidades prácticas y utilitarias; la fusión con lo *divino*, ya lo hemos adelantado, no es más que la etapa preliminar a la divinización y, sobre todo, la apropiación de

328 En la primera conferencia internacional sobre el "channeling", organizada por el Horus Institute en Murnau, en los Alpes de Baviera, en junio de 1988, <<el "channeling" fue definido como "la comunicación con maestros desencarnados, gracias a la mediación de individuos dotados de particular sensibilidad". Y se agregaba: "Esto remite al espiritismo clásico, agegándole la expectativa de la nueva era y la convicción de que el "channeling" sea un método indispensable para el ingreso al tercer milenio">> (C. MACCARI, *La New Age di fronte alla fede cristiana*, Elle Di Ci, Turín 1994, 138.

329 M. INTROVIGNE, *Il channeling*, en S, 39.

330 C. MACCARI, *La New Age*, 18. <<Dos principios fundamentales parecen surgir en toda experiencia mística. Los podemos llamar "flujo" e "integridad". El anciano maestro tibetano Tilopa se refería a ellos como al "principio de inestabilidad" y al "principio de no distinción". Nosotros tratamos de congelar la inestabilidad, de aprisionar lo que sólo existe en movimiento, relaciones, libertad. Y traicionamos la integridad, la no-distinción, separando todo de modo que no captamos la conexión subyacente a todas las cosas del universo. (...) Así como la ciencia demuestra un tejido de relaciones por debajo de todas las cosas del universo, una red luminosa de acontecimientos, así la experiencia mística de integridad abraza toda separación. "En el espacio libre no hay ni derecha ni izquierda", dice un maestro jasídico. "Todas las almas son una. Cada una es un destello del alma originaria, y tal alma es inherente a todas las almas">> (M. FERGUSON, *The Aquarian*, 379-380).

potencialidades latentes, de *poderes paranormales* o de una *supraconciencia*, reservorio ilimitado de conocimientos, que trasciende el tiempo y el espacio>>[331]. Lo divino, en resumen, no es un fin sino más bien un medio.

Con semejantes premisas, el ambiente New Age no podía menos que meter, como ha hecho, a los místicos cristianos la categoría de los médiums.

ESTRUCTURA TÉCNICA DE LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ EN EL ÁMBITO NO CRISTIANO

En este punto, queremos intentar poner un poco de orden en las prin-cipales metodologías aplicadas a las formas de comunicaciones sensibles y/o preternaturales con el más allá, hasta ahora consideradas. No se pretende, ciertamente, de hacer simple lo que no es simple, cediendo a la tentación del esquematismo; pero es posible desde ahora evidenciar algunas constantes y sacar algunas conclusiones que nos permitirán, inmediatamente, la confrontación con su correlativa cristiana.

Una distinción clara se impuso desde el inicio entre comunicaciones con finalidad práctica (chamánicas, oraculares, espiritistas, etc.), y las místicas, es decir con finalidad principalmente unitiva; aquí el adverbio está para indicar que no existe una religión con finalidad unitiva que no persiga también algún favor práctico de la divinidad.

Reservándonos el derecho de hacer las debidas distinciones respecto a las grandes religiones no cristianas, nos ha parecido constatar en ambas formas de comunicación el empleo masivo de procedimientos o procesos que llevan la inconfundible marca de la técnica, respecto de la cual conviene –antes de descender a lo concreto- dar ahora algunas precisiones teóricas.

Ante todo, digamos que la técnica pertenece al orden de lo práctico y de lo útil, por lo cual su modo de situarse frente a la realidad, contrariamente al orden de la contemplación, permanece activo y dominante. Más precisamente, la técnica pertenece al ámbito del hacer [cosas], es decir de la acción transitiva que comporta la producción de un efecto externo o de una cosa, mientras que

---

331 W. KAUTZ - M. BRANON, *Channeling – L´ intuition du Nouvel Age*, Guy Trédaniel, París 1990, 30. <<La mediumnidad es la conciencia creciente (de cada parte del único Ser) de poder acceder al resto del Ser. Y esto podría significar que cada uno de nosotros está en condiciones de recibir, en su actual niebla de ignorancia, los relámpagos de saber, como un río de luz proveniente de la sede y de la fuente de omnisciencia, de omnipotencia y de omnipresencia. (…) Por "revolución cognitiva" entiendo simplemente que, a través del proceso mediúmnico, nosotros (seres humanos) parecemos estar en mejores condiciones de acceder a la voluntad del Espíritu Universal. Las membranas que se encuentran entre nosotros (que somos personalidades secundarias, es decir, nuestro espíritu o nuestro yo) y el Espíritu en el cual vivimos, se han vuelto más permeables>> (J. KLIMO, *Les médiateurs*, 281-282).

la contemplación pertenece al del obrar [conductas], es decir de la acción inmanente que termina en sí misma y que tiene su fin en sí misma, perfeccionando al agente [al que actúa]. En el primer caso, lo que cuenta es la cualidad de la obra realizada o del producto, la cual depende a su vez del concurso de varias capacidades y de varios medios, a menudo también materiales, además de la habilidad y de la experiencia; aquí la intervención de la voluntad permanece extrínseca en cuanto que la mejor voluntad y las mejores intenciones del mundo no permitirán jamás a nadie realizar una bella obra de arte si falta el resto. Esto significa que la técnica, de por sí, es totalmente amoral, contrariamente al obrar, donde la intención con la cual se realiza y se usa la obra predomina sobre la cualidad de la obra misma; y existe, lamentablemente muy a menudo, una discrepancia entre estos dos niveles por los cuales, como sucede hoy, nos podemos sentir amenazados por las potencialidades deshumanizantes y destructivas de una técnica que no se ha aprendido a usar bien.

En segundo lugar, la técnica no inventa la realidad sino que se conforma a ella, imita a la naturaleza adecuándose a sus leyes; por lo tanto, ni siquiera los inventos más brillantes y determinantes corresponden a creaciones propiamente dichas, en cuanto que se reducen a realidades[332] a menudo ya encontradas más que pensadas, impuestas por situaciones concretas y ligadas a parámetros quasi obligatorios y unívocos[333] . En otras palabras, entramos en el campo de la aplicación de reglas más o menos fijas y universales, de medios preestablecidos, de métodos, de la standarización: la técnica, de por sí, tiene un carácter netamente uniforme, impersonal y anónimo.

Además, la técnica requiere de la existencia de alguna cosa sobre la cual aplicarse y presupone una condición necesaria sin la cual tal acción no se puede concretar; y es la de la perfecta continuidad entre el universo en el cual se mueve el artífice y el de la materia sobre la cual él intenta obrar. Esta última, en definitiva, debe ser accesible y estar al alcance de la mano, de modo tal que el técnico pueda considerarla como virtualmente suya. Es por esto que se la ve como manipulable, es decir en un estado de pasividad y de absoluta docilidad; aún cuando el artífice, que es el principio extrínseco, intenta aprove-

---

332 Recordemos la etimología de la palabra "invento", proveniente de "invenire", es decir encontrar-descubrir. Cf. F. DESSAUER, *L´ uomo e il cosmo*, Morcelliana, Brescia 1951, 170. Por esto tiene su fundamento la siguiente afirmación: <<El invento es considerado por el vulgo como si fuese el descubrimiento de una sustan-cia adecuada para satisfacer una necesidad suya; mientras que en realidad se ha encontrado la necesidad para esa sustancia que desde el principio parecía sin uti-lidad>>. (Id., *Filosofia della tecnica*, Morcelliana, Brescia 1933, 73).

333 <<En efecto, para una solo objetivo no hay ni diversos materiales completamente equivalentes, ni una pluralidad de modos o maneras de igual valor. "Esta unicidad de las mejores soluciones" de todos los posibles problemas técnicos, significa que las soluciones existen en potencia, que están, por lo tanto, preestablecidas. "Nosotros no creamos las soluciones, sino solamente las encontramos". En un mundo así la solución para todos los casos, puede ser una sola>> (Ibid., 35).

charse de principios intrínsecos (como en el caso del médico que tiende a provocar y dominar una reacción fisiológica y natural en el paciente), el artífice o técnico actúa siempre desde el exterior y se espera de la propia acción un efecto o un resultado previsto, es decir un producto.

A la luz de cuanto acabamos de decir, intentemos subrayar, en las páginas que siguen, los tres motivos principales por los cuales nos parece poder atribuir las comunicaciones no cristianas con el más allá a una estructura técnica, es decir la centralidad de los estados modificados de conciencia, las técnicas o metodologías usadas para producirlas y finalmente, el rol amoral y dominador de la voluntad.

1. La centralidad de los estados modificados de conciencia

La mediumnidad y la mística no cristiana (que la New Age ha logrado conjugar o directamente confundir) encuentran un ulterior punto de contacto en su insistencia sobre los estados modificados de conciencia, considerados como condiciones ideales o indispensables para la intervención de entidades en el caso de la mediumnidad, o bien, en el caso de las místicas no cristianas (donde el éxtasis viene prácticamente a identificarse con la comunicación misma), para la percepción del Uno o de Alláh, para alcanzar el samadhi o el nirvana. En otras palabras, este estado subjetivo (así como el hecho de esmerarse activa, metódica y técnicamente para provocarlo), llega a asumir una importancia central.

La ideología de los estados modificados de conciencia

Desde muy antiguo, y quizás antes aún, estaba difundida la creencia según la cual los dioses, los demonios, los espíritus o cualquier fenómeno paranormal, se manifestasen fuera de un estado de conciencia vigil despierta. No se consideraba fortuito que se verificasen sueños sobrenaturales durante el sueño. La mente atenta de Aristóteles les hizo descubrir que la precognición se verifica cuando <<la mente no está ocupada por pensamientos, sino que es como si estuviese desierta y completamente vacía, como si respondiera a un estímulo (externo); paralelamente, algunos *extáticos* tienen precogniciones porque sus estímulos internos están completamente suprimidos (*Divinatione Somnium*., 464a, 22 ss). También reconoce que los sueños y las alucinacio-nes de los enfermos tienen una causa común (*De insomn*., 458b, 55 ss)>>[334]. También en el Medioevo se considera el alejamiento de la conciencia vigil y la abstracción de los sentidos como una disposición favorable al contacto con las

334 E. DODDS, *Parapsicologia*, 53.

realidades espirituales, y el mismo santo Tomás se expresa muchas veces en tal sentido[335], sin embargo sin idealizar el éxtasis ni identificarlo con la llamada pérdida de conciencia o abstracción de los sentidos, y sin siquiera transformarlo en un fin a alcanzar, aunque sea sólo intermedio.

En cambio Heráclito hablaba del sueño como estado intermedio entre la muerte y la vida; siendo equiparada la vida terrenal a la muerte del alma y la muerte equiparada al inicio de la verdadera vida espiritual, el sueño se encuentra por lo tanto más cercano a la verdadera vida del alma de cuanto lo sea el estado vigil. Por esto Jenofonte declaraba que precisamente en el sueño, es decir en el estado que más permite a los vivientes acercarse a la experiencia liberadora de la muerte, <<el alma (psychè) muestra mejor su naturaleza divina, en el sueño goza de una cierta intuición acerca del futuro; y esto sucede, por lo que parece, porque en el sueño el alma goza de la máxima libertad>>[336]. Otro estado, considerado propicio a las manifestaciones sobrenaturales, era el de la disociación mental típica de la Pitonisa, de los mentalmente disturbados, de los moribundos delirantes o bien de los posesos –divinos o demoníacos- con los cuales se confundían a menudo los epilépticos sacudidos por movimientos convulsivos y padeciendo el rechinar de dientes[337].

El mismo Filón no llega, a pesar de sus raíces hebreas, a escindir la experiencia profética de un estado modificado de conciencia, es decir del éxtasis, del cual identifica cuatro grados: 1) el loco furor que provoca la locura; 2) el profundo espanto, estupor y miedo generado por eventos imprevistos; 3) La quietud del espíritu que se ha aplacado, el reposo total, el sueño, el aturdimiento; 4) la experiencia pneumática propiamente dicha del poseso y el entusiasmo divino que contradistingue a los profetas. En este último estadio, ya no es el profeta el que habla, sino más bien otro en él[338].

---

335 <<Ahora bien, el alma está más dispuesta a recibir tales impresiones de las causas espirituales cuando está abstraída de los sentidos: puesto que entonces resulta más cercana a las sustancias espirituales, y está más libre de las perturbaciones externas>> (I, 86, 4 ad 2); cf. también I, 12, 11 y II-II, 172, 1 ad 2.

336 JENOFONTE, *Cyropedia*, 8, 7, 2 l.

337 <<No es sorprendente que para los Griegos la epilepsia fuese el "morbo sacro" [enfermedad sagrada] por excelencia, y que la llamasen "epilepsis", palabra que, como nuestras palabras "golpe", "ataque", "asalto", nos recuerda la intervención de un 'daimónion'>> (E. DODDS, *I Greci*, 78). La conexión entre tal estado y el carisma profético resulta claro en las palabras de Tiresias: <<Y también es adivino este dios; porque aquél temblor y aquel frenesí tienen en sí mucha virtud adivinadora: cuando todo el dios penetra en el alma, hace que los poseídos predigan el futuro>> (EURÍPIDES *Bacchae*, 298 ss.).

338 Filón parece ser el primero que se sirve del término "éktasis" en sentido técnico, pero el uso del vocablo según esta particular acepción probablemente no deba atribuirse a él. <<Sobre las huellas de Gén. 15, 12 Filón describe del siguiente modo el éxtasis (*rer. div. her.* 263 ss.): "Desde que nuestro pensamiento racional irradia y resplandece todo en derredor, derramando en cierto modo una luz meridiana en toda el alma, permaneciendo en nosotros mismos no podemos recibir ninguna visita de la divinidad (...) puesto que cuando resplandece la luz divina, la humana desaparece (y viceversa) ... el "noús" que está en nosotros emigra a otra parte al arribar el espíritu de Dios, pero, alejándose éste, retorna; en efecto, es ley que el mortal y el inmortal

Tales estados modificados de conciencia se concretizan habitualmente en un trance, mediúmnico o extático, vivido <<como recurso (y no sólo como patología) terapéutico, iniciático, adivinatorio y litúrgico>>[339]. No por casualidad muchos estudiosos consideran al éxtasis como el punto culminante y más específico de la experiencia mística[340], aún la cristiana; igualmente no por casualidad los estudiosos de la mediumnidad y del chamanismo se concentran en las así llamadas técnicas del éxtasis. Tal opinión encuentra una aceptación casi unánime en los ambientes espiritistas o neoespiritistas: <<La forma más alta de mediumnidad (...) es el éxtasis, la iluminación. Todo santo, todo iluminado, de cualquier tradición religiosa, entra en contacto con la esfera de lo divino: Mahoma encuentra al arcángel Gabriel que le dicta el Corán, san Francisco se encierra en las grutas del Monte Alvernia para hablar con el ángel, el mensajero divino. Pero esta no es una experiencia que el hombre no pueda alcanzar: con tal que la santidad, la iluminación, el éxtasis pueda ser alcanzado después de un largo y fatigoso camino, que dura seguramente más de una existencia, en la cual es necesario *morir a la vida* renunciando al mundo de la materia, para renacer a la vida del espíritu[341].

Es decir que tendremos que enfrentarnos con un fenómeno originario, constitutivo de la condición humana y coextensivo a ella, por lo tanto lo encontramos en toda la humanidad; recordemos que no pocas tribus americanas exigen al individuo al menos una experiencia de estado modificado de conciencia, sean visiones o sueños, para que pueda entrar en la verdad de las mitologías tradicionales y a su vez hablar de ellas: <<la importancia del *éxtasis* al menos en la iniciación de estos especialistas [chamanes], supone la universalidad de una necesidad de contacto directo y personal con lo sobrenatural, a través pero más allá de los ritos y de las creencias, para fundar una vocación y revalorizar los comportamientos>>[342]. Se elaboran hipótesis de que el chamanismo represente la tendencia de una sociedad arcaica en evolución, a confiar esta necesidad a pocos individuos que aún sean capaces de visiones y de sueños.

---

no puedan cohabitar". Una potencia superior domina los órganos del habla, por lo cual el extático se convierte en un "órganon Theoù" (E. DODDS *Parapsicología*, 259), una concepción que se encuentra luego en Jámblico (*De mysteriis*, 3, 11)>>. (G. KITTEL-G. FRIEDRICH, ed., GLNET, I – XVI, *Paideia*, Brescia 1965-1992. Ver III, col 327).

339 G. LAPASSADE, "*Hip hop, techno e techno-pizzica*", en V. AMPOLLO- G. ZAPPATORF, ed., *Música, droga & transe – Materiali di recerca, Sensibili alle foglie*, Tívoli 1999, 163.

340 <<La experiencia mística consiste antes que nada en un rapto, un éxtasis del alma. Es como que el alma sale de sí y es llevada a un más allá de sí misma>> (L. BORDET, *Religion et mysticisme*, PUF, París 1959, 11).

341 M. POMPAS, I vari livelli della medianità, en PS, 117. Todo médium o channel que se precie, busca habitualmente conseguir el trance, al menos leve, considerado capaz de potenciar sus facultades sensitivas: <<El trance y el channeling son paralelos. El trance nos permite crear el estado de apertura y de receptividad de los que tenemos necesidad para vibrar con otro ser y transmitirlo como un canal (canalizarlo)>> (K. RYDALL, *Channeling*, 18).

342 J. GOETZ, *La spiritualità dei primitivi*, en MM, 396.

El trance y su substrato natural

La palabra trance, usada desde el comienzo en francés ("transe") y proveniente del latín *transire* es decir *pasar*, se relacionaba, en la época medieval, a la agonía (como estado de pasaje de este al otro mundo), incluso a la pasión de Cristo. El trance es definido como <<un particular estado psicofisiológico, afín al estado hipnótico, en el cual se tiene una parcial o total pérdida de la esfera consciente y el aflorar de manifestaciones propias del inconsciente>>[343].

Antes de seguir adelante, es oportuno identificar el substrato natural del trance para eliminar el riesgo de asociarlo sólo a los estados extraordinarios de conciencia. El trance, en efecto, entra en algún modo en nuestra experiencia cotidiana, es decir en los momentos en los cuales, bajándose el nivel de la conciencia y de la atención, perdemos la noción de tiempo o del espacio. Ya en el siglo XIX, Charcot había identificado este estado de pausa de la conciencia al cual le atribuía un valor de regeneración psíquica y que calificaba de *hipnoide*[344].

En los años 50, estos períodos de trance símil hipnótico cotidiano fueron llamados ritmos ultradianos, <<ultradianos porque se manifes-taban muchas veces a lo largo del día [cotidiano, ultradiano]; el descubrimiento siguiente fue que durante el reposo, el dormir, estos ritmos daban origen al soñar o sueño REM [en castellano MOR: movimientos oculares rápidos]. Por esto se tenía la confirmación científica de que estos períodos estaban bajo el control de la mente o habitualmente del hemisferio derecho o emocional y bajo el control directo del sistema límbico, que además es la llave de acceso y de comunicación de la mente emocional al sistema biológico/conductual del cuerpo>>[345]. Profundizando luego las investigaciones, se constató que <<el pasaje de un estado al otro sucede por variaciones emocionales que representa así la llave o el *trigger* [gatillo o disparador] de acceso, mediado por la variación del sistema neurovegetativo, tanto en sentido de activación y por esto ortosimpático, como en sentido de hipoactivación del sistema de mante-

343 P. A. GRAMAGLIA, *Lo spiritismo*, 29, 37. El autor describe las características del trance, especialmente hipnótico y- diríamos nosotros- mediúmnico, catalogadas en el *Trattato di ipnosi* (1983) de F. Granone: <<Preeminencia de las funciones representativo-emotivas en comparación a las crítico-intelectivas, (…) fenó-menos de mono-ideísmo sugestivo y condicionado, (…) procesos de ideoplasía controlada, (…) condiciones fisiológicas de inhibición cortical difusa, con mante-nimiento de otras zonas de actividad cerebral, (…) modificaciones somáticas, viscerales y vasculares, (…) reducciones senso-perceptivas y obviamente (…) modificación del estado de conciencia con condiciones de parcial disociación psíqui-ca>> (42-53). A tales características se agrega la insensibilidad del cuerpo, por lo cual el perceptivo no siente los estímulos externos, como los pinchazos, el fuego, etc.

344 Él <<afirmaba que podía manifestarse espontáneamente durante el día y no sólo en el paso del estado de vigilia al adormecimiento, pero también varias veces durante el día, y además lo consideraba un estado muy útil para las variaciones emocionales inconscientes>> (G. GAGLIARDI, *Ipnosi, ¿una chiave di acceso ai potenziali della mente emozionale?*, RIIPI 14/4 (1994) 43).

345 Ibid.

nimiento y por esto parasimpático>>[346]. Finalmente, se ha verificado que estos períodos de vigilia relajada paralelos a la reducción de los estímulos ambientales, son aprovechables durante la hipnosis, favorecen la actividad intramental y el surgimiento (además de los vestigios emocionales que han generado eventuales disturbios) de experiencias parapsicológicas, por lo tanto ubicables, no tanto en el sistema racional cuanto en el sistema emocional.

Trance leve y trance profundo

La intensidad del trance, pues, puede ser tanto leve como profunda, distinción comúnmente admitida y que se encuentra ya en el *De Mysteriis* de Jámblico, en el capítulo tercero[347].

En el trance leve, el receptivo no pierde el contacto con la realidad circunstante y permanece, por lo tanto, en condiciones de interrumpir a voluntad tanto el arrobamiento místico como la sesión mediúmnica, y de realizar deliberadamente gestos como moverse, beber, etc. Kardec habla del médium que <<no está en crisis, ni en sueño, sino perfectamente despierto, actuante y pensante como todos, sin tener nada de extraordinario>>[348], cuyo <<estado no difiere sensiblemente del estado normal, sobre todo en los médiums escribientes>>[349]; es el caso del célebre médium italiano Demófilo Fidani[350], como también de los channels Purse, Ryerson y Carey sobre los cuales tanto ha escrito la actriz Shirley MacLaine.

Es este estado de trance leve lo que podría explicar la presencia de errores de ortografía u otros en las comunicaciones mediúmnicas; por lo cual no constituirían necesariamente la prueba –como quisieran ciertos estudiosos- del

346 Id., *Stati*, RIICS 13/2 (1993) 39. Que las experiencias de trance sean asociadas a la esfera emocional y, eventualmente, puedan ser autoinducidas por mecanismos psicológicos apropiados, resulta claro de la experiencia de un muchacho de 18 años que hizo un "viaje" (malo) con la droga y no pudo "descender" por dos semanas. Luego de haber bebido vino con un grupo de amigos, cuando uno de ellos le dijo que el vino contenía una alta dosis de LSD (cosa que no era verdad), tuvo alucinaciones continuas durante 14 días (cf. R. FISCHER *A map of ecstatic and meditative states, Science* 4012 (1971) 174).

347 También Santo Tomás dice algo parecido cuando trata acerca de la abstracción de los sentidos en la revelación profética: <<a veces es perfecta, por lo cual no se percibe nada con los sentidos, a veces es imperfecta por lo cual se percibe algo pero no en modo de poder distinguir lo que es percibido externamente de lo que es visto con la imaginación>> (II-II, 173, 3).

348 A. KARDEC, *Qu´ est-ce que le spiritisme*, 45. <<No sé ni qué cosa sucede a mi alrededor, ni qué hacen los otros. Pero permanezco consciente>> (el médium pintor Gasparetto citado por P. GIOVETTI en su *Panorama ESP*, Arc 6/3 (1977) 64). En la clariaudiencia, <<el médium puede estar consciente o quizás en un estado de conciencia levemente modificado. Dirige la atención del oído interno relajándose y orientando su escucha hacia el propio interior, si bien puede sentir simultáneamente todos los sonidos externos>> (J. KLIMO, *Les médiateurs*, 187).

349 A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 19, par. 223. En efecto, también la literatura contemporánea asocia los fenómenos de escritura automática y de pintura mediúmnica al estado de trance liviano.

origen subconsciente de tales mensajes, sino más bien de la permanencia del influjo de la parte aún despierta de la conciencia, y por lo tanto, de la cultura[351] del médium. La sospecha de una comunicación como mera manifestación del subconsciente podría, en cambio, encontrar un mayor fundamento si tales errores se verificaran en el estado de trance profundo, donde no parece intervenir la personalidad del médium. Pero, aún aquí, conviene mantener un juicio prudente, en cuanto los estudiosos registran en el trance hipnótico mismo, una actividad personal del hipnotizado[352].

Sea como sea, la personalidad del receptivo parece momentáneamente suspendida en el trance profundo, tanto que requiere la asistencia de una persona normal. Aparecen también alteraciones significativas a nivel fisiológico[353], y el sujeto queda a menudo insensible. Este estado no es habitualmente convulsivo[354], como en el caso del ataque epiléptico, y puede comportar, además de la obliteración (suspensión) de la conciencia y de la percepción del ambiente circundante, hasta cambios impresionantes de la personalidad (expresiones, la voz, la fisonomía, el idioma, la cultura, etc.), tanto como hacer pensar en la intervención de una personalidad extraña.

---

350 <<Después de diversos ejercicios de meditación, hoy logro estar despierto en la vigilia, dirigir y controlarme a mi mismo, trasladándome en determinadas circunstancias a Otra Dimensión>> (D. FIDANI, *La vita*, 308).

351 <<De esto resulta que, salvo excepción, el médium presenta el pensamiento de los espíritus a través de los medios mecánicos que están a su disposición, y que la expresión de tal pensamiento puede, y directamente debe, en la mayor parte de los casos, verse afectado por la imperfección de tales medios; así el hombre inculto, el campesino, podrá decir cosas bellísimas, expresar los más elevados y más filosóficos pensamientos, aún hablando como un campesino; para los espíritus, el pensamiento es todo, la forma no significa nada. Esto responde a la objeción de ciertos críticos respecto a las incorrecciones de estilo y de ortografía>> (A. KARDEC, *Manuel*, 117). Cf. F. DERMINE, *Vássula Ryden – Indagine critica*, Elle di Ci, Turín, 1995, 71 nota 21.

352 <<Según Schilder (Ferrio, 1950) la personalidad del hipnotizado está como es-cindida en tres partes: una parte duerme, o quizás sueña; una segunda parte está despierta y atenta al hipnotizador; la tercera vigila para que no suceda, por afecto al hipnotizador, alguna cosa contraria al interés del sujeto. En efecto, mientras que en el pasado se consideraba que el estado hipnótico era muy similar al sueño, estudios más recientes han demostrado que la actividad eléctrica cerebral durante la hipnosis es la misma que se encuentra en el estado de vigilia. Por lo tanto el cambio parece ser estrictamente relativo a la actividad psíquica, que es fuertemente condicionada por la sugestión hipnótica>> (A. PIETROPAOLI, *La scrittura automatica, Scrittura*, 97, enero-marzo 1996, 29). De´ Micheli disiente, sin embargo, en el sentido que encuentra tal vigilia solamente en el trance hipnótico, y no en el mediúmnico: en el sueño hipnótico, <<una parte del Yo se mantiene despierta y activa, mientras que en el estado de trance, es sustituida por las diferentes personalidades que intervienen… >> (A. DE´ MICHELI, *Guida allo spiritismo*, Mondadori, Milán 1986, 48).

353 El channel canadiense Ian Borts, por ejemplo, entra en <<un sueño con ondas cerebrales muy lentas (onda delta). Su respiración resulta más marcada, sus pulsaciones cardíacas caen a 14/15 por minuto, su presión arterial desciende al 75%, crece la actividad del hemisferio cerebral derecho, y los ojos se mueven rápidamente (R.E.M.) como hacemos en la fase de sueño paradójico>> (E. PIGANI, *Channels*, 62).

354 En caso que la fase convulsiva se manifieste en los comienzos, es decir en un sujeto todavía privado de experiencia: <<La entrada al estado de trance por parte del médium es a veces dificultosa; en las primeras experiencias el sensitivo se lamenta, pega saltos imprevistos con movimientos bruscos e inconexos, gime, ronca y barbotea, expresa sufrimiento, asustando también a los participantes de la sesión. Sólo después que logra automatizar los procesos de inducción al "trance", disminuye la fase de malestar>> (P. A. GRAMAGLIA, *Spiritismo*, 285-286).

La intensidad y la profundidad del trance inducido dependen de la disponibilidad de todo receptivo a ceder momentáneamente la iniciativa a otro o a entrar en otra dimensión: <<Los individuos que demuestran dificultad para abandonar sus puntos de vista pueden tener necesidad de emplear un trance más profundo que les permitirá dejar al margen temporariamente su personalidad consciente. (...) Otros prefieren trances más leves porque quieren tener la responsabilidad última de cuanto digan; tienen la impresión de verse privados, en la pérdida de conciencia, de su responsabilidad. Otros desean superar su propia personalidad consciente, sintiendo que la pérdida de conciencia les permite fusionarse con quien los guía, de un modo más profundo>>[355]. Alice Bailey, por ejemplo, se resistía a perder el control consciente por temor de una manipulación externa; Edgard Cayce permanecía siempre despabilado. En realidad no parece haber, entre los protagonistas, unanimidad alrededor de la relación entre la profundidad del trance y la cualidad de la expansión mental o *espiritual*. Simplemente parece que el total *abandono* no sea absolutamente proporcional a la profundidad del trance y que médiums o channels, como lo son precisamente Edgard Cayce, Alice Bailey y otros[356], hayan podido conseguir resultados óptimos en estado de trances muy leves.

Existe, en cambio, una relación entre la profundidad del trance y el olvido de los contenidos al despertarse. Refiriéndose al *médium hablante*, Kardec dice que <<se expresa generalmente sin tener conciencia de cuanto dice, y a menudo dice cosas completamente fuera de sus ideas habituales, de sus conocimientos, y hasta de la capacidad de su inteligencia. Si bien perfectamente despierto y en un estado normal, conserva raramente el recuerdo de cuanto dijo. (...) No siempre la pasividad del médium hablante es tan completa; algunos tienen la intuición de cuanto dicen en el momento preciso en que pronuncian las palabras>>[357]. No son pocos, por lo tanto, los médiums o channels,

---

355 K. RYDALL, *Channeling*, 19. <<Desvinculaos de vuestro yo. Estad abiertos, seréis liberados de vuestro yo. Dad carta blanca a la fuente; no intentéis sofrenarla>> (palabras del channel norteamericano Tam Mosman citadas en J. KLIMO, *Les médiateurs*, 137).

356 <<Alice Bailey afirmaba, al contrario, que permanecía en "una actitud de atención intensa y positiva", no dudando, en caso de necesidad, en corregir una sintaxis incorrecta o una palabra mal elegida, pero sin cambiar en nada la substancia de cuanto le era comunicado>> (J.-F MAYER, Spiriti, en S, 204). Dice el channel norteamericano José Stevens: <<"No dejo ir completamente mi cuerpo. Me gusta saber lo que sucede">> Y sin embargo, para él, <<se trata absolutamente de un proceso que lleva a la entrega total de sí mismo. Debéis decir: "quiero dejarme ir, quiero abandonarme">>. Él busca <<una especie de estado meditativo: muy distendido, pero pleno de energía… está entre los dos>> (palabras citadas por J. KLIMO, *Les médiateurs*, 141).

357 A. KARDEC, *Le livre des médiums* P. 2, c. 14, par. 106. Según cuentan, <<los "médiums videntes" están dotados de la facultad de ver los espíritus. Algunos go-zan de tal facultad en el estado normal, mientras que otros están perfectamente despiertos, y conservan un recuerdo fiel; otros lo han tenido en un estado de sonambulismo o cercano al sonambulismo>> (par. 167). <<El retorno al estado normal está caracterizado generalmente por el olvido del pasado, pero se conserva a veces un recuerdo más o menos vago, como lo sería el recuerdo de un sueño>> (Id., Oeuvres, 61). La mayor parte de los channels contemporáneos confirman el hecho de la amnesia retrógrada o del olvido de la experiencia paranormal vivida, olvido comparable al que

como Jach Purcel o Lázaris, que no conservan ningún recuerdo de cuanto han dicho o hecho durante una sesión. Veremos más adelante la importancia crucial de este hecho.

Antes de pasar a otra cosa, sin embargo, es oportuno mencionar que los estudiosos de estados alterados de conciencia están en condiciones de identificar, con aparatos específicos[358], los signos neurofisiológicos, sobre todo a nivel de bioquímica cerebral, de un trance inducido, no espontáneo. Como ejemplo, podemos referir las conclusiones de un interesante estudio sobre Giuseppe C., presunto vidente de Nuestra Señora a partir de 1986, capaz de registrar fotografías *milagrosas* y de reunir, por los tanto, multitudes; la observación de las variaciones del ritmo cardíaco y de la irrigación cutánea ha permitido registrar el carácter progresivo (y por lo tanto inducido) del trance, el cual por esto no se atribuye al acontecer imprevisto de un *evento interior*, sino más bien a la presión y a las expectativas de los individuos allí presentes y de la televisión [lo estaban filmando], a factores ambientales que, por definición, no deberían incidir de hecho sobre el éxtasis: <<se podría conjeturar que el vidente, al inicio de los eventos, consciente de lo que está por *interpretar*, es excitado en modo específico, como sería excitado cualquiera en las mismas condiciones. Luego, en un segundo tiempo, metiéndose dentro de la situación, el vidente se prepara posteriormente y entra en un estado de hiperactivación ortosimpática que desaparece una vez concluido "el encuentro sobrenatural". Después de esto, en previsión [de un nuevo mensaje] de la clariaudiencia se inicia un nuevo ciclo específico de activación>>[359].

Reconozcamos la contribución, si bien relativa, que tales investigaciones asumen en el discernimiento de un estado sobrenatural (o naturalmente inexplicable) y de un estado natural o preternatural (mediúmnico o no).

---

sigue a las sesiones hipnóticas; esto sucede hasta en los estados de trance leve. Tam Mossman <<dice que él queda consciente durante las comunicaciones pero que, una vez terminadas, todo se convierte "como en un sueño: si os despertáis, se borra y, para recordarlos, es necesario que haya otro que lo recuerde, o que releáis más tarde el relato de la sesión">> (J. KLIMO, *Les médiateurs*, 136).

358 Por ejemplo, el polígrafo o "lie detector" (detector de mentiras, [mal llamado] "máquina de la verdad"): <<es un conjunto de varios instrumentos, que registran las funciones más elementales del organismo humano, que por otra parte son controladas por los centros neurovegetativos situados en la parte más básica o arcaica del cerebro, el que Mal Lean llamó reptiliano [de los reptiles], y que en el hombre ha sido integrado y envuelto por otras formaciones más evolucionadas: como el sistema emocional o límbico, correspondientemente a la diferencia entre el mamífero no evolucionado y el mamífero evolucionado; estas funciones elementales son la respiración, la actividad cardíaca y la actividad física electrotérmica>> (G. GAGLIARDI, Il crimine, le reazioni emozionali e la strumentazione scientifica, en Detective & Crime magazine 3/7-8 (1996) 43).

359 G. GAGLIARDI, M. MARGNELLI y G. MACCARINI, *Studio di un caso di veggenza*, QP 21/1 (1990) 68.

2 - Técnicas de comunicaciones con el más allá

De lo dicho hasta ahora, se puede deducir cuán natural resultó el paso de la creencia en los estados de conciencia no despierta y extática (como catalizadores de fenómenos paranormales o místicos) al intento de inducirlos y provocarlos[360] intencionalmente para armonizarse, integrarse o sintonizarse con la otra dimensión. En otros términos, aún considerándose el místico en algún modo pasivo frente a lo divino o a la iluminación, así como el médium frente a los espíritus al servicio de los cuales pone su *montaje*, ambos sujetos despliegan una innegable actividad, mediante la cual se ponen en condiciones de penetrar en una dimensión superior o en el mundo de los espíritus, y se sintonizan con ellos. Tenemos además la percepción de que, contrariamente a lo que sucede –como veremos- en el cristianismo, estas condiciones se transmutan fácilmente en causas propiamente dichas de las comunicaciones con el más allá, madurando no tanto en un clima de contemplación, sino más bien de movilización general tendiente, precisamente, a la obtención del éxtasis o del trance mediúmnico. En concreto, esto implica recurrir explícitamente a procedimientos que, por su carácter impersonal y estandarizado, corresponden a técnicas de variados géneros: rituales, mentales y materiales. Precisemos desde ahora que los mentales son generalmente un presupuesto para el uso de los materiales.

Las técnicas rituales

Por técnicas rituales entendemos aquellos procedimientos que, aún presentándose como formas de oraciones, se confían más al peso de las palabras mismas o a las fórmulas antes que a las disposiciones con las cuales son expresadas; nos acercamos en fin a la teurgia, definida anteriormente como una forma de magia aplicada con fines religiosos. Si bien no excluimos ciertas franjas del hebraísmo y del Islam, es sobretodo en el neoplatonismo y en las religiones de la India que, según nuestra opinión, se encuentran tales técnicas tendientes al éxtasis o a la iluminación.

Luego de lo que hasta ahora se ha expuesto sobre el neoplatonismo, estamos conscientes de encontrarnos frente a un camino de ascenso o de conversión totalmente confiado a la iniciativa humana, mientras que la intervención de Dios se identifica con el proceso continuo y necesario de su emanación: tanto

360 En cambio, no es posible provocar los sueños lúcidos, el sonambulismo y las experiencias de salida del cuerpo (trance exomático de la OBE) o de Near Death Experience (NDE), que es un estado comatoso, de origen traumático, durante el cual se tiene la experiencia de otra dimensión, y a menudo está precedido por la experiencia de OBE (fenómeno no necesariamente de origen traumático). Se debe señalar que el retorno al estado normal después de la NDE y la OBE no suprime el recuerdo de lo que ha sucedido.

la inmutabilidad divina, como la falta de interlocutores propiamente dichos prohíben atribuir [tal camino] a la plegaria, entendida como pedido de ayuda y de socorro. Precisamente respecto a la noción de plegaria –objeto, en el contexto neoplatónico, de una radical reelaboración-, <<las perplejidades de Plotino son las dudas de un espíritu que no intenta absolutamente disolver la instancia místico-religiosa de su filosofía en la pura emotividad e irracionalidad, sino que quiere salvaguardar la integridad en el interior del verdadero intelectualismo de cuño griego. En este sentido las preguntas que él se planteó (cf. *En*. IV, 4, 30) encuentran además una respuesta que se dirige a redimensionar casi totalmente el rol de tales prácticas: su hipotético influjo es atribuido por el filósofo al gran principio de la simpatía cósmica, al secreto y arcano acuerdo de una parte del universo con la otra: la respuesta se coloca por lo tanto a un nivel estrictamente naturalista que apela a las fuerzas y a las leyes inmanentes al cosmos>>[361].

Porfirio (convertido en discípulo de Plotino) en la segunda etapa de su vida, ya no parece el mismo de la *Philosophía ex oraculis haurienda* signada por las tendencias juveniles hacia la magia y la teurgia, sino más bien el de la ya realizada auto-crítica contenida en la *Lettera ad Anebo* (*Carta a Anebo*), donde se denuncia la locura de quien pretende ejercer coacciones sobre los dioses mediante la magia. Pero no siempre el pensamiento del discípulo sigue al del maestro, sobre todo respecto a las capacidades autosalvíficas del hombre y el rol de la plegaria: [dice Porfirio] <<Para todo ser está la posibilidad de convertirse hacia el Todo, que le asegura la salvación. Si por lo tanto tú posees la virtud, debes invocar al ser que contiene en sí la totalidad de la misma: porque el ser, que es toda la bondad, también es para ti la causa del bien que te conviene>>[362]. Nos parece difícil conciliar semejante afirmación sobre la necesidad de la plegaria con la actitud (de la cual ya hemos hablado) de tomar algo, entendido como auto-apropiación de un bien ya presente en el alma. De todos modos, la inclinación (siempre latente) por la magia inducirá a Porfirio, luego de la muerte del maestro, a formular un pensamiento aún más ambiguo.

Jámblico parece superar la contradicción entre el principio plotinia-no de

361 G. BENDINELLI, *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Perí euchès di Origene*, en F. COCCHINI, ed., *Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Recerca su Origine e la Tradizione Alessandrina*, Augustinianum, Roma 1997, 36.

362 Citado por PROCLO en su *Commento al Timeo* (208, 24-28), obra también antológica. <<Las contradicciones encontradas entre estos dos autores manifiestan bastante claramente la incertidumbre en la cual se debatía el pensamiento pagano en uno de los momentos más críticos de su historia. Al rigor teorético de Plotino se contrapone la ambigüedad de Porfirio, que si bien está condicionado por el espíritu crítico del maestro, no puede renunciar totalmente a una de las actitudes fundamentales de un alma religiosa, como la oración. La posición del padre del neoplatonismo tiene en sí algo de grande y de heroico, pero revela además la incapacidad de hacer frente al desafío proveniente de los nuevos movimientos espirituales y en particular del cristianismo>> (G. BENDINELLI, *Il dono*, 41).

la auto-apropiación y la plegaria, asimilando ésta última no a un diálogo interpersonal, sino más bien a un coloquio intradivino realizado en virtud de la inmanencia de las causas inferiores en las superiores, a un soliloquio entre lo divino presente en el hombre y dios mismo, o entre los pensamientos en común entre ambos. El resultado de la plegaria consiste por lo tanto en la progresiva asimilación del orante a lo divino: <<Los que recurren a las oraciones, se vuelven, por así decirlo, familiares de los dioses>>[363]. Y tal asimilación o unión inefable no deriva ya de una ascesis intelectual, y ni siquiera, obviamente, de la capacidad humana de obrar sobre los dioses; ni de una donación de gracia por parte de ellos; sino más bien de la fiel repetición letánica de las súplicas hieráticas que Jámblico atribuye directamente a los dioses. He aquí una cita, merecedora de ser traída por su claridad teúrgica: <<Sin que nosotros intervengamos con nuestro pensamiento, los símbolos mismos cumplen por sí mismos su obra propia, y el poder inefable de los dioses (a quienes estos símbolos pertenecen) reconoce sus propias imágenes, él mismo por sí mismo, no incentivado por nuestro pensamiento. (…) Por esto las causas divinas no están estimuladas a obrar antes que nuestros pensamientos, sino sucede que estos (…) son preexistentes como concausas, mientras que quienes principalmente obran sobre la voluntad divina son los mismos símbolos divinos; y así lo divino es puesto en movimiento por sí mismo y no acepta en sí un principio cualquiera de su propia acción de ninguno de los seres inferiores>>[364].

Proclo, tomando los procedimientos de Porfirio, que atribuye la plegaria a un contacto con lo divino en virtud de la atracción de lo semejante hacia su semejante, y aceptando además la instancia teúrgica de Jámblico relativa al uso ritual de los símbolos inefables, coloca tales símbolos en las almas mismas, habilitadas por esto a instaurar una lazo de simpatía con el poder divino que en ellas los ha sembrado, y que se reconoce en ellas: <<La plegaria atrae hacia sí la benevolencia de los dioses: ella une por una parte a los que oran con los dioses, a los cuales se dirige su plegaria, y por otra parte une el intelecto de los dioses con la mente de aquellos que rezan; mueve a aquellos que tienen en sí los bienes en plenitud para querer compartirlos plenamente; ella (la plegaria) está en condiciones de persuadir a los dioses, y es capaz de colocar en ellos todo lo que es nuestro>>[365]. Semejante planteo es un intento, quizás no del todo logrado ni libre de contradicciones, de conciliar la instancia

363 JÁMBLICO, *De mysteriis*, V, 239. <<Lo que es divino en nosotros, inteligente, o inteligible (…) se despierta claramente en las plegarias y, despertándose, tiende claramente a lo que le es similar y se une con la perfección en sí>> (I, 46).

364 Ibid., 1, 96, 15-97,19. <<La mística de Jámblico es una ontogénesis lograda a través de la teurgia, es decir, la salvación no se alcanza a través de la razón, sino a través del rito alegórico>> (L. AGATHIAS, *La mistica greca*, en M.-M. DAVY, ed., *Esperienze*, 124).

365 PROCLO, *Commento al Timeo*, 211, 2-8.

teúrgica (y por lo tanto técnica y mágica) de la eficacia intrínseca de los símbolos con la espera de una respuesta benévola por parte de los dioses, implícita en toda forma de plegaria. Y la contradicción, si la hay, deriva probablemente de la imposibilidad de conciliar la plegaria no tanto con la impasibilidad divina, cuanto con un contexto donde el orante está efectivamente, ya y de por sí, colocado en la divinidad invocada por él.

Estas consideraciones evidencian en modo inequívoco la presencia del componente técnico, y permiten aceptar sin dudar el juicio siguiente que, a primera vista, podría parecer exagerado: <<La tradición neoplatónica, mientras que por un lado persiste en el camino de una *mística* perseguida a través del esfuerzo de elevación intelectual, a la vez cognoscitiva y catártica, por el otro lado se abre, en diversa medida según los casos, a experiencias religiosas de tipo *activo* que intentan realizar la comunión del hombre con los niveles divinos, hasta el más alto, mediante la manipulación de sustancias materiales, sobre la base de la noción de *simpatía* subsistente entre los diversos grados del ser>>[366]. A través de este largo y extraño rodeo, volvemos plenamente al pensamiento mágico.

En la vertiente del hebraísmo existe algo semejante, en el conocimiento y en el uso de los nombres divinos y de contraseñas, necesarios (como escudos mágicos) para atravesar los Siete Palacios Celestiales y para vencer las resistencias de los espíritus o ángeles hostiles que los custodian. La eficacia de los nombres se basa en la creencia, difundida también en la India, que atribuye a la pronunciación o a la vibración de ciertos sonidos un poder tanto más creador cuanto más se acercan a los sonidos o palabras primordiales usadas por Dios para crear el universo, al *Logos* o Verbo primitivo. Estamos, por lo tanto, en plena teúrgia: <<Si el místico se eleva al plano de lo divino, si penetra los secretos del Ser, ¿por qué no llegaría a obrar desde el interior de sus arcanos? Tentación que se traducirá a través de la búsqueda de todo un arte de teúrgia y que se transformará en lo que algunos historiadores han definido como la kabalá práctica, degenerando también, en las masas populares, en una infinidad de prácticas mágicas: talismanes, amuletos, brujerías>>[367].

El mismo *dhikr* del Islam no siempre ni del todo evita la tentación de atribuir alguna eficacia mágica a la pronunciación o escansión del Nombre divino que otorgaría, precisamente, <<como un poder sobre el Nombrado, siendo el *sello del nombre* como un entrar en comunicación con la naturaleza íntima del Nombrado>>[368]. Esto explicaría el carácter gradual de la elección y de la en-

366 G. SFAMENI GASPARRO, *Mistica greco-ellenistica*, DM, 853.
367 R. WEIL –J. BOESSE – A. MANDEL, *La mistica ebraica*, en M. M. Davy, ed., *Esperienze*, 184.
368 MI, 208.

trega de la fórmula, según el progreso del sujeto.

La índole técnica, que atraviesa todo el camino de liberación o de iluminación de las místicas orientales, se encuentra también a nivel teúrgico, siendo las relaciones con la divinidad confiadas a una plegaria cuyo poder <<está todo en la forma –no tanto en el significado- del *mantra*; y más aún en el modo en que este *mantra* es recitado, en la concentración mental que lo acompaña, en las condiciones exteriores al cual está ligado>>[369]. Esto aparece de manera evidente en el tantrismo, surgido en la India alrededor del 500 d.C. y difundido en las escuelas hinduistas Saiva y Sakta, en el giainismo, en el budismo mahayana y en el tibetano; también aquí, la superación de todos los dualismos sucede mediante varios ritos esotéricos con fuertes connotaciones mágico simbólicas: en tal sentido se distingue el *japa-yoga* por la recitación de *bija* (fórmulas sagradas de una sola sílaba) y del *mantra* (de más sílabas) con el fin de conseguir poderes extraordinarios, para los diagramas místicos y, sobre todo, para la *puja* o *veneración* cargada de fuertes tintes eróticos, tendiente a superar, a través de la unión sexual del principio masculino y del principio femenino, el dualismo entre alma individual y alma universal.

En el Extremo Oriente, encontramos la <<adoración (o saludo) al Buda de luz infinita>> (en japonés *namu Amida Butsu*, del cual deriva la palabra *Nembutsu*), surgida antes en China y, después, como reacción al intelectualismo del budismo *zen*, en Japón, donde la predicación de Honen Shonin (+ 1212) difunde esta práctica como medio *fácil* de salvación, basado en la sola repetición verbal de la fórmula. Pronunciar el nombre de Buda, dice el estudioso D. T. Suzuki, <<es más eficaz que pensar en todas las excelentes virtudes espirituales de las cuales está dotado Buda. El nombre representa todo lo que puede ser dicho de Buda. (...) La invocación tiene lugar en base a la idea de que *nomen est numen*, como una especie de fórmula mágica. El nombre mismo es considerado como poseedor de algún poder misterioso para obrar milagros>>[370].

Las técnicas mentales

Los procedimientos inductivos del trance mediúmnico y extático pueden ser subdivididos en dos categorías correspondientes a dos principales estados

369 L. RENOU, *L´ hinduisme*, PUF, París 1951, 66. El mantra es <<una fórmula o palabra sagrada, versículos expresados o meditados en palabras durante la concentración y la meditación. Palabras o sonidos de poder, realizados para adquirir y estabilizar ciertos estados de conciencia. Pensamiento vibrante>> (*Glossario Sanscrito*, 118). Entre los mantra, a menudo carentes de significado y destinados a liberar vibraciones idénticas a las de las palabras creadoras de la divinidad, el más difundido es "om" (a-u-m).

370 Citado en MI, 208.

modificados de conciencia. Los estudiosos, entre los cuales está el norteamericano Roland Fischer, han diseñado un plano de los estados modificados de conciencia, que van desde el vacío mental y de aquella suerte de coma propio de los trances extáticos orientales de tipo inhibitorio o hipoactivo, a la tempestad cerebral de los éxtasis occidentales, incluidos los chamánicos, de tipo precisamente exctante o hiperactivo; por eso en el primer estado, llamado trofotrópico, predomina el momento de repliegue interior correlativo al sistema bioquímico de las serotoninas y, en el segundo, llamado ergotrópico, predomina la acción atención dirigida hacia el mundo externo, estado correlativo, a nivel de la bioquímica cerebral, al sistema de las catecolaminas[371]. Los procedimientos dirigidos a la hiperactivación son de carácter químico (sustancias psicoactivas) o bien *mecánico* (motriz), y conducen habitualmente al trance profundo; los dirigidos a la hipoactivación o a la relajación son de carácter meditativo, y llevan al trance tanto liviano como profundo. Tal subdivisión en hiper e hipoactivación corresponde casi a la distinción establecida por otro estudioso[372] entre trance religioso conseguido en grupo, con música, ruido y baile, y éxtasis religioso clásico alcanzado en soledad, en el silencio y en la inmovilidad.

La hiperactivación

Hemos ya encontrado muchos procedimientos mecánicos de hiperac-tivación tanto individual como colectivo: danzas y músicas frenéticas de los chamanes y de los cultos dionisíacos, dhikrs de los sufíes, etc. Las danzas, según los casos, son a veces acompañadas por ejercicios dirigidos a retener o a ritmar la respiración (hiperrespiración-hiperventilación), de la repetición obsesiva de palabras o invocaciones, y pueden incluir la ingesta de drogas y de mezclas de bebidas alcohólicas, la inhalación de sustancias etéreas o vaporosas, además de prácticas orgiásticas.

Ya hemos hablado de los varios procedimientos del hebraísmo y del Islam tendientes a actuar sobre Dios; pero, en realidad, los mismos procedimientos se dirigían a obtener otro efecto, por lo demás difícil de escindir del primero, no ya teúrgico, sino místico, es decir una acción determinante sobre la personalidad del receptor.

Respecto al *dhikr* en la forma comunitaria, popular y a menudo degradada, de las cofradías religiosas, tenemos la clara impresión de encontrarnos frente a técnicas de hiperactivación, y de constatar en el éxtasis un componente de

371 Cf. R. FISCHER, *A map.*
372 Cf. G. ROUGET, *Musica e trance*, Einaudi, Turín 1986.

sugestión hipnótica, netamente favorecido por la formación circular de la danza, por la repetición obsesiva de la fórmula y por la respiración frenética, por el contacto entre los participantes y por la acción, evidentemente hipnótica, del *shaykh* o maestro espiritual. Si bien muchos de estos elementos llegan a faltar en el *dhikr* solitario, menos frenético, permanece el recurso más o menos violento a los ritmos respiratorios alterados que <<pueden contribuir también a una cierta forma de hipnosis>>[373].

En el ámbito de las sociedades más o menos primitivas, el uso de las drogas, en todo caso generalmente asociado a música y danza, comporta una connotación netamente religiosa[374], por lo cual el contenido del trance es atribuido no a una realidad inexistente, y por lo tanto a una alucinación, sino más bien a una realidad no habitual considerada verdaderamente existente. Aquí la intoxicación asume un valor simbólico: el abandono del cuerpo y el estado de disociación mental asemejan al intoxicado con el *muerto* que penetra en una dimensión superior o, por lo menos, *otra*.

Los Amerindios usan el *peyotl* (del cual se extrae la mescalina); los ritos iniciáticos de Gabón, acompañados de trance ecsomático [fuera del cuerpo] y que finalizan en el encuentro con los espíritus o *Bwiti*, incluyen el consumo del *eboka*, substancia por la cual se puede llegar a morir por sobredosis; los jíbaros de la Amazonia además de los indios cashinaua del Perú y tucanos de Colombia nor-oriental consumen colectivamente la *ayahuasca* o bien el *yaghé* (menos peligroso) para encontrar a los espíritus yoshi; en los ritos chamánicos de Kamtchatka, se usa el *muchamore* siberiano, la canapa india y el opio con un objetivo principalmente adivinatorio. En los Vedas se privilegia el uso del *soma*, ahora identificado con la *Amanita muscaria*; <<también se ha afirmado que en el Hinduismo postvédico las técnicas de los trances extáticos en el yoga se desarrollan para sustituir los estados de trance inducidos por el soma, a partir del momento en el cual los Indoeuropeos, habiendo penetrado en el interior del continente indio, se alejaron definitivamente de las zonas de producción del hongo>>[375]. Por su parte Don Juan, el maestro-brujo de Castañeda, usaba, por separado y en diferentes ocasiones, tres plantas alucinó-

373 MI, 222.

374 Sin embargo, no raramente se considera el recurso a las drogas como una solución de remiendo, como perteneciente a una fase decadente de la religiosidad. El uso de narcóticos en el chamanismo está asociado a la falta de auténticos medios de auto-inducción al trance extático, mientras que, en el contexto oriental, el uso de narcóticos o de plantas medicinales (ausadhi) registrado en el *Yoga Sûtra* (IV, 1) provoca un éxtasis considerado inferior al auténtico "samadhi". <<La diferencia entre las drogas y la alteración autoinducida del estado de conciencia, es que en el primer caso la persona permanece consciente de haber ingerido una substancia y sabe que lo que le sucede no forma parte de la realidad. El éxtasis, en cambio, no está acompañado por este "desdoblamiento" y es vivido como realidad: por lo tanto es mucho más fuerte>> (Entrevista de V. KASSAN a Marco Margnelli, *Il medico dell'estasi*, suplemento *Sette*, del *Corriere della Sera* del 15/12/94, 128).

375 M. ELIADE, ed., *Enciclopedia*, III, 220.

genas: el peyotl (*Lophophora williamsi*), la hierba del diablo (*Datura inoxia sin. D. meteloides*), y un hongo (quizás *Psilocybe mexicana*); las dos últimas estaban destinadas a la adquisición del poder llamado con el sobrenombre de *aliado*. Los indios de América conocían las propiedades alucinógenas de estas tres plantas desde antes de sus contactos con los europeos. Su uso, en la mente de don Juan, debía estar regulado por reglas muy rígidas[376].

El recurso tan difundido a las sustancias psicoactivas en nuestras sociedades tiene poco que ver con el uso que se hacía o que se hace todavía en muchas sociedades más o menos primitivas; en efecto, el contenido del trance es generalmente reconocido como alucinatorio, es decir privado de cualquier enganche con una realidad existente, aún si no faltan los teóricos que buscan conferir un estatuto espiritual y místico a la experiencia o al *viaje (trip)* psicodélico. Rydall, por ejemplo, no duda en volver a introducir las drogas en el ámbito de los medios de búsqueda espiritual[377]. Marilyn Ferguson sostiene que el LSD ha provisto una experiencia religiosa a toda una generación y parangona la experiencia psicodélica a la descripta en la literatura mística[378]; acepta por esto el libro de los Shulgin, *PIHKAL - A chemical Love Store*, auténtica apología de las sustancias alucinógenas, como un nuevo manifiesto de la New Age. En *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*, en cambio, el investigador Stanislav Grof asimila los estados modificados de conciencia por medio del LSD a muchas experiencias de tipo mediúmnico.

Hace ya sesenta años, en el surgimiento del rock´n roll (sobre todo cuando se lo asociaba a la ingestión del LSD por parte de la generación psicodélica, creativa y que buscaba la <<expansión de la conciencia>>[379], el demonólogo von Petersdorff comentaba que <<esta música puede producir una psicosis

376 Tales reglas se refieren a <<los detalles de los procedimientos empleados para reconocer, mezclar, preparar y cuidar las plantas dotadas de poder, en las cuales estaban contenidos los aliados, y los detalles de los otros procedimientos implícitos en los usos de tales plantas dotadas de poder, y otras menudencias semejantes.>> (C. CASTAÑEDA, *A scuola*, 171).

377 <<Puesto que las religiones tradicionales se mostraban incapaces de satisfacer sus necesidades, mucha gente se orientó hacia alternativas que habrían permitido experimentar más directamente las realidades espirituales. El LSD y otras sustancias aptas para expandir la conciencia estuvieron entre los primeros medios que se usaron para explorar los estados modificados de conciencia ampliados. Sin embargo cuando se manifestaron los peligros físicos y psicológicos de tales sustancias, y cuando la gente comenzó a comprender que siempre se cae desde las cumbres inducidas por la droga, esta generación de buscadores espirituales comenzó a confiarse a otras tecnologías que habrían estimulado su exploración de la conciencia>> (K. RYDALL, *Channeling*, 139).

378 M. FERGUSON, *The Aquarian*, 90.

379 <<La expansión de la conciencia significa mantener el conocimiento, la lucidez en las situaciones disociativas, significa aprender a disociarse y hacer de ella un instrumento de la vida cotidiana. Una vía abierta al deseo y al sueño>>. L. MONTECCHI, *Esperienze psichedeliche in discoteca*, en V. AMPOLLO –G. ZAPPATORE, ed., *Musica*, 60).

de masas, con formas de trance colectivo, que llevan a los hombres a la locura, entre manifestaciones de vulgaridad y desahogos animalescos. (...) Esto es chamanismo, embriaguez desenfrenada>>[380]. De signo diverso son los actuales *Rave Party*, es decir las fiestas con músicas tecno caracterizadas por la sucesión frenética de los golpes rítmicos y por la ingestión de MDMA[381], vulgarmente llamada *éxtasis*, la substancia típica de la generación *tecno* que tiende a la evasión, a la multiplicación de la energía necesaria para derrochar en una noche loca, en la búsqueda de una gratificación inmediata a despecho de los riesgos de gravísimas alteraciones neuropsiquiátricas: <<Aquí se vuelve a encontrar, bajo formas amplificadas, un aspecto disociativo ya presente en otras culturas juveniles: se trata de la búsqueda sistemática de una salida de la cotidianidad. Se habla de *estar fuera*>>[382]. Se habla de <<disociaciones de tipo convulsivo o histérico. En los casos extremos, donde está la búsqueda de la *evasión* como fin en sí mismo, de una suerte estupidización o adormecimiento mental (ebetismo) colectivo>>[383]. Estamos lejos de la creatividad con vagas inspiraciones místicas de los años 60-70.

La hipoactivación

En el extremo opuesto, existen metodologías de hipoactivación susceptibles de reproducir artificialmente el trance simil-hipnótico, cotidiano y espontáneo, usufructuando los mencionados ritmos ultradianos, de los cuales hemos hablado antes: estableciendo las condiciones necesarias, en efecto, se es capaz

---

380 E. VON PETERSDORFF, *Demonologia – Le forze occulte ieri e oggi*, Mondadori, Milán 1995, 227. <<Muchas personas en los eventos rave expresan que se han visto arrastrados por el ritmo, saliendo fuera de su cuerpo y experimentando un nivel enteramente diverso de conciencia. Algunos dicen no tener ningún recuerdo de su danza, o de no tener idea alguna de dónde provenga el poder moverse en modo tan increíble. Otros simplemente usan la palabra "poseídos">> (M. KELSEY, *Experimental Protocol and Meditation*, http://www.noiselabs.com/experiments.html, 2-3).

381 Metelinediossi-metilanfetamina: sustancia de síntesis (m) elaborada por primera vez en 1914, nuevamente producida en el año 1972 por el químico A. Shulgin y transformada en fármaco psicoterapéutico. Por los efectos, se habla de <<elevación del tono del humor (euforia), potenciación de las energías físicas (permite bailar incansablemente por horas y horas sin sentir el cansancio), aumento de la sensualidad (no otra cosa que prestaciones sexuales) y sobre todo la entactogenicidad>> (S. DELLA BONA, *Emergenza ecstasy*, en V. AMPOLLO – G. ZAPPATORE, ed., *Musica* 52-53). En consecuencia no es alucinógena; se trata de una anfetamina "entactogenética" por sus capacidades de favorecer la empatía, es decir, la apariencia de comunicación, de intimidad, de cercanía, de fáciles relaciones interpersonales.

382 G. LAPASSADE, *Technotranse e dissociazione*, en Ibid., 41.

383 G. CAMILLA, *La generazione techno tra estasi ed ecstasy*, en ibid., 67. <<Algunos experimentos realizados en la Universidad de San Diego han confirmado que la MDMA es una sustancia que favorece químicamente un comportamiento repetitivo. (…) Los ratas "ecstatizadas" mostraban una hiperactividad, pero exclusivamente de carácter repetitivo, moviéndose siempre con el mismo movimiento circular. Esto explica por qué ecstasy y música tecno van perfectamente juntos: tanto uno y otra inducen un comportamiento que siempre reproduce el mismo movimiento>> (69).

de incidir en la esfera emocional y de provocar el paso a otro tipo de trance, esta vez inducido por el hipnotizador[384] (en el caso del trance hipnótico propiamente dicho), o bien mediante la autosugestión (en el caso del trance mediúmnico y samádhico). Este último presupone un estado de relajación y de abandono, que muchos consideran favorables para el surgimiento de fenómenos paranormales[385]. Tal relajación implica que se deje ir a la deriva la dimensión corporal, de modo de perder el conocimiento y que la mente sea *tabula rasa* [poner la mente en blanco], que ya no esté distraída por nada más que por <<una intención sin esfuerzo, o la que algunos investigadores actuales en el campo del *bio-feedback* [psicoterapia o fisioterapia auto controlada] llaman *volición pasiva*, es decir una disposición mental caracterizada por una tendencia a "dejar que todas las cosas sucedan" con un mínimo de compromiso del yo y de esfuerzo consciente. Al mismo tiempo, existe una intención consciente, que sirve para guiar la atención dirigiéndola hacia una meta, sea que se trate de meditar sobre un objeto, o de controlar una señal del *feedback* biológico, o de especificar un propósito lejano a alcanzar>>[386].

La intención a la cual se alude aquí puede llevar simplemente tanto a la obtención de un bienestar psicofísico, como puede mirar a crear las condiciones de completa pasividad, de ausencia de conciencia vigil, de enajenación de sí o de aparente despersonalización, indispensables para una intervención desde el exterior. Se trata entonces de favorecer, con objetivo terapéutico, la sugestionabilidad o la persuabilidad respecto a un hipnotizador, o bien de abandonarse o de entregarse a una *entidad* o *espíritu* o dimensión no muy identificada, divina o no, en vista de una eventual comunicación[387]. En este

---

384 <<La presencia del hipnotizador hace que el trance hipnótico esté encausado y circunscripto a lo que él quiera sugerir; en el "trance" espontáneo en cambio la voluntad del sujeto está en poder de contenidos similares a los oníricos>> (A. PIETROPAOLI, *La Scrittura, Scrittura*, 97, 29). Un psicoanalista señala que <<la hipnosis es un acuerdo entre dos sujetos, en el cual uno acepta las sugestiones psíquicas del otro. De ninguna manera es un poder>> (A. PAVESE, *Manuale*, 36).

385 <<Estos datos proveen un fuerte sustento a la siguiente generalización empírica: el funcionamiento psi aumenta (es decir, es más fácilmente detectado y reconocido) cuando el receptivo se encuentra en un estado de relajamiento sensorial y está mínimamente influenciado por las percepciones externo e internoreceptivas comunes. Datos fenomenológicos, comportamentales y psicofisiológicos convergen para sugerir la hipótesis de que los estados internos favorables al psi comparten algunas características comunes, de las cuales las más seguras son: (a) un nivel suficiente de excitación cortical apto para mantener el conocimiento consciente; (b) una relajación muscular; (c) una reducción del input externo-receptivo de los receptores periféricos; y (d) una desviación de la atención hacia los procesos mentales internos>> (C. HONORTON, *Psi e stati interni attentivi*, en UP, 529-531).

386 Ib., 514.

387 Todo esto corresponde exactamente a los procesos seguidos por los médiums o por los channels: <<Prácticamente todos los que ejercen la mediumnidad dicen que es necesario "transportarse del mundo externo hacia el mundo interior" dejando de focalizarse en los estímulos externos. (…) El segundo paso está en declarar la propia intención. Ya hemos señalado el recurso a frases repetidas en voz alta o silenciosamente, como "Mi cuerpo está cada vez más distendido", o bien "Deseo entrar ahora en contacto con mi guía espi-

último caso, no nos encontraremos ya frente a un pseudo-trance mediúmnico, en el cual los contenidos de los mensajes son atribuidos a una elaboración del subconsciente, sino más bien a un auténtico trance mediúmnico en el cual los contenidos provendrían de una fuente externa. A tal propósito, el doctor Gagliardi piensa precisamente que hay que distinguir entre: A) los contenidos correspondientes a una producción alucinatoria de imágenes mentales (guiadas por las expectativas del sujeto, por la cultura o por preguntas específicas), y que Fischer cataloga en el sector ergotrópico-hiperactivo [consciente; del sistema simpático]; y B) aquellos contenidos derivados del verdadero trance mediúmnico que <<es similar a la autoinducción hipnótica, y a la activación trofotrópica o parasimpática [inconsciente e involuntaria] en la cual se produce la disociación de la personalidad o emergen subpersonalidades que se contraponen a la personalidad anagráfica del sujeto>>[388]. Egon von Petersdorff no deja de identificar tales subpersonalidades con presencias diabólicas, a las cuales nos auto-entregaríamos mediante la abdicación de la propia voluntad: <<Pero si, por culpa nuestra, nos permitimos provocar nosotros mismos esta pasi-vidad de la voluntad con hipnosis, trances y estupefacientes o narcóticos de diversos géneros, tanto corporales como espirituales, podemos de modo semejante transferirnos al mundo pretersensible, como sucede en el sueño y en la contemplación mística>>[389].

De los varios sistemas adoptados en diferentes sociedades para alterar hipoactivamente la conciencia, <<uno de los más simples y de los más ampliamente adoptados consiste en mirar por largo tiempo, fijamente, un objeto translúcido o brillante, que permite a algunas pocas personas ver una serie de imágenes alucinatorias en movimiento *dentro* del objeto; parece en efecto un modo de soñar sin irse a dormir>>[390]. Respecto al trance de la Pitonisa y sus ayudantes, se piensa que podría ser inducido por la emisión de vapores mefíticos [malsanos], y por lo tanto alucinógenos, provenientes de las fisuras

---

ritual". Siempre hay un channel que inicia sus sesiones diciendo: "Deseo ser el instrumento de la manifestación de mi yo superior". El proceso de auto-inducción de la mediumnidad incluye en general el uso de imágenes mentales y el hecho de hablarse a sí mismo>> (J. KLIMO, *Les médiateurs*, 310-311).

388 Cita de una carta del doctor Gagliardi, a quien va todo nuestro reconocimiento.

389 E. VON PETERSDORFF, *Demonologia*, 85. <<El trance siempre se ha revelado, desde el remoto chamanismo, como el medio más seguro para los demonios de reducir a los hombres a víctimas de sus tramas desconcertantes y mentirosas>> (122). <<Sólo cuando, quizás sirviéndose de estupefacientes y de narcóticos, [el falso místico] ha alcanzado el estado de trance y no está sólo reducido al silencio pero ha puesto, por así decirlo, fuera de combate y totalmente eliminados los sentidos, sólo entonces puede irrumpir en el reino de lo pretersensible, para el cual no ha sido creado y en el cual no estarán para recibirlo los ángeles con el fin de transportarlo a lo alto, hacia las místicas vetas del éxtasis, sino que estarán, sobretodo (…) los espíritus malignos, los cuales pueden relegarlo al exilio del éxtasis, privándolo de la conciencia y de la memoria y sumergiéndolo en el pantano de la "subconciencia" y en las tinieblas del "inconsciente". Y en el momento del re-torno del mundo pretersensible, al despertar del estado de trance, quedarán (en el mejor de los casos) sólo retazos de recuerdo, como cuando se nos despierta de un sueño>> (154).

de la falla délfica[391]y acompañados por fórmulas de encantamiento repetidas en un modo más o menos obsesivo; tales prácticas, obviamente, estaban difundidas tanto en el tiempo como en el espacio[392]. Más verosímil es la teoría de la sugestión a distancia provocada por el *prophetès*, o, como sucede entre los médiums actuales, de la autosugestión o autohipnosis[393].

Acerca del arte combinatorio y repetitivo de los nombres divinos que se encuentra en el hebraísmo, también él incluye un efecto *místico*, además del teúrgico antes descripto; en efecto, sobre todo si tal práctica está asociada a ayunos además del recitado en voz baja de himnos y de cantos, efectuado, además, con la cabeza apoyada entre las rodillas, se verifica como un encanta-

---

390 E. DODDS, *Parapsicologia*, 58. El autor habla aquí del "scrying", fenómeno mejor conocido en la Europa moderna con el nombre de "Cristaloscopía". <<El "scrying" era practicado en el ámbito de la religión. Poseemos el epitafio, datado en el año 129 d.C., de un sacerdote de Dionisos en Tesalónica que también era un "hidroscopista" oficial o vidente. (…) Así también Sofronio, obispo de Tella, fue acusado en el año 449 de haber recurrido al "scrying" para descubrir la identidad de un ladrón. (…) Tanto en este campo como en otros, el advenimiento del cristianismo no logró abolir las prácticas paganas, como claramente resulta de la historia sucesiva del "scrying", tanto en Bizancio como en el Occidente medieval. (…) Un hecho curioso es que aparentemente también se tenían, a veces, alucinaciones auditivas además de visuales. Los papiros prometen que un dios aparecerá en el receptivo y "responderá a las preguntas del interrogador", como hace Asclepio en el relato de Tessalo>> (63-65). Un ejemplo clásico de "scrying" se encuentra en los "pueri magici" de la Roma antigua, inducidos al trance a través de la contemplación del agua en un recipiente donde se reflejaba la imagen de Mercurio, el dios de los encantamientos.

391 <<La emisión de "vapores" de entre las grietas en el lugar del oráculo, claramente descripta por los historiadores antiguos, siempre ha dejado perplejos a los estudiosos modernos, que no encontraban una explicación geológica del fenómeno. La hipótesis de que el oráculo de Delfos se encontraba sobre una falla de la cual pudieran salir gases específicos en grado de alterar las condiciones psíquicas de la pitonisa fue descartada en la década del cincuenta, cuando el arqueólogo Pierre Amandry estudió el Templo de Delfos. (…) Pero pocas semanas después, Hale y el geólogo Jelle De Boer, de la Wesleyan University de Connecticut, cambiaron el concepto: la tradición histórica tenía una base de realidad. Los dos investigadores han descubierto que el Templo de Delfos fue construido sobre una fractura del terreno de la cual realmente podía brotar gas en condiciones de provocar fenómenos de alucinación. (…) Amandry no vio la falla porque sus investigaciones del terreno sobre el que se apoyaba el Templo se habían detenido en los estratos más superficiales de sedimentos, y no habían atravesado la base rocosa>> (L. BIGNAMI, *L´oracolo di Delfi? Fatto di gas esilaranti, en Corriere della Sera* del 23 de abril de 1998, 33).

392 <<En los papiros egipcios, tanto griegos como demóticos, encontramos al contrario fórmulas de encantamiento con las cuales un mago puede provocar la posesión. Sólo por citar un ejemplo griego, el Gan Papiro de París da una minuciosa serie de instrucciones para intimar a un "dios" a entrar en un niño o en un adulto y hablar a través de él. El ritual culmina en la repetición por siete veces de una fórmula mágica en el oído del médium, luego de la cual, se dice, el médium caerá por tierra y permanecerá inmóvil. (…) Las fórmulas monótonas, con sus largas listas de "nomina sacra" [nombres sagrados], etc., podían liberarlo de esa misma cere-monia, provocar una disposición de ánimo adecuada, de la cual liberan el canto de himnos o la música en sordina, habituales en el inicio de una sesión espiritista. (…) La descripción que leemos en Apuleyo (*Apol*. 43) hace pensar más en la hipnosis de muchachos "inducidos a dormir o por influencia de fórmulas de encantamiento o a través de perfumes sedativos", los cuales pierden el contacto con lo que los circunda y predicen el futuro "como en una especie de estupor" ("velut quodam stupore")>> (E. DODDS, *Parapsicologia*, 78-79).

393 <<El ritual fundamental del espiritismo, que a menudo para el médium funciona como señal de hipnosis autoinducida, es la "cadena mediúmnica" [catena medianica] en sus diversos esquemas>> (P. A GRAMAGLIA, *Spiritismo*, 303).

miento, que provoca a través del juego de ritmos y de la voz que canta una suerte de autohipnosis, acompañada, en la posición descripta, por una acción sobre el bulbo de la aorta y por una presión sobre la irrigación sanguínea del cerebro. (…) Estas fórmulas, modulando sus resonancias, diversificando el ritmo, permiten vero símilmente el paso de un plano de conciencia a otro>>[394]. Estaremos frente a una especie de método de recogimiento o de vacío mental capaz de llevar al místico más allá de los significados particulares de las letras o de los datos sensibles; en definitiva, citando a G. Scholem, capaz de <<…provocar con la ayuda de una meditación metódica, un nuevo estado de conciencia. (…) La ciencia de la combinación es una música del pensamiento puro, en la cual el alfabeto toma el puesto de la escala musical. Las puertas cerradas del alma se abren en la música del pensamiento puro, y estas puertas se abren de par en par hacia el camino que conduce hacia Dios>>[395]. Eliade se apresura a señalar, quizás demasiado apresuradamente, que tal estado de conciencia o <<éxtasis no es un trance>>[396].

Volvemos a encontrar la misma ambivalencia funcional en el *nembutsu*: al efecto teúrgico se agrega o se contrapone el efecto *místico* de acción sobre el sujeto, por el cual el nombre es pronunciado por decenas de miles de veces, <<no necesariamente como indicando las cosas que su sentido sugiere, sino con el fin de provocar y de hacer cumplir un cierto proceso psicológico [conducente a] un estado de conciencia que tiende a absorber todas las funciones ordinarias del espíritu. Este estado es quizás afín al trance hipnótico, pero se distingue en esto, que, del estado de conciencia del nembutsu, surge una visión penetrante de la naturaleza de la Realidad>>[397] y del Buda.

En nuestros días, las técnicas más acreditadas para producir estados modificados de conciencia derivan todas más o menos de los antiguos ejercicios meditativos y yoghis de la India, ya mencionados en los *Brahmana* y, sobre todo, en los *Upanishad*, gracias a los cuales se accedía al éxtasis, a la iluminación y al samadhi. <<Dado que, de ahí a no muy lejos, el término *yoga* habría sido usado para indicar toda "técnica de ascesis" y todo "método de meditación", las prácticas yoga se encuentran un poco por todas partes en la India, tanto en los ambientes brahmánicos, como entre los budistas y los *giaina*. (...) La técnica yoga incluye, por tanto, muchas categorías de prácticas psico-fisiológicas y de ejercicios espirituales, llamados *anga* (*miembro*). Estos *miembros*

394 R. WEIL –J. BOESSE – A. MANDEL, *La mistica ebraica*, en M.-M. DAVY, ed., *Esperienze*, 194.

395 Citado en Ibid., 204.

396 M. ELIADE, *Storia* III, 189.

397 D. T. SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, I-III. A. Maisonneuve, París 1944. Ver III, 196; el mismo autor agrega: <<Cuando el "nembutsu" cambia así (al recitar una "dharani" (fórmula fija) sin relación consciente con su significado literal y devocional), el efecto psicológico es el de crear un estado de inconsciencia en el cual las ideas y los sentimientos que fluctuaban en la superficie [conscientes] son descartados>> (221).

del Yoga pueden ser considerados al mismo tiempo elementos constitutivos de un grupo de técnicas, y etapas del itinerario ascético y espiritual, cuyo término último es la liberación>>[398]. El budismo, por su parte, profundiza y perfecciona el surco ya trazado por el yoga, orientándolo más decisivamente en la dirección del vacío mental. En la actual versión tibetana de Chögyam Trungpa, el esfuerzo se dirige a la eliminación de cualquier forma de pensamiento identificándolo con el aire que entra en nuestros pulmones y que luego es expulsado. La versión japonesa del zen, que se esparció en el mundo también a través de las artes marciales de él provenientes, propone una convergencia de medios; en el primer puesto figura sin más el zazen o meditación en la posición llamada del loto, pero no olvidemos los ejercicios de conteo sistemático de los números, de concentración sobre un punto del propio cuerpo o de la pared, los koans, es decir la meditación de breves narraciones o cuestiones paradójicas destinadas a evidenciar los límites de la reflexión lógica[399]. El objetivo final es la experiencia de la iluminación o *satori* (resplandor)

El camino religioso del neoplatonismo recuerda singularmente la doctrina y el procedimiento budista del vacío mental.

Para el funcionamiento de su *montaje*, el médium o el channel recurren, a sabiendas o no, a las así llamadas psicotécnicas, es decir a los procesos aptos, precisamente, para alterar o *expandir* la conciencia y el conocimiento más allá de los límites de la naturaleza empírica[400]. Ferguson cataloga diecinueve: el biofeedback, el training autógeno, la hipnosis y la autohipnosis, la meditación de diversos tipos (caótica, trascendental, cristiana, cabalística, kundalini, el zen, el budismo tibetano, el raja yoga, el yoga tántrico, etc.), la psicosíntesis que combina fantasía y meditación, los koans, las historias sufíes, las danzas de los derviches, algunas técnicas chamánicas y mágicas que implican una concentración de la atención, las psicoterapias contemporáneas, sobretodo las ligadas a la psicología profunda de Jung y la psicología transpersonal, la psicosíntesis, la logoterapia de Viktor Frankl con su *intención paradójica*, y las terapias *primales* que apelan a las experiencias de la primera infancia y directamente fetales, la Gestalt terapia, las innumerables disciplinas y terapias psicofísicas, las

---

398 M. ELIADE, *Storia*, II, 64-66.

399 <<En general "koan" significa problema (… una mixtura entre una adivinanza y una historieta cómica con final paradójico). (…) El Zen no busca serenar la mente mundana. Se propone lo contrario: conmover la mente, hacerla explotar y provocar finalmente una sublevación contra los cánones que la aprisionan. (…) Intenta empujar la mente a un estado de agitación donde se arroja contra su prisión lógica con la desesperación de un ratón en la trampa>> (H. SMITH, *Le grandi religioni*, 177-178).

400 <<"Cada uno de nosotros es, en verdad, una imagen de la Gran Gaviota, una infinita idea de libertad, sin límites", les explicaba Juan, a la tarde, en la playa. "Y el vuelo acompasado es un paso adelante hacia la expresión de nuestra más verdadera naturaleza. Nosotros debemos dejarnos llevar, derribar todo lo que nos limita. Esta es la razón de ejercitarnos en el vuelo lento, el vuelo veloz, el vuelo acrobático…">> (R. BACH, *Il Gabbiano Jonathan Livingston*, Rizzoli, Milán, 1990, 86).

experiencias intensas de cambios personal y colectivo propuestas por la dinámica de grupo, del Instituto Esalen, por el método de Control mental Silva, etc.

Todas estas psicotécnicas podrían ser reducidas a la práctica de la meditación[401]. Claramente esta palabra asume aquí un significado casi extraño al ámbito cristiano: no se trata, en efecto, de pensar en algo o en Alguien; ni siquiera es una reflexión amorosa sobre los misterios de la propia fe o una oración mental con la insustituible intervención del componente afectivo[402]. Estamos antes que nada en presencia de procedimientos destinados precisamente a provocar la quietud corporal y el vacío mental: ejercicios de concentración y de respiración ("prana-yama")[403], repetición lenta y silenciosa de mantra, posiciones inmóviles ("asana") típicas del yoga etc.

La asociación entre la PSI y la meditación puede remontarse hasta los Vedas de la antigua India; el mismo Patanjali, autor del *Yoga sutra*, ve en los *siddhis (poderes paranormales)* un producto colateral de la meditación. Estas afirmaciones parecen sustentadas por los estudios psicofisiológicos: <<En el curso de la meditación, los procesos fisiológicos son consistentemente lentificados, con una significativa disminución en el consumo de oxígeno y en la frecuencia de los latidos cardíacos. La menor capacidad para responder a los estímulos externos está acompañada por un aumento de la resistencia eléctrica de la piel y del ritmo alfa en la actividad EEG [electroencefalograma] (Wallace, 1970; Wa-

401 Meditación y channeling van a menudo unidos: en 1974, Jach Pursel comienza casualmente a hacer channeling durante un ejercicio de meditación; Maurice B. Cooke, empresario y científico de Toronto, inició su carrera de channel de "Maestro Hilarión", mientras experimentaba las técnicas de yoga mental o Raja yoga. David Spangler se conecta (como channel) con "John" luego de haberse puesto en meditación. Ryerson, otro famoso channel norteamericano, dice que sus primeras experiencias mediúmnicas surgieron luego de un curso de meditación centrado en las enseñanzas de Edgard Cayce. <<Se necesitan todavía seis meses para llegar a dominar las técnicas de control requeridas por la mediumnidad voluntaria y ya no espontánea>> (J. KLIMO, *Les médiaterus*, 56). Algunas veces resulta arduo distinguir una sesión de channeling de un momento de oración, como lo demuestra el caso de la profetisa norteamericana Jean Dixon, que describe el proceso de "plegaria" y de comunicación con su fuente llamada nada menos que "Dios": <<En esos momentos [de oración] alcanzo un grado de concentración que elimina todas las distracciones del mundo circunstante y abre el camino a la Presencia Divina. Hago el vacío en mi espíritu para permitirle al Espíritu de Dios llenarme. Finalmente, durante estas meditaciones, cuando mi espíritu está en calma y preparado, Dios me habla. Entonces sé, sin ninguna posibilidad de duda, que el mensaje me viene directamente del Divino, el Señor, nuestro Dios, puesto que lo siento y lo gusto. Sé que esto no viene de Satanás porque se trata de algo que he sentido y reconocido, y conozco en modo absoluto cuál es la diferencia>> (J. DIXON, *Call to Glory*, Bantam Books, Nueva York 1973, 62).

402 <<Para meditar, el hombre debe concentrar su pensamiento en algo, por ejemplo, la unicidad de Dios o su infinito amor o la caducidad de las cosas. Pero es esto precisamente lo que el zen rechaza>> (D. T. SUZUKI, *Introduzione al Buddismo Zen*, Ubaldini, Roma 1970, 43).

403 <<Practicados sistemáticamente, estos ejercicios logran, luego de cierto tiempo, retener la respiración por largo tiempo. Esto produce una alta concentración de anhídrido carbónico en los pulmones y en la sangre, y este aumento en la concentración de CO 2 disminuye la eficiencia del cerebro como válvula de seguridad, y por eso permite el ingreso en la conciencia de experiencias de videncia o místicas, del más allá>>. (A. HUXLEY, *Le porte della percezione. Paradiso e inferno*, Mondadori, Milán 1980, 163).

llace, Benson y Wilson, 1971). Los que están muy avanzados en la práctica de la meditación yoga muestran un aumento particularmente fuerte del número y de la amplitud de los períodos alfa, una progresiva disminución de la frecuencia alfa dominante y la ausencia de la normal respuesta de reposo alfa a continuación de la estimulación fótica [lumínica]>>[404]. Por esto, las técnicas de training autógeno y, sobre todo, de biofedback (autocontrol consciente o aprendizaje visceral), derivados de las antiguas técnicas orientales, permiten ejercer un control sobre muchas funciones vegetativas consideradas involuntarias (comprendido el ritmo cardíaco, la presión sanguínea y la temperatura corporal); y los médium más o menos expertos están en condiciones de <<reconocer progresivamente los momentos cruciales en los cuales es posible alterar a voluntad ritmos y funciones vitales; pueden así descubrir los mecanismos profundos y fisiológicos que determinan sus acciones paranormales>>[405].

Cuando se trata, pues, de una sesión espiritista con la participación de otras personas además del médium, no estamos ya solamente frente al condicionamiento mental de este último, sino más bien, como destaca el Dr. Pavese, frente a una integración psíquica o a un condicionamiento colectivo dirigido a la comunicación con *espíritus* y con *entidades*, por lo tanto, de gran relevancia sugestiva y emotiva; también aquí el *contacto* se concreta gracias a un estado de conciencia al menos parcialmente modificado, derivado de una relajación general o vacío físico-mental: <<Tales criterios parecen favorecer sobre todo la interpretación parapsicológica, puesto que es evidente que los fenómenos espiritistas son a menudo el resultado de una concentración psíquica colectiva, que exige una habitación tranquila con pocos ruidos externos que molesten>>[406]. El mismo Kardec indica que tal condicionamiento no requiere de por sí el trance profundo, pero incluye por lo general una alteración mental: <<Este desempeño puede producirse igualmente en diversos grados en el estado de vigilia, pero entonces el cuerpo ya no goza completamente de su actividad normal; siempre hay una cierta absorción, una separación más o menos completa de las cosas terrestres>>[407]. Siempre se necesita, en fin, de procedimientos de hipoactivación.

---

404 C. HONORTON, Psi, en UP, 499.

405 P. A. GRAMAGLIA, *Spiritismo*, 288.

406 Ibid., 304.

407 A. KARDEC, *Oeuvres*, 61. Al decir de un conocido "transcomunicador psico-fónico" (más adelante veremos de qué se trata) el condicionamiento mental precede y/o acompaña el empleo de las tecnologías modernas dirigido a las comunicaciones con el más allá: <<El hecho está en que la Voz se percibe mejor cuanto más veces se la escucha; la necesidad de dirigir y concentrar la atención, excluyendo sonidos y ruidos presentes, es decir, ausentándose de la realidad presente y sumergiéndose completamente, por así decir, en el grabador, viviendo mentalmente sólo para el grabador y lo que sale de él. Todo esto muestra la modificación e interiorización de la atención consciente que, en forma más impactante y evidente, se da en el trance, y en el campo de la intercomunicación entre mente y mente, propia de las fenomenologías ESP>> (F. MASI, *La transcomunicazion*e, en PS, 74).

Las técnicas materiales

Por técnicas materiales, entendemos aquí no los medios recién descriptos y tendientes a obrar sobre la mente del receptivo (como la droga, la danza, los sonidos fuertes o repetitivos, etc.), sino los que permiten físicamente las comunicaciones mediúmnicas con el más allá y que presuponen las metodologías de orden mental. Precisamente René Guènon asevera que <<los espiritistas toman en consideración una comunicación que se establezca con medios o instrumentos de orden sensible>>, y que predomina en el espiritismo <<la idea de que los *espíritus* actúan sobre la materia, que ellos producen fenómenos físicos, como movimientos de objetos, golpes u otros ruidos de diversos tipos, y así sucesivamente>>[408]. Los medios de orden sensible son los *tradicionales* (tableros, vasos, mesitas que se mueven solas, escritura automática, etc.), o bien los medios nuevos de la llamada *transcomunicación*.

Los medios materiales tradicionales

Entre los medios tradicionales, el más antiguo sin duda es el tablero, más conocido hoy con el nombre de ouija[409]; aunque no dispongamos de testimonios antiguos de automatismo gráfico, tenemos en cambio un resumen detallado de un rito de magia, realizado en el año 371 d. C. y basado en el principio del tablero[410], del cual existen diversas versiones. El procedimiento consistía en atar un anillo metálico con un hilo por sobre un tablero, el cual va y viene sobre las letras del alfabeto: se establecían las respuestas del difunto tomando nota de las letras marcadas por el anillo. Desde entonces, las cosas no han cambiado mucho, como vemos en la descripción hecha por el filósofo y espiritista Gabriel Marcel: <<Se trata de un cartoncito móvil terminado en punta; se lo pone en el centro de un gran tablero de cartón sobre el cual figuran las letras del alfabeto; luego se pone la mano sobre el cartoncito, no sin antes haberse colocado en un estado de relajación lo más completo posible, y se espera que el cartoncito se deslice bajo la mano>>[411]. El mismo efecto se puede ob-

408 R. GUÉNON, *L´ errore*, 181 y 14.

409 De la unión entre "oui" (francés) y "ja" (alemán).

410 Cf. Ammiano, 29, 1, 25-32; Sozómeno, 6, 35; Zósimo 4, 13; y Sócrates, 4, 19. Menos fundado parece el testimonio de las presuntas sesiones tenidas por Pitágoras y sus discípulos en el 540 a.C. alrededor de una "mesa mística" sobre rueditas que se desplazaba hacia símbolos colocados previamente en la habitación. En la China antigua, habrían existido, en cambio, testimonios acerca del uso de un instrumento intermedio entre el tablero y la rabdomancia: se rogaba a los "espíritus" que movieran el "chi" o rama con horqueta sostenida por dos personas, de modo tal que escribiese en la arena o indicase las letras escritas en tierra.

411 Citado en RÉGINALD –OMEZ, *Peut-on*, 13. También existe una versión norteamericana de "Ouija board", ligeramente modificada y quizás más funcional; se trata de <<una mesa con una flecha giratoria que se mueve indicando letras del alfabeto, números, breves mensajes como "sí" o "no", inventada en Baltimore en 1892 por Elijah J. Bond y William Fuld, vendida por millones de ejemplares hasta nuestros días y ya conocida por el espiritismo clásico>> (M. INTROVIGNE, *Il channeling*, en S, 64).

tener con una copa tocada por los participantes y que se mueve de una letra a la otra del tablero; como se dijo recién, es difícil atribuir tal movimiento a una acción muscular inconsciente, sobre todo cuando es efectuada por muchos participantes.

Junto a este instrumento, encontramos uno más espectacular y aparentemente más reciente, en cuanto que está ligado a la explosión espiritista del siglo XIX: es la mesita, pero no que habla como en el caso de la ouija, sino automovente, bailante o giratoria, que marca con golpes las respuestas o las letras del alfabeto hasta expresar palabras y frases completas. El espiritismo clásico lo considera una solución transitoria y de auxilio, mientras que los ambientes del actual channeling lo consideran como absolutamente superado: <<Dios ha provisto desde el principio pruebas materiales: mesitas que bailan, golpes y toda suerte de fenómenos; era para llamar la atención; ¡era un preámbulo divertido!. Después de los hechos materiales, Dios habla a la inteligencia, al sentido común, a la fría razón; ya no se trata de *tours de force* [fuerza de voluntad, ser empeñativo], sino de cosas racionales que deben convencer y conquistar hasta a los incrédulos, aún los más obstinados>>[412].

Aquí Allan Kardec alude al procedimiento sensible que ha terminado por suplantar a los otros, es decir a la llamada *escritura automática* denominada también *tele-escritura* y definida como una <<escritura manual (o a máquina) sin control consciente, cuya fuente aparente no es la persona que escribe>>[413]. Kardec la llama <<psicografía: transmisión del pensamiento de los espíritus a través de la escritura por las manos de un médium>>[414] y la considera, quizás sin equivocarse, como el medio más adaptado y cómodo para una comunicación continua y estable con el más allá.

El fenómeno de la escritura automática puede irrumpir con prepo-tencia en la vida del receptivo, pero se concretiza generalmente de manera más pacífica,

412 Palabras atribuidas al espíritu de Jean Reynaud y citadas por A. KARDEC, *Le ciel*, 262. Los "espíritus" Eraste y Timoteo ofrecen ulteriores explicaciones: <<En la misma manera en que dejamos hoy a los espíritus burlescos y poco evolucionados el ejercicio de las comunicaciones tangibles a través de golpes y noticias, así los hombres poco serios entre vosotros prefieren los fenómenos que impacten sus ojos o sus oídos antes que los fenómenos puramente espirituales, psicológicos>> (Id., *Le livre des médiums*, P. 2, c. 19, par. 225). Sin embargo, queda en discusión la efectiva contribución de Kardec en el combate contra la administración más o menos burlesca y aparatosa de las sesiones espiritistas a través de las mesas que se mueven por si mismas.

413 J. KLIMO, *Les médiateurs*, 328. Parece que nos encontramos con el fenómeno aún más extraordinario y raro de la "escritura sin manos" (scrittura diretta) donde, <<sin ninguna intervención dirigida por los mediums, la lapicera se eleva y escribe el mensaje sobre hojas blancas dejadas sobre el escritorio>> (D. FIDANI, *La vita*, 27). Kardec llama "pneumatografía" a tal fenómeno que, dice él, <<se obtiene, como en general para la mayor parte de las manifestaciones espiritistas "no espontáneas", a través del recogimiento, la oración y la evocación>> (A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 12, par. 148).

414 Ib., P. 2, c. 17, par 210.

quizás después de una preparación más o menos remota[415], con un temblor en el brazo y en la mano que, poco a poco, es tironeada por un impulso no controlado. A menudo la mano comienza trazando signos incomprensibles; luego la escritura se hace más nítida y alcanza la rapidez de la escritura normal. Kardec insiste en decir que <<es necesario abandonar la mano a su propio movimiento natural y no imprimirle ni resistencia ni impulso>>[416]. Para confirmación de cuanto antes se dijo acerca de los estados modificados de conciencia, hay quien señala que tal abandono y relajación son el resultado de un vacío mental autoinducido, idéntico o muy cercano al trance leve[417]. Entre los médiums escribientes más famosos figura la irlandesa Geraldine Cummings[418].

Alan Kardec nos provee una lista muy rica de los variados tipos de médiums escribientes. Está el médium puramente *mecánico* o pasivo, a través del cual <<cuando el espíritu actúa directamente sobre la mano, le da a esta última un impulso completamente independiente de la voluntad del médium. La mano se desliza sin interrupción y a pesar del médium, mientras que el espíritu tiene algo para decir, y se detiene cuando ha terminado. Lo que caracteriza al fenómeno en esta circunstancia es que el médium no tiene la menor conciencia de todo cuanto está escribiendo. (...) Tal facultad es valiosa en cuanto que no deja espacio a dudas sobre la independencia del pensamiento de quien escribe>>[419]. Luego están los médiums *semimecánicos*, es decir <<aquellos cuya mano se desliza involuntariamente, pero que tienen la conciencia simultánea

---

415 <<Estando con Juliana, un día que estábamos solos, luego de una sesión de pranoterapia por un dolor de espalda que me aquejaba, obtuve un mensaje de Federica, en escritura automática>> (GRUPPO DI ANCONA, *Storie*, 28). La señora de Jouvenel, en cambio, se puso a escribir los mensajes del "hijo Roland", habiendo aceptado la invitación de una amiga para hacerlo.

416 A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 17, par. 210.

417 <<Se trata, por lo tanto, de una mediumnidad consciente que hace necesario un continuo ejercicio de vacío mental y notable esfuerzo de concentración, pero so-bre todo, la certeza de una presencia vigilante que nos guíe y proteja, en total sintonía con nuestro espíritu>> (F. CELLINA, *L´ insegnamento medianico: quando la medianità è valida, veritiera e non pericolosa*, en PS, 145). <<En el primer momento se tiene una sensación de entorpecimiento, como si se ejerciese una presión extraña sobre la mano, en particular sobre el dorso>> (A. DE´ MICHELI", *Guida*, 112).

418 <<La señora Cummings escribía nada menos que tres mil palabras por hora (número impresionante, si se piensa que mil palabras constituyen ya un límite máximo aún para un escritor veloz); escribía sin borrar y sin interrumpirse nunca, por lo tanto sin intervalos entre una palabra y otra y nada de puntos sobre las i. Cummings tenía necesidad de una secretaria, quien tenía la única función de retirar las hojas escritas y sustituirlas por otras en blanco. El texto, perfectamente correcto y continuo, no tenía necesidad de ser modificado>> (*Panorama ESP*, editado por P. GIOVETTI, Arc 6/4 (1997) 58).

419 A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 15, par. 179. Kardec indica que en el médium mecánico, <<cuando el espíritu ha terminado lo que tenía que decir, o bien cuando él ya no quiere responder más, la mano queda inmóvil, y el médium, no obstante su fuerza y su voluntad, no está en condiciones de obtener una palabra más. Al contrario, hasta que el espíritu no ha terminado, el lápiz camina sin que le sea posible a la mano detenerse. Si quiere decir algo por su propia voluntad, la mano aprieta convulsivamente el lápiz y se pone a escribir, sin poder oponerse>> (c. 17, par. 213).

de las palabras o de las frases a medida que escriben. Son los más comunes>>[420]. Kardec habla además de los médiums intuitivos, <<a los cuales los espíritus se comunican a través del pensamiento y cuya mano es guiada por la voluntad. Ellos difieren de los médiums inspirados, que no tienen necesidad de escribir, mientras que el médium intuitivo escribe el pensamiento que le es sugerido instantáneamente respecto de un tema determinado y provocado>>[421]. Estos serían los más comunes y muy sujetos a error, dado el peligro de una intervención del propio pensamiento o subconsciente. Kardec menciona finalmente, los casos más raros de médiums políglotas, es decir capaces de escribir en una lengua extraña a ellos; los médiums polígrafos, cuya grafía varía acorde a los espíritus que se comunican, o directamente corresponde a la grafía que los mismos espíritus tenían cuando estaban vivos[422], y los médiums analfabetos que escriben sin saber leer ni escribir: tal sería, considerando la interpretación ocultista, el caso de Santa Catalina de Siena que, a pesar de ser analfabeta, escribió algunas cartas de su puño y letra.

Existen también otros medios a los cuales recurren los médiums *tradicionales*, pero creemos haber descripto aquí los más significativos.

Los medios materiales modernos.

En nuestros días, existe una nueva mediumnidad llamada *transcomunicación*, entendida genéricamente como <<comunicación con la otra dimensión obtenida a través de un medio electrónico (radio, grabador, televisor, compu-

420 Ibid., c. 16, par. 191.

421 Ibid. Kardec también hace notar que <<el rol del médium mecánico es el de una máquina; el médium intuitivo actúa como lo haría un (…) intérprete que, para transmitir el pensamiento, debe entenderlo, en algún modo apropiarse de él para traducirlo fielmente; sin embargo, tal pensamiento no es el suyo y no hace otra cosa que atravesar su cerebro. (…) En el médium puramente mecánico, el movimiento de la mano es independiente de la voluntad; en el médium intuitivo, el movimiento es voluntario y libre. El médium semi mecánico participa de los otros dos; siente un impulso dado a la propia mano a su pesar pero, al mismo tiempo, tiene conciencia de lo que escribe. (…) En el primero, el pensamiento es posterior a la escritura; en el segundo, la precede; en el tercero, la acompaña>> (par. 180 y 181).

422 Con tal motivo <<Fernando Palmes (1952) ejemplifica un interesante caso de "escritura mediúmnica", respecto de la médium que escribió unos textos atribuidos a Oscar Wilde. (…) Mientras los escépticos insisten en la posibilidad de que la médium haya tenido la posibilidad de ver en alguna ocasión la grafía del escritor y haberla conservado en su "memoria latente", los defensores de la tesis espiritista parten del presupuesto de que, siendo la grafía del individuo "la expresión simbólica de su sistema neuromuscular, resulta evidente la incompatibilidad para cualquiera, como fuera que sea su estado psíquico, escribir correctamente, velozmente, con los ojos cerrados, con grafía diversa de la propia" (Palmes 1952). (...) Un experimento semejante fue intentado varias veces por Cesare Lombroso (1895) con el mismo profesor Richet: "En los estados hipnóticos, yo y Richet habíamos observado que con la mutación de la personalidad, gracias a la sugestión, se cambia también la escritura, dando así un sello verdaderamente experimental a las teorías grafológicas". En este contexto son citadas las grafías, modificadas por la inducción hipnótica, de numerosos sujetos, a los cuales se sugiere alternadamente que sean niños, o campesinos, o calígrafos, o varones si son mujeres, y viceversa>> (A. PIETROPAOLI, *"La Scrittura"*, Scrittura 97, 37-38).

tadora, teléfono, intercomunicador, videointercomunicador etc.)>>[423]. Las subespecies de transcomunicación se reducen esencialmente a dos, según el medio empleado: la psicofonía o metafonía, y la psicovisión o metavisión. La metafonía es un <<fenómeno (…) en el cual sonidos similares a voces que se presume vienen de difuntos son registradas en cinta magnética; por lo común estos sonidos no son oídos en el momento de la grabación, sino sólo cuando la cinta es escuchada>>[424]. La incidencia de las presuntas voces se produce espontáneamente, apareciendo sin ningún preaviso en el registro de la cinta o, directamente, en cintas sin uso previo, y por lo tanto vírgenes; o bien *provocada* por los experimentadores que, intencionalmente, accionan el grabador con la finalidad de captar voces del más allá. La señora Paradiso, por ejemplo, raspa rítmicamente con una birome detrás de un portacassette mientras el grabador está encendido; luego da vuelta el cassette, lo escucha y traduce los mensajes de los difuntos a los presentes. Similares a la grabación de voces y parte de la metafonía es el fenómeno de las voces escuchadas en el inter-comunicador o bien en la radio sintonizada en un *ruido blanco*, es decir entre dos emisoras, en una zona en la cual sólo se oye el ruido de las ondas. La metavisión es el equivalente visual de la metafonía: se trata de captar con tecnolo-gías visuales, computadoras o videointercomunicadores incluidos, los así llamados <<rostros del más allá>>[425].

La historia de la transcomunicación se remonta al año 1928, cuando Thomas Edison trabajaba en un aparato químico con permanganato de potasio, con el cual esperaba poder comunicarse con los difuntos. También citemos la búsqueda con grabadores del alemán Atila von Szalay iniciada en 1936, a las cuales se asoció en 1956 el norteamericano Raymond Bayles. Pero las etapas más significativas se reducen a cuatro. La primera se remonta a 1952, en el Gabinete de Física Experimental de la Universidad del S. Corazón de Milán: en el curso de una lección de oscilografía electrónica aplicada a la rítmica y la quironomía musical de la prepolifonía, a través de un grabador a cinta, el P. Agustín Gemelli escuchó en el grabador *Geloso* la voz de su padre que, como respuesta a una plegaria mental del hijo: <<¡Papá ayúdame!>> respondió: <<Pero si te ayudo siempre>>, insistiendo luego, para vencer la incredulidad del hijo, con las palabras: <<Pero sí, cabezón (zuccone), ¡¿acaso no te das cuenta que soy yo mismo?!>>. *Zuccone* era el término con el cual el padre llamaba afectuosamente a su propio hijo. La interpretación espiritista del hecho

423 F. MASI, *La transcomunicazione* en PS, 68.

424 UP, 1031.

425 <<Se trata de la formación en la pantalla de televisión o en medio de otras imá-genes normales de un programa habitual, (…) o bien retomando con la telecámara las bandas electromagnéticas no moduladas normalmente ("fuera de sintonía") proyectadas por el cinescopio sobre la pantalla de la televisión>> (F. MASI, *La transcomunicazione*, en PS, 68.

pretende que el padre Gemelli y el padre Pellegrino Ernetti, que fue testigo, se dirigieran a Pío XII para narrarle lo sucedido, y el padre François Brune, que aún continúa sus experimentos de metafonía y de metavisión, sostiene explícitamente que el Pontífice habría confirmado al padre Gemelli, incitándolo a proseguir sus estudios y escribiéndole las siguientes palabras: <<Mi querido padre, esté tranquilo, este es un hecho estrictamente científico y nada tiene que ver con el espiritismo. El grabador es un aparato objetivo que no puede sugestionarse. Esta experiencia quizás podrá significar el inicio de un nuevo estudio científico para confirmar la fe en el Más Allá>>[426].

La segunda etapa de la transcomunicación se refiere a Friedrich Jürgenson, director y artista también reconocido en los ambientes vaticanos, y se remonta a 1959 cuando, repasando grabaciones realizadas en el bosque, advirtió algunas voces paranormales en lugar del canto de los pájaros. Desde entonces registró más de cinco o seis mil mensajes y, por sugerencia de las mismas *voces*, recurrió también a la radio; la presencia en la misma frase de palabras en lenguas muy diversas parece excluir que se pueda atribuir el fenómeno a eventuales interferencias radiofónicas. El artista publicó el primer libro sobre el tema (*Dialogo con l´aldilà*) hacia 1964.

La tercera etapa histórica se remonta a 1967, cuando <<Thomas Alva Edison habló a través del sensitivo [medium] alemán Sigrun Seutemann, en estado de trance, sobre sus últimos intentos de 1928 para desarrollar un aparato para registrar voces del más allá. Edison brinda también consejos sobre cómo modificar un aparato de televisión y sintonizarlo en 740 MHz para obtener

426 *Revista Gente* del 5 de febrero de 1977, 45-46. Aquí son oportunas algunas aclaraciones. Antes que nada, es absolutamente falso pensar que el Papa se refiera a experimentos de diálogos con los difuntos cuando dice: "Continúen estudiando", porque en realidad aludía a los normales estudios científicos que el franciscano llevaba adelante en la Universidad del Sacro Cuore de Milán, fundada por él. Tan verdadero es, que el P. Gemelli, que jamás había tenido la intención de conducir investigaciones sobre el tema, ni antes ni durante el hecho arriba relatado, ni siquiera lo tuvo después del encuentro con Pío XII; el P. Ernetti, testigo directo, lo ha dicho muchas veces. Respecto a la famosa carta escrita por Pío XII, tal carta ja-más existió. Con tal motivo, aprovechamos para destacar aquí la facciosidad, al límite de la (des)honestidad de ciertos servicios periodísticos dirigidos a acreditar la tesis de un interés benévolo de la Iglesia frente a los experimentos de diálogo con los muertos; emblemáticos al respecto son dos artículos publicados en "Arc" 7/1-2 (1978). El primero es una entrevista de Paola Giovetti al sueco Friedrich Jürgenson, uno de los descubridores de las "voces del más allá", quien afirma: <<La Iglesia está muy interesada. En el Vaticano siempre he encontrado un gran interés. (…) El Vaticano apoya ahora estos hechos porque ellos también tienen ahora dificultades y entienden que el fenómeno de las voces puede ayudarlos>> (38). El segundo cable periodístico es un artículo del sueco donde publica una fotografía que lo muestra mientras estrecha la mano de Pablo VI: un lector despreve-nido podría creer, sobre la base de estas afirmaciones y de la fotografía, que Jürgenson frecuenta habitualmente el Vaticano en el contexto de sus investigaciones sobre el más allá. En realidad, no es así: él se encontraba allí sólo y exclusivamente en su condición de artista comisionado para diversas tareas. Recordemos finalmente que, en la fotografía, el artista no aparece solo con el papa: es evidente el truco al cual recurren directamente ciertos líderes de sectas religiosas que se introducen en las audiencias papales con el objetivo de hacerse fotografiar junto al Pontífice para simular una audiencia privada.

efectos paranormales. (Sesión [espiritista] registrada en cinta por Paul Affolter, Liestal, Suiza>>[427].

La cuarta y última etapa tuvo inicio en los años 70 con la multipli-cación de investigaciones sobre la transcomunicación que incluyen también a científicos. Pensemos en los trabajos del Dr. Konstantin Raudive, psicólogo y filósofo letón, y colaborador de Jügenson. También debemos citar a Ernst Senkowski, docente de la Facultad de física y electrónica de la Universidad de Hamburgo, que colaboró en el proyecto *Spiricom System* destinado a la realización de un medio hetero electrónico de comunicación con los espíritus o *trans-partners*. Las afirmaciones de estos científicos han sido objeto de muchas críticas. Una opinión difundida sugiere que las voces son ilusorias y que corresponden a falsas interpretaciones de disturbios atmosféricos, de interferencias de radio y de otros ruidos de fondo de la cinta. Existe a tal propósito un experimento realizado por el profesor Bersani del Departamento de física de la Universidad de Bolonia y del ingeniero Trevisan.

Los adeptos a la transcomunicación están ahora estudiando aparatos capaces de emitir sonidos máximamente sutiles, prácticamente *espiritualizados*, aparatos que podríamos parangonar al silbato mudo utilizado para los perros, o bien a las emisiones de señales ultrasónicas, no perceptibles al hombre pero capaces de alejar a los mosquitos.

Dos convicciones inspiran tales esfuerzos: la primero es que los es-píritus están <<en capacidad de influenciar directamente en tales aparatos [instrumentos técnico electrónicos]. De todos modos es necesario considerar que el experimentador es el receptor primario y que sus capacidades inconscientes podrían ser activadas para influenciar en los mecanismos técnicos>>[428]. La segunda pretende que esté en curso una campaña de los espíritus tendiente a aprovechar las últimas tecnologías de comunicación para alimentar la fe de los vivos en el más allá.

No es fácil comparar la transcomunicación con los medios tradicio-nales; hay quien hace notar que estos últimos parecen obtener <<mensajes mucho más largos y de contenido filosófico o espiritual más rico>>, mientras que otros sostienen que la primera nos brinda <<una comunicación mucho más confiable, protegida de interferencias del subconsciente del que la realiza>>[429]. Esta última observación, sin embargo, ofrece el flanco a graves crí-

427 P. PRESI, *Cronistoria della transcomunicazione su basi tecniche*, en PS, 163.

428 E. SENKOWSKI, *Transcomunicazione strumentale: ¿dialogo con l´ ignoto?*, en PS, 57. En la transcomunicación, el médium está ya relegado a simple <<carga fluídica para crear una atmósfera benéfica con su emanación>> (SUZANNE MAX-GETTING, *Messages d´ un Esprit libre*, Leymarie, 1935, citada por M. SIMONET, *Immagini*, 176.

429 Prefacio del padre F. BRUNE a Ibid., 14.

ticas, no tanto por las dificultades técnicas inherentes a la transcomunicación y reconocidas por los mismos protagonistas (vivos o difuntos)[430], sino por el carácter subjetivo y directamente emotivo de los criterios de lectura o de decodificación de las *voces* y de las *imágenes* del más allá: <<En el fenómeno (...) influye también un factor colateral de personalización del mensaje para cada uno de los oyentes o espectadores, para quienes la misma cinta contiene mensajes diversos dirigidos y percibidos con contenidos diversos para las diversas personas>>[431]. Para confirmar esto, basta leer algunos comentarios de una avezada transcomunicadora, Monique Simonet[432].

Al término de este panorama sobre las técnicas materiales, es oportuno precisar que si su eficacia depende de las técnicas mentales y de la *carga fluídica* de ellas derivadas, también es verdad que las técnicas materiales pueden contribuir a crear las disposiciones mentales indispensables para la presunta comunicación: pensemos en la sugestión derivada de raspar el grabador, o bien en la antes citada integración psíquica en las sesiones, más o menos ritualizadas.

3. El rol extrínseco de la voluntad

Queda ya demostrada la masiva intervención de la técnica con sus componentes procedimentales, estandarizados e impersonales, tendientes a el logro de un producto equivalente al éxtasis, más o menos identificado con la misma comunicación con el más allá, o bien, en la mediumnidad, con el estado modificado de conciencia que hace posible que se produzca.

---

430 Esto es lo que el "espíritu de un niño" difunto comunica a la madre: <<¡Y luego telefonea pronto a la abuelita! Telefonéale, porque sabes que ella espera todo el día que tú le cuentes lo que he dicho. A menudo busca grabar mi voz, pero no siempre lo logra; este modo de comunicación es difícil>> (Ibid., 58), Mientras un transcomunicador (vivo) explica: <<Es necesario aprender a verlas, es decir, separarlas del montón de imágenes y líneas de las imágenes normales. (…) Son, unas y otras, imágenes que pasan velozmente, por eso escapan a la percepción normal, la cual tiene necesidad de una cierta permanencia temporal, no para que se impriman en la retina (…) sino para que se pueda tener conciencia, es decir, para que la con-ciencia, que necesita tiempo pueda captarlas, pueda tener de ellas la visión individualizada y diferenciada de las otras imágenes coexistentes o sucesivas>> (F. MARSI, *La transcomunicazione*, en PS, 68-69).

431 Ibid., 74.

432 Respecto a las voces: <<Me parece distinguir también la voz de mi padre, pero no llego a entender bien: las voces son muy roncas. (…). Es poco lo que percibo, y hace falta que mi oído esté bien entrenado para captar algo. (…) Me parece que quien a mí se dirige es mi padre. Revisaré la grabación al máximo volumen, puesto que la voz se escucha muy débilmente, y necesito mi oído perfectamente atento para discernir las palabras. (…) La Transcomunicación realizada sin el grabador pero con los auriculares, se asemeja a una comunicación telefónica con interferencias, en la cual ciertas palabras no se distinguen o en las que a veces no se "percibe" nada>> M. SIMONET, *Immagini*, 91, 100, 104). Respecto a las imágenes: <<Es extremadamente difícil tomar las imágenes del Más Allá que aparecen tan sólo por fracciones de segundos. (…) Muy cercano a él, en esta imagen del otro mundo, precisamente a la altura de la parte inferior de su rostro, donde, con un poco de suerte, habría podido ver su boca, su mentón, me parece reconocer la bella cabeza de nuestro (perro) Plouf, tan bueno>> (113.125).

Debemos preguntarnos ahora si las comunicaciones hasta ahora examinadas requieren o no la rectificación de la voluntad y las disposiciones interiores, o si la voluntad interviene exclusivamente para poner en movimiento los procedimientos considerados necesarios a su obtención. En otras palabras, ¿estamos o no en presencia de una nueva característica de la técnica, es decir el carácter amoral además de la pretensión de provocar o conseguir a voluntad un resultado?

La índole amoral de las comunicaciones no cristianas

La respuesta es inequívocamente afirmativa en lo que respecta a la mediumnidad, a la cual Kardec y sus *espíritus* se resisten a atribuirle características morales: <<La facultad mediúmnica está ligada al organismo; ella es independiente de las cualidades morales del médium y se la encuentra desarrollada tanto entre los más indignos como entre los más dignos>>[433]. Ni siquiera la fe constituye <<una condición indispensable. (…) Se han visto personas totalmente incrédulas, sorprendidas al verse escribiendo a pesar suyo, mientras que creyentes sinceros no lo logran>>[434]. Sin embargo según ellos, tanto la moral como la fe tienen <<una influencia capital sobre la naturaleza de los espíritus que se comunican>>[435] y sobre el uso de la misma mediumnidad, que puede ser más o menos bueno; puesto que lo semejante atrae a lo semejante, <<el médium perfecto sería aquel sobre el cual los espíritus malos jamás podrían hacer un intento para engañarlo>>[436].

Pero ni siquiera aquí las cosas nos parecen tan simples y claras. Antes que nada, como constataremos más adelante, porque la afinidad a la que se alude también ella es de naturaleza material; en segundo lugar, porque, si es verdad que un espíritu bueno desea comunicarse con un médium bueno, esto no significa que encuentre en él los requisitos estrictamente materiales y fisiológicos necesarios para transmitir su mensaje. Es decir que los espíritus eligen el médium como se elige una herramienta más o menos adaptada: ellos <<prefieren los instrumentos más fáciles o, como dicen, los médiums bien equipados desde su punto de vista>>[437]. Aquí no se trata de requisitos morales, en

433 A. KARDEC, *Qu´ est-ce que le spiritisme*, 146.

434 Id., *Manuel* 108.

435 *Le livre des médiums*, P. 2, c. 20, par. 227.

436 Id., par 226.

437 Id., *La Genèse*, c. 19, par. 225. Cf. También c. 16, par. 185, donde el médium es comparado con el instrumento que el músico juzga más apto para lograr ciertos matices y ciertos tonos. Hablando de los aspirantes a la transcomunicación, se dice en otra parte: <<Antes de ser admitidos definitivamente a las sesiones de registro son examinados por nuestros partners ultraterrenales en lo que respecta a sus vibraciones (…). Personas con radiaciones negativas seguramente molestarían>>. (H. SCHÄFFER, *Esperienze e consigli sulla transcomunicazione. L´ Aurora*, Camerino, nº 384 (diciembre 1992), 2).

cuanto que la diversidad de médiums (correspondiente a la diversidad de modalidades de transmisiones) está relacionada a las disposiciones orgánicas[438]: es una cuestión de herramientas y de andamiaje.

Y que las comunicaciones mediúmnicas o espiritistas entren en el ámbito amoral del hacer [una cosa] antes que en el ámbito moral del obrar [conducta humana], resulta textualmente del lenguaje usado. Basta leer *Le livre des médiums* para darse una idea de las variadas metodologías usadas en las comunicaciones con el más allá, cualificadas una vez más como <<contactos (...) buscados con la técnica debida>>[439]. En la New Age, el término *técnica* o *tecnología* aparece normalmente[440], y se insiste repetidamente en que <<la mediumnidad es una facultad que se puede adquirir mediante diversas técnicas>>[441]; son innumerables los textos que <<ofrecen tanto técnicas indirectas para favorecer una mayor receptividad y apertura, así como técnicas más inmediatas para ejercitarse antes de *canalizar* [antes de actuar como channeling o canalizador]>>[442]. La misma Schucmann, aparentemente secretaria pasiva de la voz interior de Jesús, se refiere al dictado como un *procedimiento* (elaboración metodológica). También en los channels como Alice Bailey, tan insistentes en despegarse de la mediumnidad clásica (caracterizada por el empleo de medios físicos o materiales y por la frecuente pérdida de conciencia), las comunicaciones no parecen inmediatas, como si fueran accesibles sin un esfuerzo de concentración o de decodificación, y por esto necesitan técnicas, aunque sean mínimas[443]. Por su parte, el aprendiz de brujo Carlos Castañeda habla de técnicas o procedimientos que lo habilitan a manipular al *aliado*[444].

---

438 <<Los médiums tienen generalmente una aptitud especial por tal o cual orden de fenómenos, por lo que sus variedades son tantas como son las especies de manifestaciones. Las principales son: los médiums para causar efectos físicos, los médiums sensitivos o perceptivos, auditivos, hablantes, videntes, sonámbulos, sanadores, pneumatógrafos, escritores o psicógrafos>> A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 14, par. 159).

439 D. FIDANI, *La vita*, 122.

440 <<El estudio requiere trabajo, disciplina, y un esfuerzo intenso para extirpar de la tecnología espiritual las antiguas técnicas>> (S. MACLAINE, *Going*, XII).

441 J. KLIMO, *Les médiateurs*, 73.

442 K. RYDALL, *Channeling*, 78.

443 Bailey, refiriéndose a su relación con "el Tibetano", afirma: <<Se puede decir por lo tanto que he comenzado con una técnica de escucha de una voz lejana; pero prontamente he descubierto que, ya que nuestros pensamientos estaban en armonía, esta técnica no era necesaria, y que, si me concentraba suficientemente, si mi atención estaba adecuadamente concentrada, podía registrar y escribir los pensamientos del Tibetano que él expresaba y formulaba cuidadosamente así como él los introducía en mi mente>> (de la autobiografía de A. A. BAILEY citada por J.-F. MAYER, *Spiriti*, en S, 204).

444 <<Las técnicas de manipulación eran los procedimientos propiamente dichos, las acciones propiamente dichas, para comenzar en cada caso que implicaba la manipulación del poder de un aliado. La idea de que un aliado fuese manipulable garantizaba su utilidad en la obtención de los fines prácticos, y las técnicas de manipulación eran los procedimientos que, suponemos, hacían utilizable al aliado>> (C. CASTAÑEDA, *A sucola*, 174).

Si pasamos a las comunicaciones no mediúmnicas hasta ahora examinadas, el discurso se debe desarrollar con notables matices: todas las grandes religiones no cristianas concuerdan, en efecto, en subrayar la insuficiencia de las técnicas para conseguir el éxtasis o el samadhi, y el rol insustituible de las buenas disposiciones y de la fe.

En el ámbito del hebraísmo como en el del Islam, la situación es clara. El Zòhar subraya, para el hombre deseoso de sintonizarse con los procesos divinos y cósmicos, la necesidad de una disciplina moral y de una ética; mientras que el jasidismo, además de imponer una ruptura con la tristeza y el pietismo, insiste mucho más en el elemento ético que en el teosófico, con frecuentes llamados a la pureza y a la atención en la oración, al temor y al amor de Dios.

Por su parte, el sufismo remarca, como presupuesto del *dhikr*, la necesidad de la preparación del corazón a través del esfuerzo ascético, además de la perfecta observancia ritual y, sobre todo, la atención voluntaria dirigida sólo a Dios; toda la vida, en fin, debe tender hacia el objetivo, y el aporte de la técnica es concebido como secundario.

Por lo demás, hemos visto ya que el *dhikr* de la lengua, quizás asociado a técnicas respiratorias, debe estar acompañado o superado por el *dhikr* del corazón y de la interioridad. Resulta en definitiva imposible determinar cuál sea, en concreto y para cada individuo, la parte realmente desarrollada por el corazón; una cosa es cierta: la ejecución colectiva [comunitaria] presupone el tecnicismo, como también es cierto que el *dhikr* incluye <<una penetración de todo el ser por parte de la fórmula>>[445] y que él progresa a pesar de las distracciones, sobre las cuales terminará por vencer.

Respecto a las comunicaciones místicas fuera del ámbito monoteísta recién examinado, el aporte de las disposiciones interiores, además del componente moral, parece netamente más atenuado. En el fenómeno, muy marginal, de los filósofos griegos y del neoplatonismo, el resorte de la elevación espiritual sigue siendo, ciertamente, la atracción irresistible del bien, la verdad y del Uno ideal, capaces de suscitar, por lo tanto, una auténtica dialéctica del amor, además de un sincero deseo de purificación, cuya índole amoral, sin embargo, no escapa a ninguno: no se trata tanto de adquirir la virtud, y el mismo *pecado* es concebido no como fruto de una voluntad malvada, sino más bien como presencia de elementos inferiores, sensibles y materiales que, mediante su multiplicidad dispersiva, obstaculizan y nublan la contemplación del Uno. El conflicto, por lo tanto, no acontece entre dos quereres que contrastan, sino más bien entre el espíritu declarado bueno de por sí, es decir ya radicado en

445 MI, 227. <<Lo principal, no lo olvidemos, es la repetición de la fórmula y la captación de su significado, primero por el pensamiento, luego por el "corazón", luego por lo "íntimo">> (256).

el Uno, y la dimensión de la multiplicidad conceptual y metafísica, de lo sensible y de lo material.

También por la vertiente mística oriental el componente moral, ascético y espiritual, aún sin ser menospreciado, permanece subordinado a otra cosa, a pesar de los repetidos llamados a la ascesis y a la purificación interior. A título de ejemplo, los maestros de la secta budista Jödo, ligada a Honen Shonin, insisten en la necesidad de acompañar la repetición incesante del *nembutsu* con las condiciones subjetivas de la pureza del corazón, de la fe, del deseo sincero por la Tierra de Amida y de una profunda reflexión. Sin embargo, estos maestros <<esperan de la repetición misma de la fórmula la concentración del corazón en Buda>>[446], razón por la cual el éxito final del camino es atribuido más a la técnica que a las disposiciones interiores.

También en el hinduismo tal éxito depende de la ejecución de los ejercicios: las posiciones ("asana") tendientes a abolir las modalidades humanas de existencia, el control de la respiración ("pranayama"), la anulación progresiva de los sentidos ("pratyahara") en otras palabras, <<las virtudes morales están presupuestas en los grados supremos, pero ellas ya no son mencionadas ni reciben un desarrollo posterior. (…) En segundo lugar, se puede notar que las actitudes *yama* tienen una formuLación negativa: no hacer violencia, no mentir, no robar, castidad, ausencia de ansiedad. (…) El occidental que frecuenta a los hinduistas constata con asombro que, si ellos practican a menudo más que nosotros y que promueven en un grado heroico la no violencia, la paciencia o la tolerancia, no es porque tales virtudes correspondan a valores dei-formes, sino porque sirven para liberarlos del apego al mundo>>[447]. En tal contexto, el mismo amor desinteresado, a veces sobreabundante, eficaz y compasivo hacia todas las creaturas, se configura solamente como un acto materialmente moral, habiendo sido descartada la distinción real entre las personas; podría, por lo tanto, reducírselo a una técnica de concentración tendiente, también ella, a eliminar la dualidad[448]. El mismo abandono a Isvara (el Señor), no tiene valor de fin sino más bien de medio <<para alcanzar el *samadhi*, en el cual se trasciende toda dualidad y, con esto mismo, el objeto sobre el cual se concentra, comprendido Dios en cuanto alteridad>>[449]. El acento

---

446 MI, 227.

447 J.-A. CUTTAT, *L´esperienza cristiana può assumere la spiritualità orientale?*, en MM, 638.

448 <<No se debe, por ejemplo, suponer que, así como los medios de realización están en parte en el orden ético, el "nirvana" sea un estado ético. Antes bien, el "ser desinteresados", desde el punto de vista hindú, es un estado "amoral" en el cual no es cuestión de "altruismo", siendo el fin el de una liberación, no sólo de la noción del "yo", sino también de la de los "otros". No se trata de un estado psicológico, sino de una liberación de todo lo que está comprendido en la psiquis>> (A. COOMARASWAMY, *Induismo e buddismo,* Rusconi, Milán 1987, 102).

449 J.-A. CUTTAT, *L´esperienza*, en MM, 639.

está puesto, en definitiva, en el control y en el señorío de sí ("niyama"), mientras que la superación del yo nada tiene que ver con la humildad, ausente de la lista de las virtudes yóguicas.

En un nivel todavía más general, podremos sostener que las místicas orientales se apoyan sobre una moral carente de fundamento. La misma concepción del pecado en el vedismo tiene algo de material y de preter-intencional, como si fuese (como en el neoplatonismo) una forma de trampa que captura al hombre, mientras que <<el hinduismo clásico tiene una concepción muy compleja del pecado, y que no es de orden puramente ético>>[450], no surgiendo con la debida claridad la noción de malicia y de culpa voluntaria. Por otro lado, la misma lucha contra las pasiones es confiada, además de a prohibiciones concernientes a la templanza y al respeto de toda vida, a métodos precisos de meditación y de concentración mental, que buscan el vaciamiento de todo contenido psíquico, el vacío total.

Ni siquiera está claro el status de la misma acción moral. El budismo, por ejemplo, atribuye aparentemente importancia a la moral en cuanto que la acción buena (contribuyendo al logro de una recompensa en las vidas sucesivas) no presenta los mismos inconvenientes que la acción mala; pero sostiene (como el hinduismo), en una doctrina de difícil interpretación, que también la acción buena contribuye a encadenar al ser humano, obligándolo a renacer para recoger la recompensa de los propios méritos. Si bien el *Bhagavad-gita* parece redimensionar tal doctrina enseñando que, no la acción en sí, sino más bien el apego a sus frutos sujeta al ciclo de las reencarnaciones, queda sin embargo como verdad que sólo el conocimiento, capaz de iluminar la acción misma, incluye un poder liberador.

Comunicaciones a voluntad: ¿método o técnica?

En muchas de las comunicaciones hasta ahora descriptas, encontramos puntualmente otra característica de la mentalidad técnica: un resultado ya sabido de antemano, obtenido a voluntad o por encargo. Tal mentalidad, aplicada en el campo de las comunicaciones con el más allá, nos remite al pecado original, es decir a la pretensión humana de apoderarse del fruto sobrenatural.

En la vertiente mediúmnica, esto se verifica una vez más en modo claro: las comunicaciones suceden apenas el receptivo se pone en condiciones de poderlas provocar. La intervención de una gracia o de un don atribuido a Dios nada tiene que ver con la incorporación de los espíritus en el chamanismo, de los *shen* en China, de la divinidad en la Pitonisa, o bien con la manifestación

450 O. LACOMBE, *Il brahmanesimo*, en MM, 576.

de *entidades* en el espiritismo y en el channeling; a tal propósito, resultan emblemáticas las palabras de Carlos Castañeda: <<Llegar a ser un hombre de conocimiento era el resultado final de un proceso, en cuanto opuesto a una adquisición inmediata a través de un acto de gracia o a través de la recepción de poderes sobrenaturales>>[451].

Ciertamente, muchos exponentes del espiritismo clásico y algunos de la New Age disienten desdeñosamente de semejantes afirmaciones y proclaman que los espíritus, <<comunicándose solamente cuando quieren o pueden, no están a merced de nadie; ningún médium tiene el poder de hacerlos venir cuando quiera, y sin que ellos lo quieran>>[452]. Y otros distinguiendo (en la mediumnidad) entre el hábitus y su ejercicio efectivo, sostienen que aunque el ejercicio puede suspenderse, el hábitus permanece[453]. Pero éstas y otras afirmaciones nos convencen poco, y por varios motivos.

Antes que nada, ya se ha subrayado cómo la comunicación depende de una actitud: siendo el médium una especie de transmisor, dispositivo o mecanismo de más o menos alta frecuencia, se supone que, una vez verificada tal aptitud, normalmente la comunicación debe realizarse; a menudo los mismos espíritus aseveran que, en último análisis, ella depende más del receptivo que de ellos[454].

Además, Kardec se contradice: en ciertas ocasiones, se niega a asimilar la mediumnidad a un talento adquirido mediante el ejercicio, y del cual uno sería siempre el dueño[455]; mientras que en otras ocasiones, luego de haber hablado de los médiums naturales, es decir de <<aquellos cuyo influjo se ejerce sin saberlo>>, afirma: <<Los médiums profesionales, son aquellos que tienen conciencia de su poder y que producen fenómenos espiritistas mediante el acto de su propia voluntad>>[456]. Refiriéndose a los fenómenos espiritistas de orden sensible, afirma directamente que <<es necesario estimular al médium a producirlos a voluntad, imponiéndose al Espíritu; a través de tal medio, él logra dominarlo, y de dominador algunas veces tiránico, lo transforma en un ser

---

451 C. CASTAÑEDA, *A scuola*, 157.

452 A. KARDEC, *Qu´ est-ce que le spiritisme*, 138.

453 <<Si los espíritus fallan, ya no hay mediumnidad; la actitud puede subsistir, pero el ejercicio está cancelado; por ello no hay en el mundo ningún médium capaz de garantizar la obtención de un fenómeno espiritista en un determinado momento>> (Id., *L´ Évangile*, c. 26, par. 9).

454 <<¡Pero haz algo! ¡Ayúdame, para que pueda verte! – "No depende de mí, sino de ti">> (M. SIMONET, *Immagini*, 56).

455 <<El médium nunca es dueño de su facultad, puesto que ella depende de una voluntad externa>> (A. KARDEC, *Qu´ est-ce que le spiritisme*, 138).

456 Id., *Instruction pratique sur les manifestations spirites*, Diffusion Scientifique, París 1991, 116-120. En el ambiente New Age, se habla de mediumnidad voluntaria, cuando <<la persona que hace de médium controla el fenómeno y, en general, puede producirlo a voluntad; de lo contrario, se comporta al menos como participante voluntario>> (J. KLIMO, *Les médiaterus*, 180).

subordinado y a menudo sumamente dócil>>[457]. Y hablando de la mediumnidad en general, dice: <<Esta facultad, además, se desarrolla mediante el ejercicio>>[458]. Francamente, no sólo se llega a ser médium, sino que se puede adquirir una u otra forma de mediumnidad[459]; y *Le livre des médiums* fue justamente escrito para indicar los medios más aptos para su desarrollo y su ejercicio. Todo esto permite entender cuánto tiene de aparente la distinción entre la aptitud mediúmnica y su ejercicio: si alguien es médium y dispone por lo tanto del medio para comunicar, no hay motivo para excluir que el ejercicio de la comunicación dependa sólo del interesado.

Es así que la incapacidad (por lo demás rara) de establecer la comunicación, hay que atribuirla cuanto más a la temporal ausencia de una determinada condición, y no a una laguna radical del médium; y así como por parte de los espíritus parece que no hubiera reticencia, sino más bien al contrario, ansias de intervenir en nuestra dimensión[460], debemos concluir que nada se opone a la voluntad de comunicarse con el más allá.

Estos y otros motivos nos inducen, consecuentemente, a coincidir con René

457 A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 14, part. 162. Ya habíamos encon-trado tal idea de dominio sobre los espíritus en los chamanes, que los usa o directamente los domestica para eventuales liberaciones o curaciones. En sus comunicaciones neochamánicas, Castañeda afirma que su espíritu aliado puede <<ser domesticado en cuanto que tiene la potencialidad de ser usado>> (C. CASTAÑEDA, *A scuola*, 167).

458 A. KARDEC, *Le livre des Esprits*, 21. Los exponentes de la New Age llegan a la misma conclusión: <<Esto constituye un proceso complejo que requiere experiencia y una auténtica formación>> (W. KAUTZ – M. BRANON, *Channeling*, 121). <<Todos los channels entrevistados aquí, están deliberadamente dedicados a desarrollar sus capacidades de channels. Para la mayor parte, el desarrollo de tales capacidades ha implicado un período de preparación y de estudio>> (K. RYDALL, *Channeling*, 29).

459 Por ejemplo, <<la facultad de escribir, para un medium, es (…) la más apta para desarrollarse a través del ejercicio>> (A. KARDEC, *Manuel*, 104).

460 <<Ellos vienen espontáneamente al momento, sin ser llamados; demuestran su satisfacción de comunicarse con los hombres, y a menudo se lamentan del olvido en el que se los deja. Si fuesen molestados en su tranquilidad o estuvieran descontentos por nuestro llamado, lo dirían o no vendrían>> (Id., *Le ciel*, c. 11, nº 10). Está muy difundida en los ambientes espiritistas la convicción de que los muertos se complacen con las llamadas terrenales o que, más bien, sienten la necesidad de ellas: <<Creer que molestamos a los muertos es una creencia pagana (…). Tengo pruebas de la necesidad que tienen ellos de comunicarse con nosotros>> (L. PARADISO, *Girotondo nel cielo*, Hermes, Roma 1994, 113). <<Otra pregunta recurrente es la siguiente: "¿Nosotros los molestamos?". – No, ¡absolutamente no!. Esta es mi opinión personal al respecto, y es aceptada. Lo que molesta a nuestros queridos muertos es nuestro llanto, nuestra desesperación, rabia y rebelión. Más bien he tenido, al comienzo, la clara sensación de que fuese él quien tuviera todavía necesidad de mí, tanto cuanto yo de él>> (G. COMETTI, *I nostri figli*, en PS, 146); <<¿Por qué pensáis que nos podéis molestar? Vosotros nos dais una bellísima oportunidad: podemos hablar de nosotros, de nuestra vida, de Dios. Cuidamos vuestros corazones destruidos por el dolor, presentamos las pruebas de esta dimensión>> (GRUPPO DI ANCONA, *Storie*, 202). El tenor de las siguientes palabras de Natuzza Evolo no nos parece muy diverso: <<Son los muertos quienes deciden presentarse ante mí, y yo, aunque quiera, no puedo no verlos. Parece que ellos tienen un gran deseo de comunicarse con los vivos y se sirven de mí para hacerlo. (...) Responden a las preguntas que les dirijo en nombre de sus parientes vivos. Dan noticia de su estado en el más allá. Piden oraciones. Se interesan mucho por las situaciones de sus familiares que aún viven, y dan consejos e informaciones muy útiles para su bienestar espiritual y físico>> (citado en G. B. GUZZETTI, *Inchiesta sull´ occulto e il paranormale*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 46-49).

Guénon, extendiendo cuanto dice acerca del espiritismo a todas las comunicaciones mediúmnicas: <<El postulado fundamental del espiritismo es que la comunicación con los muertos no es solamente una posibilidad, sino un hecho; si se la admite únicamente como posibilidad, no se es verdaderamente espiritista; (…) estos sostienen que esta comunicación se produce en modo casi habitual en todas sus sesiones y no solamente una vez sobre cien, o sobre mil. Para los espiritistas por lo tanto es suficiente ponerse en ciertas condiciones para que se instaure la comunicación, que ellos consideran por lo tanto no un hecho extraordinario sino normal y habitual>>[461]. En fin, no podemos menos que establecer una relación de causa y efecto y percibir un cierto automatismo entre el poner en acto tales condiciones y la efectiva realización de una comunicación. Son emblemáticas, a tal propósito, las siguientes palabras de Vássula Ryden: <<Tengo un contacto continuo y muy a menudo soy yo la que elige cuándo, a menos que haya algo muy urgente; en este caso lo siento fuertemente en mí, y debo dejar todo; de otro modo en cualquier momento puedo establecer el contacto, un contacto continuo de 24 horas sobre 24>>; y en otro lugar declara: <<Podía hacer una pregunta, y él [mi ángel] me respondía inmediatamente. Y he aprendido el truco, (…) ¡debía simplemente poner mi mano en la hoja de papel y él me daba la respuesta!>>[462].

Además nos parece obligada otra advertencia: no sólo no existe una mediumnidad voluntaria que no alcance normalmente su objetivo, sino que según nos parece, no existe ni siquiera una mediumnidad espontánea, es decir intrusiva e incontrolable, que sea habitual, por la cual serían los espíritus los que se presentaran por su exclusiva iniciativa durante las sesiones; los estudiosos concuerdan en afirmar que la mediumnidad espontánea es transitoria y que debe ceder el paso a la voluntaria y provocada a través de procedimientos o técnicas. Así sucede para el profeta del espiritismo del siglo XIX, el norteamericano Andrew Jackson Davis, que recibió su primer mensaje durante un paseo por el campo; Alice A. Bailey inició sus contactos con *el Tibetano* después de haber escuchado una voz que la llamaba a escribir los libros; Jane Roberts tuvo una locución interior espontánea que la invitaba, luego, a recurrir a la *ouija* para establecer los primeros contactos con *Seth*; Michel Berrette pasó de la fase inicial, en la cual sufría la intrusión de destellos (flash) de videncia, a aquella en la cual los provocaba[463]; Vássula Ryden recibió sus pri-

461 R. GUÉNON, *L´ errore* 13-14. Este modo de ver está, por lo demás, difundido en la opinión pública, aún en los ambientes eclesiásticos. Al respecto, basta leer,en el comentario oficial a algunas declaraciones, la definición que se da del médium: son <<hombres y mujeres a cuya orden son evocados directamente los espíritus>> (cf ASS XXX, 219).

462 Ver las citas en F. DERMINE, *Vássula*, 60.

463 <<Estos destellos (flashes) me alcanzaban con la violencia de una intrusión en mi vida privada. Era una forma de agresión. Y mientras más se practica la videncia, más se está en condiciones de provocar los destellos>> (M. BERRETTE, *J´ étais voyant*, 116).

meros mensajes mientras estaba escribiendo una lista de compras[464]. También en la literatura del espiritismo pseudo-católico, son frecuentes los casos de mediumnidad propiamente dicha procedentes de manifestaciones paranormales espontáneas[465].

En fin, también esta presunta espontaneidad está sobrevaluada, en cuanto que sólo excepcionalmente las comunicaciones acontecen sin una cultura, curiosidad o propensión ideológica antecedente hacia el esoterismo, o bien sin alguna previa experiencia del ocultismo o de lo preternatural. En el ya citado caso de Helen Schucman, que escribió el famoso *A Course in Miracles* bajo el dictado de una voz interior, <<no le faltó una cierta preparación: Helen había estado atormentada por problemas religiosos desde su adolescencia, intentando una conversión al cristianismo, y tanto su marido, como el superior a cuyo lado trabajaba día a día –el profesor Thetford- tenían intereses esotéricos. Antes del episodio de septiembre de 1965, Helen ya había tenido sueños en los cuales había vivido extrañas aventuras, visto *luces* y escuchado *voces*. Además, junto con Thetford había visitado la *Asociación para la Búsqueda y la Iluminación*, en Virginia, dirigida por el hijo de Edgard Cayce, el *profeta* norteamericano destinado a ejercer una notable influencia en toda la literatura del *channeling*>>[466]. Dicen que la célebre *channel* Jane Roberts, había tenido dos o tres experiencias paranormales antes de la aparición de *Seth*; Sanaya Roman, antes de recibir los mensajes de *Orin*, había leído los libros de *Seth*. Respecto a Vássula Ryden, en cambio, se ha afirmado justamente: <<Quizás el fenómeno de la escritura automática puede suceder sin que el receptivo se haya comprometido deliberadamente con el espiritismo. Sin embargo, este tipo de fenómeno no podría manifestarse sin que el sujeto haya coqueteado, de uno u otro modo, con alguna especie de ocultismo>>[467]. Esto resulta particularmente evidente para Luis Gasparetto, introducido y comprometido ac-

464 <<Estaba haciendo una lista de compras para un nuevo cocktail, la misma tarde. En aquel momento tenía este papel y estaba escribiendo lo que debía comprar para el mediodía. Mientras posaba la mano con el lápiz sobre el papel, de repente sentí en todo mi cuerpo cómo la electricidad me salía por los dedos y sobre todo de mi mano derecha; todo lo que tenía era como si estuviese pegado. El lápiz ya no se despegaba de los dedos; aunque quería desprenderme de él no podía alzarlo más, no podía ya abrir la mano. Y el papel se convirtió como en un imán. Como si mi mano estuviese pegada, ya no podía alzarla; como si mi mano pesara cien kilos, ya no podía alzarla. De repente una fuerza invisible empujó mi mano. No sé por qué, pero no tuve miedo. Y aflojé mi mano para ver qué sucedía, y surgieron palabras, ya no era mi escritura, y decían: "soy tu ángel (…). Me llamo Dan (Daniel)">>, citado en F. DERMINE, *Vássula*, 25).

465 <<Después de la visión de los "signos" misteriosos en el cielo Luisa, mi mujer, descubrió la propia sensitividad y comienzó a escribir; se sintió llamar mentalmente por Daniela que le dicta estupendos mensajes para ella y para otras madres desesperadas>> (M. MANCIGOTTI, *Oltre il tunnel*, en PS, 84).

466 M. INTROVIGNE, *Il channeling*, en S, 70.

467 M.-F. JAMES, *Le phénomene Vasula – Étude critique*, Nouvelles éditions la-tines, París 1992, 99. En el caso de la señora Ryden, se verificó la inclinación al esoterismo, alimentado por lecturas continuadas aún después del inicio de las revelaciones. A nivel oculto, luego, deben mencionarse sus relaciones con "las almas" desde su adolescencia (cf. V. RYDEN, *La vera vita in Dio*, 1-IX, Dehoniane, Roma 1992-1999, "mensaje" del 22/7/87).

tivamente desde la edad de trece años en las sesiones de un círculo espiritista inspirado en Kardec, al cual pertenecían sus padres.

Finalmente, todas estas consideraciones inducen a pensar que la mediumnidad conoce habitualmente etapas de maduración: interés por el esoterooocultismo, experiencia relativamente espontánea del más allá, decisión más o menos explícita de una relación estable con tal dimensión y, en fin, elaboración de condicionamientos físicos y mentales capaces de conseguir el objetivo y normalizar la relación.

Si pasamos a las comunicaciones místicas y, en particular, a la de las grandes religiones no cristianas, estamos de nuevo obligados a un juicio menos preciso, a interrogarnos sobre la eficiencia y sobre el límite de las técnicas, y a preguntarnos si tenemos algo que hacer con la técnica propiamente dicha, es decir con una preparación eficaz para la unión mística, o bien si nos encontramos frente a un simple método. Este último, en efecto, no incluye la pretensión de un resultado conseguido inmediatamente y, casi, infaliblemente; su etimología implica sólo la idea de un "ponerse en camino", de un camino, de un recorrido, de una actitud o un esfuerzo para alcanzar un determinado fin. Aristóteles lo identifica directamente con la búsqueda, la investigación y la indagación. Cuando mucho, tal camino podría no haber sido previamente determinado en manera voluntaria y reflexiva, contrariamente a lo que sucede en la técnica.

Tanto el jasidismo como el sufismo ponen el acento en el don de Dios. En el campo musulmán, la unión mística no se encuentra al final de un procedimiento mecánico y el amor no se conquista a través del *dhikr*; al-Hallaj proclama que <<los estados de éxtasis divino los provoca enteramente Dios>>[468], y <<todos los sufíes hacen propias las enseñanzas del ilustre teólogo al Ghazzal: el supremo resultado del dhikr no está en potestad del dhakir, pues depende de Allah>>[469]. Pero si, en la opinión de ellos, los procedimientos de espiritualización natural resultan ser puros preliminares al don, por otra parte es fuerte la tentación de confiar sólo al *dhikr* la verificación de la unión, o de considerarlo como una preparación eficaz. Recordemos que la decadencia de las cofradías musulmanas es atribuida a la búsqueda automática del *éxtasis* a través del *dhikr*.

Por otra parte, las místicas no monoteístas del neoplatonismo y de la India perciben teóricamente la unión con lo divino y la iluminación como un don gratuito de la divinidad; pero, en la práctica, son conseguidas a través de los procedimientos ya conocidos. Mientras que la gratuidad de la iluminación

468 Citado en MI, 192.
469 J.- Y. LELOUP, *L´ esicasmo*, 146.

aparece clara a los ojos de Filón (no por casualidad hebreo monoteísta, para quien Dios se auto-revela soberanamente, en modo imprevisible y no como consecuencia de una conquista del espíritu humano) encontramos en cambio en la enseñanza de Plotino un intento más dominador: <<La visión es totalmente obra personal de aquel que ha querido contemplar>>[470]. La contradicción aparece todavía más evidente en las tradiciones tanto hinduista como budista, donde la insistencia práctica sobre las técnicas se concilia mal con afirmaciones como la siguiente: <<Atman no puede ser alcanzado ni por el estudio del *Veda*, ni por el intelecto, ni por el mucho aprender; sino que es alcanzado por aquel que Brahmán mismo elige: a éste Atman le revela su propia naturaleza>>[471].

4. Consideraciones conclusivas

Las comunicaciones no cristianas con el más allá en general

Esta segunda parte nos ha permitido identificar dos tipos de comuni-caciones con el más allá en base a sus respectivas finalidades: unitiva para las comunicaciones místicas, y práctica para las mediúmnicas. Ambas formas de experiencias, propiamente porque tienden al contacto sensible o tangible con el más allá, no pueden evitar ponerse en el terreno de la técnica y, habitualmente, de la búsqueda activa, a través de convenientes procedimientos, de un estado profundamente o levemente modificado de conciencia: sea trance mediúmnico o éxtasis. Así como la técnica consiste en el conocimiento y en la aplicación de los medios considerados más aptos para producir un efecto previsto sobre el ambiente, así también se pone la confianza en ciertas palabras o fórmulas, en ciertos procedimientos mentales, gestos u objetos, para *tocar* o alcanzar una meta *espiritual* o ultraterrena. Esto resulta particularmente evidente en la mediumnidad; mientras que los presupuestos teóricos y las purificaciones espirituales utilizadas por las místicas hasta ahora estudiadas, no están en condiciones de suprimir la coexistencia en ellas de dos actitudes contrapuestas: la actitud pasiva de quien debe recibir un don, y la actitud activa (dominadora) de quien recurre a técnicas propiamente dichas.

Sin embargo tales constataciones no justifican eventuales confusiones entre las dos formas de comunicaciones. En efecto, permanecen diversas las técnicas empleadas: de naturaleza más sensible o material en las comunicaciones mediúmnicas (donde se concretan fenómenos preternaturales o extraordinarios así como mensajes *nítidos* de la otra dimensión), y de tipo más mental e hi-

470 PLOTINO, *Enneadi*, VI, 9, 4; la misma idea está expresada con otras palabras en VI, 9, 7.
471 *Katha-upanishad*, 2, 23.

poactivo en las comunicaciones místicas generalmente marcadas por el silencio interior; de índole más prometeica en las primeras (tendientes a la posesión y a la manipulación de una realidad externa, nueva y a menudo personal), y no en las segundas, orientadas a la recuperación de una dimensión que sabemos siempre disponible, pero escondida. Agreguemos a estos esbozos que el trance extático de las segundas no implica el desdoblamiento de personalidad propio de las primeras.

Finalmente, existen varias imprecisiones en el interior de las dos formas de comunicación. Aquellas de finalidad práctica (chamanismo, oraculismo, espiritismo, channeling, neo-chamanismo) no están encerradas *sic et simpliciter* o en modo unívoco en la clasificación estricta de la mediumnidad: conocemos la insistencia de ciertos estudiosos, no del todo infundada, en disociar el presunto trance lúcido del chamán del trance del *wu*, del médium *clásico* o del channel, sin tener en cuenta los contenidos de sus mensajes; además sabemos cuánto contrasta la pasividad de autómata o de aparente poseso de estos últimos, con la iniciativa de aquél, antes y durante el viaje extático. De tales observaciones pues, nos parece obligatorio desentrañar el significado analógico del concepto de mediumnidad, que encuentra sin duda en la forma típica del movimiento espiritista su sumo analogado, y en las otras formas, analogados secundarios. En lo interior de las comunicaciones místicas no cristianas, pues, nos parece percibir una diferencia (sobre la cual volveremos más adelante) entre el éxtasis de las religiones monoteístas y el de las orientales o neoplatónicas.

La mediumnidad en particular

Aquí nos limitamos a enumerar, a modo de síntesis, los componen-tes esenciales de la mediumnidad:

1. Las comunicaciones no místicas con el más allá hasta ahora pues-tas en examen no pueden realizarse sin la intervención de una persona llamada genéricamente médium, cuyas capacidades, respecto a los espiritistas, no derivan de dotes o de disposiciones espirituales, sino más bien de la presencia de un montaje más o menos desarrollado de naturaleza física, neurológica o psíquica.

2. Tales comunicaciones se concretan a través de medios materiales o mentales y, habitualmente, no directamente por las facultades espirituales del intelecto y de la voluntad. O mejor aún. El médium se pone activa y simultáneamente tanto en una condición de pasividad intelectiva y volitiva (tal como para consentir a que *otro* lo manipule o lo instrumentalice) como en la posición de acceder al interlocutor para, a su vez, usarlo.

3. La índole técnica de la mediumnidad da a entender que el sujeto puede ponerse en contacto con el más allá a voluntad.

4. Por su lado, los *espíritus* o entidades intervienen a través del médium de manera de "hacer sentir su presencia".

5. El médium es esencialmente un intermediario, un canal de mensajes que debe transmitir a terceras personas; no es destinatario de confidencias destinadas a crear o reforzar una relación preexistente de amistad o familiaridad de la cual dependería, a su vez, el éxito de la comunicación: uno se dirige al médium no como al amigo del familiar difunto con el cual se quiere comunicar, sino más bien como al instrumento que se necesita para este fin.

6. El médium, como también las personas que a él recurren, sustituye la fe por una forma de religiosidad considerada experimental y, por no pocos, *científica*.

Las comunicaciones místicas no cristianas en particular

Aún en su diversidad, tales comunicaciones místicas comparten las siguientes características:

1. Ellas, sobre todo las más lejanas al ámbito monoteísta, no dan la impresión de concretarse gracias a la iniciativa de Otro, es decir de Dios, sino más bien a través de las técnicas usadas por el receptivo.
2. Se realizan o se identifican con el estado modificado de conciencia llamado éxtasis.
3. Más que de éxtasis propiamente dicho, más que de un salir fuera de sí (*exìsthemí*) al encuentro del Otro, se trata sobre todo de énstasis derivado de un camino solitario, de un internación en las profundidades del propio ser, de una experiencia vuelta sobre sí misma, dirigida a la eliminación de cualquier forma de dualidad y de multiplicidad, a la eliminación de todo lo que nos mantiene en la apariencia de una dimensión limitada y creatural.
4. Del deseo de infinito y de absoluto que conduce la experiencia introversiva, se sigue la inevitable tentación o tendencia, aún más explícita en las religiones no monoteístas, a la identificación del propio fondo con Dios o con la vida impersonal y universal.
5. La iluminación o el conocimiento que surge es fría, en el sentido, precisamente, de que no depende de la iniciativa amorosa de Otro y no implica la esfera de las relaciones interpersonales. No emerge el componente del diálogo, sino más bien del monólogo o del soliloquio; el samadhi, hemos dicho, debe acontecer fuera de toda relación.

6. Las disposiciones interiores, las afectivas en particular, ejercen por esto un rol secundario respecto a los procesos intelectuales y, más aún, mentales.

7. Tales éxtasis o iluminaciones no están en continuidad con la fe de quien los experimenta. No sólo porque la unión mística mal se concilia con el credo (el islámico en particular) de las religiones monoteístas centradas en la trascendencia de Dios, sino porque su contenido impersonal e indiferenciado necesita, para asumir un significado, ser elaborado o interpretado a la luz de la fe profesada: <<la experiencia sería por sí misma muda: así lo atestiguan el *japayoga* y el *nembutsu*, que, por su parte, no logran aferrar la trascendencia divina. Ellos, en efecto, están configurados (constituidos intrínsecamente) por el "Tú eres esto" hindú, o por la entrada en la *Tierra pura* budista, así como el *dikr* musulmán está configurado por la fe en el Dios Único del Islam>>[472].

En este punto, es oportuno anticipar algunas consideraciones que resultarán útiles sobre todo en la cuarta parte de este estudio, donde, por lo demás, serán posteriormente profundizadas.

De cuanto hemos dicho, resulta bastante claro que las comunicaciones místicas hasta ahora descriptas entran en el marco de la religión natural caracterizada por el esfuerzo humano de autoelevación, autotrascendencia o autoliberación, y de las cuales tanto el hinduismo como el budismo ofrecen las versiones más metafísicas. Nos encontraremos, en definitiva, frente a otras tantas experiencias místicas naturales, que Jacques Maritain llama <<fruitivas de lo absoluto>> sin A mayúscula, porque <<no toda experiencia mística es una experiencia de *Dios*>>[473]; experiencia de *un* absoluto, por lo tanto, pero no necesariamente *del Absoluto* y, más precisamente, <<experiencia metafilosófica del *esse* sustancial del alma por connaturalidad intelectual negativa o, más bien, aniquilante>>[474]. Esto significa que el sujeto estaría en condiciones de captar verdaderamente (gracias a las técnicas de retorno hacia el propio fondo metafísico) no la esencia, sino más bien el acto (primero) de existencia de la propia alma y, a través de ella, no las profundidades de Dios mismo, sino más bien a Dios en cuanto comunica el ser a las cosas. Se trataría de la experiencia mística de lo que el hinduismo, el budismo, el neoplatonismo, la New Age llaman el Uno, Brahman, la Vida Universal, la Energía cós-

472 MI, 229. <<Aunque estos últimos efectos de la técnica pueden aparecer "psicológicamente" como un don recibido. Los autores musulmanes conceptualizarán muy pronto este estado como la venida de la luz divina. Pero nosotros sabemos bien que los maestros de yoga presentan también el último estadio del "samadhi" como una repentina irrupción, recibida en el alma>> (241).

473 J. MARITAIN, *Quatre essais sur l´esprit dans sa condition charnelle, en Oeuvres complètes*, I-XVII, Ed. universitaires y ed. Saint-Paul, Friburgo y París 1988-1999. Ver VII, 160.

474 Ibid., 177.

mica, el Ser trascendental no manifiesto o impersonal, etc., y que la teología católica señala con el nombre de "presencia de inmensidad" de Dios, sobre la cual volveremos más adelante; ella, hemos dicho, estaría tomada negativa e indirectamente a través de sus efectos creados, no siendo vía natural para alcanzar a Dios.

Esencialmente, esto correspondería también a la experiencia mística del sufismo, en el cual la unión no sería otra cosa que la percepción de la subsistencia (última e indiferenciada) o del acto primero de existencia del sujeto *en* Dios, es decir <<la contemplación de las acciones divinas en el fondo más íntimo del hombre (lo único real): acción creadora que les da el ser, acciones conservadoras que le dan la subsistencia tanto material como espiritual, y que sostienen en él los actos de su culto de obediencia y de su culto interior a nivel del corazón y del espíritu>>[475].

La ya mencionada connaturalidad negativa alude al no-saber derivado de la técnica del vacío mental, alude al anonadamiento que emana de la abolición de cualquier acto (segundo) nuestro [nuestras acciones], y cuyo resultado <<no será sin embargo la nada, sino, como atestiguan todos los grandes yoguin, será una completitud, la completitud misma de aquella riqueza infinita que es el existir de cada sujeto>>[476].

Estas últimas palabras dejan traslucir el favor del que goza tal experiencia entre no pocos pensadores cristianos, entre los cuales se encuentran precisamente Jacques Maritain y Louis Gardet, que escribe: <<Aquella percepción de la propia existencia es, sin duda, una grandísima riqueza, una de las más grandes que el hombre, espíritu encarnado, pueda adquirir por sí mismo>>[477]. Afirmaciones de tal género, según nosotros demasiado apresuradas, presentan más problemas, teóricos y prácticos, de lo que parece.

Respecto a la intuición natural, *mística*, del ser, que lo capta como efecto propio del acto creador, nos preguntamos con razón: <<Si esta intuición existiese ¿acaso no nos pondría en la presencia casi inmediata del Creador? (…) Hacer depender toda la metafísica de semejante intuición y de semejante don, parece absolutamente extraño al pensamiento de santo Tomás, y mucho más cercano, obviamente, a Parménides y a Plotino>>[478].

Siendo, pues, la experiencia siempre positiva (en el sentido que deja algo en

---

475 R. ARNALDEZ, *Soufisme*, en DSp XIV, col. 1104. <<En el léxico sufí el "fana´" será un estado actualizado de "abolición", que "realiza" la verdad de la criatura sin densidad ontológica, frente a la Existencia "per se" del Creador>> (MI, 108).

476 MI, 92.

477 MI, 262. <<Esta técnica, en sí misma, como toda técnica, es un bien en el orden del ser, y no es ni un bien ni un mal en el orden ético>> (253).

478 M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l´être est-elle encore possible?*, I-V, Téqui, París 1975. Ver V, 34 ss.

quien la vive) ¿no es acaso contradictorio hablar de una experiencia mística negativa de la presencia de inmensidad? Ciertamente, los místicos no cristianos no la ven así, y se refieren (quizás más coherentemente) a una experiencia positiva, inmediata y natural de Dios.

En un nivel más práctico, permanece impensable que el alma pueda captar directamente el propio acto de existir, en cuanto que tal toma de conciencia necesita, en las creaturas, de la mediación de los propios actos segundos: actuando, tomamos conciencia de que somos. Parece claudicante el siguiente argumento de Maritain: <<El principio: "el alma se conoce a través de sus propios actos, está aquí a salvo, si bien en modo paradójico, puesto que el acto en cuestión es el acto de abolición de todo acto, cualquiera que sea. Es propiamente este acto de abolición y de anonadamiento lo que constituye, creemos, el medio formal de la experiencia de la cual hablamos>>[479]. Sin embargo, en su dimensión de negación, se trata siempre de un acto propiamente dicho, y por lo tanto, el sujeto llega a captar su propio existir a través de ese acto, y no a través de la propia alma.

Además, ¿cómo puede ser positiva una mística que presupone, precisamente, la inhibición, la extinción o la abolición del movimiento natural (y contrario a lo enstático o cerrado) de nuestras facultades espirituales de conocimiento y de amor? Más precisamente, ¿por qué la experiencia mística natural no debería y no podría ser extroversiva, extática y, precisamente cósmica, antes que introversiva o enstática, por la cual el sujeto se captaría como parte de un todo y en relación con él?

En fin, no logramos propiamente, a pesar de todas las puntualizaciones y afirmaciones de los pensadores citados[480], a conciliar el movimiento introversivo, intimista o enstático de la mística natural con el movimiento, esta vez extático, de una experiencia eventualmente sobrenatural centrada no ya en el Yo, (por otra parte impersonal) sino más bien en el Tú. En el gran al Hallaj, la amenaza del movimiento de repliegue sobre sí mismo está conjurada por la atracción del Otro y, por lo tanto, de lo que Gardet no duda en llamar <<experiencia de un amor sobrenatural de libre oblación. (…) Y el sufrimiento humildemente recibido y amado fue a sus ojos la clave de la superación de sí mismo>>[481].

---

479 J. MARITAIN, *Quatre*, 181.

480 Quizás ni siquiera ellos están en condiciones de asegurarse, como resulta de la siguiente declaración que da la impresión de querer quedar bien con Dios y con el diablo: <<De por sí estas dos "vías" místicas no se excluyen recíprocamente. Sus naturalezas son diferentes. Una técnica, un resultado obtenido mediante técnica, aún espiritual, es de por sí indiferente a la modalidad sobrenatural. Sin embargo de hecho, no parece que ambas puedan, en un mismo sujeto, obtener concurrentemente sus verdaderos fines respectivos>> (MI, 270).

481 MI, 113.

Resumiendo, nadie está en condiciones de determinar si los éxtasis o las iluminaciones no cristianas, consideradas en la concretidad de cada uno de los casos, corresponden solamente a efectos psicológicos mezclados con auténticas experiencias espirituales, o a equivalentes trances extáticos conseguidos a través de técnicas; o bien si no son asumidos por una intervención supletoria de la gracia sobrenatural, capaz de transfigurarlo todo, y que Dios no niega a ningún hombre de buena voluntad. En tal caso, sobre todo allí donde penetra un soplo místico informado por el deseo del encuentro (por otra parte más posible en las religiones monoteístas), el movimiento de la creatura hacia la Fuente del propio ser y hacia su Todo, se transmutaría en otra cosa: <<en un clima religioso centrado en una búsqueda de pureza y de progreso interior y en la gratuidad de una gracia que es comunicación de vida divina, puede ser que auténticos carismas de cuño sobrenatural vengan a interferir con los efectos automáticamente conectados con la técnica de una experiencia>>[482]. Para que esto suceda, es necesario que sean neutralizados los efectos del movimiento centrípeto e introversivo de repliegue sobre sí mismo: cosa inconcebible para la mente humana, pero no imposible para Dios.

482 MI, 244.

CAPÍTULO III

LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ EN EL ÁMBITO CRISTIANO

En esta tercera parte, pretendemos comprender las constantes esencia-les de las comunicaciones con el más allá en el ámbito cristiano, tanto bíblico como extrabíblico, para luego pasar a un breve examen de la doctrina tradicional de la Iglesia con respecto al tema. Como en la parte precedente, nos ocuparemos no de la oración vivida en la fe que no ve, no toca y, a menudo, no siente, sino más bien de aquellas comunicaciones que conllevan un componente sensible y tangible. No se trata por cierto de vaciar la oración de su valor auténticamente religioso o experiencial, como si, en efecto, no constituyera una relación propiamente dicha con el más allá o con Dios; y tampoco queremos considerarla inferior a las primeras. Todo lo contrario. Sólo se trata de una cuestión de niveles de experiencias.

1.- LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ EN LA SAGRADA ESCRITURA

Respecto a los fenómenos paranormales hasta ahora enumerados y descriptos, encontramos en la Biblia temas semejantes. En ella faltan en efecto los fenómenos más extravagantes como la pintura o la composición musical o literaria mediúmnica, la escritura automática y, evidentemente, los fenómenos relacionados a un soporte tecnológico entonces inexistente como la metafonía o la psicofonía. En ella, sin embargo, encontramos casos particularmente numerosos de clarividencia (Jn. 1,48; 4,1 ss.; Hech. 5,4, etc.), de precognición (aquí llamados profecías), de retrocognición y, como veremos, de sueños inspirados; nos encontramos no sólo en presencia de fenómenos portentosos, que los magos y los demonios (Ap. 13,14) parecen en condiciones de producir[483], pero sobre todo frente a prodigios, asombrosos a los ojos de los mismos magos como Simón, <<entusiasmado al ver los signos y los grandes prodigios que acaecían>> (Hech. 8,13), y que llamamos milagros.

483 Pensemos particularmente en los prodigios estrafalarios realizados por los magos egipcios (Éxodo, 7,11), o bien el mago Simón, gracias a una potencia <<de nombre "Grande">> (Hechos 8,9, ss.).

Restringiendo la mirada al campo de las comunicaciones con el más allá contenidas en la Biblia, alguno las querría asimilar, tanto en las modalidades como en los contenidos, a aquellas de las poblaciones con las cuales los Israelitas estaban en contacto[484]. Si bien con las debidas precisiones que haremos más adelante, tales afirmaciones serán decididamente refutadas por varios motivos.

El primero está en las numerosas condenas expresadas sobre todo en el AT en relación a todas las prácticas adivinatorias. La más clásica, por lo más clara y completa, es aquella de Deut. 18,10-12: <<No se encuentre en medio de ti quien inmola, haciéndolo pasar por el fuego, a su hijo o a su hija, ni quien ejercita la adivinación o el sortilegio o el augurio o la magia; ni quien consulta a los espíritus o a los adivinos, ni quien interroga a los muertos, porque cualquiera que haga estas cosas está en abominación ante el Señor; a causa de estas abominaciones, el Señor tu Dios está por expulsar a las naciones delante de ti>>[485]. La adivinación es rechazada sin apelación ninguna: <<Porque los instrumentos adivinatorios dicen mentiras, los adivinos ven lo falso, cuentan sueños falaces, dan vanas consolaciones: por esto van vagando como ovejas, son oprimidos, porque están sin pastor>> (Zac. 10,2). En 1 Sam. 28,3 se recuerda que <<Saúl había desterrado del país a los nigromantes y los adivinos>>, y así hicieron muchos de sus sucesores (cf. 2 Re. 23,24). En Is. 2,6 una dura condena es dirigida contra la casa de Israel <<porque acuden a menudo a los magos orientales y a adivinos como los Filisteos>>. Volvemos a encontrar otra condena en Ez. 13,9 contra <<los profetas de las falsas visiones y de los

---

484 <<A pesar de la condena de la adivinación, el modo de efectuar la revelación por parte de Yhwh no difiere de algunas de las variadas formas clasificadas como adivinación en el estudio moderno: posesión espiritista, interpretación de los sueños y de las visiones, éxtasis. La profecía espontánea puede parecer diversa en la apariencia, pero la revelación y el mensaje no son sustancialmente diversos a la profecía obtenida por medio de una consulta. Quizás estamos discutiendo verdaderamente sólo una cuestión de terminología, antes que de fenómenos diversos. En la mayoría de los casos, la profecía se coloca más bien como forma particular de adi-vinación>> (L. L. GRABBE, *Sacerdoti, profeti, indovini, sapienti nell´Antico Israele*, San Paolo,, Milán 1998, 272). Por lo cual, atendiendo al autor, Samuel no habría sido solamente un profeta y un vidente, sino quizás un adivino (166).

485 Del mismo tenor, si bien menos precisas y detalladas, son las otras condenas. Leví-tico 20,6: <<Si un hombre se dirige a los nigromantes y a los adivinos para entre-garse a las supersticiones siguiéndolos, yo volveré el rostro contra aquella persona y la eliminaré de su pueblo>> (ídem en 20,27; 19,26 y 31, que incluyen la magia). Por lo tanto resulta interesante Isaías 8,19-20: <<Cuando os digan: "Interrogad a los espíritus y a los adivinos que susurran y murmuran fórmulas. ¿Acaso un pue-blo no debe consultar a sus dioses? ¿Por los vivos consultar a los muertos?" atenéos a la revelación, a la alianza. Algunos harán este discurso, que no verán la luz del amanecer>>. E Isaías 44,25: <<Yo expulso con un soplo los presagios de los adivinos, y desnudo la locura de los magos>>. También mencionemos a Ezequiel 13,17-23 que es el único fragmento en el cual encontramos una referencia muy explícita a la brujería. Cf. también Isaías 19,3; 57,3-13; y 65,1-7, donde se alude verosímilmente a algún culto a los muertos. <<El tema de la "estulticia o necedad" contenida en estas prácticas, es indudablemente recurrente en Isaías, que lo repite también cuando habla de las causas de los males de Egipto: <<Los Egipcios perderán el juicio y yo destruiré su consejo; por esto recurrirán a los ídolos y los magos, a los nigromantes y a los adivinos" (Isaías, 19,3)>> (A. PORCARELLI, *Spiritismo*, 248).

vaticinios mentirosos>>. Son reprobados por Dios y por los profetas todos los reyes que favorecen o toleran tales prácticas, comenzando por el mismo Saúl que <<murió a causa de su infidelidad al Señor, porque no había escuchado la palabra y porque había evocado a un espíritu para consultarlo>>[486] (1 Cron. 10,13). El NT no emite condenas solemnes respecto de las prácticas supersticiosas, pero se percibe una continuidad con el AT; el apóstol Pablo exorciza a <<una joven esclava, que tenía un espíritu de adivinación y rendía grandes ganancias a sus dueños ejerciendo la adivinación>> (Hech. 16,16-17).

Todas estas referencias, que atestiguan el rechazo de Dios y de sus representantes hacia la magia y las prácticas adivinatorias, constituyen ya un motivo importante para no identificarlas con las comunicaciones bíblicas aceptadas por Dios. Concedamos en cambio que <<el AT nos da principalmente una construcción teológica prescriptiva más que una descripción histórica de lo que estaba verdaderamente sucediendo>>[487], porque <<se puede hacer una distinción entre A) el marco dominante del AT y B) las verdaderas creencias y prácticas del pueblo israelita>>[488], el culto privado (fuera del templo y del sacerdocio oficial) continuaba proliferando, realizado bajo la forma de nigromancia; la literatura rabínica atestigua la presencia tan sólo en Jerusalén de cerca de 24 oniromantes profesionales, además de numerosos libros mágicos de diversas categorías.

De todos modos, además de no tener en debida cuenta estas repetidas condenas de la adivinación, Grabbe demuestra no comprender la originalidad de Israel respecto a todas las otras naciones del Medio Oriente antiguo, una originalidad que ya el monoteísmo, el equilibrio de la legislación y la condena de los numerosos intentos de <<hacer como los otros>> (pensemos en la institución de la realeza) contribuyen a poner en evidencia. No nos sorprende, por lo tanto, si las mismas comunicaciones con el más allá citadas en la Biblia se distinguen de todas las otras, tanto por el predominio en ellas de la iniciativa de Dios, como porque aquellas más dependientes de una iniciativa humana no se pueden reducir a meras formas de adivinación, como por la respuesta que tales comunicaciones exigen por parte del hombre. En los parágrafos que siguen someteremos a examen estos tres aspectos.

1.- La iniciativa de Dios

Intentemos ahora poner en evidencia dos realidades que manifiestan el pri-

---

486 Cf. 2 Reyes 21,6; 2Cr. 33,6, etc., que se refieren a otros reyes prevaricadores o tolerantes de la superstición.
487 L. L. GRABBE, *Sacerdoti*, 194.
488 Ibid., 193.

mado de la iniciativa divina en las comunicaciones bíblicas con el más allá: es decir la misma Revelación y el profetismo.

La iniciativa de Dios en la Revelación

La Sagrada Escritura describe un plano de salvación querido por Dios desde la eternidad, que se manifiesta y se realiza no sólo a través de la palabra, sino también a través de los hechos[489] maravillosos cumplidos por Él y que encuentra su culminación y su cumplimiento en la redención obrada por el Verbo y en la consiguiente efusión del Espíritu Santo. Por esto la Biblia, considerada en su conjunto, no nos presenta y no puede presentarnos una serie de comunicaciones más o menos inconexas y solicitadas por individuos en manera autónoma; esto no nos lo ofrecen las revelaciones sino la Revelación de un <<misterio mantenido secreto por los siglos eternos (Rm. 16,25), un misterio que <<no ha sido manifestado a los hombres de las pasadas generaciones como en el presente ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por medio del Espíritu>> (Ef. 3,5), y que se articula en un arco de tiem-po más que milenario.

La revelación de tal misterio hay que entenderla, pues, en el sentido de una solución de eventuales problemas, científicos o no: no ofrece una especie de gnosis y no satisface ni siquiera una curiosidad o una necesidad de pseudo-ciencia, que las mismas Sagradas Escrituras muchas veces denuncian[490]. En otras palabras, la Revelación no se dirige a establecer una comunicación utilitaria, sino más bien una relación interpersonal que tiene por objeto la interioridad y la intimidad misma de Dios; ella no entra en el ámbito de la información, por lo demás de poca importancia para el eventual destinatario, sino más bien en el ámbito de la confidencia, por la cual Dios manifiesta a la humanidad sus secretos: <<Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su dueño; sino que os he llamado amigos, porque todo lo que he oído del Padre os lo he hecho conocer a vosotros>> (Jn. 15,15); <<Vosotros ya no sois ni extranjeros ni peregrinos, sino que sois conciudadanos de los

489 <<Esta economía de la revelación se realiza con hechos y palabras íntimamente conectados, de modo que las obras, realizadas por Dios en la historia de la salvación, manifiestan y refuerzan la doctrina y las realidades significadas por las palabras, y las palabras declaran las obras y el misterio en ellas contenido>> (Dei Verbum, nº 2).

490 <<Las cosas ocultas pertenecen al Señor nuestro Dios, pero las cosas reveladas son para nosotros y para nuestros hijos, siempre, para que practiquemos todas las palabras de esta ley>> (Deut., 29,28). <<No busques las cosas demasiado difíciles para ti, no indagues las cosas demasiado grandes para ti. Piensa en lo que te ha sido mandado, porque tú no debes ocuparte de las cosas misteriosas. No te esfuerces en lo que trasciende tus capacidades, porque te ha sido mostrado más de cuanto comprende una inteligencia humana>> (Sir. 3,21-23); <<Oh Timoteo, custodia la doctrina que se te ha encomendado; evita las habladurías profanas y las objeciones de la mal llamada ciencia, profesando la cual algunos se han desviado de la fe>> (1 Timoteo 6,20-21).

santos y familiares de Dios>> (Ef. 2,19). La efusión del Espíritu habilita a la creatura humana a captar lo íntimo de la vida divina: <<En verdad está escrito: "Aquellas cosas que el ojo no vio ni el oído oyó, ni jamás entraron en corazón de hombre, ha preparado Dios para aquellos que lo aman". Pero Dios nos las ha revelado por medio del Espíritu; en verdad el Espíritu escruta todo, hasta las profundidades de Dios. ¿Quién conoce los secretos del hombre si no el espíritu del hombre que está en él?. Así también los secretos de Dios nadie los ha podido jamás conocer sino el Espíritu de Dios. Ahora bien, nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios para conocer todo lo que Dios nos ha dado>> (1 Cor. 2,9-12).

Más precisamente, la Revelación es manifestación de Dios[491] hecho objeto de un amor de amistad que se consumará solamente en el cielo: <<Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único verdadero Dios, y aquél que has enviado, Jesucristo>> (Jn. 17,3). San Pablo ahonda en la misma enseñanza: <<…para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os de un espíritu de sabiduría y de revelación para un más profundo conocimiento de Él>> (Ef. 1,17). Puesto que es Jesucristo el camino que lleva a Dios, el mismo apóstol nos invita a <<conocer el amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento, para que seáis colmados de toda la plenitud de Dios>> (Ef. 3,19); dirigiéndose a los Colosenses, les desea que <<alcancen a penetrar en el perfecto conocimiento del misterio de Dios, es decir Cristo, en el cual están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia>> (Col. 2,2-3). Respecto a sí mismo, confiesa: <<considero ya que todo es pérdida frente a lo sublime del conocimiento de Jesucristo, mi Señor>> (Fil. 3,8).

Por esto el Concilio Vaticano II proclama, en referencia a la Revelación: <<Quiso Dios en su bondad y sabiduría revelarse Él mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef. 1,9), mediante el cual los hombres por medio de Cristo, el Verbo hecho carne, en el Espíritu Santo, tienen acceso al Padre y son hechos partícipes de la naturaleza divina (cf. Ef. 2,18; 2 Pe. 1,4). En efecto, con esta revelación el Dios invisible (cf. Col. 1,15; 1 Tim. 1,17) en su gran amor habla a los hombres como a amigos (cf. Ex. 33,11; Jn. 15,14-15) y se solaza con ellos (cf. Bar. 3,38), para invitarlos y admitirlos a la comunión con Él>>[492].

---

491 <<A Dios ninguno lo ha visto jamás: solamente el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, lo ha revelado>> (Juan 1,18). En cambio, <<en la religión místico-filosófica de Poimandres, que alcanza la perfección en el tardío neoplatonismo, nada se dice de que Dios se manifiesta, o que con un acto único y suficiente se ofrece a la colectividad. El dar el "conocimiento" a quien transmite la revelación no es más que un disfraz literario. Se trata, en verdad, de una filosofía religiosa egipcio-helenística; (…) se la entiende siempre tan sólo como un "saber", y no como un "anuncio" actual, un evangelio>> (*GLNT* V, col. 100).

492 *Dei Verbum*, nº 2. Cf. también el nº 6: Con la divina revelación Dios quiere ma-nifestarse y comunicarse Él mismo y los eternos decretos de su voluntad respecto a la salvación de los hombres. Encontramos la misma idea en *Lumen Gentium*, nº 9: ... a lo largo de su historia se ha revelado a sí mismo y el designio de su voluntad.

Este anhelo por la amistad con Dios y por la fidelidad a tal amistad, recorre toda la Biblia: <<entrando en las almas santas, [la sabiduría] forma amigos de Dios y profetas>> (Sab. 7,27). Ni siquiera la conciencia veterotestamentaria de que el hombre no puede ver a Dios sin morir logra apagar tal anhelo; el hombre sabe, en efecto, que Dios es el ser más amable y deseable, el Sumo Bien: <<Porque el recuerdo de mí es más dulce que la miel, el poseerme es más dulce que el panal de miel>> (Sir. 24,19). Los salmos reproponen a menudo el tema de la búsqueda del <<rostro de Dios>> (Sal. 42) y del temor a perderlo: <<No me escondas tu rostro, para que no sea yo como quien desciende al sepulcro>> (Sal. 143,7). La imagen de la Alianza y del matrimonio está, pues, omnipresente, y santo Tomás no deja de comentar: <<Por la fe el alma se une a Dios en cuanto que por la fe el alma cristiana de alguna manera se desposa con Dios: "Te desposaré conmigo en la fidelidad" (Os. 2,22)>>[493]. La palabra de Dios privilegia la idea del banquete convivial y nupcial, lugar por excelencia de la amistad y de la unión. Imagen que se reencuentra a fortiori (con mayor razón) en el NT: <<Entonces el ángel me dijo: "Escribe: ¡Bienaventurados los invitados al banquete de bodas del Cordero!">> (Ap. 19,9) [494].

Estas últimas consideraciones nos permiten captar la dimensión mística que impregna toda la Revelación, dimensión que, además, no tiene nada de introspectivo como en las místicas hasta ahora descriptas. En efecto, el camino espiritual del cristiano no es enstático o dominado por la autoconciencia, sino que se define a través de una relación interpersonal y por lo tanto *extática* con Dios: el hombre está llamado a conocer y a amar a otro, y a salir por lo tanto fuera de sí. Además, tal camino no tiene nada de subjetivo sino que más bien está determinado por la voluntad de Otro, hecha, también ella, objeto de revelación: <<No cesamos de rogar y de pedir que tengáis un pleno conocimiento de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual>> (Col. 1,9). Finalmente, el cristianismo no admite el intimismo e implica una dimensión comunitaria y social, a imagen de la misma vida trinitaria. Nuestra relación no es con Dios o Cristo solamente sino, en ellos, con la humanidad toda: <<Así también nosotros, aunque siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo y cada uno por su parte somos miembros los unos de los otros>> (Rom. 12,5); <<Y en realidad, todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo. (…) Ahora vosotros sois cuerpo de Cristo y sus miembros, cada uno por su parte>> (1 Cor. 12,12-13,27).

Estamos ya en condiciones de extraer de estos párrafos esenciales de la Revelación al menos tres valiosas indicaciones.

493 *In Symbolum Apostolorum*, prólogo, nº 11.

494 Cf. también Isaías 55; Mateo 25,21; Marcos 14,25.

La primera, que es necesario considerar la Revelación como finalizada con la muerte del último de los apóstoles: <<Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle [a Dios] de aquella manera, y ni para que Él hable y responda como entonces, porque en darnos como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra: todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar>>[495]. Ninguna revelación posterior, aún admitiendo que tenga un origen divino, puede por lo tanto pretender continuar y completar la gran Revelación. Ya hemos tenido oportunidad de encontrar en Allan Kardec un intento similar que, en verdad, no tiene nada de original; basta pensar en los Fratichelli en espera del *evangelium aeternum* que atribuían al Espíritu Santo. Todavía hoy muchas comunicaciones con el más allá están presentadas con este ropaje: *El Libro de Mormón*, el ya citado *A Course in Miracles* de Helen Schucman y la obra monumental del médium y vidente austríaco Jakob Lorber (muerto en 1864), llamada la <<Nueva Revelación>>[496] . La Iglesia oficialmente ha condenado los intentos ejercidos en tal sentido por el racionalismo, por el semi-racionalismo y por el modernismo[497].

La segunda indicación es que la Revelación bíblica, aún desenvolviéndose en un arco temporal muy amplio, representa una obra unitaria, homogénea y orgánica, en la cual entran cada uno de los profetas o depositarios de las comunicaciones divinas. A lo largo de los siglos, Dios preanuncia y devela a ellos, si bien en modo fragmentario y a veces velado, su único plan salvífico. El card. Ratzinger, comentando el mensaje de Fátima, indica: <<Puesto que Dios es uno solo, también la historia, que él vive con la humanidad, es única, vale para todos los tiempos y ha encontrado su cumplimiento con la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo>>[498].

La tercera indicación es que tales comunicaciones, aun siendo generalmente dirigidas a alguien en particular, se incorporan a la historia de la salvación de todo un pueblo elegido: Israel, en el AT, y la Iglesia en el NT. En el libro de la Revelación o Apocalipsis, se repite la invitación a <<escuchar lo que el Espíritu dice a las Iglesias>> (Ap. 2,29; 3,22, etc.). Y que Dios no se dirija tan sólo al individuo, sino más bien a la comunidad, se deduce del hecho de que muchos mensajes son profecías referidas al futuro del pueblo, que trascienden en el tiempo la vida del mismo vidente o profeta. En la Nueva Alianza, los carismas,

---

495 JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. 22, nº 3.

496 <<La Nueva Revelación es, en efecto, una clave para la comprensión del Evangelio, y constituye una ampliación de singular belleza y profundidad>> (P. GIOVETTI, *Jakob Lerber, lo scrivano di Dio*, Arc 8/4 (1979) 86).

497 El decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907 contiene en efecto la condena de la siguiente proposición: <<La Revelación, que constituye el objeto de la fe católica, no se completó con los Apóstoles>> (DS, 3421).

498 Congregación para la doctrina de la fe, *El mensaje de Fátima*, en *L´Osservatore Romano* 26-27 de junio de 2000, 33.

y en particular el profético, son explícitamente concebidos <<para la común utilidad>> (1 Cor. 12,6-7), <<para la edificación de la Iglesia>> (1 Cor. 14,12), y colocados en su interior[499]. El profetismo neotestamentario, aún más difundido respecto al veterotestamentario y considerado un componente normal de la vida eclesial, es expresamente sometido al filtro y al discernimiento de la misma Iglesia[500]: el profeta cristiano ya no posee una autoridad ilimitada como su predecesor judío, ya no es el único poseedor del Espíritu, ahora derramado sobre todos los cristianos. Por ello <<él no está por encima de la comunidad sino que, exactamente como los otros, es un miembro de la comunidad. Bajo este perfil la figura que está más cerca al profetismo judío es el profeta del Apocalipsis de Juan>>[501].

Estas indicaciones atestiguan luego que el conjunto de las comunicaciones con el más allá presentes en la Biblia no depende para nada de una iniciativa humana, antes bien se limita solamente a una iniciativa amorosa y gratuita de Dios. La Sagrada Escritura nos prohíbe pensar lo contrario, repitiendo continuamente, del primero al último libro, a través de expresiones del tipo <<el Señor dijo>>, <<dice el Señor>>, <<oráculo del Señor>>, etc., que tales comunicaciones no pueden venir del hombre; y cuando son solicitadas por este último, están situadas en un marco más vasto que supera la iniciativa de los individuos.

Debemos poner de relieve, por fin, que tales comunicaciones se dis-tinguen netamente de todas las otras por sus modalidades: abiertas o explícitas, directas o inmediatas, imprevistas.

Las comunicaciones son explícitas

La revelación, por definición y teniendo en cuenta los términos hebreos o griegos que traducen la palabra, incluye la manifestación abierta de algo: cuando Dios se revela, no usa un lenguaje ambiguo sino unívoco; Dios quiere ser entendido.

Aparece a menudo la palabra *galah* que significa revelar (en griego *apocalýp-*

---

499 <<Dios ha puesto en la Iglesia a algunos en primer lugar como apóstoles, y a otros, en segundo lugar, como profetas>> (I Cor. 12,28).

500 <<No presten fe a toda inspiración, sino pongan a prueba las inspiraciones, para comprobar si verdaderamente provienen de Dios, porque muchos falsos profetas han aparecido en el mundo>> (I Juan 4,1); y también: <<no apaguéis el Espíritu, no despreciéis las profecías; examinad todo, y retened lo que es bueno>> (I Tes. 5,19-20). En el *Pastor de Ermas* se dice que el falso profeta <<evita las asambleas litúrgicas porque será desenmascarado por la oración de los cristianos; provee informaciones en secreto (mand. 11, 13 s.)>> (GLNT XI, col. 650). El filtro de la comunidad se extiende también al carisma de la inspiración: es la Iglesia la que determina la lista de los libros inspirados.

501 *GLNT XI*, col. 620.

tein), referido a un edicto, a una voluntad salvífica y, sobre todo, a Dios mismo. Al patriarca Jacob, junto a Betél, <<Dios se había revelado>> (Gén. 35,7)[502]. Mientras que <<hacerse ver>>, expresado por el término ra´h, indica la acción por la cual Dios se comunica a través de la variedad de nuestras facultades cognoscitivas.

En el NT, se usa la palabra *lalein*, hablar, en el sentido de revelar, o bien el verbo *léguein*, importante puesto que está ligado al concepto básico de <<palabra de Dios>>. Más cercanos, en cambio, al sentido de <<revelar>>, encontramos *apokalýptein, faínein* y *deícnumi*. El primero aparece 44 veces en el sentido de quitar el velo o manifestar algo escondido. En general expresa la acción de Dios que se revela. El Padre se revela a los pequeños (Mt. 11,25; Lc. 10,21) y el Hijo revela al Padre (Mt. 11,27; Lc. 10,22). El Padre revela a Pedro la verdadera naturaleza del Hijo (Mt. 16,17), el cual es <<revelación para los gentiles>> (Lc. 2,32). Dios se revela (Gál. 1,16) por medio del Espíritu (1 Cor. 2,10). En el Evangelio se revela la justicia de Dios (Rom. 1,17), la ira de Dios (Rom. 1,18; 2,5). La revelación que ha sido hecha a los profetas (1 Pedro 1,12) ahora se expresa en el misterio escondido por siglos y que está revelado (Rom. 16,25; Ef. 3,5. 9; l Cor. 2,7; Col. 1,26). El término remite luego al aspecto escatológico de la revelación, donde se manifestarán plenamente el misterio de iniquidad, la salvación y la gloria definitiva de Cristo.

Faínein, más característico de Juan y de Pablo, tiene el sentido de manifestar, aparecer, mostrar: Jesús manifiesta su gloria (Jn. 2,11) y el nombre de Dios (Jn. 17,6), especialmente con las obras que cumple (Jn. 9,3). Otras veces Juan se limita a decir que Cristo ha aparecido (1 Jn 3,5.8) o que aparecerá en el *escathon* (1 Jn. 2,28). Los mismos discípulos le piden a Jesús que se manifieste (Jn. 7,4). Finalmente el verbo sirve para indicar las apariciones de Cristo glorioso, después de la resurrección (Jn. 21,1; 21,14; Mc. 16, 2.14). Otras veces en Juan el sujeto del verbo es la vida (1 Jn. 1,2), el amor de Dios (1 Jn. 4,9), o nuestra definitiva filiación divina (1 Jn. 3,2). En Pablo el término sirve para indicar la manifestación natural que Dios ha hecho de sí mismo antes de la Revelación (Rom. 1,19), la manifestación de su justicia (Rom. 3,21) y, sobre todo, del misterio escondido por los siglos en Dios[503]. En Heb. 9,26 *apareció* Cristo para quitar nuestro pecado. A su vez la vida misma de Jesús se manifiesta en nosotros (2 Cor. 4,10-11; Col 3,4).

Deícnumi, es decir *hacer ver algo*, asume en Juan un fuerte significado de revelación porque indica las relaciones Padre-Hijo en el conocimiento (Jn. 5,20) y por esto Jesús hace ver las obras del Padre (Jn. 10,32). Igualmente asociados

502 Idem en 2 Samuel 2,27; l Samuel 3,21; 3, 7; Isaías 22,14; 40,5.

503 Cf. Romanos 6,26; Colosenses 1,26; 4,4; l Timoteo 3,16; 2 Tim. 1,10; Tit. 1,3.

al concepto de revelación pero menos recurrentes, son los términos *gnorízein*, <<dar a conocer>>, y *fotízein*, <<iluminar>>, que, en el Apocalipsis, indica, más que la revelación misma, el término glorioso de esta última[504].

Como resultado de este sumario análisis terminológico, la Revelación bíblica, aún desenvolviéndose progresivamente en el tiempo y también presentándonos misterios inescrutables, no conlleva ninguna connotación mistérica o iniciática, ninguna oscura enseñanza esotérica reservada solamente a los adictos a las dificultades: es querida <<por Dios como manifestación explícita. Por lo cual, si la revelación de los cultos mistéricos antiguos es ofrecida sólo a los iniciados, la cristiana está dirigida a todos; si la primera se concreta en el secreto, la segunda es proclamada abiertamente. Ya Dios había dicho: <<Yo no he hablado en secreto, en un rincón oscuro de la tierra>> (Is. 45,19), y se aclara que Jesús <<hacía este discurso abiertamente>> (Mc. 8,32); al sumo sacerdote lo que acusa, él le responde: <<Yo he hablado al mundo abiertamente; yo siempre he enseñado en la sinagoga y en el templo, donde todos los Judíos se reúnen, y jamás he dicho nada a escondidas>> (Jn. 18,20)[505]. El así llamado secreto mesiánico, al cual Jesús ata temporariamente a sus discípulos, se dirige a conjurar cualquier mal entendido acerca de la finalidad de su misión, y a manifestarla aún mejor después de su muerte[506]. El recurso a las parábolas (Mt. 13), en cambio, no debe atribuirse al carácter oscuro y complejo de los misterios, sino más bien (como resulta de la misma parábola del sembrador) al intento de exponerlos de la manera más adecuada a quien todavía no tiene el corazón bien dispuesto.

Finalmente, si la revelación mistérica ata a los iniciados a la férrea y escrupulosa consigna del silencio, en cambio, la Revelación bíblica implica para los cristianos la obligación de difundirla a través de un *kerygma* o *proclama*, un *euanghélion* o *buen anuncio* que, en su forma suprema de la *martyría* o *testimonio* implica hasta el don de la propia vida. La revelación del mystérion adviene normalmente en la predicación apostólica (1 Cor. 2,1; Col 4,3) y por esto mismo es contradictorio hablar de *esoterismo cristiano*. <<El uso de *mystérion* en el NT, donde sea que aparezca el término, prohíbe suponer una disciplina del arcano. Jamás se encuentra en su contexto una recomendación a no profanar los misterios. Visto en su conjunto, *mystérion* en el NT es un término raro, que en ningún caso deja entrever relaciones con las religiones mistéricas. Donde se pueden

504 Más precisamente respecto a las manifestaciones divinas <<el NT se sirve so-bre todo de cuatro raíces verbales: "gnorízein", "delóun", "faneróun" y "emfaní-zein", "apokalýptein". Estos sinónimos forma un "clímax" ascendente, casi como nuestros "comunicar", "informar", "develar" y "revelar">> (GLNT V, col 155).

505 Cf. también Isaías 48,16; Hechos 19,28, etc.

506 <<No habléis a ninguno de esta visión, hasta que el Hijo del hombre no haya resucitado de entre los muertos>> (Mateo, 17,9).

descubrir tales relaciones (por ejemplo en los textos eucarísticos) este vocablo no aparece y; allí donde aparece, faltan estas relaciones>>[507].

Las comunicaciones son directas

Esta transparencia y apertura implican como consecuencia que Dios se dirija al ser humano en manera directa, como sucede en cualquier relación interpersonal; por lo cual la Biblia narra que Él habla o se hace ver, mientras que su interlocutor oye y ve[508].

No siempre es fácil determinar si se trata de revelaciones verbales o bien visuales: el término *visión*, por ejemplo, es usado también en referencia a revelaciones que por lo común son clasificadas como audiciones: <<Ved la palabra de Yahvé>> (Jer. 2,31). Otras veces, es el hablar que se expresa como una visión: <<Fue dirigida a Abram en visión esta palabra del Señor>> (Gen. 15,1)[509] . Tales visiones son apariciones propiamente dichas captadas por los sentidos externos, o bien se desarrollan exclusivamente en el interior de la mente, como en el caso de Daniel que tuvo <<visiones en su mente>> (Dan. 7,1) y de Ezequiel que fue llevado <<a Caldea entre los deportados, en visión, en espíritu de Dios>> (Ez. 11,24).

De todos modos Dios, decíamos, parece comunicarse de manera directa e inmediata con las personas y la máxima expresión de tal espontaneidad se encuentra probablemente cuando <<el Señor hablaba con Moisés cara a cara, como un hombre habla con otro>> (Ex. 33,11). Por su parte, Ezequiel narra: [la gloria del Señor] me dijo: "Hijo del hombre, levántate, quiero hablarte". Dicho esto, un espíritu entró en mí, me hizo poner de pie y yo escuché lo que me decía. Me dijo: "Hijo del hombre, yo te envío a los Israelitas…">> (Ez. 2,1-3). Además ni si quiera faltan las manifestaciones de familiaridad casi antropomórficas: <<El Señor había dicho al oído de Samuel>> (l Sam 9,15), <<El Señor de los ejércitos se ha revelado a mis oídos>> (Is. 22,14), etc. Estas características de inmediatez y de familiaridad ni si quiera faltan cuando el

---

507 *GLNT* VII, col. 706. [**Nota del Traductor**: si bien existe una gran diferencia entre el cristianismo y las religiones paganas-iniciáticas-mistéricas, Cristo ha dejado a la Iglesia misterios divinos, que deben ser venerados y protegidos de la mirada de los no cristianos, no iniciados por medio del Bautismo].

508 <<Soy yo, Juan, que he visto y oído estas cosas>> (Apocalipsis 22,8).

509 Otro ejemplo: gran parte de las palabras del Señor dirigidas al profeta Zacarías corresponden en realidad a visiones (Cf. Zacarías 1,7-8). Del mismo tenor es Salmo 89,20:<<En otro tiempo hablaste en visión a tus santos diciendo>>. O bien 2 Samuel 7,17; Isaías 1,1; 2,1; 21,2; Ezequiel 7,13. <<Para aclarar cómo, en el A.T., está valorado el ver, tanto por sí mismo como en relación al oír, es importante notar que, por una parte, los verbos de ver cubren un arco semántico que se aleja a veces notablemente del acto visivo propiamente dicho y que, por otra parte, también los tan numerosos verbos de oír (por ejemplo, "akoúo" aparece 1080 veces) son usados para indicar procesos mentales, además que otros verbos (como "angéllo", "ginósko", "didásko", "kerússo", "mantáno") pueden ser asociados tanto al ver como al oír>> (*GLNT* VIII, col. 924).

Señor habla <<en medio del fuego>> (Dt. 4,36), <<desde una columna de nubes>> (Sal. 99,7), en el fuego o <<con voz de trueno>> (Ez. 19,19).

En resumen, no existen procedimientos de ningún tipo. Cuando se lee que <<el Señor dijo a Moisés en Madián>> (Ex. 4,19), que <<el Señor llamó a Moisés y desde la tienda del pacto le dijo>> (Lev. 1,1), o bien que <<después de la muerte de Moisés, siervo del Señor, el Señor dijo a Josué>> (Jos. 1,1), no se agrega nada más, no se alude ni mínimamente a técnicas particulares y todo está descripto con gran sobriedad. Esto también vale para las comunicaciones escritas, también ellas signadas por la espontaneidad y por la ausencia total de los automatismos mediúmnicos sobre los cuales nos hemos detenido en el capítulo precedente. Se lee que a Moisés le fueron entregadas <<las dos tablas del Testimonio, tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios>> (Ex. 31,18), que <<las tablas eran obra de Dios, la escritura era escritura de Dios, grabada sobre las tablas>> (Ex. 32,16). En otra parte encontramos que <<aparecieron los dedos de una mano de hombre, los cuales escribían sobre la pared de la sala real>> (Dn. 5,5). Sabemos igualmente que <<Moisés escribió todas las palabras del Señor>> (Ex. 24,4), que a Jeremías le fue ordenado: <<Escribe en un libro todas las cosas que te diré>> (Jer. 30,2; cf. también 36,2) y al apóstol Juan: <<Escribe pues las cosas que has visto, las que son y las que sucederán después>> (Ap. 1,19). Todo parece suceder del modo más natural.

Las comunicaciones son imprevistas.

Abiertas, es decir tendientes a manifestar un misterio, directas e in-mediatas, esto es, sin la mediación de procedimientos, las comunicaciones con Dios, sobre todo aquellas entre las más importantes de la Revelación, son pues imprevistas, y por lo tanto, sin preliminares y sin iniciativa humana. El hombre no está en condiciones de provocarlas a voluntad y los protagonistas bíblicos no pensaban si quiera en poder ser interpelados por Dios. Aún esta modalidad, estando presente en algunas comunicaciones mediúmnicas, no basta por sí sola y siempre está asociada a las dos primeras.

Abundan los pasajes bíblicos en los cuales es evidente que es Dios quien toma la iniciativa: <<Entonces Dios vino a Balaam y le dijo>> (Núm. 22,9); <<El espíritu de Dios invadió a Azarías, hijo de Obed>> (2 Cron. 15,1); <<Entonces el espíritu de Dios revistió a Zacarías, hijo del sacerdote Ioiada, que se levantó en medio del pueblo y dijo>> (2 Cron. 24,20). *Entonces, invadió*, etc., son expresiones que denotan un acontecimiento no previsto.

El Señor comunica a sus profetas o mensajeros cosas de las cuales estaban del todo en la oscuridad e ignorantes, y sobre las cuales, por lo tanto, no podían ni pensar en preguntarle: así Él encarga al profeta Natán ir a lo de David

y reprocharle el asesinato de Urías (1 Sam. 12,1); manda al profeta Gad a anunciarle a David el castigo por el censo realizado (2 Sam. 24,11); preanuncia al profeta Ajías: <<aquí está la mujer de Jeroboam que viene a pedirte un oráculo sobre su hijo que está enfermo>> (l Re. 14,5); ordena a Elías el Tesbita ir ante el rey Ajab que se había apoderado de la tierra de Nabot (1 Re. 21,17 ss.); la acción del Espíritu lleva al viejo Simeón al templo para encontrar al Mesías (Lc. 2,26-27); el profeta Ananías es advertido con anticipación de la llegada de Saulo (Hech. 9,10); Pedro es instruido sobre lo que le ha sucedido al centurión Cornelio, quien lo invita a ir a su casa (Hech. 11,12).

Dios habla francamente con proyección de años; y a veces se indican la fecha y el año de las comunicaciones, siempre para subrayar el carácter del todo episódico e imprevisto[510].

Las comunicaciones pueden sobrevenir mientras se hace o se piensa totalmente en otra cosa. El Señor interpela a Samuel durante el sueño (1 Sam. 3,4-10), y se presenta a Elías cuando había entrado en una cueva para pasar la noche (1 Re. 19,9). Ezequiel relata: <<Estando en mi casa y frente a mí sentados los ancianos de Judá, la mano de Dios se posó sobre mí y ví...>> (Ez. 8,1-2). Sobre el monte Tabor, Pedro <<estaba todavía hablando cuando una nube luminosa lo envolvió con su sombra. Y he aquí una voz que decía: "Este es mi Hijo predilecto">> (Mt. 17,5). En otro momento <<Pedro estaba todavía pensando en la visión, cuando el Espíritu le dijo ...>> (Hech. 10,19), etc.

Estas otras características de las comunicaciones divinas, que aun distanciadas las unas de las otras se unen, sin preparación ni preaviso y, a menudo, mientras se piensa en otra cosa, nos permiten distinguirlas mejor aún de la adivinación y hacerlas remontar a una iniciativa divina. Y más que cualquier otra comunicación, los sueños *sobrenaturales*, muy frecuentes en la Biblia, constituyen una válida ilustración de cuanto estamos diciendo, encontrándose el que duerme en una situación del todo pasiva y abstraída de la realidad circunstante; por eso merecen ser estudiadas más atentamente.

En efecto, en la mentalidad hebrea (los sueños significativos que no deben

510 <<Después de mucho tiempo, el Señor dijo a Elías en el año tercero>> (1 Reyes 18,1); <<El Señor apareció por segunda vez a Salomón, como se le había aparecido en Gabaón>> (1 Reyes 9,2). <<El día quinto del cuarto mes del año trigésimo, mientras me encontraba entre los deportados en la orilla del canal Chebar, los cie-los se abrieron y tuve visiones divinas>> (Ezequiel 1,1; cf. también 8,1-2); <<En el primer año de Baltasar rey de Babilonia, Daniel, mientras estaba en cama, tuvo un sueño y visiones en su mente>> (Daniel 7,1); <<El año segundo del rey Darío, el primer día del sexto mes, esta palabra del Señor fue dirigida por medio del profeta Ageo a Zorobabel hijo de Salatiel>> (Ag. 1,1); <<El día veinticuatro del undécimo mes, es decir el mes de Sébat, el año segundo de Darío, esta palabra del Señor se manifestó al profeta Zacarías>> (Zacarías 1,7). <<Bbajo los sumos sacerdotes Anás y Caifás, la palabra de Dios descendió sobre Juan, hijo de Zacarías, en el desierto>> (Lucas 3,2).

ser confundidos con las revelaciones nocturnas)[511] son atribuidos solamente a Dios y no a los muertos, y son considerados como un medio del cual Él se sirve para revelarse. Esto es válido aún cuando el que duerme no pertenece al pueblo elegido[512]. En sus contenidos <<los sueños relatados no tienen un valor individual sino religioso>>[513] y entran por ello en la historia de la salvación. Se apartan en esto de los desvaríos fantasiosos y peligrosos, y sobre todo moralmente dudosos, como subraya el apóstol Judas en su carta: <<Estos, como bajo la presión de sus sueños, contaminan el propio cuerpo, desprecian al Señor e insultan a los seres gloriosos>> (Jud. 8). A veces los sueños son asociados a la profecía: <<Si acaso se levanta en medio de ti un profeta o un soñador…>> (Dt. 13,2-6; cf. también Jer. 23,25). Aunque siendo más raros en el NT (Gál. 3,1), sin embargo están citados con aprobación en Hech. 2,17: <<En los últimos días, dice el Señor, Yo infundiré mi espíritu sobre toda persona; vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros jóvenes tendrán visiones y vuestros ancianos tendrán sueños>>.

No obstante, estos permanecen como un fenómeno secundario, tanto que el mismo san Pablo no recuerda el contenido de uno solo entre los tantos sueños sobrenaturales a él concedidos. En otras palabras, la Biblia no los considera, en efecto, como la forma más elevada de comunicaciones sobrenaturales y por esto el relato sacerdotal señala que Dios se dirigió a Moisés directamente y no mediante sueños[514]. Tal reserva se puede explicar por dos motivos esenciales.

El primero es que los sueños permanecen a menudo incomprensibles sin una posterior iniciativa divina que ofrezca la interpretación o la explicación: pensemos en el sueño de José (Gén. 37,5-9), en aquellos sueños que él debe interpretar para los otros (Gén. 40,5 ss; 41,1 ss), o bien los de Nabucodonosor explicados por Daniel (Dan. 2,1; 4,1 ss.). Aquí no hay lugar para arte alguno ni humana ciencia, ni para eventuales dotes de oniromancia; su explicación no depende de los destinatarios y ni siquiera de los profetas: es Dios, una vez más, quien la concede a quien Él quiere y cuando quiere[515]. Es Él, por ejemplo, quien <<hace a Daniel intérprete de visiones y de sueños>> (Dan. 1,17; 2,6). En el NT el problema de la interpretación de los sueños directamente ni se

511 En Job la distinción entre los dos, si bien más difusa en 4,13 y 33,15, es muy obvia: <<Se desvanecerá como un sueño, y no se encontrará más, se diluirá como visión nocturna>> (Job 20,8). En cambio resultan más bien como visiones (o audiciones) nocturnas las apariciones a Salomón en 2 Cr. 7,12, y la llamada de Samuel en el santuario de Silo (1 Samuel 3,1 ss), como muchas intervenciones nocturnas por parte del Señor o de sus ángeles: <<Y una noche el Señor dijo a Pablo en visión>> (Hechos 18,9).

512 Génesis, 20,6; 28,10 ss; 31,10 ss; 7,1 ss.

513 *GLNT* VIII, col. 645.

514 <<El Señor dijo: "¡Escuchad mis palabras! Si hubiera un profeta vuestro, yo el Señor a él me revelaré en visión, hablaré en sueños con él. No así con mi siervo Moisés: él es el hombre de confianza en toda mi casa. Con él hablo cara a cara, en visión y no con enigmas, y él mira la imagen del Señor">> (Números, 12,6-7).

515 Cf. Génesis 37,19; 40,8; 41, 16.39; Daniel 2,17 ss; Juec. 7,15, etc.

plantea, en cuanto que todos los sueños que están allí recordados <<son teoremáticos [explícitos] (según la distinción de Artemidoro) y no alegóricos. A aquél que sueña se le aparece el kýrios (Hech. 18,9; 23,11) o un mensajero divino, sea un ángel (Hech. 27,23; Mt. 1,20; 2,13. 19) o un hombre (Hech. 16,9), con instrucciones bien claras sobre lo que sucederá o lo que él debe hacer; y cuando lo que sucederá no se dice explícitamente, se indica lo que se debe hacer. (Mt. 3,12. 22)>>[516].

El segundo motivo, aun más importante, es que los sueños, generalmente, no son confiables. Se apoyan sobre una base donde las intrusiones de la fantasía y, diríamos hoy, del subconsciente están siempre en acecho: <<De las muchas preocupaciones surgen los sueños. (…) Ya que de muchos sueños provienen muchas desilusiones y muchas palabras>> (Qo - Ecle. 5,2. 6). Leemos en otra parte: <<Oráculos, auspicios y sueños son cosas vanas, como delira la mente de una mujer afligida>> (Sir - Eclo. 34,5). Aquellos que los interpretan no raramente fomentan una ingenua necesidad de bienestar y de seguridad: <<Los adivinos ven falsedades, relatan sueños falaces, dan vanos consuelos>> (Zac. 10,2)[517]. Entre los profetas es Jeremías quien más ásperamente los critica: <<Así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel: no os arrastren al error los profetas que están en medio de vosotros y vuestros adivinos; no prestéis atención a los sueños que ellos sueñan>> (Jer. 29,8; del mismo tenor es 27,9); pero es para pensar que Jeremías no se enoja tanto con los sueños en sí como con los falsos profetas de su tiempo: <<he escuchado lo que afirman los profetas que en mi nombre predican mentiras: He tenido un sueño, he tenido un sueño (…) Aquí estoy contra los profetas de sueños mentirosos –dice el Señor– que los relatan, y extravían a mi pueblo con mentiras y adulaciones>> (Jer. 23,25.32).

La Sagrada Escritura nos ofrece por lo tanto una concepción articulada, prudente y equilibrada del sueño. <<Todo lo que constituía un motivo dominante de la vida onírica antigua, todo aquel fárrago de supersticiones, curiosidades y desvaríos morbosos, todo aquel deseo tanto esperanzador o desesperado de conocer el propio destino: todo esto se apaga y calla, envuelto ahora en la paz de Dios. En el centro de toda cosa y de todo está Dios, y su reino ocupa el primer lugar. (…) De este modo el hiato existente en la antigüedad entre superstición y racionalismo se resuelve en una síntesis superior>>[518].

No siempre el judaísmo posterior, sobre todo bajo la influencia pla-tónica y

---

516 *GLNT* VIII, col. 663.

517 <<Esperanzas vanas y falaces son propias del hombre insensato, los sueños dan alas a los necios. Como quien se aferra a las sombras y sigue al viento, así es quien se apoya en los sueños>> (Sir. 34,1.2).

518 *GLNT* VIII, col. 645. [Una síntesis superior, porque suprime ambos errores, dando la solución verdadera. **N. del T.**]

estoica, sabrá mantener una visión tan equilibrada; salvo alguna manifestación de sincretismo en un libro de sueños escrito por Sinesio de Cirene antes de llegar a obispo, el cristianismo sabrá mantener su pureza y esencialidad, aún manteniendo el sueño en alta consideración[519].

De estas consideraciones sobre los sueños significativos, extraemos una última enseñanza sobre la iniciativa divina en las comunicaciones con el más allá: ellas son atribuidas a la libre voluntad de Dios, del cual depende igualmente la interpretación. Por lo demás ellas superan en los contenidos los intereses del que sueña.

La iniciativa de Dios en el profetismo

Si la iniciativa de Dios brilla en el acto mismo en el cual se revela, ella no se degrada cuando Él se sirve de intermediarios o instrumentos para acercarse a la humanidad.

Los intermediarios de Dios.

No nos detendremos a considerar a los ángeles, presentes desde el primero hasta el último libro inspirado, en este carácter de intermediarios, sino más bien a aquellos que, por motivos de conveniencia, incluiremos en la categoría común de los profetas, en la cual haremos entrar también a los apóstoles[520]. La figura históricamente importante del profeta, se encuentra en Zaratustra, Manes y Mahoma; en la Biblia asume un rol que no se reduce siempre al de mero conducto (médium, diría hoy la New Age), sino que también oficia de mediador y a menudo interlocutor y amigo de Dios[521]. Pensemos en Moisés

---

519 <<Según Orígenes (*Adv. Celso*, 1, 46), muchas personas fueron convertidas al Cristianismo por sueños o visiones recibidas durante la vigilia. Para otros, un sueño representó la señal de una crisis en su vida espiritual. Natalio el Confesor fue salvado de la herejía por medio de un sueño en el cual los ángeles del cielo lo criticaron ásperamente durante toda una noche; Gregorio de Niza fue inducido a la vida contemplativa por un sueño en el cual los Cuarenta Mártires le reprocharon por su indolencia; un sueño convenció al médico Genadio, el amigo de Agustín, sobre la inmortalidad del alma; y parece que también un hombre tan práctico como Cipriano haya constantemente conformado el propio modo de obrar según las ad-vertencias recibidas en el sueño. Entre todos los sueños, el más rico en consecuencias entre todos los sueños de los cuales se conserva noticia es, creo, aquél en el cual Constantino vio el monograma mágico "ji rho" [letras griegas que simbolizan el nombre de Cristo], y oyó las palabras "hoc signo victor eris" durante la víspera de la batalla de Puente Milvio (Eusebio, *Hist. Eccl.* V 28, 8-12; Gregorio de Niza, *In XL, martyres* [PG XLVI 784 D, 785 B]; Agustín, *Epist. ad Evodium* 159, 3; Cipriano Epist. XI 3-4)>> (E. DODDS, Pagani, 46).

520 A veces, los mismos apóstoles asumieron una fisonomía profética: <<Recordad las cosas que fueron predichas por los apóstoles de Nuestro Señor Jesucristo>> (Judas, 17).

521 Sto. Tomás observa en el capítulo III de *De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo* (en *Opuscula theologica*) que <<los profetas, que están unidos por una cierta familiaridad privilegiada [con Dios], merecen ser instruidos por Él acerca de los sucesos futuros o acerca de ciertas cosas sobrenaturales>>.

que <<fue mediador entre el ángel que le hablaba en el monte Sinaí y nuestros padres>> (Hech. 7,38); en los grandes profetas, algunos de los cuales declararon haber sido seducidos por Dios (Jer. 20,7); en Daniel, definido <<hombre predilecto>> de Dios (Dan. 10,11 y 19). Pero pensemos sobre todo en el <<profeta>>[522] por excelencia, Jesucristo, el Hijo predilecto del Padre (Mt. 3,17), instrumento de Dios unido a Él, e instrumento de su Revelación: Él es a la vez el revelador, el conducto y el mediador, según sean los puntos de vista. En Heb. 1,1-2 figura como aquel que viene a finalizar la Revelación, y a completarla: <<Dios, que había ya hablado en los tiempos antiguos muchas veces y en diversos modos a los padres por medio de los profetas, últimamente, en estos días, nos ha hablado por medio del Hijo>>.

Siendo el pueblo entero el destinatario de las revelaciones divinas y no tanto el profeta en cuanto amigo, sigue siendo verdad que el rol del profeta es sobre todo el de intermediario, de <<mensajero del Señor> (Ageo 1,13), de anunciador de la voluntad divina, por presente o futura que sea, de <<centinela>> (Ez. 3,16) con la admonición, la reprobación y la incitación al compromiso en la situación concreta y presente. Por esto el profeta se aparta del sabio o del maestro, que imparten enseñanzas siempre válidas y universales. Y aún cuando demuestra conocer el futuro o el pasado, así como las cosas ocultas, él no es ni un mago ni un adivino porque no habla, como hemos ya especificado, para satisfacer una curiosidad más o menos morbosa y personal, no habla ni siquiera para prometer el bienestar o una era mejor (una New Age), sino más bien con un fin salvífico y generalmente comunitario: <<quien profetiza, en cambio, habla a los hombres para su edificación, exhortación y consuelo>> (1 Cor. 14,3).

El término nabí[523] se encuentra con frecuencia en el AT e indica generalmente los miembros de las congregaciones proféticas de las cuales se entra a formar parte en base a prerrogativas que luego aclararemos. En el primer libro de Samuel (10 y 19) los menciona como grupos de extáticos que, en l Re. 22, demuestran tener estrechos lazos con la corte. A ellos también se refiere (cf. l Re 20,35 ss; 2 Re 2-9) cuando se habla de "hijos de los profetas" ligados al círculo de Eliseo. Ellos siguen, al parecer, prácticas comunes, pero algunos de

522 <<Y la multitud respondía: "Este es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea">> (Mateo 21,11); <<buscaban capturarlo; pero tenían miedo de la multitud que lo consideraba un profeta>> (Mateo 21,45). Jesús es asociado al profetismo porque ha pronunciado oráculos de salvación y palabras de amenaza, tiene visiones y audiciones (Marcos, 1,10 ss; Juan 12,28, etc.), muestra que posee un conocimiento sobrenatural (Lucas 7,39 ss; Jn. 4,19, etc.) conoce el futuro, anticipa los detalles de su pasión (Marcos, 11,2; Marcos 14,13, etc.).

523 Deriva, atendiendo a la mayoría de los expertos, del verbo acádico "nabu" que significa "llamar" o "proclamar". La calificación de nabí ha sido atribuida también a personajes antiguos considerados como depositarios de revelaciones divinas: Abraham (Génesis 20,7), o Aarón, vocero de Moisés (Éxodo, 4,16); para el relato sacerdotal, en efecto, nabí es el que habla por encargo superior. Moisés es nabí (Números 12,6-8), como también Débora (Juec. 4,4).

ellos son casados y tienen casa propia (2 Re 4,l ss.). Pronuncian oráculos, comenzando por la fórmula <<así dice Yahvé>>. Se puede, sin temor a equivocarse, enmarcarlos en una realidad institucional que, sin embargo, tendrá breve duración: alrededor de dos siglos y medio, hasta la unción de Jehú acontecida hacia la mitad del IX siglo (a. C.); después, las fuentes no citan más a los nabí como grupo. Las razones de semejante silencio y desaparición son también ellas poco claras: ¿falsa profecía? ¿comportamientos extravagantes?.

De todos modos no es necesario llamarse nabí, término por lo demás usado principalmente en sentido negativo, para ser identificado como profeta. Los términos profeta y vidente aparecen sustancialmente intercambiables: <<Las gestas del rey David, tanto las primeras como las últimas, son aquí descriptas en los libros del vidente Samuel, en el libro del profeta Natán y en el libro del vidente Gad>> (l Cro. 29,29). Aunque Gad es llamado aquí el vidente, otras veces es llamado el "profeta Gad, vidente de David">> (2 Sam. 24,11). El mismo Samuel es llamado "hombre de Dios" (l Sam. 9,6), profeta, y es por lo tanto, vidente; y en Sir. 46,15 se dice que <<por su fidelidad se mostró profeta, con las pa-labras fue reconocido vidente veraz>>. Elías es llamado tanto <<profeta>> (nabí en 1 Re. 18,22, 36, etc.) como <<hombre de Dios>> (l Re. 17,18.24, etc.)[524].

Si bien no debe menospreciarse el aporte institucional y profesional de las congregaciones proféticas, sin embargo resulta obvio que los grandes profetas aparecidos en la historia de Israel (Samuel, Elías, Eliseo[525], Amós, Oseas, Isaías, Miqueas, Jeremías, Ezequiel, etc.) ya no se enmarcan en el oficio bien determinado de los grupos de profetas, ya no se presentan como miembros de una corporación y ni siquiera como funcionarios de un santuario o de un rey, con los cuales terminan por contraponerse y polemizar rudamente: <<En último análisis su particularidad consiste en el ámbito del todo irracional de la palabra de Yahvé, la cual los opone a la opinión dominante y constituye así su posición especial>>[526].

En el NT el vocablo profeta se encuentra 144 veces. Aquí los profetas veterotestamentarios son considerados como hombres que han preanunciado lo que a continuación se ha realizado en Jesús (Jn. 1,45; Hech. 28,23), y como verificadores de la revelación del proyecto salvífico de Dios, citados por los autores neo-testamentarios como autoridades que confirman la verdad de sus afirmaciones. Repetidas veces se narra que los profetas han debido afrontar las persecuciones por parte de los Judíos y esto hasta el último profeta pre-

524 Cf. también l Cr. 26,28; 2 Cr. 29,25 y 2 Reyes 17,13: <<Y sin embargo el Señor, por medio de todos sus profetas y videntes, había ordenado a Israel y a Judá…>>.

525 El cual, aún figurando como jefe y guía de los grupos proféticos, es en sí mismo una figura eminente.

526 *GLNT* XI, col. 511.

cristiano, Juan el Bautista: <<Todos los profetas y la ley han profetizado hasta Juan>> (Lc. 16,16), el cual goza de una consideración opuesta al desprecio que pa-recía haber envuelto a la profecía[527].

No obstante el peligro siempre amenazante de los falsos profetas[528] y como para llenar el silencio profético que duró siglos (y percibido en Israel como un tremendo vacío así como una forma de castigo divino) (Lam. 2,9; Sal 74,9; Is. 28,7; 29,10-11), el carisma profético de la comunidad protocristiana ya no está reservado a unos pocos elegidos, y conoce (junto a las grandes figuras apostólicas) una extensión jamás vista antes y que viene a confirmar las palabras de Joel: todos están llenos del Espíritu (cf. Hech. 2,4 y 4,31), por el cual los profetas ya no obran más a favor de la Iglesia entera, sino de cada una de las comunidades en particular; por ejemplo, algunos de ellos, entre los cuales estaba un tal Agabo, van de Jerusalén a Antioquía, donde es preanunciada una grave carestía (Hech. 11,27-28). <<Es una palabra profética la que destina a Bernabé y a Pablo para la misión (Hech. 13,1 ss) y confía a Timoteo el ministerio (1 Tim. 1,18; 4,14). El profeta exhorta a los indolentes y a los cansados, consuela y alienta (1 Cor. 14,3; Hech. 15,32) a los que sufren pruebas. Su predicación revela la maldad escondida de los hombres (1 Cor. 14,25)>>[529].

Por lo tanto, la Iglesia naciente considera muy positivamente a la profecía, en la cual se hace entrar lo esencial de lo realizado por el Salvador: <<El testimonio de Jesús es el espíritu de profecía>> (Ap. 19,11). Siendo considerada el más grande de los carismas, la predicación apostólica incita a pedirla acti-

---

527 <<Haré desaparecer del país a los profetas y al espíritu inmundo. Si alguno osa-ra aún hacer de profeta, el padre y la madre que lo han engendrado, le dirán: "Tú morirás, porque has proferido mentiras en el nombre del Señor", y el padre y la madre que lo han engendrado lo atravesarán con la espada porque hace de profeta. En aquél día todo profeta se avergonzará de la visión que haya anunciado, y no llevará el manto sobre su cabeza para contar mentiras. Pero cada uno dirá: "No soy un profeta, soy un trabajador de la tierra, a ella me he dedicado desde mi juventud">> (Zacarías 13,2-6).

528 <<Cuidaos de los falsos profetas que vienen a vosotros con ropa de ovejas, pero que son lobos rapaces por dentro. Por los frutos los reconoceréis>> (Mateo 7,15); <<surgirán falsos cristos y falsos profetas y harán grandes portentos y milagros, tanto como para inducir a error, si ello es posible, también a los elegidos>> (Mateo 24,24; cf. también 24,11); <<también ha habido falsos profetas entre el pueblo>> (2 Pedro 2,1). Las características esenciales del falso profeta se pueden reducir a tres: 1) No son desinteresados: <<sus profetas dan oráculos por dinero>> (Mique. 3,5.11), y también recurren a profecías lisonjeras o falsamente reconfortantes: <<tus profetas han tenido para ti visiones de cosas vanas e insulsas, no han develado tus iniquidades para cambiar tu suerte, pero te han vaticinado lisonjas, vanidades e ilusiones>> (Lam. 2,14; cf. también Isaías 30,10). 2) Sus profecías no se cumplen (cf. Deuteronomio 18,22 y Jer. 28,9). 3) Profetizan en nombre de otros dioses (cf. Jer. 2,8) o incitan a seguirlos: <<Si acaso se levanta en medio de ti un profeta o un soñador que te proponga un signo o un prodigio, y el signo y el prodigio anunciado se realice, y él te diga: "Sigamos dioses extranjeros que tú nunca has conocido, y les rindamos un culto", tú deberás no escuchar las palabras de aquel profeta o de aquel soñador>> (Deuteronomio 13,2-4; cf. también Sir. 46,15). O que propongan enseñanzas contrarias a la fe: <<o bien, si nosotros mismos o un ángel del cielo os predicase un evangelio diverso del que os hemos predicado, ¡sea anatema!>> (Gálatas 1,8).

529 *GLNT* XI, col. 617-618.

vamente: <<Aspirad también a los dones del Espíritu, sobre todo a la profecía>> (1 Cor. 14,1 ss). No obstante esto, mantiene un estatus de inadecuación y de provisoriedad (1 Cor. 13,8 ss) y San Pablo, aún sin dejar de hablar proféticamente a la comunidad (1 Cor. 14,6), jamás se define como profeta. A pesar de la estima de la cual goza, tal carisma sufrirá también él un gradual redimensionamiento: <<De las afirmaciones de la *Didajè* se puede deducir que el número de los profetas ya va menguando. Se considera la eventualidad de que no toda comunidad tenga sus profetas (13, 4). Si en una comunidad no hay suficientes hombres dotados de espíritu profético, corresponde a los obispos y a los diáconos asumir el ministerio de los profetas y de los doctores y presidir las asambleas litúrgicas. Que en esta edad de transición del servicio pneumático al institucional los profetas fueran altamente estimados por la comunidad, resulta del hecho de que esta no está dispuesta a confiar sin más a los ministros el oficio de los pneumáticos>>[530]. De todos modos Ireneo advierte de no apagar en la Iglesia, bajo pretexto de la lucha contra los falsos profetas, la verdadera profecía; y el mismo Apocalipsis, entre <<las cosas que deben suceder>> (1,1), incluye la venida de dos Testigos o profetas de Dios que serán <<el tormento de los habitantes de la tierra>> (11,10).

La sobrenaturalidad del profetismo bíblico

De estas consideraciones emerge una vez más la dimensión del todo sobrenatural del profetismo bíblico: él no se explica independientemente de una iniciativa divina que lo suscita y no presupone ningún requisito natural.

El origen divino del profetismo

Cuando surge un ser humano que da prueba de su carisma profético, nadie duda en reconocer el dedo de Dios[531]. El mismo Señor se atribuye a sí mismo la existencia de los profetas: <<He hecho surgir profetas entre vuestros Hijos>> (Am. 2,11); es Él quien los suscita, eligiendo a quien quiere y cuando quiere: <<Fué dirigida a Jonás, hijo de Amitai, esta palabra del Señor>> (Jonás 1,1)[532]. Ser profeta implica un llamado o vocación, un mandato o encargo divino, y la efusión del Espíritu: <<Ahora el Señor Dios junto con su espíritu me ha enviado>> (Is. 48,16).

---

530 *GLNT* XI, col. 646.

531 <<Por esto todo Israel, desde Dan hasta Berseba, supo que Samuel había sido constituido profeta por el Señor>> (1 Samuel 3,19-20).

532 Esta expresión: <<Palabra del Señor dirigida a>>, se repite muy a menudo (basta consultar Miq. 1,1; Sof. 1,1; Zac. 1,1, etc.) e indica generalmente el inicio de la vocación del profeta.

La Sagrada Escritura nos brinda habitualmente el relato de la vocación de cada uno de los profetas. Moisés es interpelado por una zarza ardiente y enviado a Egipto, mientras hace pastar las ovejas. Samuel es llamado en el Templo de Silo, mientras duerme (1 Sam. 3,4-10). Isaías relata que, en una visión del Señor sentado sobre un trono, sus labios fueron purificados por uno de los serafines con un carbón ardiente, antes de responder <<aquí estoy, ¡envíame!>> a la pregunta del Señor: <<¿A quién enviaré y quién irá por nosotros?>> (Is. 6). Jeremías refiere lo que ha dicho de él el Señor: <<Antes de formarte en el seno materno, te conocía, antes de que vieras la luz, ya te había consagrado; te he establecido como profeta de las naciones>> (Jer. 1,5). La vocación de Ezequiel acontece también durante una visión, cuando una <<figura con rostro humano>> (Ez. 1,26) le dirige las siguientes palabras: <<Hijo del hombre, levántate, te quiero hablar. (…) Yo te envío a los Israelitas, a un pueblo de rebeldes>> (2,1-3). Por su parte, Amós narra: <<El Señor me tomó de detrás el ganado y el Señor me dijo: "Ve, profetiza a mi pueblo Israel">> (Am. 7,15). Para el apóstol Pablo el Jesucristo encontrado en el camino de Damasco es <<aquél que me eligió desde el seno de mi madre y me llamó con su gracia>> (Gál. 1,15-16).

La vocación profética existe obviamente en vistas a un encargo, a una misión o al ejercicio de una función precisa establecida por Dios; y es, la mayoría de las veces, percibida como tal por el pueblo. Dios da, por lo tanto, un mandato: <<He aquí que enviaré al profeta Elías antes que llegue el día grande y terrible del Señor>> (Mat. 3,23). Respecto a Juan Bautista dice: <<Él es aquél de quien está escrito: He aquí que yo envío delante de ti mi mensajero>> (Mt. 11,10)[533]. De sí mismo y del Padre, Jesús dice: <<Pero yo lo conozco, porque vengo de Él y Él me ha enviado>> (Jn. 7,29). En la Iglesia naciente, los carismas se atribuyen a una misión divina: <<Por esto a algunos Dios los ha puesto en la Iglesia en primer lugar como apóstoles, en segundo lugar como profetas>> (1 Cor. 12,28). Y en otro párrafo: <<Es Él quien ha establecido a algunos como apóstoles, a otros como profetas, a otros como…>> (Ef. 4,11).

En confirmación del hecho de que ellos no buscan autoproclamarse profetas está su reticencia o hasta la repugnancia en asumir el encargo a ellos confiado y del cual conocen los riesgos: el aislamiento, la hostilidad o la marginación (en la mejor de las hipótesis), y la muerte (en la peor): <<¡Ay, infeliz de mí, madre mía, que me has parido objeto de litigios y controversias para toda la nación!>> (Jer. 15,10). Resulta comprensible, por lo tanto, la reacción de Jonás que, después del llamado, <<se puso en camino para huir a Tarsis, lejos del Señor>> (Jon. 1,3).

533 <<surgió un hombre enviado por Dios…>> (Juan 1,6). Y también: <<yo no lo conocía, pero quien me ha enviado a bautizar con agua, me ha dicho…>> (Juan 1,32).

El carácter arduo y sobrehumano de la misión profética reclama la necesidad de una efusión del Espíritu de parte de Dios, que es quien lo dona, lo *concede* (y lo quita)[534], cada vez, a quien quiere y de manera totalmente inesperada[535]. De Saúl se cuenta que, encontrando un gran número de profetas tocando instrumentos musicales y que profetizaban, <<el espíritu de Dios lo invadió y se puso a profetizar en medio de ellos>> (1 Sam. 10,10; 11,6). La misma suerte les tocó a sus mensajeros: <<…Cuando vieron profetizar a la comunidad de los profetas, mientras Samuel estaba de pié a la cabeza de ellos, el espíritu de Dios invadió a los mensajeros de Saúl y también ellos profetizaron. Anunciaron a Saúl este hecho, y él envió otros mensajeros, pero también ellos profetizaron>> (1 Sam. 19,20-21); finalmente, lo mismo le sucedió a Saúl, que había llegado al lugar (19,23). A Menudo repite Ezequiel: <<La mano del Señor vino sobre mí>> (Ez. 3,14. 22; 8,1), el espíritu lo aferra y lo lleva (3,12) y él profetiza cuando el espíritu desciende sobre él (11,4-5). En el día de Pentecostés sucedió que los discípulos <<fueron todos llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas como el Espíritu les daba el poder de expresarse>> (Hech. 2,4). El mismo fenómeno se repite con la imposición de las manos[536] y muchas veces se indica que los profetas anuncian <<por impulso del Espíritu>> (Hech. 11,28).

En cambio encontramos todo lo contrario en los falsos profetas. Ellos no están llamados o enviados por Dios[537], y no hablan realmente en su nombre con la ayuda del Espíritu: <<Ellos van diciendo: "Así habla el Señor Dios", mientras que sin embargo el Señor no ha hablado>> (Ez. 22,28); <<Los profetas son como el viento, su palabra no está en ellos>> (Jer. 5,13). En otros términos, ellos hablan en nombre propio, <<por presunción>> (Dt. 18, 2), siguiendo <<su propio espíritu sin haber tenido visiones>> (Ez. 13,3), anunciando <<visiones falsas, oráculos vanos, y sugestiones de sus propias mentes>> (Jer. 14,14).

Un carisma sin requisitos naturales

La profecía de la cual se habla en la Sagrada Escritura, teniendo por objeto

534 A Pablo y Bernabé Dios <<… concedía que por su mano se obraran signos y prodigios>> (Hech. 14,3). <<El espíritu del Señor se había retirado de Saúl y él era aterrorizado por un espíritu maligno, por parte del Señor>> (1 Samuel 16,14).

535 <<Entre tanto, dos hombres, uno llamado Eldad y el otro Medad, habían quedado en el campamento y el espíritu se posó en ellos; estaban entre los inscriptos, pero no habían salido para ir a la tienda; se pusieron a profetizar en el campamento>> (Números 11,26).

536 <<Ni bien Pablo les hubo impuesto sus manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo y hablaban en lenguas y profetizaban>> (Hech. 19,6).

537 <<Yo no los he enviado, ni les he dado órdenes ni les he hablado>> (Jeremías 14,14-15); <<Yo no he enviado estos profetas y (sin embargo) ellos actúan>> (Jer. 23,21; cf. también 29,19).

realidades independientes de las causas naturales o de la experiencia humana, es estrictamente sobrenatural y de hecho no entra en el ámbito de eventuales poderes paranormales, verdaderos o presuntos[538]. Por este motivo la elección de los profetas o de los poseedores de carismas depende totalmente de Dios y buscaremos en vano requisitos o predisposiciones naturales preexistentes a tal elección: <<Dios ha elegido lo que en el mundo es necio para confundir a los sabios, Dios ha elegido lo que en el mundo es débil para confundir a los fuertes, Dios ha elegido lo que en el mundo es innoble y despreciado y lo que es nada para reducir a nada las cosas que son, para que ningún hombre pueda gloriarse delante de Dios>> (1 Cor. 1,27-29). En efecto, Santo Tomás no niega que la profecía exija algunas disposiciones o condiciones [en el sujeto][539], pero indica solamente que Dios las aprovecha si existen o las otorga si no existen; y que de todos modos, el don de la profecía no necesariamente es concedido a quien posee tales disposiciones o condiciones. Siendo omnipotente, Dios está en condiciones de crear simultáneamente el sujeto, las disposiciones y la gracia; tal como en el ámbito natural está en condiciones de crear al mismo tiempo materia, disposición y forma[540].

En concreto, esto significa ante todo, que ser varón o mujer no tiene ninguna incidencia en la profecía bíblica, por lo cual, no obstante el predominio masculino, existen numerosas referencias a lo obrado por las profetisas: la profetisa Culda (2 Reyes 22,14-20) no se distingue de los muchos profetas de la tradición israelita. Otras mujeres son clasificadas como profetisas: Miriam (Ex. 15,20) y Débora (Jue. 4,4). Y también existen las falsas profetisas. Dios condena a <<las hijas de tu pueblo que profetizan según sus propios deseos>> (Ez. 13,17); se incluye una tal Noadia (Ne. 6,14) entre las diversas figuras proféticas que se oponían a Neemías.

En el NT *profétis*, entendido como profetisa, se encuentra sólo dos veces: es aplicado a Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser (Lc. 2,36); mientras que, en Apoc. 2,20, es aplicado arbitrariamente a la seductora Jezabel. Otras mujeres,

---

538 <<Existe entre la videncia y los carismas la diferencia insalvable que se entrevé entre un don natural y un don de Dios. El don natural forma parte de mí mismo, puedo por lo tanto usarlo a voluntad; el carisma, en cambio, es un don de Dios y puede ejercerse sólo por voluntad del Espíritu Santo>> (M. BERRETTE, *J´étais voyant*, 124).

539 <<Las disposiciones contrarias les son quitadas al profeta por la virtud divina, y les son conferidas las disposiciones necesarias>> (*De Ver*. 12, 4 a 1). Estemos atentos, sin embargo, a no confundir predisposiciones naturales y disposiciones actuales.

540 <<Ahora bien, debemos considerar que Dios, que es causa universal en el obrar, no necesita materia ni alguna disposición de la materia para los efectos corporales; sino que puede a la vez inducir (causar) la materia, la disposición y la forma: así entonces para los efectos espirituales no necesita alguna disposición; sino que puede a la vez inducir (causar) con el efecto espiritual la predisposición conveniente, como se requiere según el orden de la naturaleza. Y además posteriormente puede a la vez por creación producir el mismo sujeto, de modo que preparara el alma (en el mismo acto de crearla) para la profecía, y le da la gracia profética>> (II-II, 172, 3).

sin embargo, pronuncian palabras proféticas: Isabel (Lc. 1,41) y todas aquellas que, en la comunidad primitiva tenían el espíritu de profecía sin el título oficial de profetisa. De hecho, es el tiempo en que se realiza la ya citada profecía de Joel 3,1: <<Serán profetas vuestros hijos y vuestras hijas>>. En Hech. 21,9, se habla de las cuatro hijas de Felipe <<que tenían el don de la profecía>>, mientras que San Pablo alude a <<toda mujer que reza o profetiza>> (1 Cor. 11,5) como de un hecho difundido y normalísimo.

Además no existe una lista preestablecida, no es requerida ninguna pertenencia a ningún grupo reconocido[541] y la profecía no depende ni siquiera de eventuales dotes intelectuales[542], por lo cual Daniel puede afirmar: <<Si a mí me ha sido develado este misterio, no es porque yo posea una explicación superior a todos los vivientes, sino para que le sea dada al rey la explicación>> (Dan. 2,30). No nos parece fuera de lugar citar aquí las palabras de Jesús: <<Te bendigo, oh Padre, Señor del Cielo y de la tierra, porque has tenido escondidas estas cosas a los sabios y a los inteligentes, y las has revelado a los pequeños>> (Mt. 11,25).

Un hecho aún más desconcertante: la profecía, como la mediumnidad, no requiere la bondad moral y ni siquiera la presencia de la caridad, como demuestran los dos siguientes pasajes bíblicos: <<Y si tuviese el don de la profecía (...), pero no tuviese la caridad, no soy nada>> (1 Cor. 13,2); <<Muchos me dirán en aquél día: Señor, Señor, ¿acaso no hemos profetizado en tu nombre y echado demonios en tu nombre y realizado muchos milagros en tu nombre? Pero yo les diré: Jamás os he conocido; alejaos de mí, hacedores de iniquidad>> (Mt. 7,22-23).

Dice santo Tomás[543] que si se considera la bondad moral en su raíz interior (que es la gracia santificante mediante la cual el alma humana se une a Dios en la caridad), entonces la profecía puede existir sin la gracia y, en consecuencia, sin la caridad y las virtudes morales: la profecía, en efecto, se refiere al intelecto, cuyo acto precede al de la voluntad perfeccionada por la caridad; y por otra parte, la profecía es concedida en vista del bien común, mientras que la caridad está destinada a acrecentar la unión personal con Dios. Si, en cam-

---

541 <<Juan le dijo: "Maestro, hemos visto a uno que expulsaba a los demonios en tu nombre y se lo hemos prohibido, porque no era de los nuestros". Pero Jesús le dijo: "No se lo prohibáis, porque no hay nadie que haga un milagro en mi nombre y luego pueda hablar mal de mí. Quien no está en contra de nosotros está con nosotros">> (Marcos, 9,39-40).

542 <<El influjo de la profecía depende exclusivamente de la voluntad divina: por lo cual, por grande que sea la predisposición (habílitas) en la mente del profeta, no está en su poder hacer uso de la profecía>> (*De Ver*. 12, 1 ad 1). Por lo cual si, en II-II, 172, 1 y *De Ver*. 12, 3, santo Tomás indica una <<profecía natural>>, no se refiere a una facultad paranormal, sino a una capacidad que se adquiere con la experiencia y el perfeccionamiento de la potencia imaginativa y de la lucidez mental.

543 Cf. II-II, 172, 4 y *De Ver.* 12, 5.

bio, se considera la bondad moral en referencia a las pasiones del alma y a los actos exteriores, entonces su ausencia puede llegar a ser un obstáculo para la profecía, cuyo objeto es de naturaleza exquisitamente espiritual; y, para contemplar tal objeto, se requiere que se pacifiquen nuestras pasiones y que se eviten las preocupaciones exageradas por las realidades exteriores[544]. En otras palabras: la profecía no exige un comportamiento moral santo e informado por la caridad, sino más bien un comportamiento sano. Sin embargo, en honor a la verdad, deberemos precisar que (si bien cada una de las profecías en particular no exigen ninguna cualidad moral o espiritual) es difícil que el estado profético, prolongado o permanente no pueda menos [que santificar al profeta]; por lo demás, las figuras proféticas de la Biblia han recibido un don, y hemos tenido ya oportunidad de citar un pasaje que asocia precisamente a los amigos de Dios y a los profetas: <<Entrando en las almas santas, (la sabiduría) forma amigos de Dios y profetas>> (Sab. 7,27).

Hemos dicho hasta ahora que la profecía no exige disposiciones previas; debemos agregar que no se la debe considerar como una potencia del alma, porque entonces todos serían profetas; la profecía ni siquiera puede ser un hábitus[545], es decir una disposición estable afirmada a través de un aprendizaje y utilizable a voluntad. En las corporaciones proféticas ya mencionadas, no parece que exista, a pesar de la presencia de un jefe (1 Sam. 19,20), una relación personal de maestro a discípulo, de modo semejante a como se encuentra en la cultura griega. <<En la historia de Elías, quien lo acompaña no figura como su discípulo, sino como su servidor>>[546], por lo cual Eliseo no es introducido progresivamente en su ministerio, sino que lo recibe después de la desaparición de Elías. Por lo tanto parece, como resulta de diversos pasajes[547], que sea más bien la guía directa del Espíritu de Dios la que mantiene unidos a los miembros de la corporación, viniendo a ellos y llenándolos. La ausencia de la relación maestro-discípulo se deduce probablemente del hecho de que el profeta es y se percibe como un mero eslabón en la cadena de los transmisores de un mensaje trascendente, y capaz de difundirse sin el culto a la personalidad de quien lo proclama.

---

544 <<El uso de la profecía está impedido por las pasiones vehementes de la ira o de la tristeza o del placer, aún en aquél que ha recibido el don de la profecía>> (De Ver. 12, 4 ad 3).

545 <<La profecía no es dada bajo la forma de un hábito inmanente, sino de influjo transitorio>> (II-II 174, 3 ad 2). Acerca de Moisés santo Tomás indica prudentemente que él tenía "quasi" a voluntad visiones imaginarias (cf II-II, 174, 4), mientras que Jesús era profeta no en cuanto bienaventurado sino sólo en cuanto peregrino en la tierra (cf. II-II, 174, 5 ad 3).

546 *GLNT* VI, col. 1155.

547 <<Entonces uno de los hijos de los profetas le dijo al compañero por orden del Señor…>> (1 Reyes 20,35); <<Los hijos de los profetas que estaban en Betel fueron al encuentro de Eliseo y le dijeron: "¿No sabes tú que hoy el Señor te quitará tu poder?">> (2 Reyes 2,3; cf. también 2 Reyes 2,15; 1 Samuel 10,10 ss; 19,20 ss).

Según Santo Tomás, los motivos por los cuales la profecía no puede ser un hábitus son esencialmente dos. El primero es que, no estando todavía en la visión beatífica del Principio divino en el cual se resuelven y del cual dependen todas las verdades sobrenaturales parciales y todos los futuros contingentes, tenemos necesidad de tantas iluminaciones sucesivas cuantas son las verdades parciales y los futuros contingentes que Dios quiere manifestar, y sólo ellos[548]. Por esto tal don resulta transitorio, no habitual; diversamente <<si la luz profética existiese en la mente a guisa de un cierto hábito cognoscitivo de las cosas profetizadas, el profeta no tendría necesidad de una nueva revelación para conocer cualquier realidad profetizable>>[549]. El segundo motivo es que no todas las gracias son habitualmente necesarias para la vida del creyente, como sí lo son la fe, la esperanza y la caridad: llegan a ser necesarias solamente en determinadas circunstancias de lugares y de tiempos, como el don de realizar milagros o bien de profetizar, y por ello son concedidas de vez en cuando, bajo forma de mociones divinas que cesan luego del cumplimiento del acto milagroso o profético. Una vez más estamos obligados a atribuir la profecía a la exclusiva iniciativa de Dios, que se complace en derramar su gracia cuando lo juzga oportuno[550].

Éxtasis profético y trance extático según la Biblia

Llegados a este punto, sin embargo, queremos considerar un aspecto que corre el riesgo de crear confusión en algunos: el del trance extático asociado muchas veces al ejercicio del profetismo. Muchas veces encontramos en la Sagrada Escritura episodios que, en ciertos aspectos, recuerdan los estados modificados de conciencia típicos del chamanismo, del pitonismo, del espiritismo y de la New Age, que por lo demás, insiste en clasificarlos en el marco de la mediumnidad, donde tales estados son inducidos. Pero un examen más atento nos permitirá ahora individualizar la originalidad y la irreductibilidad de tales episodios respecto a todo esto. Ante todo hablaremos del concepto de éxtasis en las Sagradas Escrituras, luego hablaremos de la dimensión extática en el profetismo y finalmente de la dimensión extática en la glosolalia.

El concepto de éxtasis en las Sagradas Escrituras

Pasemos por alto las referencias veterotestamentarias a los dos primeros

548 <<La luz profética, una vez infundida, no da a conocer todos los objetos de la profecía sino solamente aquellos para el conocimiento de lo cual es dada>> (De Ver. 12, 1 ad 5).

549 De Ver. 12, 1 ad 2.

550 <<Por lo tanto tenemos dones diversos según la gracia dada a cada uno de nosotros>> (Romanos 12, 6); <<hay diversidad de obras, pero sólo uno es Dios, que obra todo en todos. Y a cada uno le es dada una manifestación particular del Espíritu para la utilidad común>> (1 Corintios 12,6-7).

grados que Filón asocia al éxtasis, y pasemos directamente al tercer grado (más cercano al éxtasis propiamente dicho), es decir aquél de la quietud, el sopor o del aturdimiento concomitante o consecuente a una experiencia intensa, mencionando los siguientes pasajes: <<Entonces el Señor Dios hizo descender un sopor sobre el hombre, que se durmió; le quitó una de las costillas y rellenó el hueco con carne>> (Gén. 2,21); <<mientras el sol estaba por ponerse, un sopor cayó sobre Abram, y entonces un oscuro terror lo asaltó>> (Gén. 15,12); <<Quedé yo solo contemplando esa gran visión, y me sentí sin fuerzas; mi semblante empalideció y me abandonaron las fuerzas>> (Dan. 10,8).

Pero es el cuarto grado el que verdaderamente nos interesa, aquel, como hemos dicho, de la experiencia pneumática de la posesión y entusiasmo divino en la cual reconocemos el éxtasis propiamente dicho, aquel estar fuera de sí o aquel cambio de lugar. El AT describe muchas situaciones, sobre todo de profetas, que implican, según nos parece, un estado extático y de abstracción total de la mente; pensemos en las visiones, sobre todo aquellas iniciales, del llamado de Isaías, de Ezequiel, de Daniel, de Amós, de Abdías, de Zacarías, etc.: <<Un espíritu me levantó y me llevó a Caldea entre los deportados, en visión, en espíritu de Dios>> (Ez. 11,24)[551]. El texto veterotestamentario refiere además varias situaciones en las cuales el comportamiento se presenta como realmente extático. Hay que notar que los dos oráculos más antiguos (Num. 24,3-9 y 15-19) pronunciados por Balaam comienzan con una descripción del don de la revelación en el éxtasis.

Pero otros dos episodios, pertenecientes al ciclo de Saúl, revisten un interés aún mayor: <<Encontrarás un grupo de profetas que descienden de lo alto precedidos de arpas, tímpanos, flautas y cítaras, que están profetizando. El espíritu del Señor se apoderará también de ti y te pondrá a profetizar junto con ellos y serás transformado en otro hombre. (…) Los dos llegaron a Gabba y allí, mientras una columna de profetas avanzaba hacia ellos, el espíritu de Dios se apoderó de él y se puso a profetizar en medio de ellos. Entonces, cuantos lo habían conocido antes, viéndolo en actitud de profetizar con los profetas, se dijeron unos a los otros: (…) ¿Está también Saúl entre los profetas?>> (1 Sam. 10,5 -6, 10- 11); <<El espíritu de Dios se apoderó de los mensajeros de Saúl, y al final también de Saúl; descendió también sobre él el espíritu de Dios y andaba profetizando hasta que se unió a Nayot de Ramá. También él se quitó las vestiduras y continuó profetizando delante de Samuel; después cayó y quedó desnudo todo aquél día y toda la noche>> (1 Sam. 19,20-24). Estos dos episodios dejan entender que el estar poseído por el espíritu implica, al

551 <<Ezequiel contempló una visión de gloria>> (Sir. 49,8); <<tuvo visiones divinas>> (Ezequiel 1,1). Cf. también: <<oráculo sobre Babilonia, recibido en visión por Isaías hijo de Amós>> (Isaías 13,1); <<el misterio fue develado a Daniel en una visión nocturna>> (Daniel 2,19), etc.

menos a veces, un comportamiento claramente verificable de aparente alienación de los sentidos; en resumen, tenemos la impresión de encontrarnos frente al trance, al frenesí de cuño chamánico o dionisíaco. No por nada el pasaje de 1 Sam. 10,13 (<<cuando terminó de profetizar>>) es traducido así en la Biblia de Jerusalén: <<cuando salió del trance>>. Semejante comportamiento, inútil es decirlo, dejaba el flanco débil a comentarios poco benévolos, comprometiendo un poco a toda la categoría de los profetas, asemejándolos a locos o a exaltados; por ejemplo, luego de la visita de <<uno de los hijos de los profetas>> mandados por Eliseo, los oficiales de la corte preguntan a Jehú: <<¿está todo bien? ¿Por qué este loco ha venido a ti?>> (2 Reyes 9,1 y 11)[552].

En lo que respecta al NT, se puede intuir en algunas situaciones pre-cisas el primer grado que Filón asocia al éxtasis, es decir el del furor y de la locura. El acontecimiento de Pentecostés (Hech. 2,4.17) y las sucesivas efusiones del Espíritu[553] podrían ser situaciones de ese primer grado; el comportamiento de los discípulos fue tal que exigió a Pedro dar una justificación: <<Estos hombres no están borrachos como sospecháis, apenas siendo las nueve de la mañana>> (Hech. 2,15). En efecto, el don carismático de la glosolalia, sobre el cual volveremos, se presta fácilmente a asociarlo con la locura: <<Si, por ejemplo, cuando se reúne toda la comunidad, hablaseis con el don de lenguas, y si entraran los no iniciados o no creyentes, ¿acaso no dirán que sois locos?>> (1 Cor. 14,23). En cambio algunos párrafos referidos a Esteban hay que citarlos en clave más específicamente extática: <<Pero Esteban, lleno del Espíritu Santo, fijando los ojos en el cielo, vio la gloria de Dios y a Jesús que estaba a su derecha>> (Hech. 7,55)[554]. Más clara aún nos parece la descripción que Pablo hace de sus revelaciones y visiones: dice que fue <<arrebatado hasta el tercer cielo>> (2 Cor. 12,2), una situación que, por fuerza, debería incluir una abstracción mental, un estado modificado de la conciencia[555]. Quizás el apóstol alude propiamente a esto cuando dice: <<Si somos insensatos es por Dios;

552 La misma idea se encuentra en Jer. 29, 26 donde se ordena <<reprimir cualquier desatino que quiera hacer el profeta, poniéndolo en cepos y en cadenas>>; o en Os. 9,7: <<Israel lo sabe: un loco es el profeta, el hombre inspirado delira>>.

553 Cf. Hech. 4,31; 10,44-45; 19,6. También aquí como en algunos episodios narrados en I Sam., ser investido del Espíritu Santo implica comportamientos que los observadores calificarían gustosamente de anormales.

554 También el siguiente fragmento, siempre relativo a Esteban, puede aludir a un estado de arrebato extático: <<y todos los que se sentaban en el sanedrín, fijando los ojos en él, vieron su semblante como el de un ángel>> (Hech., 6,15). Alguno, equivocadamente, querría directamente identificar con una especie de éxtasis, si no el bautismo, al menos la transfiguración de Jesús (Marcos, 9,2); en Mateo 17,2 se lee que <<fue transfigurado delante de ellos, su rostro brilló como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz>>. En Lucas 9,29 se dice que <<mientras oraba, su rostro cambió de aspecto y su vestimenta se volvió blanca y luminosa>>. Volveremos más adelante sobre el tema.

555 Tal arrobamiento tiene una cierta afinidad con los arrobamientos celestiales del vidente del "Apocalipsis"; pero difiere de él por el hecho de <<las palabras inefables>> (2 Corintios 12,4) oídas allí, no fueron precisamente retransmitidas como profecía para la edificación de la Iglesia

si somos sensatos es por vosotros>> (2 Cor. 5,13).

En el Apocalipsis (1, 10 y 4, 2) se usa la expresión *egenómen en pneúmati* [llegué a estar en espíritu], traducida como <<arrebatado en éxtasis>>. El filólogo lo caracteriza como <<una situación en la cual alguien está de un modo especial bajo el influjo del Espíritu; y por eso es un estado extático>>[556]. De todos modos el texto griego no usaba todavía explícitamente el término *ékstasis* en el sentido explícito de éxtasis, como sucede en cambio en tres párrafos en los *Hechos de los Apóstoles*. Por dos veces se aplica a la misma visión de Pedro: <<le vino hambre y quería comer. Pero mientras le preparaban la comida, fue arrebatado en éxtasis. Vio el cielo abierto y un objeto que descendía como una sábana grande>> (Hech. 10,10-11); <<Yo me encontraba en oración en la ciudad de Joppe y vi. en éxtasis una visión; un objeto parecido a una gran sábana>> (Hech. 11,5). La tercera vez, está referido a Pablo: <<después que volví a Jerusalén, mientras rezaba en el templo, fui arrebatado en éxtasis, y vi que Él me decía…>> (Hech. 22,17). Estos éxtasis, es oportuno subrayarlo, suceden en un contexto de oración o bien, como en el caso de Esteban, en circunstancias trágicas, poco propicias para la distensión y la meditación; esto nos indica su carácter espontáneo y no premeditado.

La dimensión extática en el profetismo

El profetismo, lo hemos visto, se puede subdividir en dos corrientes: la corporativa de los *nebiim* y la llamada *clásica*. La primera aparece muy desconcertante y casi descalificada por sus modalidades de éxtasis colectivos y de comportamientos aparentemente anómalos. En efecto, tal modo de profetizar no siempre es auténtico, es decir atribuible a la inspiración divina; más bien tenemos la impresión de que las modalidades estereotipadas con las que se expresa se prestan fácilmente a la auto-inducción del éxtasis a través de medios artificiales y, por lo tanto, a imitaciones a veces grotescas donde se enseñorea el histerismo, el delirio o la autosugestión. Por lo cual se corre el riesgo de caer (sin darse cuenta) en la apariencia de quien está "poseído por el espíritu", la falsa profecía[557]. El fenómeno prácticamente histérico de auto-inducción profética se evidencia estruendosamente en el episodio de la contienda (en el Carmelo) entre Elías y los profetas de Baal: <<Ellos tomaron el ternero, lo prepararon e invocaron el nombre de Baal desde el amanecer hasta el mediodía, gritando: "!Baal, respóndenos! (…) Ellos continuaban saltando en torno

556 M. ZERWICK, *Analysis philologica novi testamenti graeci*, Instituto Bíblico, Roma 1966.

557 <<El rey de Israel y Josafat, rey de Judá, se sentaban cada uno en su trono, vestidos con sus mantos, frente a la puerta de Samaría; todos los profetas predecían delante de ellos. (…) Todos los profetas predecían del mismo modo>> (1 Reyes 22,10).

del altar que habían erigido. (...) Gritaron con voz muy fuerte y se hicieron cortes en el cuerpo, según era su costumbre, con espadas y lanzas, hasta quedar totalmente bañados en sangre. Pasado el mediodía, ellos todavía actuaban como exaltados y había llegado el momento en que se suelen ofrecer los sacrificios>> (1 Reyes 18,4, 25-29). Aquí parece que se retorna al primero de los cuatro grados, es decir al del furor cercano a la histeria, no muy lejano a ciertas formas de chamanismo.

Por esto, la crítica protestante ha intentado disociar a los profetas clásicos (centrados en la palabra de Dios que les fue comunicada para anunciarla) de los profetas *primitivos* (propensos al éxtasis). Pero tal disociación resulta, como lo prueban los hechos, arbitraria, por cuanto que más de una vez, los "hijos de los profetas", es decir los miembros de estas congregaciones proféticas, demostraron estar inspirados, aún cuando obraban colectivamente[558]. Y después, no debemos <<descuidar las innegables relaciones entre los dos fenómenos. Lo que está condenado es la degeneración del profetismo colectivo; pero es necesario no olvidar que Amós enumera a los *nebiim* entre los dones preciosos que Yahvé ha hecho a su pueblo (2,1 ss.), y que en el aspecto y en la vida externa, en el modo de recibir la revelación, en el contenido mismo de las profecías, son numerosos los puntos de contacto entre los profetas clásicos y los *nebiim*. Muchos profetas canónicos se arrogan la definición de *nab*" (Is. 8,3; Oseas 9,7) y algunos de ellos provenían probablemente de las filas de los nebiim>>[559].

La continuidad entre las dos corrientes se concreta pues, a través de los numerosos éxtasis de los cuales fueron protagonistas los profetas *clásicos*, si bien la dimensión extática está entre ellos en regresión; por lo menos tal modalidad no se explicita más en público, aún quedando cada uno de los profetas como protagonista de experiencias extraordinarias. Sin atribuir las manifestaciones extáticas de los nebiim a técnicas inductivas, (y los episodios de Núm. 11 y 1 Sam. 10 y 19, por ejemplo, no lo consentirían por cuanto son atribuidos a la intervención del <<espíritu de Dios>>[560] podemos de todos modos afirmar, absolutamente, que <<el éxtasis no es ya buscado con medios artificiales, sino

---

558 <<Los hijos de los profetas que estaban en Betel fueron al encuentro de Eliseo y le dijeron: "¿No sabes que hoy el Señor te quitará tu poder?". (2 Re. 2,3).

559 *GLNT* III, col. 339. <<En este fenómeno no faltan ciertos elementos primitivos y formas de degeneración, pero no por esto se lo puede valorar y condenar simplemente como una infiltración cananea en la religión de Yahvé. En efecto (…) se presenta como la antítesis de todo debilitamiento espiritual y religioso producido por la "civilización". Los nebiim representan la inflexible grandeza moral del Dios del desierto>> (col. 337).

560 Algunos párrafos –en verdad pocos- establecen una conexión entre música y experiencias extáticas entre los nebiim: <<encontrarás un grupo de profetas que descenderán de la altura precedidos de arpas, tímpanos, flautas y cítaras, profetizando. El espíritu del Señor te investirá también a ti y te pondrá a hacer de profeta junto a ellos y serás transformado en otro hombre>> (1 Samuel 10,5-6). La profecía se realiza más adelante: Saúl encuentra a los hijos de los profetas, es contagiado por el espíritu de Dios, <<después cayó por tierra y quedó todo desnudo aquél día y toda la noche>> (1 Samuel 19,24). Otro episodio se refiere a Eliseo: <<mien-

que aferra (con una potencia primordial) al hombre que Yahvé ha ele-gido como su instrumento, haciendo sufrir más que gozar a su débil humanidad. Este repudio a toda técnica tendiente a provocar el estado de éxtasis resulta de ahora en más un elemento característico de la piedad bíblica>>[561]. Encontramos una confirmación de esto en la abstención de las bebidas embriagantes, a la cual están obligados los consagrados y los profetas por voluntad divina: <<Cuando un hombre o una mujer hace un voto especial, el voto de nazareato, para consagrarse al Señor, se abstendrá del vino y de las bebidas embriagantes; no beberá vinagre hecho de vino ni vinagre hecho de bebida embriagante; no beberá licores extraídos de la uva y no comerá uva, ni fresca ni seca. Por todo el tiempo de su nazareato no comerá ningún producto de la viña, desde los granos agrios a los orujos>> (Num. 6,2-4). Esta ley se le aplica por igual a Juan el Bautista: <<No beberá vino ni bebida embriagante, estará lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre>> (Lc. 1,15). Se trata en definitiva de obrar de tal modo que la profecía nada tenga que compartir con las técnicas de inducción al trance, típicas de las religiones [de las naciones] vecinas: <<Si alguien corriera detrás de la fama inventando mentiras y diciendo: "Te profetizo en virtud del vino y de bebida embriagante", este tal sería un profeta para ese pueblo>> (Miqueas 2,11).

Muchas comunicaciones divinas advienen por lo general sin ningún tipo de comportamiento en particular[562], por medio de simples audi-ciones interiores, a veces asociadas a visiones. En el primer libro de Samuel (9,15), se dice explícitamente que el Señor <<reveló al oído de Samuel>> la elección de Saúl como rey. Esto vale también para Juan Bautista quien <<se asocia manifiesta y voluntariamente, en su apariencia exterior y en su predicación, al nabismo. Por esto, es aún más relevante que en su vida, por cuanto vemos, falte el momento del éxtasis, así como todo intento de alcanzarlo mediante artificios. Él reza y ayuna en el desierto. Pero no recurre a otras metodologías. Su fin es el recogimiento, no el éxtasis>>[563].

Ya hemos tenido ocasión de subrayar la difusión en todas las comunidades protocristianas del carisma profético, no asociado, sin embargo, a la dimensión corporativa de los "hijos de los profetas": aquí todo profeta obra autóno-

---

tras el que tocaba arpegiaba, cantando, la mano del Señor se posó sobre Eliseo>> (2 Reyes 3,15). Sin embargo no nos sentimos autorizados a establecer, como en el caso de los chamanes, una relación de causa y efecto entre la música y el profetizar, también porque estos textos distinguen claramente el acompañamiento musical y la intervención divina.

561 *GLNT* III, col. 339.

562 <<El elemento visionario-extático parece "prima facie" retomar auge en los escritos que signan el traspaso a la apocalíptica, como es el caso –después de Ezequiel y Zacarías- del libro de Daniel. Pero aquí el relato de la visión resulta siempre más un expediente literario y no se puede admitir sin más que todas las visiones descriptas hayan realmente sucedido>> (Ibid.).

563 Ibid., col. 341.

mamente, pero, como se dijo antes, en los límites del discernimiento ejercido por la misma comunidad. Este carisma se concreta esencialmente en dos niveles que Pablo distingue claramente: <<Por un lado el don de la profecía; por el otro la diversidad de lenguas>> (1 Cor. 12,10). El primer nivel, ya descripto antes, no incluye de por sí la dimensión extática; más bien, el cristianismo primitivo parece conferir un valor totalmente relativo y secundario al componente extático. El apóstol Pablo, por ejemplo, no atribuye una particular importancia a sus éxtasis, de los cuales habla sólo cuando lo provocan[564]. La mayoría de las veces, el profetismo se reduce a la simple recepción y comunicación de palabras: <<Mientras ellos estaban celebrando el culto del Señor y ayunando, el Espíritu Santo dijo: "Reservad para mí a Bernabé y a Saulo">> (Hech. 13,2). Se tiene, por lo tanto, la impresión de que ni siquiera las visiones proféticas se desarrollan en modo extático, en estado de completa abstracción mental; esto probablemente vale tanto para la experiencia vivida por Pablo en el camino de Damasco como también para otros episodios[565].

Habitualmente[566] en el NT cuando se habla de profecía, no hay ninguna alusión a una eventual pérdida de conciencia y, menos aún, a la sustitución del yo humano por otro o a la posesión divina: términos como *mántis, chresmológos, maínomai, entusiasmós* jamás son aplicados a los profetas protocristianos. Si bien no explícitamente nombrado, el factor extático permanecerá de todos modos en los primeros siglos de la Iglesia: <<El término *ekstásis* no está presente ni entre los padres apostólicos, ni entre los padres apologistas. Sin embargo, el hilo de las experiencias extáticas no se rompe ni siquiera en la edad post-apostólica y protocatólica. La desconfianza de la *Didajè* se dirige, eso sí, contra algunos profetas egoístas, pero no contra lo extático en cuanto tal (11,7 ss.). Al contrario, esto es muy valorado. A un persistente rezar le siguen las visiones. Pero esto no se hace con miras a tal consecuencia, que acontece imprevistamente. Policarpo de Esmirna, por lo que se cuenta, después de persistente oración, habría tenido la visión de su martirio (*Martirio de Policarpio* 5,2). En el *Pastor de Ermas* la aptitud para el éxtasis aparece como un carisma subordinado a la autoridad de la Iglesia; en el montanismo, en cambio, asume una forma agresivamente antieclesiástica. Que el profetismo oriental continuase provocando extraños florilegios hasta bien entrado el siglo II, aparece en la célebre descripción de los extáticos cristianos que nos ha dejado Celso (Orígenes, *Contra Celso* 7,9)>>[567].

---

564 <<¿Es necesario vanagloriarse?. ¡Pero esto no conviene!. Sin embargo voy a hablar de las visiones y las revelaciones del Señor. (…) Me hice necio; pero sois vosotros quienes me habéis obligado>> (2 Corintios 12,1.11).

565 <<Durante la noche se le apareció a Pablo una visión, estaba ante él un Macedonio…>> (Hechos 16,9); <<y una noche en visión el Señor dijo a Pablo…>> (Hechos 18, 9); <<se me apareció esta noche un ángel del Dios al cual pertenezco>> (Hechos 27,23).

566 Salvo las excepciones ya mencionadas: Pedro, Pablo y la profecía del vidente del Apocalipsis.

567 *GLNT* III, col. 347-348.

La dimensión extática en la glosolalia

El segundo nivel del carisma profético, es decir la glosolalia, requie-re mayores explicaciones. Preanunciada en Mc 16,17, ella no consiste tanto en el hablar lenguas extranjeras (poliglosia o xenoglosia)[568] o bien en el ser entendido por los extranjeros, hablando por lo tanto una lengua diversa a la de ellos (Hechos 2,4). Se trata sobre todo de sonidos (1 Cor. 14,7 ss) incomprensibles tanto para quien los pronuncia como para quien los escucha[569], quizás asimilables a la *lengua* usada por los ángeles en el cielo[570], o bien a las <<palabras inefables que a nadie le es lícito pronunciar>> (2 Cor. 12,4). Tales sonidos, canturreados como una canción de cuna o *balbuceados*, asumen un valor de plegaria, sobre todo de alabanza[571] y de acción de gracias, dirigida a Dios: <<Quien, en efecto, habla con el don de lenguas no habla a los hombres, sino a Dios, ya que ninguno comprende>> (1 Cor. 14,2). La glosolalia está estrictamente asociada a la profecía: <<Ni bien Pablo les hubo impuesto las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo y hablaban en lenguas y profetizaban>> (Hechos 10,46). Esta conexión también se afirma cuando el apóstol subraya la preeminencia de la profecía sobre la glosolalia, que deriva del hecho de que ésta última edifica solamente al glosólalo, mientras que el profeta edifica a toda la comunidad a través de un discurso inteligible y coherente (1 Cor. 14,3-4). Entonces la glosolalia, aún favoreciendo solamente al sujeto, puede también transmutarse en un carisma destinado a la edificación común, no tanto porque está en condiciones de convertirse en un signo para los no creyentes[572], cuanto porque, si es asociada al don de la interpretación de las lenguas, se convierte en profecía propiamente dicha[573].

¿Y qué decir del "hablar en lenguas" respecto a los fenómenos hasta ahora observados?

Antes que nada está decisivamente al margen de fenómenos similares existentes en otras religiones, donde la repetición de sonidos inarticulados (tanto

---

568 <<Término acuñado por Richet para el acto de hablar en una lengua extranjera reconocible no cercana normalmente al sujeto; en la xenoglosia recitativa, el sujeto simplemente murmura, como por memoria mecánica, frases sueltas de esa lengua, mientras que en la xenoglosia coloquial está en condiciones de conversar más o menos fluidamente usando aquella lengua>> (UP, 1039). La estigmatizada Teresa Neumann, por ejemplo, habría hablado en arameo durante sus éxtasis.

569 En efecto, no está excluido que haya sucedido tal fenómeno en el día de Pentecostés, considerando la reacción de la multitud que toma a los discípulos por borrachos.

570 <<Aún si hablase la lengua de los hombres y de los ángeles…>> (1 Corintios 13,1).

571 <<Allí sentían, en efecto, hablar lenguas y glorificar a Dios>> (Hechos 10,46).

572 <<Por lo tanto las lenguas no son un signo para los creyentes sino para los no creyentes>> (1 Corintios 14,22).

573 <<Quisiera verlos a todos hablar con el don de lenguas, pero prefiero que tengáis el don de la profecía; en realidad es más grande aquél que profetiza que aquel que habla con el don de lenguas, a menos que interprete lo que dice, para edificación de la iglesia. (…) Por esto quien habla con el don de lenguas, pida poderlas interpretar>> (1 Corintios 14,5.13).

si se trata de los mantras orientales como de los ritos de encantamiento del antiguo Egipto) asume un valor mágico: reproduciendo el lenguaje de los dioses y, sobre todo, aquel con el cual ha sido creado el universo, tales sonidos tendrían en alguna manera el poder de influir sobre ellos. El cristianismo, por lo demás, demuestra una innegable alergia, o por lo menos, desconfianza, frente a las repeticiones y la multiplicación de las palabras: <<El insensato multiplica las palabras>> (Qo. 10,14); y el mismo Jesús advierte: <<Orando, pues, no multipliquéis palabras como los paganos, que creen ser escuchados a fuerza de palabras>> (Mt. 6,7). Si esto es válido para las palabras inteligibles, lo es con mayor razón (a fortiori) para las no inteligibles de la glosolalia[574]. Y siempre se debe dar el primado a las intenciones y a las disposiciones interiores del orante: <<Aunque multipliquéis las plegarias, Yo no os escucho>> (Isaías 1,15).

En segundo lugar, aunque no tratándose (ya lo hemos examinado) de una forma pura de profetismo, podríamos estar tentados de asimilar la glosolalia a la aparente insanía o exaltación de los nebiim extáticos: pero tal acercamiento, como lo prueban los hechos, se revela superficial, en cuanto que la glosolalia es un fenómeno solamente para o simil-extático. Comparten en común un lenguaje incomprensible e irracional, donde la inteligencia no encuentra alimento[575]. Pero mientras que la lengua hablaría y se agitaría por su propia cuenta o tomada por la acción de algún espíritu, el glosólalo no pierde la conciencia; en otros términos, sólo su inteligencia permanece excluida, pero no su voluntad, de tal modo que el ejercicio de tal carisma, aún no siendo inducido por técnicas antecedentes, requiere la participación de la voluntad que lo comanda y lo disciplina, de modo que todo se desarrolle con orden y compostura. La actitud del verdadero glosólalo, en resumen, está más cerca de la ya mencionada serenidad apolínea antes que a la agitación dionisíaca: no implica, si es auténtica, degeneraciones incontroladas y quizás colectivas. Antes bien, san Pablo puede permitirse dar instrucciones precisas para el ejercicio comunitario del hablar en lenguas (Cf. 1 Cor. 14,26 ss.), y sostiene que se puede pasar a voluntad de la plegaria no inteligible del glosólalo a la plegaria comprensible para todos[576]; por lo cual tanto el profeta como el glosólalo pueden callar o interrumpirse apenas les es comunicada otra revelación percibida como prioritaria.

---

574 <<Gracias a Dios, yo hablo con el don de lenguas mucho más que todos vosotros; pero en la iglesia prefiero decir cinco palabras con la mente para instruir también a los otros, antes que diez mil palabras con el don de lenguas>> (1 Corintios 14,18-19).

575 <<Cuando ruego con el don de lenguas, mi espíritu ruega, pero mi mente queda sin fruto>> (1 Corintios 14,14).

576 <<¿Qué hacer entonces? Rogaré con el espíritu, pero también con la mente; cantaré con el espíritu, pero cantaré también con la mente>> (1 Corintios 14,15).

Con esto pensamos haber dicho lo esencial sobre el tema, por lo cual, al término de este largo parágrafo dedicado a la Revelación y al profetismo, queremos remarcar la originalidad de las comunicaciones bíblicas con el más allá cuando expresan la iniciativa directa de Dios a través de la Revelación o bien aquella mediada por el profeta. <<La Revelación no causa una fractura de la personalidad, que haga del hombre un instrumento privado de su voluntad; la persona del profeta permanece intacta, si bien todo el hombre con su razón y su voluntad esté bajo la acción del Espíritu. Quizás sea esto lo que se quiere decir cuando, con una formulación oscura, se prescribe que la profecía se ejercite <<según la medida de la fe>> (Rom. 12,6). Con esto se indica el límite y la amplitud de la responsabilidad personal del profeta>>[577]. Finalmente, jamás el portavoz de Dios se convierte en un instrumento tal que pierda lo que es más esencial que existe en la naturaleza humana, es decir la capacidad de pensar. Por lo demás, la eventualidad de una posesión divina vendría a chocar con el sentido de la trascendencia de Dios, tan difundido en el pueblo hebreo[578].

2.- La iniciativa humana en las revelaciones

En este parágrafo pasamos del ámbito de la gran Revelación (que se desarrolla a lo largo de la Sagrada Escritura, y que nos remite sin sombra de duda a una iniciativa divina) al ámbito de las revelaciones que, aparentemente, dependen de la iniciativa humana y que se podrían asimilar a las comunicaciones de tipo mediúmnico y adivinatorio: <<El profeta puede diferenciarse del adivino por el hecho de que recibe de la divinidad mensajes espontáneos, sin forzar la situación. Esta puede ser la única característica distintiva de la profecía. Pero tenemos muchos ejemplos en el texto del AT en los cuales el profeta recibe un mensaje divino como resultado de una consulta, tanto a nombre propio como por cuenta de otros. Por consiguiente, al menos en este ámbito, la profecía es sólo una forma de adivinación, y varios textos del AT no especifican si un modo es preferible a otro. Se podía plantear un problema a Dios, pero la respuesta podía venir a través de diversos canales, por ejemplo echar la suerte, sueños, oráculos o profecías>>[579]. El mismo autor pone en duda que Dios se dirija a los profetas, aún a los clásicos, en modo espontáneo, <<sin algo preliminar>>[580] y deja entender que ellos practican una forma de <<adivina-

577 *GLNT* XI, col. 625.

578 <<Lo que contradistingue (diferencia) a los nebiim es el sentido de distancia respecto a la divinidad. Yahvé no entra directamente en el hombre, pero obra en él mediante su espíritu (ruah)>> (GLNT III, col 338). <<A pesar de su helenismo, Filón se revela como un auténtico judío cuando admite que el extático no es poseído directamente por Dios, sino por fuerzas divinas y por seres intermedios>> (col. 340).

579 L. L. GRABBE, *Sacerdoti*, 289.

580 Ibid., 189.

ción por posesión>>, que es la comunicación con seres espirituales a través de un intermediario incluyendo, precisamente <<la posesión espiritista, el chamanismo y (quizás sorprendentemente para muchos) la profecía>>[581]. Muchas de estas afirmaciones parecen encontrar una confirmación en el texto bíblico.

Ahora bien, es verdad que el AT narra numerosos episodios en los cuales los Hebreos van a *consultar* al Señor. A tal propósito permanecen emblemáticas las consultas efectuadas habitualmente por Moisés en la <<tienda del pacto, ubicada fuera del campamento>> (Ex. 33,7), adonde se dirigía cada vez que tuviese necesidad de una respuesta divina. Este oficio formaba parte integrante de la misión del profeta[582] o del sacerdote elegido por Dios: <<Moisés les respondió: "Esperad y escucharé lo que el Señor ordenará respecto a vosotros">> (Nm. 9,8; cf. también 27,5). Después de su muerte, Josué consultará a menudo a Dios y la tradición se transmitirá por varias generaciones: <<Después de la muerte de Josué, los Israelitas consultaron al Señor diciendo…>> (Juec. 1,1). De David se dice con frecuencia que <<consultó al Señor diciendo…>> (2 Sam. 2,1), como también su sucesor: <<Salomón y la asamblea fueron para consultar al Señor>> (2 Cron. 1,5). Y el texto que narra frecuentemente la expresión: <<El Señor respondió>> (Juec. 1,2)[583], deja entender que Dios no se echaba atrás y respondía puntualmente. Más bien, Él echaba en cara muchas veces al pueblo por no haber sido consultado: Josué y los Israelitas fueron engañados por los Gabaonitas porque actuaron <<sin consultar al oráculo del Señor>> (Josué 9,14); Saúl <<no había consultado al Señor; por esto el Señor lo hizo morir y transfirió el reino a David, hijo de Jesé>> (I Cr. 10,14)[584]; <<Habéis partido para descender a Egipto sin haberme consultado>> (Isaías 30,2), etc.

También es cierto que algunas de las consultas bíblicas versaban so-bre cuestiones que, a lo largo de los siglos, han sido *competencia* de los magos o de los adivinos: una de las consultas de Moisés se refiere a una herencia (Núm. 9,8), Samuel provee informaciones para reencontrar los asnos perdidos por Saúl (1 Sam. 9,3-20), Aquías es consultado acerca de la enfermedad del hijo de Jeroboam (1 Reyes 14,1-18), a Eliseo se le pide encontrar un hacha perdida (2 Reyes 6).

581 Ibid., 187.

582 Otro ejemplo: <<Josafat dijo: "¿No hay aquí un profeta del Señor, por medio del cual podamos consultar al Señor?">> (2 Reyes 3,11).

583 <<Rebeca fue a consultar al Señor. El Señor le respondió…>> (Génesis 25,22-23); <<David consultó de nuevo al Señor y el Señor le respondió...>> (1 Samuel 23,4).

584 En este último caso, hay que precisar que Saúl había efectivamente intentado consultar al Señor (cf. 1 Samuel 28,6); pero su error fue no haber interpretado el silencio de Dios por lo que verdaderamente era, es decir, una desaprobación, y por lo tanto haber buscado una respuesta a través de un canal ilegítimo (1 Cr. 10, 13). Es el pecado de quien <<se aleja de Mí y eleva en su corazón a sus ídolos, y busca la ocasión de la propia iniquidad, y luego va a lo del profeta a consultarme>> (Ezequiel 14,7).

La misma adivinación estaba por lo general muy difundida y considerada como una práctica normal si bien no legítima. Labán confiesa a Jacob: <<Por adivinación he sabido que el Señor me ha bendecido por tu causa>> (Gen. 30,27). Por cierto, José, el <<soñador>> (Gen. 37,19), la ejercía, sin que por esto fuera reprendido[585]; él mismo dice a sus hermanos que todavía no lo han reconocido: <<¿No sabéis que un hombre como yo es capaz de adivinar?>> (Gen. 44,15). La misma figura de Balaam resulta ambigua: él es profeta pero se lo señala también como <<hijo de Beor, el adivino>> (Josué 13,22; cf. también Núm. 22,7) que hace uso de la magia y del sortilegio (Núm. 23,23; 24,1).

En resumen, tenemos propiamente la impresión de que la religión veterotestamentaria recurre a los múltiples medios de revelación vigentes en las otras religiones: signos premonitorios y presagios, el arte del *poseso* o del vidente, sueños e interpretaciones de sueños, a los cuales debemos agregar la incubación[586], las respuestas oraculares. Las cosas se complican posteriormente cuando nos encontramos frente al medio institucional de los *urim* y *tummin*. Y, *dulcis in fundo* (para colmo), el episodio de la maga de Endor da aparentemente la razón a los espiritistas que se hacen fuertes a causa de la intervención del difunto Samuel para afirmar, si no la licitud, al menos la posibilidad de un acceso al más allá dependiente de la iniciativa humana.

En las próximas páginas intentaremos tomar en consideración estos dos elementos, de modo de expresar un juicio completo respecto a las afirmaciones de quien querría identificar las comunicaciones con el más allá que la Biblia refiere a la iniciativa humana, con aquellas típicas de la mediumnidad y de la adivinación.

Los Urim y Tummin

En el AT se habla sobre todo frecuentemente de *efod*, de los *urim* y *tummin*, y de los *terafim*. Estos últimos jamás son juzgados positivamente. Originalmente, parece que fueron ídolos considerados como divinidades tutelares del hogar doméstico y a ellos alude Gén. 31, 19: <<Raquel robó los ídolos que pertenecían al padre>>, 1 Sam. 19,13: <<Micol tomó entonces los terafim y los puso junto al lecho>>, y quizás también Juec. 8,27 que habla del *efod* fabricado por Gedeón y delante del cual <<todo Israel se postró>>, para ruina del mismo Gedeón. Y luego, no se sabe cómo, los *terafim* se transmutaron en instrumentos de adivinación, como resulta de Zac. 10,2: <<Puesto que los instrumen-tos

585 <<¿No es acaso esta la copa en la cual bebe mi señor y por medio de la cual suele hacer presagios?>> (Génesis 44, 5). Esta referencia a la copa induce a pensar en una forma de lecanomancia (el examen de la figura del aceite en el agua).

586 Dormir en un lugar sagrado con el fin de obtener las respuestas de la divinidad; 2 Cr. 1,7 es interpretado en tal sentido por algunos.

adivinatorios (terafim) dicen mentiras, los adivinos ven falsedades>>. Que estuviesen por lo general ligados a la idolatría aparece claro por las condenas de las cuales son objeto: Samuel recuerda a Saúl que <<la rebelión es pecado de adivinación, y la insubordinación es iniquidad y terafim>> (1 Sam. 15,23), y se refiere en otra parte a que <<Josías hizo luego desaparecer también a los nigromantes, a los adivinos, los *terafim*, los ídolos y todas las abominaciones, que había en el país de Judá y en Jerusalén>> (2 Re. 23,24).

En cambio el *efod*, los *urim* y los *tummin* entran, sin más, en las ins-tituciones queridas y reconocidas por Dios y son aceptados como tales en la mayoría de los textos del AT. Es Dios mismo quien dicta su descripción: <<Harán el *efod* con oro, púrpura violeta y púrpura roja, escarlata y telas de lino fino bordado y artísticamente trabajado (…). Harás el pectoral del juicio, artísticamente trabajado, de factura igual a la del *efod*. (…) Unirás al pectoral del juicio los *urim* y los *tummin*. Así estarán sobre el corazón de Aarón cuando entre a la presencia del Señor: Aarón llevará el juicio de los Israelitas sobre su corazón a la presencia del Señor para siempre>> (Ex. 28,6. 15.30)[587]. Por lo tanto resulta obvio que el uso del *efod* entraba en los oficios sacerdotales: <<¿Acaso no lo he elegido de entre todas las tribus de Israel como mi sacerdote, para que suba al altar, queme el incienso y lleve el *efod* delante de mí?>> (1 Sam. 2,28)[588]. Se lee que <<Samuel prestaba servicio delante del Señor cuanto podía hacerlo un niño y andaba ceñido por el *efod* de lino>> (1 Sam. 2,18). El pueblo y los reyes, en particular, recurrían a él normalmente, quizás antes de emprender una guerra, de contraer alianzas, etc.: <<Cuando Ebiatar, hijo de Aquimelec se hubo refugiado junto a David, el *efod* estaba en sus manos. (…) Cuando David supo que Saúl estaba tramando perversos planes contra él, dijo al sacerdote Ebiatar: "Trae aquí el efod">> (l Sam. 23,6, 9-10).

En realidad, no sabemos con precisión a qué cosa se refiere: el *efod* es particularmente difícil de identificar, y no se entiende bien en qué difiere del pectoral llamado del <<juicio>>[589]y que contiene los *urim* y los *tummin*, es decir los <<signos de la verdad>> (Eclo. 45,10): <<Puso a Aaron la túnica, le ajustó el cinturón de lino, le vistió el manto y encima le colocó el *efod* atándoselo con la cinta del mismo *efod*; le puso el pectoral con los urim y tummin>> (Lev. 8,7-8)[590]. Estos últimos corresponden probablemente a piedritas o a barritas idén-

587 <<Lo ornamentó con un vestido sagrado, de oro, violeta y púrpura, obra maestra de orfebrería; con el pectoral del juicio con los signos de la verdad>> (Sir. 45,10).

588 Moisés invoca la bendición divina para sus sacerdotes, diciendo de Leví: <<el Tummin y el Urim para el varón santo>> (Deut. 33,8). Cf. también Núm. 27,21: <<Josué se presentará delante del sacerdote Eleazar, que consultará para él el juicio de los Urim delante del Señor>>.

589 Llamado así porque es el medio a través del cual Dios hace conocer sus juicios o sus decisiones.

590 Notemos que la expresión <<poner en el pectoral>> o <<sobre el pectoral>> es idéntica a aquella que ordena poner la ley en el Arca (Éxodo 25,16); verdaderamente tenemos que vernos con un órgano del poder teocrático.

ticas en la forma pero diversas en el color, o quizás señaladas con símbolos diversos y destinados a significar uno sí y el otro no.

¿Cómo deberíamos ubicarnos frente a la costumbre de consultar a Dios? ¿Qué juicio hacer respecto a los instrumentos recién descriptos? ¿Estaríamos en presencia de una forma de adivinación propiamente dicha, por otra parte aprobada por Dios mismo? La respuesta a tales preguntas necesita oportunas puntualizaciones.

La primera es que este tipo de comunicaciones, aún habiendo estado por un determinado tiempo muy difundido o, al menos, muy habitual, no asumía, en la historia de la salvación del pueblo, ni la importancia ni el significado de las comunicaciones de las cuales Dios tenía la exclusiva iniciativa[591].

La segunda es que tales consultas no siempre se concretizaban a través de los medios mecánicos como lo *urim* y los *tummim*; si así hubiese sido, no nos explicaríamos cómo, a menudo, no recibían respuestas de Dios, a pesar de las insistentes preguntas por parte del hombre: <<Saúl consultó al Señor y el Señor no le respondió ni a través de sueños, ni mediante los *urim*, ni por medio de los profetas>> (l Sam. 8,6); <<Entonces Saúl interrogó a Dios: "¿Acaso debo descender detrás de los filisteos? ¿Los entregarás en manos de Israel?". Pero aquél día no le respondió>> (1 Sam. 14,37). Además, muchas respuestas parecían demasiado particularizadas como para que se las pueda atribuir al sortilegio, capaz tan sólo de respuestas binarias, afirmativas o negativas. Y aquí un ejemplo: <<David consultó también a Dios, quien le respondió: "No lo sigas; rodéalos y alcánzalos por el lado de Becaim. Cuando escuches rumor de pasos sobre la copa de los árboles, entonces saldrás a combatir, porque Dios te precederá para golpear el campamento de los Filisteos">> (1 Cron. 14,14). La respuesta no es un sí seco, sino que está acompañada por una exhortación al coraje (<<Dios te precederá para golpear el campamento de los Filisteos>>) y da un auténtico plan de batalla que incluye elementos absolutamente nuevos e imprevisibles, por lo cual resulta del todo inaplicable la hipótesis respecto a la cual el hagiógrafo habría resumido una serie de respuestas dadas a las preguntas del consultante; nunca, en efecto, este último podía pensar en un eventual <<rumor de pasos sobre la copa de los árboles>>.

Por lo tanto quedamos convencidos de que muchas *consultas* sucedieron sin el aporte de los *urim* y *tummim*. Ya hemos señalado antes aquellas que Moisés o el sumo sacerdote realizaban habitualmente en la <<tienda del pacto, ubi-

591 <<En la mayor parte de los casos es el nabí quien toma la iniciativa de comunicar a los otros una palabra de Yahvé que le ha llegado. Pero tampoco es raro que se interrogue a Yahvé a través del nabí (1 Samuel 28,6, 1 Reyes 14, 2, etc.). (…) Sin embargo predomina siempre la intervención no solicitada, tanto que el nabí no puede ser considerado en primer lugar como un sucedáneo de otras posibilidades de recibir el oráculo. Es necesario decir sobre todo que la libertad y la independencia de su obra representan una absoluta novedad>> (*GLNT* XI, col. 496).

cada fuera del campamento>> (Éxod. 33,7), en el modo coloquial y directo que encontramos en otras partes[592]; y es propiamente el carácter inmediato de las consultas lo que hace decir a Balaam que los Israelitas conocen inmediatamente la voluntad de Dios[593].

En realidad muchas de estas *consultas* no son otra cosa que plegarias dirigidas a Dios para obtener luz y guía, y que Dios escucha según la fe de cada uno. Cuando Samuel se dirige a Dios, lo hace directamente: <<Samuel rogó al Señor. El Señor le respondió a Samuel>> (1 Sam 8,6-7). Muchas veces se repite que las respuestas divinas llegan después de la oración y el ayuno: <<desde el primer día en que te has esforzado entender, humillándote delante de Dios, tus palabras han sido escuchadas y yo he venido por tus palabras>> (Dan. 10,12; cf. también 2,19); Daniel aclara: <<Mientras estaba aún hablando y orando, y confesaba mi pecado y el de mi pueblo Israel, y presentaba la súplica al Señor (…), mientras hablaba y oraba, Gabriel (…) me respondió con estas palabras: "Daniel, he venido para instruirte y hacerte comprender. Desde el comienzo de tus súplicas ha brotado una palabra y yo he venido para anunciártela">> (Dan. 9,20-23). Al presentar la figura de la profetisa Ana se pone en evidencia el rol de la plegaria: <<había también una profetisa, Ana, hija de Fanuel. (…) No se alejaba jamás del templo, sirviendo a Dios noche y día con ayunos y oraciones>> (Lc. 2,36-38). En el bautismo de Jesús aparece el Espíritu, y se escucha la voz del Padre <<mientras Jesús (…) estaba en oración>> (Luc. 3,21-22). La elección de Matías (echando las suertes) está precedida por la oración (Hech. 1,24); la efusión del Espíritu en el día de Pentecostés sucede <<cuando hubieron terminado la oración>> (Hech. 4,31; cf. también 13,2).

La misma profecía protocristiana está ligada a la oración y, en particular a la fe[594]. En el *Pastor de Ermas* se subraya que <<los verdaderos profetas no tienen sesiones secretas para dar informes, no se hacen consultar como adivinos y dispensadores de oráculos (mand. 11,5.8) pero deben escuchar las revelaciones del Espíritu en el momento en que la comunidad reza (mand. 11,9). El Espíritu Santo habla no cuando quiere el hombre, sino cuando quiere Dios (mand. 11,8 ss.)>>[595]. Ningún profeta, ni del AT[596]ni del NT, puede obtener re-

592 <<Salomón y toda la asamblea fueron para consultar al Señor. (…) Aquella noche Dios se le apareció a Salomón y le dijo…>> (2 Cr. 1,5. 7).

593 <<Porque no hay sortilegio contra Jacob y no hay magia contra Israel: a su tiempo fue dicho a Jacob y a Israel cuál es la obra de Dios>> (Núm. 23,23). Podremos aplicar a las comunicaciones divinas las siguientes palabras del Deuteronomio 4,7: <<¿qué gran nación tiene la divinidad tan cerca, como el Señor nuestro Dios está junto a nosotros cada vez que lo invocamos?>>.

594 <<Quien tiene el don de la profecía debe ejercerla según la medida de la fe>> (Romanos 12,6). Estas palabras recuerdan las de Jesús: <<quien cree en mí realizará las obras que yo realizo y las hará mayores>> (Juan 14,12).

595 *GLNT* XI, col. 646.

596 Recordemos a los falsos profetas de Baal que, después de horas de invocaciones frenéticas, no obtuvieron <<ninguna voz ni una respuesta ni un signo de atención>> (1 Reyes 18,29).

velaciones divinas a voluntad y las debe aguardar humildemente, como recuerda el hecho siguiente: <<El profeta Jeremías les respondió: "¡Comprendo! He aquí que rogaré al Señor vuestro Dios según vuestras palabras y os referiré cuanto el Señor responda para vosotros". (...) Al término de diez días, la palabra del Señor fue dirigida a Jeremías>> (Jer. 42,4,7). En verdad, por lo tanto, ni siquiera está dicho que la oración, aún insistente, obtenga, al menos cuando queremos, la respuesta deseada. Todos estos elementos nos permiten entender cuánto estas *consultas* estuvieron asociadas a la simple oración, y cuánto las respuestas vinieron directamente, sin recurrir a medios mecánicos, siguiendo modalidades muy diversas de la adivinación.

Otra característica apta para redimensionar la valoración adivinatoria (o directamente mágica) de las consultas divinas, la podemos descubrir en que los medios usados para tal fin eran lo mínimo indispensable; tanto los *urim* y *tummim* como el echar la suerte en general, son instrumentos que ofrecen respuestas exclusivamente binarias, es decir tan evidentes que no dejan espacio a las artes ocultas: no requieren ningún conocimiento o competencia, ninguna capacidad particular para interpretar los *signos*. En Israel, por lo demás, jamás fue practicada la hepatoscopía (observación del hígado) o la aruspicina (observación de las vísceras), muy difundidas entre los pueblos antiguos. Y si bien, como ya se ha indicado, José probablemente haya ejercido la lecanomancia [adivinación por medio de la observación de los restos en el fondo de una taza] en Egipto, no dice que tal arte estuviera difundida y, menos aún, aceptada favorablemente en Israel. En cambio, la *adivinación sapiencial*, como la astrología, siempre fue condenada en repetidas oportunidades[597]. Las respuestas de Dios son, por lo tanto, explícitas, y consideradas no como fruto de una conquista humana, sino más bien como expresión de sus exclusivas decisiones.

Echar la suerte, método usado más o menos frecuentemente[598] e independientemente de los *urim* y *tummim*, comparte sus características, hasta en la etimología: <<"Kleros" en el NT designa en particular la "parte donada a alguien"; se trata por lo tanto, como en el AT, no de algo que ha sido conseguido, sino de una concesión, de algo dado por Dios>>[599]. También echar la suerte es un medio solemne, usado no para satisfacer vanas curiosidades sobre cosas

---

597 <<Te has cansado de tantos consejeros: se hacen presentes y te salvan los astrólogos que observan las estrellas, los cuales todos los meses te pronostican qué cosa te sucederá>> (Isaías 47,13; cf. también Daniel 1,20; 2,27).

598 <<La tribu que el Señor designará echando suertes se acercará por familias>> (Jos. 7,14); <<Entonces Josué les echó las suertes en Silo, delante del Señor, y allí Josué repartió el país entre los Israelitas>> (Jos. 18,10); <<Luego dijeron entre ellos: "Venid, echemos suertes para saber por culpa de quién nos ha sucedido esta amargura". Echaron suertes y la suerte cayó sobre Jonás>> (Jon. 1,7). Cf. también la señal del vellón de carnero con Gedeón (Jueces 6,37) y otros sorteos referidos en 1 Samuel 10,20; 14,41-42.

599 GLNT V, col. 598. Cf. Hechos 1, 17; 26, 18; Colosenses 1,12. Para confirmar esto podemos citar la siguiente frase: <<En el vientre se tira la suerte, pero la decisión depende toda del Señor>> (Prov. 16,33).

misteriosas y escondidas, sino para descubrir la voluntad de Dios en un momento preciso y acerca de cosas esenciales para la vida de la persona o de la comunidad; y a ella se recurre por falta de otro medio[600] o de elementos suficientes para tomar una decisión. Así se explicaría la elección de este método sustitutivo de los *urim* y *tummim* y santificado en el pasado por el culto del templo para señalar al sacerdote que debía cumpliendo el turno (Lc. 1,9); y la comunidad primitiva recurre a él para indicar que Dios habría elegido a Matías como sucesor de Judas (Hech. 1,26). Con tal motivo, nos parece fina y aguda la observación de San Juan Crisóstomo: <<¿Y no podía haber sido el mismo Pedro el que eligiera? Ciertamente que podía, pero se abstiene para que no pareciera que actuaba con parcialidad. Por otra parte aún no había recibido el Espíritu Santo>>[601]. Sin querer absolutizar esta última observación, es también constatable que, de ahora en adelante, no se mencionará más echar la suerte en el NT, y la sucesiva elección de los siete diáconos de la Iglesia de Jerusalén (Hech. 6) se realizará por elección.

Y esto nos permite una posterior precisión acerca del recurso a los medios mecánicos: en la Sagrada Escritura están claramente limitados tanto en el espacio como en el tiempo.

En el espacio, en cuanto que el uso de los *urim* y *tummim* queda englobado y enmarcado en el ámbito de las actividades sacerdotales, por lo demás circunscriptas solamente a los lugares de culto preestablecidos por Dios; la centralización del culto, en efecto, había sido concebida como dique frente a la

600 La teología tradicional no desvaloriza la importancia de esta última precisión: <<Esperar de las suertes o de cualquier potencia oculta una solución que ni siquiera se piensa pedir a Dios a través de la oración: es una invocación, si no explícita, por lo menos implícita al demonio>> (M. J. RIBET, *La mystique*, III, 436).

601 JUAN CRISÓSTOMO, *Comentaria in Acta Apostolorum* en PG LX, col. 33-36. Santo Tomás recuerda, por ejemplo, que está prohibido confiar más en el azar, antes que en la elección guiada por el Espíritu Santo, de los obispos y de los papas (*De sortibus*, V). Esto no implica la desaparición definitiva y total del recurso al azar o a echar suertes; san Agustín, comentando el versículo "In manibus tuis sortes meae" (Salmo 30,16), escribe: <<oyendo el nombre de "suertes", no debemos pensar en los sortilegios. La suerte no es algo malo; sino que es algo que en la duda humana indica la voluntad divina>> (AGUSTIN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, XXX, 16, PL XXXVI, col. 246). Refiriéndose luego a la usanza de abrir al azar la Biblia para encontrar en ella una respuesta, indica: <<Respecto a aquellos que leen las suertes en las páginas del Evangelio, si bien esto sea preferible al hecho de recurrir a consultar los demonios, sin embargo no apruebo ni siquiera esta usanza de querer hacer servir para los asuntos temporales y las vanidades de esta vida las palabras divinas proferidas para la vida futura>> (Id. *Le lettere* I-V, Città Nuova, Roma 1971. Ver la carta LV, par. 20). Aquí el desacuerdo parece desembocar más en la motivación del gesto (los asuntos temporales) que en el gesto en sí; el mismo santo Tomás, que cita al obispo de Hipona sobre el tema, no duda en escribir: <<Sin embargo en los casos de urgente necesidad es lícito pedir mediante las suertes, con la debida reverencia, el juicio de Dios>> (II-II, 95, 8); tales casos pueden ser, por ejemplo, una gran indecisión sobre qué hacer, la necesidad de dividir bienes sin suscitar disputas, etc. (*De sortibus*, V). Lo importante es no recurrir a las suertes sin necesidad real, sino solamente por fines justos y en un clima de oración. En otra parte agrega que <<en la nueva ley el alma está liberada de la solicitud de los bienes temporales>>, por lo cual tales consultas no están ya institucionalizadas: <<en la antigua ley, que atraía con promesas terrenales, estaban las consultas sobre el futuro en el ámbito de la religión>> (II-II, 95, 2 ad 3).

inundación anárquica de santuarios alternativos, precursores de cultos idolátricos y supersticiosos. Dios lucha contra la multiplicación de los santuarios y cualquier intento en tal sentido es considerado como una grave infidelidad y prevaricación[602].

Pero el uso de los *urim* y *tummim* sufrió también una limitación temporal: es decir que se reduce, de manera oficial y habitual, a pocos siglos solamente, quizás dos o tres en todo el arco de la historia del pueblo elegido. Después de David y la construcción del primer templo, no tenemos más datos históricos del uso de tales medios; si bien Flavio Josefo remite erróneamente su desaparición a sólo dos siglos antes, es sabido que ella se remonta al menos a la construcción del segundo templo. Luego del exilio, por más que se busque en la genealogía de los sacerdotes para encontrar uno <<con *urim* y *tummin*>> (Ne. 7,65), jamás se encontrará tal sacerdote; en la lista de las funciones sacerdotales citada en 1 Cr. 23, ya no figura el uso del *efod*, y los profetas preanuncian tiempos en que ya no se darán respuestas[603]. Mientras que Dios suscite profetas, serán los únicos que hablen al pueblo en su nombre, pero sin consultas.

¿Qué se concluye, entonces, sobre estas consultas, y sobre todo sobre aquellas hechas a los *urim* y *tummim*? Nuestra impresión es que corresponden a una especie de concesión divina y no, por lo tanto, a prácticas consideradas intrínsecamente buenas o, por lo menos, adaptadas a una comunicación auténtica y provechosa con Dios. La limitación en el espacio y en el tiempo parece confirmar propiamente que Dios haya intentado limitar los daños de una práctica cercana a la adivinación y a la superstición de los pueblos vecinos, manteniéndola, hasta su extinción, en el ámbito bien definido y circunscripto del culto y reservando la facultad de dar respuestas solamente a las figuras acreditadas[604].

---

602 Cf. Jos. 22,16 y Jueces 8,27 y en particular Juec. 16,17 acerca del santuario de Mica.

603 <<Desventura seguirá a desventura (…) a los profetas pedirán respuestas>> (Ezequiel 7,26); <<Por lo tanto para vosotros será noche en lugar de visiones, tinieblas para vosotros en lugar de respuestas>> (Miqu. 3,6); <<Como que es verdad que yo vivo, no me dejaré consultar por vosotros. Oráculo del Señor Dios>> (Ezequiel 20,3).

604 <<La voluntad de comportarse según la decisión indicada por los "Urim" y los "Tummin", acompañada por la eliminación de todo factor humano, testimoniaba la voluntad de Dios a través de sus representantes establecidos>> (R. BROWN –J. A. FITZMYER, R. MURPHY, ed., *Grande commentario bíblico*, Queriniana, Brescia 1973, 1745). Encontramos en San Juan de la Cruz una autorizada confirmación a tal interpretación: <<en vano anda el que quiere entrar con Dios a modo de la Ley Vieja, cuánto más que no le era lícito a cualquiera de aquel tiempo preguntar a Dios, ni Dios respondía a todos, sino sólo a los sacerdotes y profetas, que eran de cuya boca el vulgo había de saber la ley y la doctrina, y así, si alguno quería saber alguna cosa de Dios, por el profeta o por el sacerdote lo preguntaba, y no por sí mismo. (…) se usaba el dicho trato con Dios en la Ley Vieja y era lícito, y no sólo lícito, sino que Dios se lo mandaba, y cuando no lo hacían los reprendía Dios; (…) la principal causa por que en la Ley de Escritura eran lícitas las preguntas que se hacían a Dios y, convenía que los profetas y sacerdotes quisiesen revelaciones y visiones de Dios, era porque aún entonces no estaba bien fundamentada la fe ni establecida le Ley evangélica, y así era menester que preguntasen a Dios y que Él hablase, ahora por palabras, ahora por visiones y revelaciones, ahora en figuras y semejanzas, ahora entre otras muchas maneras de significación>> (JUAN DE LA CRUZ, *Subida* 1. 2, c. 22, nº 8, 2 y 3).

También aquí la pedagogía divina se demostró progresiva, transformando y luego superando algunas de las antiguas técnicas de comunicación difundidas en el área medio-oriental. Un poco como sucede, quizás, con la aceptación inicial de la ley del talión, de la lapidación y del acto de repudio a la mujer, etc., cosas todas superadas por la ley nueva. Lenta pero inexorablemente, todas las técnicas y los medios mecánicos de consulta divina tienden por esto a desaparecer para dar paso solamente a la palabra, y esto ya lo hemos dicho, principalmente a través del profetismo.

Lamentablemente hay quien no se conforma con estas explicaciones y cree encontrar en el episodio de la maga de Endor pretextos suficientes para una interpretación claramente mediúmnica de las comunicaciones con el más allá testimoniadas por la Biblia. Veamos ahora de qué se trata.

La maga de Endor

Es conocido por todos el extraño y misterioso episodio de la maga de Endor, narrado en 1 Sam. 28; Saúl, encontrándose en aprietos y abandonado por Dios, se dirige a escondidas a consultar a una médium a la que le pide: <<Practica la adivinación para mí con un espíritu. Evócame a quien yo te diré>>. La nigromante, es decir <<una mujer en condiciones de dominar a los espíritus>> (‘esthet ba ‘alat ‘ob), ve el espíritu del profeta Samuel que se presenta y pronuncia la sentencia de muerte.

Las interpretaciones, formuladas desde el siglo II, se reducen esencialmente a tres.

La primera es la de San Jerónimo[605] que intenta atribuir lo sucedido a una ficción de la maga. De las tres interpretaciones, es sin duda la menos verosímil en cuanto que nada en el texto la apoya. ¿Cómo, de hecho, habría podido la maga predecir cosas sobre Saúl si no lo conocía y cómo habría podido inventar una descripción de Samuel que el mismo rey viene a confirmar?. Además, contrariamente a lo que sucede entre a los adivinos y en los oráculos paganos, las palabras de Samuel no son para nada ambiguas y se realizan puntualmente.

La segunda interpretación es la dice que se trata de un engaño del diablo, que produce un simulacro de Samuel. La obra más larga a favor de tal tesis es el *De engastrímytho* de Eustacio de Antioquía[606]. También *Tertuliano en su De*

---

605 *In Isaias* VII, 11 (PL XXXIV, col. 106); *In Ezequiel* 13, 17 (PL XXV, col. 114); *In Mateo* VI, 31 (PL XXVI, col. 46).

606 El título exacto es más largo: *Giudizio contro Origine sull´ interpretazione della necromante*, y corresponde a PG XVIII, col. 614-674. El texto italiano (y griego) se halla en M. SIMONETTI, ed., *La maga di Endor*, Nardini Editore, Florencia 1989.

anima[607] y San Gregorio de Niza en su *De pithonissa*[608] son de la misma idea. Si bien es menos frágil que la pri-mera, esta interpretación prefiere sacrificar la claridad y la continuidad del relato sobre el altar de lo que no deja de ser (si bien digno de respeto) otra cosa que un doble a priori doctrinal. Por una parte, Dios, habiendo muchas veces condenado la nigromancia, no puede consentir que el espíritu de un difunto pueda aparecerse por efecto de una evocación espiritista; y por esto Eustacio, en su *Martirio de Pionio*, aclara: <<¿Tenía la pitonisa el poder de evocar a Samuel, o no? Si dicen: "Si", entonces admiten que la impiedad puede más que la justicia, y son malditos>>[609]. Por otra parte, apoyándose en el relato de Lc. 16, san Gregorio afirma: <<Yo en cambio miro el abismo del que habla el Evangelio, que el patriarca (o, mejor dicho, el Señor del patriarca) dice que está colocado entre los buenos y los malos, tanto que es imposible para los condenados pasar al lugar donde reposan los justos, y para los san-tos pasar para alcanzar el lugar de los malvados; por esto no considero que estas suposiciones respondan a la realidad, porque me fue enseñado considerar verdadero solamente el Evangelio>>[610]. Por lo cual un demonio no podía llegar hasta Samuel y obligarlo a hacerse presente.

La tercera interpretación, a pesar de todas las dificultades que conlleva, parece la más válida porque es la más ajustada a los textos escriturísticos: ella quiere (en sustancia) que haya sido verdaderamente el mismo Samuel[611] el que apareció. El más notable defensor de esta idea es Orígenes en su In 1 Reg. 28, *De engastrímytho*[612], seguido por Teodoreto de Ciro en su libro *Quaest. LXIII in l Reg.*[613], y por San Ambrosio para el cual <<Samuel, después de

---

607 En el c. 57, par. 8-9 (PL II, col. 749): <<En efecto, nosotros no podemos creer que el alma de cualquier santo, y mucho menos de un profeta, haya sido evocada por el demonio, tanto más que sabemos que el mismo Satanás se transfigura en ángel de la luz. (…) Es todo una ilusión, los muertos no pueden retornar. (…) Los espectros que los nigromantes evocan no son más que fantasmas, una alucinación de los sentidos efectuada únicamente con la ayuda del espíritu del mal>>. San Justino, en las *Quaestiones et responsiones ad ortodoxos*, 52, que se encuentra en las *Spuria* (PG VI, col. 1295), piensa lo mismo, indicando también que fue Dios quien obligó al demonio a decir la verdad.

608 El título completo es *Lettera per la necromante al vescovo Teodosio* y corresponde a XLV, col. 107-114, del cual se encuentra el texto italiano y griego en M. SIMONETTI, ed. *La maga*.

609 PG XVIII, col. 613-794; ver c. 14 y citado en M. SIMONETTI, ed., *La maga*, 20.

610 GREGORIO NISSENO, *De pitonisa*, nº 2. 3, en M. SIMONETTI, ed., *La maga*.

611 Sobre la identidad, si se puede decir, metafísica de este espectro de Samuel, se nos indica <<que el término usado para indicar el objeto directo de la evocación no es ni "nefesh", ni "ruaj", ni "neshama", que podrían indicar el principio personal y espiritual del hombre (…) y ni siquiera el de "refaim", es decir los difuntos en cuanto que sobreviven en el Sheol, sino, aparte del genérico "metim" (muertos), el misterioso término "'obot" (singular 'ob), que sirve -como hemos visto- para indicar tanto al evocador como al objeto de la evocación. Se trata de un término de etimología incierta, que es usado sólo en estos contextos y parece sugerir que lo que es evocado no se identifica verdaderamente con la persona del difunto, sino que más bien sea "algo" de él>> (P. CANTONI, *La Chiesa e lo spiritismo*, en S, 236).

612 PG XII, col. 1011-1028. El texto italiano y griego se puede siempre encontrar en M. SIMONETTI, ed., *La maga*.

613 PG LXXX, col. 590-594.

muerto, ateniéndonos al testimonio de la Escritura, no esconde el futuro>>[614]. Dos elementos extrínsecos al pasaje en discusión vienen a reforzar tales interpretaciones; el primero es el fragmento de Sir. 46,20: <<Hasta después de su muerte profetizó, prediciéndole al rey su final; también desde el sepulcro levantó aún la voz para alejar con una profecía la iniquidad del pueblo>>, mientras que el segundo (en la traducción de los LXX de 1 Crón. 10) ciertamente menos importante, es el agregado de estas palabras que no se leen ni en el texto hebreo ni en la Vulgata: él interrogó a la pitonisa "para saber, y el profeta Samuel le respondió". Pero el razonamiento de Orígenes se basa esencialmente en el hecho de que nada en el texto bíblico autoriza a pensar que el hagiógrafo inspirado por el Espíritu Santo no haya querido entender su propio relato tal como lo había escrito: "pero ¿qué cosa vio la mujer"?. Vio a *Samue*". ¿Por qué no está escrito: La mujer vio un demonio que fingía ser Samuel?. Pero está escrito: "Saúl conoció que era Samuel". Si no era Samuel, debería estar escrito: Saúl creyó que aquello fuese Samuel. En cambio está escrito: "Saúl conoció", y ninguno conoce lo que no existe>>[615]. Si la intención claramente manifestada por el hagiógrafo era la de afirmar la presencia del profeta Samuel, ponerla en duda vendría a menoscabar la veracidad de las mismas Escrituras: <<Decir que el relato no es verdadero nos conduce a la incredulidad –y esto recaerá sobre la cabeza de quien habla-; pero afirmar la verdad nos provoca dificultades y nos pone en un problema>>[616].

La conocida tendencia del alejandrino a la interpretación alegórica de las Sagradas Escrituras hace particularmente creíble su explicación realista y literal del relato; y Eustazio, su adversario, no deja de reprocharle por no favorecer, en este caso puntual, su propia tendencia, habitualmente excesiva, a la alegorización. No solamente lo critica (y sosteniendo con razón que <<en efecto, sólo Dios puede mandar con un poder tal capaz de llamar y hacer subir a las almas desde el infierno>>)[617], sino que el arzobispo de Antioquía acusa a Orígenes de creer que el demonio pueda evocar a voluntad, desde los infiernos, a las almas de los profetas. Se trata de una creencia que San Justino, imprudentemente, había aceptado: <<Y que las almas sobreviven os lo he demostrado en base al hecho de que también el alma de Samuel fue evocada por la nigromante, como quería Saúl. Por esto parece que todas las almas de aquellos que, como él, eran justos y profetas, estaban sujetas al poder de tales potencias, como las que sin duda poseía (en base a los hechos) aquella nigromante>>[618]. El doctor alejan-

614 AMBROSIO *Expositionis in Lucam liber*, I, I, 15 (PL XV, col. 1627).
615 ORÍGENES, *In 1 Reg. 28*, en M. SIMONETTI, ed., *La maga*, c. 4. 7.
616 Ibid., c. 2 .5.
617 EUSTACIO, *Giudizio contro Origene*, en M. SIMONETTI, ed., *La maga*, c. 16. 10.
618 JUSTINO, *Dialogo con Trifone*, c. 105 (PG VI, col. 722).

drino, en cambio, se resiste en modo categórico a <<admitir que un demonio haya tenido una facultad capaz de profetizar respecto a Saúl y al pueblo de Dios, y de profetizar acerca del futuro reino que habría de tocarle a David>>[619].

En la segunda mitad del siglo IV (entre Eustazio y Gregorio de Niza) escribe Diodoro de Tarso, también él favorable a la interpretación realista de l Sam. 28: <<En efecto, la Escritura no ha dicho que la nigromante lo haya evocado, sino más bien relata que la mujer dijo a Saúl: "¿A quién debo evocar?" y Saúl contesta: "A Samuel". Pero la mujer no lo evocó, sino más bien lo vio porque se había presentado. Puesto que no era habitual que subieran [y se presentaran] aquellos que eran llamados por los nigromantes, por eso "la mujer pegó un grito">>[620]. Si no fue la maga de Endor la que evocó, con la ayuda del demonio, al espectro del profeta (algo por lo demás muy contradictorio para una figura de la estatura espiritual de Samuel)[621], entonces se debe concluir, y es la idea de Teodoreto de Ciro, que fue Dios mismo quien ordenó a Samuel hacerse presente. Se trata de una hipótesis a la cual tanto San Agustín[622] como Santo Tomás dan crédito, aunque permanecen abiertos a la de una intervención diabólica, en la cual Samuel no tiene nada que ver. Es cierto que si la canonicidad del libro del Sirácida hubiese sido reconocida universalmente (y sólo lo será en el Concilio de Trento), entonces es verosímil que los comentadores, quizás incluidos los adversarios de Orígenes, habrían admitido la tesis de una efectiva aparición del espíritu de Samuel[623].

Podemos por lo tanto pensar que la tercera interpretación de 1 Sam. 28 corresponda, al menos virtualmente, al pensamiento de los principales padres y teólogos de la Iglesia. Ateniéndonos a ellos, la evocación de los difuntos no sólo no es lícita, sino que ni siquiera es posible: ninguno, ni siquiera los demonios, tiene el poder de hacer aparecer a un difunto. En los casos en los cuales aparece *alguien*, hay que creer que se trata de un engaño diabólico o bien, como en el episodio de la maga de Endor, que aparezca por una disposición

---

619 ORÍGENES, *In Reg. 28*, en M. SIMONETTI, ed. *La maga*, c. 8. 3.

620 PG XXXIII.

621 También santo Tomás afirma que <<los demonios no pueden evocar el alma de un santo, ni obligarla a hacer algo>> (II-II, 174, 5 ad 4).

622 La opinión de san Agustín se encuentra en PL XL, col. 142-144. 606 y está citada en II-II, 95, 4 ad 2: <<"No es absurdo creer que haya habido permiso por alguna dispensa [divina], no por poder de artes mágicas, sino por procedimientos ocultos, desconocidos por la pitonisa y por Saúl, que apareciese a la vista del rey el espíritu de aquel justo, para intimarles la sentencia divina". O bien no fue verdaderamente despertado de su reposo el espíritu de Samuel, sino un fantasma y una ilusión imaginaria producida por las maquinaciones del diablo, y que la Escritura llama Samuel, como se suele poner nombre a las imágenes tomando elementos de ellas>>. La opinión de santo Tomás está en I, 89, 8 ad 2.

623 Santo Tomás, en la respuesta recién citada, escribe:<<O sea, si se rechaza la autoridad del "Eclesiástico", por el hecho de que los Hebreos no ponen este libro entre las Escrituras canónicas, se puede pensar que aquella aparición se debió a una intervención diabólica>>.

providencial de Dios: y que quede bien claro, no por efecto de la evocación de una médium, sino en ocasión de una evocación[624]. La figura de Samuel aparece, en efecto, antes de que la maga tenga el tiempo de iniciar sus ritos evocatorios.

En tal caso, y lo deducimos del relato bíblico, la aparición de Samuel fue permitida para disuadir y pronunciar una condena.

Ya no es muy alentador el hecho de que el profeta inaugure su intervención con las siguientes palabras dirigidas a Saúl: <<¿Por qué me has perturbado [o molestado] y obligado a subir?>> (1 Sam. 28,15). Como ya está evidenciado, esto contradice de lleno las afirmaciones de los espiritistas según los cuales los espíritus están ansiosos de comunicarse con nosotros. Y luego está bien claro que la condena a muerte de Saúl es imputable también por haber recurrido a la mediumnidad: <<Así Saúl murió a causa de su infidelidad al Señor, porque no había escuchado la palabra y porque había evocado a un espíritu para consultarlo>> (1 Cr. 10,13).

El episodio de la maga de Endor representa por esto, el único caso de recurso a una médium en todo el texto sacro, y por lo demás con la condena correspondiente; en vano buscaremos en el AT casos de personas muertas que se manifiestan a los vivos (quizás sí durante el sueño); ni tampoco relatos de exorcismos en los cuales se recurre a ritos mágicos o a nigromantes para contactar o contrarrestar a los espíritus. Tales cosas no se podrán encontrar ni siquiera en los Apócrifos del AT ni del NT o en los escritos de Flavio Josefo: esto es signo de que la mentalidad judeo-cristiana confía exclusivamente en la palabra de Dios y en el poder de palabras pronunciadas en Su nombre, y que la condena de la evocación reviste una dimensión universal e irrevocable, contrariamente a cuanto afirman los espiritistas y, en particular, como hemos visto en la primera parte, Allan Kardec.

Invocación y evocación

Los textos bíblicos acerca de la maga de Endor recurren al término preciso de *evocación* para indicar la comunicación provocada e ilícita con el más allá y para distinguirla de la invocación. Se trata de una distinción ya clásica y aceptada, no sin intentos de confundir los dos conceptos, aún dentro del es-

624 Que tales cosas sucedan, es decir, que Dios intervenga en una consulta idolátrica o mediúmnica para disuadir o condenar, el que subscribe ha tenido la oportunidad de verificarlo a través de testimonios directos de personas a las cuales, en el curso de sesiones espiritistas, les fue intimado a <<terminarla con estas cosas y presentarse a un sacerdote para recibir bendiciones>>. En otras circunstancias, una intervención providencial ha obligado al "espíritu" a manifestar su propia identidad, con movimientos o palabras atemorizantes o bien, directamente, presentándose como "666", el número de la Bestia (Apocalipsis 13,18).

piritismo, y de la cual la Iglesia se ha servido a lo largo de los siglos. En el último Concilio Vaticano II, la Comisión doctrinal definía la evocación como un método <<con el cual se busca provocar "con técnicas humanas una comunicación sensible" con los espíritus o las almas separadas para obtener noticias y diversas ayudas>>[625].

Toda la reflexión de Allan Kardec sobre el tema tiende a conferir a sus comunicaciones con el más allá la espontaneidad y la inmediatez típicas de la mística y de la oración; él intenta repetidas veces identificar la evocación con la invocación y, directamente, con la oración[626], y quiere dar a entender que la intervención de los espíritus, más que a la iniciativa del médium, se debe atribuir a una gracia divina[627]. Pero en un texto (que ahora queremos citar in extenso, dada su importancia), Kardec se ve obligado a distinguir los dos conceptos: <<Invocación, del latín: *in* (dentro) + *vocare* (llamar). Evocación, del latín: *e* (fuera) + *vocare*. Estos dos términos no son perfectamente sinónimos, pues teniendo la misma raíz, *vocare* (llamar), es un error intercambiarlos uno por el otro. *Evocar* es llamar, hacer venir ante sí, hacer aparecer mediante ceremonias mágicas, encantamientos. Evocar a las almas, a los espíritus, a las sombras. Los nigromantes pretendían evocar las almas de los muertos>> (Acad.). Entre los antiguos, *evocar* consiste en hacer salir las almas de los Infiernos para hacerlas venir ante sí.

Invocar es llamar "dentro de sí mismo" o en auxilio propio, a una potencia superior o sobrenatural. Se invoca a Dios a través de la oración. En la religión católica, se invoca a los Santos. Toda oración es una invocación. La invocación está en el pensamiento; la evocación es una acción. En la invocación el ser al cual nos dirigimos nos escucha; en la evocación él sale del lugar donde estaba para venir a nosotros y manifestar su presencia. La invocación se dirige solamente a los seres que se suponen lo suficientemente elevados como para asistirnos; al contrario, se evocan tanto los espíritus inferiores como también los espíritus superiores. Moisés prohibió, bajo pena de muerte, evocar las almas de los muertos, práctica sacrílega en uso entre los Cananeos. El capítulo 28 del II libro de los Reyes habla de la *evocación* de la sombra de Samuel por parte de la Pitonisa.

---

625 *Ad caput VII de Ecclesia*, respuesta al "modum" 35, en *Acta Sinodalia* 3/8, 144.

626 <<La mayor parte de las personas que podemos con razón calificar como mediums sanadores recurren a la oración, la cual es una evocación propiamente dicha>> (A. KARDEC, *Le libre des médiums*, P. 2, c. 15, par. 175).

627 <<Llamamos a los espíritus en el nombre de Dios, porque creemos en Dios y sabemos que nada se hace en este mundo sin su permiso, y que si Dios no les permitiese venir (a los espíritus), ellos no vendrán>> (Id., *Qu´ est-ce que le spiritisme*, 94). <<Toda evocación debe ser siempre hecha en el nombre de Dios; se la puede hacer en los siguientes términos o en otros equivalentes: "Yo ruego a Dios Omnipotente que permita a un Espíritu bueno comunicarse conmigo y que me haga escribir; ruego también a mi ángel custodio que quiera asistirme y alejarme de los espíritus malos>> (I., *Le livre des médiums*, P. 2, c. 17, par. 203).

El arte de las evocaciones, como se ve, se remonta a la más remota antigüedad; se encuentra en todas las épocas y entre todos los pueblos. En el pasado la evocación era acompañada por prácticas místicas, sea porque se las creyese necesarias, o, más probablemente, para atribuirse el prestigio de un poder superior. Hoy se sabe que el poder de evocar no es un privilegio, que pertenece a todos, y que todas las ceremonias mágicas y cabalísticas no eran otra cosa que ceremonias vanas>>[628].

Esta larga cita contiene una significativa contribución a la comprensión de la mediumnidad, a pesar las tentativas del autor para despistar: en efecto, ante todo, da a entender que reconoce exclusivamente la invocación, destinada solamente a los espíritus superiores; y después habla de la evocación como una práctica ahora al alcance de cualquiera, aparentemente idéntica a la invocación, y legitimada desde que ha sido liberada de sus aspectos mágicos y esotéricos. Aspectos que, para nuestra advertencia, han permanecido, considerando la impostación quasi litúrgica y ritual conferida a las sesiones espiritistas.

De todos modos, es a justo título que la invocación -y no la evocación- sea colocada en el ámbito de la oración, de la cual es una expresión. Su etimología ("in") denota una sobresaliente característica espiritual: en efecto, un espíritu puede penetrar en el ser humano ("in") ejerciendo un influjo sobre las facultades espirituales de la inteligencia y de la voluntad, es decir del conocimiento y del amor, sin que esto exija que él se aleje de donde está. La evocación, en cambio, implica una especie de alejamiento, un movimiento local del espíritu respecto a su ambiente de vida; por lo demás la expresión <<evócame a Samuel>> habría que traducirla literalmente como <<hazme subir a Samuel>>. La misma idea se encuentra en la New Age, aún cuando no se trate de relaciones con espíritus propiamente dichos: con la única diferencia que, en este último caso, es el mismo receptivo quien se mueve o penetra, de algún modo, en otra dimensión. Si la comunicación experimental o sensible con el más allá ocurriese en virtud sólo de la oración o invocación, no se sentiría la necesidad de recurrir a la *evocación*: por lo tanto se lo hace para suplir esta *laguna* de la invocación que, por sí misma, queda en el ámbito de la comunicación meramente espiritual.

Cuando, pues, Kardec especifica que la invocación está en el pensa-miento mientras que la evocación es una acción, él, sin quererlo, traiciona o manifiesta todavía más claramente la especificidad de la mediumnidad; en efecto, ¿cuál sería el motivo por el que sólo la evocación sería una acción?. ¿Acaso el pensar no es también él una acción, si bien de naturaleza puramente espiritual?. Por lo tanto, la evocación se sale de la órbita del ámbito espiritual, por lo cual el

628 Id., *Manuel*, 23-24.

razonamiento de Kardec lleva al reconocimiento, al menos implícito, de los procedimientos (materiales, físicos y mentales) que acompañan o caracterizan esta práctica. Todo esto no se le escapaba a René Guènon: <<Para los espiritistas tal comunicación se cumple con medios materiales. Este segundo elemento es esencial para distinguir el espiritismo de otras concepciones, en las cuales se admiten solamente comunicaciones mentales, intuitivas, o bien una especie de inspiración; también los espiritistas sin duda lo admiten, pero no es este tipo de comunicaciones a las que atribuyen la mayor importancia>>[629].

Sustituyendo aquí la palabra *material* con *sensible* o *manifiesto*[630], y la palabra *intuitiva* y *mental* con *espiritual*, tenemos ya una buena idea de los motivos por lo cual hacemos entrar la comunicación mediúmnica con el más allá en el ámbito de la técnica[631]: en efecto, no estamos en presencia de un proceso natural, espontáneo y, como veremos más adelante, vital, sino más bien elaborado, provocado, extrínseco y forzado; no se verifica una relación espiritual inmediata, de inteligencia a inteligencia, de corazón a corazón, sino más bien mediata, es decir de inteligencia a procedimiento mental y/o material. Pero todo esto deberá ser precisado a continuación, para que no se confunda la comunicación mediúmnica con cualquier otro tipo de comunicación realizada a través de un medio técnico (el teléfono o el telégrafo, por ejemplo).

3.- La respuesta humana a la Revelación divina

El carácter amistoso y familiar y no esencialmente informativo de la Revelación, así como la naturaleza invisible de su objeto, es decir Dios y su voluntad, exigen del hombre una respuesta y una actitud bien diversas de aquellas que se encuentran en las comunicaciones no cristianas precedentemente descriptas. Es decir que exigen una respuesta global y la fe teologal[632].

---

629 R. GUÉNON, *L´errore*, 14.

630 <<Cualquiera, o casi, es médium. Sin embargo, en la práctica, tal calificación se aplica sólo a aquellos en los cuales la facultad mediúmnica está netamente caracterizada, y se traduce en efectos evidentes de una cierta intensidad>> (A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 14, par. 159). Encontramos un ejemplo concreto en las palabras pronunciadas por la médium María Candela durante una conferencia en el primer congreso del "Gruppo italiano di ricerca escatológica" (G.I.R.E.): <<Le pedía entonces, sobre todo a Nuestra Señora, el don de la comunión tangible con mi hija y la comunicación directa (con ella)>> (citado en *Settimana* del 24/03/1996 en la página 12).

631 O, mejor aún, de las prácticas mágicas de toda especie. No pocos estudiosos continúan percibiendo en la evocación un <<rito mágico por medio del cual se llama tanto a un alma del mundo inferior cuanto a una divinidad de su morada. (…) El rito evocatorio pertenece en esencia a la particular forma de magia que reconoce una eficacia mágica a determinados gestos y palabras>> (EC, V, col 896-897). <<Los procedimientos mediante los cuales se realiza un bien o un mal pueden ser llamados "encantamientos"; los que tienen por objeto descubrir las cosas escondidas, "adivinatorios"; finalmente, aquellos que tienen por efecto hacer intervenir los espíritus bajo una forma sensible, "evocadores">> (M. J. RIBET, *La mystique* III, 407).

Globalidad de la respuesta humana

Hemos visto que la Revelación constituye antes que nada una apertura personal por parte de Dios en las relaciones con el ser humano, el cual no la puede recibir como un conjunto de datos y de informaciones, como un simple saber para entender, sino más bien como la develación de un misterio de amor y como una invitación a aceptarlo. Por esto ella no compromete únicamente la esfera intelectual sino también y sobre todo la afectiva que, según las disposiciones, abre o cierra a la inteligencia de la Escritura; este es el sentido de la parábola del sembrador (Mt. 13), donde Jesús atribuye a la dureza de corazón de los interlocutores la incapacidad de entender su mensaje y la consecuente necesidad de recurrir a las parábolas.

Encontramos una posterior confirmación de la superación de un compromiso principalmente intelectual, en la connotación expresada por la palabra *mantáno*, preferida antes que el término *didásko*: mientras que la primera se refiere al aprendizaje típico del discípulo, que implica sumisión a la voluntad divina fijada en la ley y en los mandamientos, la segunda implica una dimensión netamente más intelectual. A los ojos de los apóstoles, Jesús no es simplemente el rabbí que enseña, sino el Señor a quien seguir y obedecer[633]. Ligado a la palabra *mantáno*, está el concepto de discípulo (*matetés*), que aparece alrededor de 250 veces en el NT y que recibe del contexto el sentido preciso de dependencia total, de comunión y de lazo interior[634].

En la vida concreta esta globalidad de la respuesta humana se traduce con el concepto de *metanoéo* es decir de conversión, que <<No se refiere solamente al caso particular de un cambio de idea, acompañado de arrepentimiento, sino también de una mutación de la actitud en su conjunto, de la posición del hombre hacia Dios, comprendiendo la vida entera e indicando una transformación esencial que es consecuencia de un cambio realizado por Dios>>[635]. Dios no se conforma con una adhesión exterior a su santa voluntad

---

632 <<[El conocimiento de Dios] es alcanzable en el compromiso, o más bien en la aceptación de las condiciones establecidas por Dios mismo. Esto quiere decir que no se da conocimiento sin fe, es decir, sin obediencia a su proyecto salvífico-de comunión>>. (M. HERRAIZ, *Contemplazione* DM, 341).

633 <<Por medio de Él hemos recibido la gracia del apostolado para obtener la obediencia a la fe por parte de todas las naciones>> (Romanos 1,5). <<Pero no todos han obedecido al Evangelio>> (Romanos 10,16); <<… pero ahora revelado y anunciado mediante las escrituras proféticas, por orden del eterno Dios, a todas las naciones para que obedezcan la fe>> (Romanos 16,26).

634 <<El significado quasi técnico de la palabra "matetés", que establece la directa dependencia del hombre que debe ser formado en una instancia superior a él por conocimiento objetivo, y que subraya su inseparabilidad externa de ella, domina todo el uso lingüístico, cuando se trata de la adquisición de conocimientos y capacidades tanto artesanales como espirituales. Indica el aprendiz, el artesano, pero también el estudiante ("matetés" también era la palabra adoptada para indicar un filósofo en cuanto ligado a una escuela)>> *GLNT* VI col. 1124).

635 *GLNT* VII, col. 1146.

y condena cualquier tipo de formalismo: <<Este pueblo sólo se acerca a mí con palabras y me honra con los labios, mientras que su corazón está lejos de mí>> (Is. 29, 13). El mismo Jesucristo no sólo luchará arduamente contra toda expresión de *fariseísmo* sino, y esto ya ha sido puesto en evidencia antes, pedirá a sus seguidores que sean coherentes hasta el testimonio del martirio; el término *marturía* asume claramente, en Juan, el sentido y el valor de revelación, por lo cual el círculo se cierra: la plena adhesión humana hasta la muerte y hasta el don total de sí mismo[636] se transmuta a su vez en una revelación de Dios.

La necesidad de la fe

La fe a la cual nos referimos aquí no se debe entender en el sentido genérico de confianza o de abandono total, sino más bien en su sentido teologal: adhesión de la inteligencia a la palabra de Dios no en base a la evidencia, sino en base a un acto de voluntad; en efecto, el Dios invisible nos habla de realidades invisibles y por esto la fe, como la esperanza[637], es propia de las cosas que no se ven. Ya hemos tenido la oportunidad de mencionar que muchas de las *visiones* descriptas en el AT no son otra cosa que *audiciones*. Conviene pues subrayar la prevalencia del oír sobre el ver. <<En los profetas, sobre todo en los mayores, no es posible desconocer la preponderancia objetiva del oído sobre la vista: generalmente el momento de la revelación verbal está en primer plano también externamente, mientras que las revelaciones visuales se redu-cen a constituir un simple trasfondo de las revelaciones verbales>>[638]. Cuando Dios mismo se manifiesta directamente, en manera perceptible a los sentidos, jamás se hace ver: Él, en efecto, es <<el único que posee la inmortalidad, el que habita una luz inaccesible, que ninguno entre los hombres ha visto jamás ni puede ver>> (1 Tim. 6,16). Tanto *Éxodo* 33,11 (comparado con 33,18 ss) cuanto *Deuteronomio* 34,10 y *Números* 14,14 indican que este hablar "cara a cara" no implica la visión directa de Dios por parte de Moisés; y esto en conformidad con el principio enunciado en Éxodo 33,20: <<Tu no podrás ver mi rostro, porque ningún hombre puede verme y quedar vivo>>. <<Una efectiva visión de la divinidad resulta, en la concepción religiosa del AT, un hecho siempre inaudito y verda-

---

636 <<La fe no es ante todo adhesión a un cierto número de verdades, sino don de sí mismo a Dios, puesto que Dios se hace verdaderamente conocer solamente en el acto en el cual alguien se entrega a Él. He aquí por qué el camino hacia la Verdad permanece inseparable del camino hacia la santidad. Haciendo la voluntad de Dios, el creyente se hace un mismo espíritu con Él>>. (P. AGAESSE – M. SALES, *La vie mystique chrétienne*, en DSp X, col. 1951).

637 <<Ahora bien, lo que se espera, si es visto, ya no es esperanza: pues lo que uno ya ve, ¿cómo podría aún esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, lo aguardamos con perseverancia>>. (Romanos 8,24-25).

638 *GLNT* VIII, col. 927. Cf. Isaías 6,1 y ss; Ezequiel 1 ss; Amós 9,1 ss.

deramente aniquilante (Gén. 19,26; 32,31; Éxodo 3,6; Juec. 6,23). (…) Cuanto más se debilita el concepto de *ver* tanto más se acentúa la importancia del concepto de *oír*. Ya es sintomático a este respecto que la teofanía de Moisés esté definida de un modo cada vez más insistente como un "hablar cara a cara" (Éxodo 33, 11)>>[639]. Este predominio bíblico del oír sobre el ver, sobre todo cuando el objeto de la visión es el mismo Dios, no nos asombra: en efecto, ver al amigo implica el gozo y por esto incluye un aspecto de recompensa y de beatitud, que hace referencia a la Parusía, cuando el Señor vendrá a Sión (Isaías 60,1) y los hombres ya no tendrán labios impuros (Isaías 6, 5). Entonces, y sólo entonces, no caminaremos más en la fe sino en la visión[640].

También el NT subraya fuertemente la función del oír en el estado actual: <<porque me has visto, has creído: ¡bienaventurados aquellos que no habiendo visto creerán!>> (Juan 20,29). En confirmación de esta preeminencia del oír sobre el ver está el hecho, tan desconcertante, de que la fisonomía de Jesús, <<el más bello entre los hijos de los hombres>> (Salmo 45,3), ni siquiera está descripta, mientras que son relatadas las cosas que hizo y, sobre todo, las que dijo. San Pablo explica que <<la fe depende por lo tanto de la predicación, y la predicación a su vez se realiza por la palabra de Cristo>> (Rom. 10,17). La exigencia de milagros o de signos corresponde por esto a una forma de incredulidad y de impenitencia (Mt. 12,39; Juan 4,48).

Entonces, el oír no se reduce a un percibir distraído y desmemoriado[641]: <<Quien escucha mis palabras y no las pone en práctica, es semejante a un hombre necio que ha construido su casa sobre la arena>> (Mt. 7,26). El oír y el escuchar la palabra de Dios se colocan más allá del intento de aferrarla con el pensamiento o con la ciencia, concretándose, precisamente, en la obediencia y en la caridad[642].

Una vez más estamos en condiciones de entender hasta qué punto las exigencias de la fe nos ponen en las antípodas de los misterios griegos y de la gnosis, oriental o no, para los cuales el ver predomina sobre el oír, la iluminación sobre la *locutio* divina[643], y la dimensión intelectual sobre la afectiva. Con

---

639 *GLNT* I, col. 586-587.

640 <<Caminamos en la fe y no aún en visión>> (2 Corintios 5,7).

641 <<En cambio, quien fija la mirada en la ley perfecta, la ley de la libertad, y permanece fiel a ella, no como alguien que escucha desmemoriadamente sino como uno que la pone en práctica, encontrará su felicidad en practicarla>> (Sant. 1,25).

642 <<Si tuviera el don de la profecía y conociera todos los misterios y toda la ciencia, y poseyera la plenitud de la fe como para mover montañas, pero no tuviese caridad, no soy nada>> (1 Cor. 13,2).

643 Todos los cultores de la gnosis y del esoterismo identifican al "iniciado" con Dios mismo, por lo cual el conocimiento proviene de una iluminación interior, no de una "visión" externa o, menos aún, de una revelación a la cual dar fe: <<Como la luz, donaba la vida / como la luz más que como la visión>> (R. RUYER, *La Gnose*, 10). He aquí lo que afirma el protagonista de un libro típicamente gnóstico y, el mismo autor lo

esto no pretendemos absolutamente, lo repetimos, desmerecer o negar el componente ascético y moral presente en las principales místicas no cristianas; sólo queremos precisar que tales componentes corresponden a una iniciativa y a una disciplina personal, no a un seguimiento o a una obediencia a la palabra de Otro.

Por lo cual, como recapitulación al término de esta mirada a vuelo de pájaro sobre las comunicaciones con el más allá presentes en la Sagrada Escritura, queremos confirmar el primado de la iniciativa divina sobre la humana y concluir, recurriendo a una expresión quizás hasta demasiado sintética pero muy elocuente, que tenemos la percepción de encontrarnos frente a comunicaciones *del* más allá antes que a comunicaciones *con* el más allá.

2.- LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ EN EL ÁMBITO CRISTIANO EXTRABÍBLICO

Las manifestaciones extraordinarias de lo sobrenatural prosiguieron después que terminó la Revelación, y no faltan los ejemplos: estigmas, previdencia, conocimiento de los corazones, perfumes, esplendores, bilocaciones, curaciones milagrosas, etc. El presente capítulo intenta ocuparse una vez más sólo de las comunicaciones patentes y sensibles con el más allá, en el intento de verificar su continuidad o discontinuidad con las bíblicas.

Por obvios motivos no se han podido consultar o estudiar todos los casos narrados en la historia de la espiritualidad cristiana; en la óptica precisa de este capítulo, resultará de todos modos clara, si bien no exclusiva, la preferencia dada a Santa Teresa de Jesús y a San Juan de la Cruz, ambos doctores de la Iglesia, y por lo tanto, protagonistas de experiencias universalmente reconocidas, así como descriptas de manera detallada y orgánica. Y esto, contrariamente a lo que sucede en la Biblia, que no es un tratado de espiritualidad sino más bien la historia de la salvación de un pueblo entero; motivo por el cual, por lo demás, el conjunto de los interlocutores entra en la categoría de los profetas: Dios se dirigía a ellos no tanto para estrechar una amistad como para instruir y guiar a Israel.

Aquí, en cambio, las dos categorías de comunicaciones, místicas y proféticas, serán descriptas separadamente. Tomaremos pues, en consideración el componente divino y humano presente en ellas, antes de anticipar algunas con-

---

admite, fruto de channeling: <<"¡deja que se vaya la fe!", repetía siempre Chang. "La fe no te ha servido de nada para volar. Te ha sido suficiente el intelecto: entender la cuestión. Y aquí es la misma cosa. Arriba, vuelve a intentarlo". Luego de un día, en la playa, con los ojos cerrados, concentrado en sí mismo, Juan captó, como en un relámpago, lo que Chang quería decir. "¡Pero es verdad! Yo soy una gaviota perfecta, sin límites ni limitaciones!" Y experimentó un gran estremecimiento de alegría>> (R. BACH, *Il gabbiano*, 69).

clusiones acerca del conjunto de las comunicaciones cristianas con el más allá, bíblicas y no bíblicas.

1.- Dos categorías de comunicaciones

La historia de la Iglesia está recorrida por la presencia de estas claras comunicaciones divinas, en las cuales predomina a veces la dimensión unitiva o mística y, otras, la dimensión práctica o profética. El recuerdo de ciertos santos, por ejemplo, se encuentra netamente ligado a su espiritualidad y a su vida mística: pensemos en una Teresa de Ávila, en San Juan de la Cruz, en una Ángela de Foligno, en un Enrique Susón. El recuerdo de otros, en cambio, se relaciona a sus palabras y acciones proféticas: es el caso de una Juana de Arco, de un Vicente Ferrer, de un Juan Bosco. Algunos son considerados igualmente como místicos y profetas: Bernardo de Claraval, Francisco de Asís, Catalina de Siena, Luis María Grignón de Montfort, etc.

Estas dos dimensiones de las comunicaciones con el más allá se relacionan, en lo esencial, con la distinción ya clásica entre gracias *gratum faciens* [que nos hace amables a Dios] y gracias *gratis datae* [dadas sin mérito]. Las primeras santifican al sujeto mismo, permitiéndole enraizarse en la amistad sobrenatural con Dios mediante la gracia santificante propiamente dicha, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo; las segundas, de carácter más carismático, resultan indispensables para la santificación no del sujeto, sino más bien de la humanidad y de los cristianos. Mientras aquéllas presuponen generalmente disposiciones subjetivas, estas (y ya lo hemos subrayado precedentemente) no son incompatibles con el estado de pecado mortal, razón por la cual se dice propiamente *dadas gratuitamente*. Es decir que podría comprometer totalmente tan sólo la esfera intelectiva y concretarse en un suje-to todavía lejano a cualquier lazo afectivo con Dios. No por casualidad Juan de la Cruz subraya que las revelaciones <<pertenecen propiamente al espíritu de profecía>>[644], y que, de por sí, no se refieren a noticias concernientes al ser íntimo de Dios.

Entre unas y otras gracias, sin embargo, no se puede establecer una separación neta, por cuanto la persona tocada por las gracias *gratum faciens* ejerce siempre una cierta influencia sobre el prójimo, mientras que las gracias *gratis datae* pueden contribuir, a su vez, a la santificación del mismo carismático. Es por este motivo que, en las páginas que siguen, se hablará de comunicaciones *principalmente* místicas y de otras *principalmente* proféticas. Comenzamos por las segundas, más fáciles de circunscribir.

---

644 JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, I 2, c. 25, nº l.

Las comunicaciones principalmente proféticas

Las comunicaciones proféticas, a las cuales muchos reservan el nombre de revelaciones, suceden siempre con el objetivo de favorecer el acrecentamiento del bien común sobre todo espiritual de la Iglesia y del mundo, y quedan por esto como secundarias y subordinadas respecto al desarrollo de las gracias místicas.

Una vez más, a resguardo de equívocos, es oportuno precisar que sólo rarísimamente tales revelaciones se refieren a las virtudes escondidas o medicinales de la naturaleza[645]; tienen sobre todo como objeto el desarrollo de la historia de la salvación e incluyen una explícita invitación a la conversión y a la penitencia tendiente a iluminar, a través del receptivo o el vidente, a la Iglesia toda entera: es el caso del Apocalipsis, o bien, tanto como para citar un acontecimiento más cercano a nosotros, el de Fátima. No se encuentra aquí un intento esotérico y, en el caso en el cual las revelaciones incluyen secretos que no deben manifestarse a nadie –pensamos por ejemplo en aquél recibido por Bernardita Soubirous-, estos no son recibidos como curiosidades o poderes nuevos que haya que transmitir, quizás, a algún iniciado; sino sobre todo como un peso a llevar en soledad en la oración y en el sufrimiento. Por lo demás, es necesario tener en cuenta que la curiosidad es totalmente ajena a aquél que consulta activa y habitualmente a Dios, en nombre propio o de otros, tanto sobre el presente, como, sobre todo, sobre el futuro.

Dicho esto, precisemos que las comunicaciones principalmente proféticas o revelaciones propiamente dichas, se reducen esencialmente a dos formas –las locuciones y las visiones-, por lo demás no excluyentes las unas de las otras y a menudo asociadas. Examinémoslas ahora.

Las locuciones

Éstas consisten en palabras mediante las cuales Dios, Jesús, los santos, los difuntos o los ángeles, buenos o malos, transmiten su pensamiento a cualquier ser humano vivo. Ateniéndonos al testimonio de los santos, se reducen a tres formas. Las primeras, percibidas claramente a través del oído como provenientes de una voz normal, se llaman por esto vocales, audibles o auriculares, o bien corporales[646]; parece que los místicos, depositarios de confidencias di-

645 Hildelgarda de Bingen también recibía tales conocimientos, que luego manifestaba a todos.

646 <<Unas parece vienen de fuera, otras de lo muy interior del alma, otras de lo superior de ella, otras tan en lo exterior, que se oyen con los oídos, porque parece es voz formada. Algunas veces (…) puede ser antojo, en especial en personas de flaca imaginación u melancólicas, digo de melancolía notable>> (TERESA DE JESÚS, *Castillo*, sexta morada, c. 3, nº 1).

vinas muy íntimas, y por lo tanto indecibles, reciben pocas de estas comunicaciones muy materiales. Hablando de sí misma en tercera persona, Santa Teresa de Jesús dice que <<tampoco oyó jamás con los oídos corporales, si no dos veces, y estas no entendió nada de lo que se le decía, ni sabía de qué se trataba>>[647].

Las segundas no son percibidas desde afuera, sino desde adentro, en el alma y en modo sensible; por esto se llaman imaginarias. No es necesario por esto atribuirlas a la imaginación, tanto más que ellas no siempre cesan cuando se quiere o cuando se busca distraerse de ellas. Las terceras locuciones, por fin, llamadas intelectuales, no se oyen sensiblemente ni con los sentidos externos ni con los internos, sino que se dirigen directamente al intelecto, como sucede en las comunicaciones angélicas. Aquí se detiene todo otro pensamiento de modo que la atención queda absorta en ellas a tal punto de inutilizar cualquier oposición[648].

Juan de la Cruz distingue tres tipos de locuciones intelectuales: las sucesivas, las formales y las sustanciales. <<Llamo sucesivas a ciertas palabras y razones que el espíritu, cuando está recogido en sí, suele ir formando y razonando para consigo mismo. Palabras formales son ciertas palabras distintas [nítidas] y formales que el espíritu recibe, no de sí sino de tercera persona, a veces estando recogido, a veces no estándolo. Palabras sustanciales son otras palabras que también formalmente se hacen al espíritu, a veces estando recogido, a veces no; las cuales en la substancia del alma hacen y causan aquella substancia y virtud que ellas significan>>[649]. Él explica pues que las palabras sucesivas son obra no de la mente humana sino del Espíritu Santo que la hace discurrir a modo de razonamientos con gran facilidad y, a menudo, sobre verdades del todo desconocidas para ella; aquí fácilmente el hambre de sensaciones y locuciones sobrenaturales lleva a las personas a intercambiar sus propios pensamientos con los de Dios. Las palabras formales, en cambio, se presentan independientemente de las consideraciones actuales de la mente. Las palabras sustanciales, en fin, contribuyen mucho a la unión del alma con Dios.

---

647 EAD., *Cuentas de conciencia*, 4, nº 14.

648 <<… no hay oídos que taparse ni poder para pensar sino en lo que se le dice, en ninguna manera; porque el que pudo hacer parar el sol, por petición de Josué creo era, puede hacer parar las potencias y todo el interior, de manera que ve bien el alma que otro mayor Señor que ella, gobierna aquel castillo>> (EAD., *Castillo*, sexta morada, c. 3, nº 18). Cf. también *Vida*, c. 25, nº 1: <<Son unas palabras muy formadas, mas con los oídos corporales no se oyen, sino entiéndense muy más claro que si se oyesen y dejarlo de entender, aunque mucho se resista, es por demás. Porque cuando acá no queremos oír podemos tapar los oídos u advertir a otra cosa de manera que, aunque se oiga, no se entienda; en esta plática que hace Dios a el alma no hay remedio ninguno, sino que, aunque me pese, me hacen escuchar y estar el entendimiento tan entero para entender lo que Dios quiere entendamos, que no basta querer ni no querer; porque el que todo lo puede quiere que entendamos se ha de hacer lo que quiere y se muestra señor verdadero de nosotros>>.

649 JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, I. 2, c. 28, nº 2.

Las visiones

Pasemos aquí del oír al ver; sin embargo también en las tres formas atribuidas a las locuciones, y aceptadas por Santos doctores como Agustín y Tomás de Aquino: éstas son las visiones exteriores o corporales (a las cuales nos referimos cuando hablemos de apariciones)[650], las visiones imaginarias, y las intelectuales.

Las visiones corporales se producen cuando el ojo percibe un objeto naturalmente invisible al ser humano, por la intervención de un cuerpo real o bien de una o más imágenes puestas por un agente externo y que provocan la impresión de la presencia efectiva de un objeto o de un cuerpo. Las visiones imaginarias, en cambio, derivan de representaciones captadas no con los ojos sino solamente por los sentidos internos de la imaginación[651], y superan largamente en claridad la efectiva percepción de realidades físicas exteriores. Insistimos en afirmar que las visiones imaginarias no se deben confundir con un fenómeno alucinatorio, fruto del delirio o de la fantasía de la mente humana. Sin embargo frecuentemente es difícil distinguir entre visiones corporales e imaginarias: sin negar la posibilidad absoluta de las primeras, es más fácil saber a qué atenerse con las segundas. No descuidemos, pues, el hecho de que tales fenómenos se prestan fácilmente a las falsas imitaciones diabólicas: la teología católica reconoce, en efecto, a los ángeles, buenos o caídos, la capacidad de impresionar nuestros sentidos con vibraciones acústicas o formas visibles.

Esto que acabamos de decir acerca de las locuciones auditivas o auriculares de los místicos vale con mayor razón para las apariciones: mientras más progresa un alma en la vida mística, menos visiones corporales tiene. Teresa de Ávila, hablando aún de sí misma en tercera persona, dice: <<... cuando es con la vista esterior no sabré decir de ello ninguna cosa, porque ésta persona que he dicho (de quien tan particularmente yo puedo hablar)>> no había tenido tal género de visiones[652].

Desde hace más de un siglo, las apariciones de la Virgen María, verdaderas o presuntas, se han multiplicado, a veces acompañadas por fenómenos extraordinarios de curaciones y, sobre todo, de conversiones. La primera aparición mariana que obtuvo plenamente el reconocimiento oficial de la Iglesia fue la de Guadalupe en Méjico.

---

650 <<Son aquellas en las que el sentido de la vista percibe una realidad objetiva, naturalmente invisible al hombre>> (A. ROYO MARÍN, *Teología*, nº 584).

651 Ellas pueden producirse <<de tres maneras: A) por la representación o excitación de las especies o imágenes que tenemos ya recibidas por los sentidos; B) por combinación sobrenatural de esas mismas especies adquiridas y conservadas en la imaginación; y C) por nuevas imágenes infusas. El demonio puede producir la visión imaginaria de los dos primeros modos, pero no está en su poder imprimir en la imaginación especies nuevas infusas>> (Ibid., nº 585).

652 TERESA DE JESÚS, *Castillo*, sexta morada, c. 9, nº 4.

En cuanto a las visiones intelectuales, a menudo ligadas a las comunicaciones místicas, consisten en conocimientos sobrenaturales que llegan a través de una mirada inmediata y simple de la inteligencia, sin ninguna representación interna o externa. Como las locuciones intelectuales, tales visiones corresponde al modo angélico de conocer. Acontecen con o sin éxtasis, pero raramente durante el sueño, al cual se adaptan mejor las visiones imaginarias. Son consideradas las más seguras por la total exclusión de juicio o interpretación personal, y su efecto permanece largamente: por días, semanas, meses enteros y, a veces, por años.

No obstante la suspensión de todas las potencias, incluso el razonamiento, el alma no duda mínimamente de que alguien le esté diciendo algo; no se trata de un vacío mental, y menos aún de un estado en el cual desaparecería la distinción entre sujeto y objeto: <<No se ve nada ni interiormente ni exteriormente, porque no es [una visión] imaginaria; pero, sin verse nada, entiende el alma quién es y dónde está, más claramente que si lo viese, salvo que no se le representa nada en particular, sino como si una persona sintiese que está otra junto a ella, y porque está a oscuras no la ve, pero entiende con certeza que está allí>>[653].

Aún cuando el objeto de estas visiones supere las realidades creadas como los ángeles, los santos, la Virgen María, Jesucristo en su humanidad, y mira directamente la divinidad, no entramos en un ámbito indeterminado o indistinto. Inmediatamente lo constataremos luego, cuando tratemos de la unión transformante.

Las comunicaciones principalmente místicas

Tales comunicaciones patentes y sensibles con o de parte de Dios no se identifican con la vida mística o con los estados místicos, normalmente signado por la prueba de las noches y de las arideces; pero forman parte de ellos, permitiendo un conocimiento singular, si bien misterioso y confuso, de la intimidad divina en el marco de una relación de amistad. Son el deseo y el amor hacia Dios los que determinan prácticamente el grado de tal conocimiento, y por lo tanto, de la futura visión beatífica[654].

Por lo tanto, domina el sentido de la alteridad y por esto, del encuentro: ni

---

653 EAD., *Cuentas*, 4, nº 19. <<Sé que estando temerosa de esta visión (porque no es como las imaginarias, que pasan de presto, sino que dura muchos días, y aun más que un año alguna vez), se fue a su confesor harto fatigada. Él le dijo que, si no veía nada, que cómo sabía que era Nuestro Señor; que le dijese qué rostro tenía. Ella le dijo que no sabía, ni veía rostro, ni podía decir más de lo dicho; que lo que sabía era que era Él el que le hablava, y que no era antojo>>, *Castillo*, sexta morada, c. 8, nº 3; también: <<Pues diréisme, ¿cómo lo vió u cómo lo entendió, sino no ve ni entiende?. No digo que lo vió entonces, sino que lo ve después claro, y no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma, que sólo Dios la puede poner>> (Id. quintas moradas, c. 1, 10).

siquiera cuando el místico tiene la experiencia del Dios misterioso y santo hay lugar para una inmersión en un Todo indiferenciado e impersonal, por más luminoso que ello pueda resultar. Esto, por lo demás, no estaría conforme con la misma vida trinitaria en la cual coexisten la máxima unión y la máxima consistencia personal.

También aquí nos damos cuenta de encontrarnos en presencia no de informaciones, sino más bien de confidencias, es decir de realidades compartidas sólo entre íntimos: <<Consideremos pues, que este castillo tiene, como he dicho, muchas moradas: unas en lo alto, otras en lo bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma>>[655]. Hablando de ciertas <<noticias divinas que son acerca de Dios, propiamente porque son acerca del Sumo Principio>>, Juan de la Cruz asevera que <<estas altas noticias no las puede tener sino el alma que llega a la unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión>>[656]. Esto nos permite aclarar el sentido del secreto que aquí se señala ahora: no se trata de alguna doctrina esotérica o rito sólo accesible a los iniciados y dirigido a satisfacer una curiosidad o a proveer eventuales instrumentos de poder; está ya probado que tal secreto y la misma palabra mistikós o escondido (aplicada por primera vez por el cristianismo a las relaciones con Dios) indican propiamente el develarse, es decir el descubrimiento del misterio escondido e inaccesible de Dios y de su amor manifestado en Cristo. Por lo demás, el hecho de no poder contarle a otros lo que se ha visto, no se debe a una desconfianza o a un rechazo sino más bien a una incapacidad propiamente dicha: Las noticias referidas al mismo Dios, a su misterio, <<no se pueden decir en particular, (...) en ninguna manera>>[657].

La mayor parte de los teólogos que se ocupan de la teología espiritual[658] establece una proporción entre la profundidad de las comunicaciones místicas, es decir de las manifestaciones divinas, y la de la contemplación, llegando a identificar, no del todo justamente, los grados de la vida mística con la de la

---

654 <<Díjome: "¡Ay, hija, qué pocos me aman con verdad!, que si me amasen no les encubriría yo mis secretos>> (EAD., *Vida*, c. 40, nº 1; <<Mas que le vean descubiertamente y comunicar sus grandezas y dar sus tesoros, no quiere sino a los que entiende que mucho Lo desean, porque estos son sus verdaderos amigos>>. (*Camino* cap. 34, nº 13). Hay que destacar que aquí se hace uso de la versión no censurada del texto extraído del códice del Escorial.

655 EAD., *Castillo*, primera morada, c. 1, nº 3.

656 JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. 26, nº 5.

657 Ibid.: <<Estas noticias divinas que son acerca de Dios nunca son de cosas particulares, por cuanto son acerca del Sumo Principio, y por eso no se pueden decir en particular, si no fuese (en alguna manera) alguna verdad de cosa menos que Dios, que juntamente se echase de ver allí>>.

658 Pensamos en particular en Ribet, en Tanquerey, en el P. Royo Marín, en el P. Gabriel de S. María Magdalena, etc.

contemplación, que sería el acto principal y central[659].

Respecto a esta, la concepción cristiana ha cambiado la idea (derivada esencialmente del platonismo y del neoplatonismo) de una <<absorción profunda del espíritu, determinada por la intuición viva, impresionante y admirativa de la verdad>>[660]; pero además, a tal intuición simple y directa de la verdad, independiente del razonamiento, la contemplación infusa implica para el cristiano la intervención de la fe informada por la caridad y reforzada por los dones del Espíritu Santo, los cuales garantizan no tanto la experiencia de lo divino, que no siempre se da, cuanto el modo sobrenatural en que obra el alma y la conciencia de estar movida por Dios. En otras palabras, nos encontramos así frente a un conocimiento verdadero (efectivo), radicado en el objeto de la fe[661], es decir Dios mismo y las verdades expresadas en la Biblia; pero también nos encontramos frente a un conocimiento afectivo y por connaturalidad, no limitado a una visión exclusivamente intelectual, sino determinado por el movimiento de la voluntad, de la insustituible intervención del amor: *sub influxu amoris* [bajo el influjo del amor] dicen los *Salmanticenses*. Esto se encuentra también entre los místicos en apariencia más intelectuales como el Maestro Eckhart, cuyas obras en alemán, contrariamente a las latinas, incluyen una fuerte carga emotiva.

Siempre en base a la experiencia y al testimonio de los místicos, los teólogos que se ocupan de la teología espiritual resumen habitualmente la contemplación mística, es decir infundida por Dios, a cinco etapas o grados principales, que queremos ahora describir brevemente.

El recogimiento infuso

Este tipo de oración, así llamado porque recoge enteramente las potencias del alma hacia Dios[662], señala el paso de la etapa principalmente ascética a la mística, en la cual la iniciativa humana, como veremos más adelante, cuenta menos: respecto al recogimiento de la oración ordinaria, <<en el estado místico Dios ya no se conforma con ayudarnos a *pensar* en Él y a *recordarnos* su presencia; pero nos da "una noticia intelectual experimental de su presencia; en una pala-

---

659 No podemos confundir, en efecto, mística y contemplación infusa: <<Todos los teólogos están de acuerdo en afirmar que la contemplación infusa es producida por los dones "intelectivos" –sobre todo los de sabiduría y entendimiento- no por los dones "afectivos">> (A. ROYO MARÍN, *Teología*, nº 138).

660 M. J. RIBET, *La mystique*, 1, 38.

661 A la opinión de Auguste Poulain, quien trazaba con precisión un límite entre la fe y la mística, se contrapone aquella, más justa, de Auguste Saudreau y Réginald Garrigou-Lagrange, partidarios de una continuidad entre ambas.

662 Cf. TERESA DE JESÚS, *Camino*, (códice de Toledo) c. 28, nº 1.

bra, "hace sentir que realmente se entra en comunicación con Él">>[663]. Estamos pues, en el inicio del movimiento de comunicación de Dios hacia el alma humana; esto implica una necesidad suave de soledad provocada por el sentido vivo de la <<presencia de Dios que no es visión de ninguna manera>>[664].

La oración de quietud

En el recogimiento infuso Dios obliga sobre todo al intelecto a recibir con toda la propia fuerza Su presencia; aquí, en cambio, es la voluntad la que goza por esta presencia <<sintiendo grandísimo deleite en el cuerpo y gran satisfacción en el alma>>[665]. Más específicamente, los efectos concomitantes de la oración de quietud consisten en el sueño de las potencias y en la embriaguez de amor: mientras que el primero equivale a una absorción parcial de las potencias (mientras permanecen libres la memoria y la imaginación)[666], el segundo provoca clamores y saltos de alegría, cantos de alabanza, etc.

La oración de unión

Aquí se llega a la absorción casi total de las facultades humanas, pero los sentidos externos quedan parcialmente activos. El alma está profundamente adormecida y se encuentra en la incapacidad de formular pensamiento alguno: <<Cuando es unión de todas las potencias es muy diferente; porque ninguna cosa puede obrar, porque el entendimiento está como espantado; la voluntad ama más que entiende; pero ni entiende si ama ni qué hace, de manera que lo pueda decir; la memoria, a mi parecer, que no hay ninguna, ni pensamiento, ni aún por entonces están los sentidos despiertos, sino como perdidos>>[667].

La unión extática o desposorio (o noviazgo) espiritual

Las comunicaciones divinas ligadas a la unión extática se realizan, no lo olvidemos, en un camino místico *sub influxu amoris*; no nacen por lo tanto de la nada y es necesario colocarlas en la huella de los precedentes grados de oración y como su fruto normal, mientras se produce un crecimiento en la toma de posesión por parte de Dios: de la parcial absorción de la oración de recogimiento y de quietud, se llega al encadenamiento casi total de los sentidos

663 A. PULAIN, *Delle grazie d´orazione*, Marietti, Turín 1926, c. 5, nº 3.
664 TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 5, nº 22.
665 EAD., *Camino*, c. 31, nº 3.
666 EAD., *Cuentas*, c. 5, nº 5; *Vida*, c. 16, nº 1.
667 EAD., *Cuentas*, c. 5, nº 6.

típico de la oración de unión que precede a la unión extática. No encontramos por esto ninguna línea exacta de demarcación entre estos últimos grados, por lo cual su descripción está hecha de trazos apenas perceptibles y de contornos fácilmente confundibles.

Santo Tomás identifica tres grados en el éxtasis[668]: la alienación tan sólo de los sentidos externos que permite aún la intervención de imágenes en la imaginación [*fantásmata*] o representaciones interiores; luego la alienación también de los sentidos internos, por lo cual la persona entiende sólo mediante los conceptos; y finalmente, la desaparición de los mismos conceptos en la visión de la esencia divina.

La presente etapa se distingue por la alienación total de los sentidos, al menos de los externos, y está a menudo acompañado por fenómenos de insensibilidad[669], de agilidad corporal y a veces, de levitación[670]. Interviene aquí el fenómeno de la atadura de las potencias: <<Unidas todas estas potencias, e inmersas en el fuego de Mi amor, el cuerpo pierde el sentido: pues viendo el ojo no ve, el oído aun oyendo no oye, la lengua aún hablando no habla sólo algunas veces por la abundancia del corazón permitiré que el músculo de la lengua se mueva, pronunciando palabras para dar desahogo al corazón y para gloria y alabanza de Mi nombre, así es como hablando no habla, aún tocando la mano no toca, los pies aunque moviéndose no caminan: todos los miembros están atados y ocupados por el sentimiento del amor>>[671].

---

668 Cf. II-II, 175, 3, ad 1.

669 <<Una pérdida total de las sensibilidades acústica, visual y de dolor en dos videntes, durante tres diversos episodios de éxtasis, ha sido certificada con la técnica de los potenciales evocados (visuales y auditivos), sobre bases comportamentales (ausencia de reacciones reflejas durante las estimulaciones [especies doloríficas] y, por lo que respecta a la sensibilidad al dolor, en base a la desaparición del reflejo de evitación [algometría electrónica])>> (G. GAGLIARDI – M. MARGNELLI, <<*La recente epifania di Medjugorje: realtà soprannaturale – realtà programmata – esperienza paranormale?*>>, QP 20/1 (1989) 76). <<En el éxtasis (...) los efectos verificados son la midriasis pupilar (dilatación de la pupila), la falta de variaciones oculares frente a una luz repentina (cosa que en cambio sucede en las pseudoapariciones), la ausencia de daños en la retina aún mirando fijamente el sol, el aumento del ritmo cardíaco hasta 180-190/bm, el aumento de la resistencia eléctrica, vasoconstricción periférica, flexibilidad cerífica (los músculos se vuelven neurotónicos, es decir, más duros). En efecto, el extático se comporta como si ya no tuviese conexiones con alguna zona de la corteza cerebral>> (S. RADOANI, *Siamo tutti sensitivi?*; entrevista al doctor Giorgio Gagliardi, vicedirector del Centro de estudios psicofisiológicos sobre los estados alterados de conciencia, *Settimana*, 28 de Enero, 1996/ nº 4, 12).

670 <<De donde muchas veces el cuerpo es elevado sobre la tierra gracias a la perfecta unión que el alma vive en Mí, como si el peso del cuerpo se le hiciese liviano. Esto no significa que la sea quitado el peso del cuerpo; más bien significa que la unión del alma Conmigo es más perfecta que la que hay entre el alma y el cuerpo; por esto la fuerza del espíritu, unida a Mí, eleva de la tierra el peso del cuerpo>> (CATALINA DE SIENA, *Diálogo*, 193). <<En general, la levitación sucede durante el éxtasis, que comprende diversos modos: si la elevación es suave, se tiene "éxtasis ascensional"; si la elevación es grande, "vuelo extático"; si hay un movimiento rápido o que planea sobre la tierra, "marcha extática">> (J. AUMANN, *Teología*, 514).

671 CATALINA DE SIENA, *Diálogo*, 194.

Desde el punto de vista de su experiencia, Teresa de Ávila indica esencialmente dos formas de éxtasis. La primera es el éxtasis mismo y consiste en una progresiva y suave alienación de los sentidos, de duración variable. Mientras que en la mera oración de unión es posible, con inmenso y doloroso esfuerzo, oponer resistencia a tal absorción, aquí ya no lo es, en la unión extática, ni siquiera cuando se está en público y cuando el éxtasis está acompañado de levitación.

La segunda forma de éxtasis, llamada arrobamiento, es a tal punto impetuoso y violento que el alma parece <<que la arrebata a lo superior de ella, que a su parecer se le va del cuerpo>>[672]: aquí el dolor se hace sentir fuertemente y el cuerpo sufre algún detrimento.

Por lo común las dos formas de éxtasis duran poco, aunque la histo-ria de la espiritualidad tiene ejemplos en sentido contrario: santa Catalina de Ricci tuvo uno de veintiocho horas, santa Catalina de Siena[673] de tres días y san Ignacio de Loyola de más de ocho días en la cueva de Manresa, mientras que se atribuye a Santa Magdalena de Pazzi un arrobamiento de cuarenta días. Aclaremos finalmente que, en tales condiciones, la actitud externa queda siempre con naturalidad y modestia[674].

---

672 TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 5, nº 8. <<La diferencia que hay del arrobamiento a ella [la suspensión] es ésta: que [el arrobamiento] dura más y siéntese más en esto esterior, porque se va acortando el huelgo [la respiración], de manera que no se puede hablar, ni los ojos abrir. Aunque esto mismo se hace en la unión, es acá con mayor fuerza, porque el calor natural se va no sé yo adónde; que cuando es grande el arrobamiento –que en todas estas maneras de oración hay más y menos-, cuando es grande, como digo, quedan las manos heladas y algunas veces estendidas como unos palos; y el cuerpo, si toma en pie, así se queda o de rodillas; y es tanto lo que se emplea en el gozo de lo que el Señor le representa, que parece se olvida de animar en el cuerpo y le deja desamparado y, si dura, quedan los nervios con sentimiento [dolor]>>. (*Cuentas de conciencia*, c. 5, nº 7). Cf. también EAD., *Libro de la Vida*, c. 20, nº 3: <<En estos arrobamientos parece no anima el alma en el cuerpo y así se siente muy sentido faltar de él el calor natural; váse enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite>>.

673 Los testigos indican que <<desde el momento que hubo bebido del costado del Señor la bebida de la vida, abundó de tanta plenitud de gracia, que casi siempre se encontraba en estado de contemplación, y su espíritu de tal modo absorto en el Creador, que la mayor parte del tiempo lo pasaba como fuera de los sentidos>>. RAIMUNDO DE CAPUA, S. *Caterina da Siena*, Basílica cateriniana, Siena 1969, 197). En una ocasión particular, <<nuestra virgen fue arrebatada en éxtasis, y su espíritu subió tan alto, que por tres días y tres noches ella no tuvo signos vitales>> (214).

674 He aquí cómo Jean-Baptiste Estrade, siendo aún incrédulo, describe el éxtasis de Bernardita durante la séptima aparición, la del 23 de febrero de 1864: <<Benardita se puso de rodillas, extrajo el rosario de su bolsillo y saludó profundamente. Todos sus movimientos fueron hechos suavemente, sin afectación y absolutamente en la misma forma y con la misma naturaleza que habría usado la niña si se hubiera presentado en la iglesia parroquial para cumplir con las devociones acostumbradas. (…) Repentinamente, como si un relámpago la hubiese golpeado, tuvo un estremecimiento de alegría y pareció nacer a una segunda vida. Sus ojos se iluminaron y se pusieron centelleantes; sonrisas seráficas aparecieron en sus labios; una expresión de bondad y gozo indefinible se esparció por toda su persona>> (J.-B. ESTRADE, *Le apparizioni di Lourdes*, San Pablo, Milán 1995, 86). Semblante tan afable [de la niña] viene a desmentir el error montanista que, además de negar a los profetas, abstraídos de los sentidos, la conciencia de cuanto ven, asocia sus éxtasis a las convulsiones típicas de la epilepsia y sostiene que profetizan solamente en trance, a la manera de las pitonisas.

La unión transformante o matrimonio espiritual

Así describe Juan de la Cruz este último estadio de oración: <<es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes en total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida>>[675]. Volvemos a encontrar una descripción casi idéntica, si bien más detallada, en el séptimo estado de oración de María de la Encarnación: <<Entonces esta supra-adorable Persona se adueñó de mi alma y, abrazándola con un amor inefable, la unió a Sí y la tomó como su esposa. Cuando digo que Él la abrazó, no fue a la manera de los abrazos humanos. Nada hay de cuanto pueda caer bajo el sentido que se acerque a tal divina acción, pero es necesario también que me exprese según nuestra manera terrenal, dado que estamos compuestos de materia. Fue a través de toques divinos y penetraciones de Él en mí y, en modo admirable, retornos recíprocos de mí en Él, de modo que no siendo más yo, quedé hecha Él por intimidad de amor y de unión, de modo que estando perdida a mí misma no me veía más, puesto que llegué a ser Él por participación>>[676]. Aún no perdiendo de vista las finalidades del presente trabajo, queremos ahora limitarnos aquí a tres explicitaciones que consideramos fundamentales.

La primera, por ciertos motivos sorprendente, se refiere al hecho de que las comunicaciones sensibles de Dios posteriores a la unión extática o noviazgo espiritual se desarrollan ya sin éxtasis, sin consecuencias corporales o psicológicas, sin ninguna alienación de los sentidos, ni externos ni internos: <<Yo estoy [como espantada] de ver que en llegando aquí el alma, todos los arrobamientos se le quitan, salvo alguna vez, y ésta no con aquellos arrebatamientos y vuelo de espíritu; y son muy raras veces (y esas casi siempre no en público como antes, que era muy ordinario)>>[677]. Esta afirmación de Teresa de Jesús encuentra su confirmación no solo en Juan de la Cruz, cercano a ella, sino en muchos místicos. En una carta dirigida a su último secretario, escribe Hildelgarda respecto a las cosas que ve: <<Mi alma se eleva, como Dios quiere, hasta la altura del firmamento. (…) Únicamente miro en mi alma, con los ojos corporales abiertos, tanto que no experimento jamás la inconciencia de un éxtasis, sino que veo estas cosas despierta durante el día y la noche>>[678].

La segunda explicitación se refiere a la naturaleza de la unión aquí descripta. El uso de expresiones como *transformación*, o bien como "no siendo más yo"

---

675 JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual* B, canción 22, par. 3.
676 MARIE DE L' INCARNATION, *Relation spirituelle*, Solesmes 1976, 63.
677 TERESA DE JESÚS, *Castillo*, séptimas moradas, c. 3, nº 12.
678 Citado en J. SUDBRACK, *Mística*, 49.

y "habiéndome perdido a mí misma", no nos permite, en efecto, pensar en una unión ontológica, en la cual la persona humana sería reabsorbida y fundida en la divinidad; si así fuese, ella ya no podría ni siquiera volver para relatar su experiencia. En las visiones intelectuales de la séptima morada, los místicos no parecen ni siquiera perder el sentido de la propia identidad y consistencia, aunque se sientan del todo sumergidos en la inmensidad y en la totalidad divina; y si acentúan la idea de la absorción en Dios, el recurso frecuente a la analogía y a expresiones como "parece que" o "es como si", induce a pensar que no alcanzan a confundir el objeto y el sujeto. Por lo demás, la misma María de la Encarnación habla de miradas recíprocas, declarando así que mantiene, aún en el abismo divino, la vivísima conciencia de su propia realidad e identidad personal, por lo cual la idea del perderse es reconfigurada enseguida por expresiones como "yo me conocía" (...) y "yo me veía>>.

Esta coexistencia a nivel psicológico de la unión y de la distinción es el reflejo de aquella que se encuentra a nivel metafísico, cuando el alma está transformada verdaderamente en Dios, pero sólo por participación: <<Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son en transformación participante; y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente lo tiene tan distinto del de Dios como antes, aunque está transformada; como también el vidrio lo tiene distinto del rayo [de luz], estando iluminado por él>>[679]. Santa Teresa dice las mismas cosas con un lenguaje menos teológico: <<Parecióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe de agua, así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad, y en cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas>>[680]; la esponja, si bien embebida de divinidad, sin embargo es siempre una esponja.

Esta última cita nos lleva a la tercera explicitación, es decir a la experiencia trinitaria, aparentemente reservada a los estados más elevados de la vida espiritual, sobre todo a la unión transformante, y que presupone por lo tanto una profunda purificación y transformación[681]. Hablando de las visiones in-

679 JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, 1. 2, c. 5, nº 7.

680 TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 8. La imagen de la esponja nos parece –es necesario decirlo– aún más impregnante que la usada por Catalina de Siena: <<recibida la Comunión, le pareció que su alma entraba en el Señor, y el Señor en ella, como el pez entra en el agua y el agua lo envuelve todo>> (en RAIMUNDO DE CAPUA, *S. Caterina*, 207).

681 <<En realidad, es necesario acceder a las séptimas moradas, donde se consuma el matrimonio espiritual, para llenarse de la revelación de la Trinidad presente en el alma. Hay concomitancia entre la consumación del matrimonio espiritual y la experiencia trinitaria>> (C. A. BERNARD, *L´esperienza spirituale della Trinitá*, en E. ANCILLI – M. PAPAROZZI, ed. *La mistica*, II, 306).

telectuales de la séptima morada, la más elevada, Santa Teresa de Jesús dice que <<por cierta manera de representación de la verdad se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación [incendio] que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad que son las tres Personas una substancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe aquí lo entiende el alma, se puede decir, por vista>>[682]. Pero, además de percibir objetivamente al Dios Uno y Trino, el alma transformada llega a obrar en modo trinitario: <<Dado que Dios le haga la merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿no es increíble que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad, pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma?>>[683]. Aquí Juan de la Cruz se refiere explícitamente a la participación del alma en la espiración del Espíritu Santo.

Estaríamos tentados a contraponer tal experiencia, capaz de tener juntas y simultáneamente la unidad y la distinción, a las místicas de la Esencia y del no-saber, ligadas a la teología negativa y apofática de Dionisio el Areopagita y, diríamos, de Plotino: pensamos en la mística renana, en particular en Eckhart[684] y en Taulero, sin olvidar al anónimo autor de *La nube del no-saber* y, tal vez, en Ruysbroeck, en los cuales el sentido de la unidad indeterminada parece tener la primacía. Por su parte Henri de Lubac efectúa un intento *in extremis* de conciliación: <<viniendo de Dios (en cuyo seno no es concebible ninguna relación de subordinación, en un sentido o en el otro, entre la trinidad de las personas y la unidad de la naturaleza) esta experiencia [mística] supera la contraposición que nos parecía admitida entre una *mística nupcial* y una *mística de la esencia*>>[685]. Ahora bien, esta explicación tendría su valor si las dos formas de mística coexistiesen en el mismo individuo; pero no es así. Ade-

682 TERESA DE JESÚS, *Castillo*, séptima morada, c. 1, nº 6. María de la Encarnación se expresa en términos casi idénticos: <<Viendo las distinciones, conocía la unidad de esencia entre las tres Personas divinas, y aunque tenía necesidad de más palabras para decirlo, en un instante, sin intervalo de tiempo, conocí la unidad, las distinciones y las operaciones en sí mismas y fuera de sí>> (MARIE DE L' INCARNATION, *Relation*, 54). No faltan los testimonios de numerosos místicos acerca de sus experiencias trinitarias; pensemos por ejemplo en las de Ignacio de Loyola en su *Diario espiritual*.

683 JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual* B, canción 39, par. 4.

684 En la carta de 1989 dirigida a los obispos de la Iglesia católica sobre *Algunos aspectos de la meditación cristiana (OF)*, es citado explícitamente el maestro Eckhart quien <<habla de una inmersión "en el abismo indeterminado de la divinidad", que es "una tiniebla en la cual la luz de la Trinidad ya no resplandece". Cf. *Sermo "Ave gratia plena"* in fine (J. QUINT, *Deutsche predigten und Traktat*, Hanser 1955, 261)>> (nota 15).

685 *MM*, prefacio, 36.

más, la *Orationis Formas*, fundándose en San Agustín, expresa serias perplejidades en torno de aquellas formas de espiritualidad tendientes a bucear las profundidades de sí mismo y de la propia alma: <<Si quieres encontrar a Dios, dice [san Agustín], abandona el mundo exterior y entra en ti mismo. Sin embargo no te quedes en ti mismo, sino sube por encima de ti mismo, porque tú no eres Dios: Él es más profundo y más grande que tú. "Busco su substancia en mi alma y no la encuentro; he meditado sin embargo en la búsqueda de Dios y, tendiendo hacia Él, a través de las cosas creadas, he buscado conocer las 'perfecciones invisibles de Dios' (Romanos 1,20)". "Quedarse en sí mismo": éste es el verdadero peligro. El gran doctor de la Iglesia recomienda concentrarse en sí mismo, pero también trascender el yo que no es Dios, sino sólo una creatura. Dios *es intimior intimo meo, et superior summo meo* [más íntimo que lo íntimo mío, y más alto que lo más elevado de mí]. En efecto, Dios está en nosotros y con nosotros, pero nos trasciende en su misterio>>[686]. Para nuestra advertencia, sólo las místicas tendientes a la unión con Dios en la clara y declarada distinción de los interlocutores están en condiciones de reflejar fielmente la vida del Dios uno y trino. En efecto, Dios es amor por esencia (cf. 1 Juan 4,8) y el ejercicio del amor se ejerce realmente sólo entre personas distintas una de la otra.

2.- El componente divino y humano en las comunicaciones post-bíblicas

La primera parte del presente parágrafo procurará demostrar que las comunicaciones recién descriptas no se pueden atribuir absolutamente a la iniciativa humana. En la segunda parte, en cambio, se buscará especificar qué espacio pueda tener en ellas el componente humano.

La iniciativa divina

Los protagonistas de las comunicaciones post-bíblicas, aprobadas o no, concuerdan en confesar su absoluta incapacidad para provocarlas por sus propios medios, y menos a sustraerse, aún esforzándose[687]y suplicando a Dios en tal sentido; muchas veces, por ejemplo, la religiosa anónima autora-depositaria del *Manuscrito del Purgatorio* suplicó a una religiosa difunta que no se mani-

686 *OF*, nº 19.

687 <<Estuve ansí casi dos meses haciendo todo mi poder en resistir los regalos y mercedes de Dios. (…) porque cuando más procurava divertirme [distraerme], más me cubría el Señor de aquella suavidad y gloria, que me parecía toda me rodeava y que por ninguna parte podía huir y ansí era>> (TERESA DE JESÚS, *Vida*, c. 24, nº 1-2).

festara más, multiplicando los ruegos, penitencias y devociones para obtener tal gracia. A propósito de la iniciativa divina, las siguientes palabras de Teresa de Ávila revisten un valor universal: <<Esto es en todas las visiones sin excluir ninguna: que ninguna cosa, ni para ver menos ni más, hace ni deshace nuestra diligencia; quiere el Señor que veamos muy claro que no es ésta obra nuestra sino de su Majestad, para que muy menos podamos tener soberbia, antes nos hace estar humildes y temerosos viendo que como el Señor nos quita el poder para ver lo que queremos, nos puede quitar estas mercedes y la gracia y quedar perdidos del todo, y que siempre andemos con miedo mientras en este destierro vivamos>>[688].

Examinemos ahora más en detalle los motivos que han permitido a los protagonistas descartar tan drásticamente la intervención de requisitos previos o de elementos naturales en sus comunicaciones celestiales.

No son fruto de fantasías

Reflexionando sobre las variadas explicaciones de la mediumnidad, ya hemos encontrado opiniones visiblemente infectadas de prejuicios que, como es previsible, no podían faltar en el campo de la mística: por lo cual volvemos a encontrar la vieja tesis de las causas patológicas y de los desequilibrios mentales. Muchas veces nos han exhortado a desconfiar del comportamiento externo de los grandes místicos hábiles en esconder, detrás de apariencias de humildad y de resignación, devastadoras ambiciones y frustraciones[689].

Es inútil recordar el acento puesto sobre la matriz esencialmente sexual de la mística y de las comunicaciones celestiales. <<Doble es el nexo que une este potente instinto [sexual] al misticismo cristiano: por un lado el dios cristiano es concebido como un dios de amor, por el otro la castidad y la continencia son consideradas como estados de perfección. La íntima conexión de estos dos aspectos de la fe no podía sino producir desacuerdos que debían quedar contenidos en justos límites solamente en seres normales y bien equilibrados.

---

688 Ibid., c. 29, nº 3. Cf. también *Castillo*, cuartas moradas, c. 2, nº 9: <<Dejemos cuando el Señor es servido de hacerla porque Su Majestad quiere y no por más. Él sabe el porqué; no nos hemos de meter en eso>>; además todas las sextas moradas. Juan de la Cruz dice las mismas cosas, por ejemplo, respecto a las palabras sustanciales: <<Y digo que no tiene que querer ni no querer, porque ni es menester su querer para que Dios las obre, ni basta con no querer para que dejen de hacer el dicho efecto; sino háyase con resignación y humildad en ellas>> (JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, 1, 2, c. 31, nº 2.

689 Incluso la búsqueda del amor de Dios, se la incluye en el orgullo: <<Ser amados significa ser apreciados y admirados por encima de toda otra cosa. Cuanto más la persona que nos ama es superior a nosotros en dignidad y en cualidades, más se plenifica nuestra satisfacción. Resulta que ser amados por Dios equivale a satisfacer perfectamente la necesidad de admiración y las tendencias a afirmar la propia personalidad>> (J. H. LEUBA, *Psicologia del misticismo religioso*, Feltrinelli, Milán 1960, 131).

(…) Existe un nexo orgánico entre las emociones del afecto y del amor así llamado *espiritual* por una parte, y la actividad sexual por la otra; y puede suceder que estos órganos sean notablemente excitados sin que el sujeto interesado se dé cuenta>>[690]. La relación entre el sujeto y Dios, Jesucristo, o la Virgen María, no sería más que la expresión, apenas enmascarada por el simbolismo religioso, de una voracidad afectiva y sexual, provocada por consagraciones prematuras y por lo general precedentes a cualquier actividad sexual o bien derivadas de desilusiones matrimoniales; santa Margarita María Alacoque, por ejemplo, nos habría <<dejado el marco más cruel que se pueda imaginar de una virgen sexualmente sobreexcitada desde la infancia por los votos de castidad (muchas veces repetidos) a Cristo, su novio, y del sentimiento casi ininterrumpido de su presencia amorosa. El suyo es un caso de manía erótica claramente caracterizado>>[691]. La conversión mística de santa Catalina de Génova sería en cambio atribuible a la <<larga abstinencia sexual a la cual fue condenada esta joven mujer recién casada>>[692]. Algunas veces, estas frustraciones serían superadas por relaciones amorosas difícilmente escondidas detrás de la excusa de "santas amistades"; así Francisco de Asís y Clara, Francisco de Sales y Juana de Chantal, Enrique Susón e Isabel Staglin, Madame de Guyon y el padre Lacombe, etc.

No es éste el momento de refutar esta explicación tendenciosa, subrayando el equilibrio (psicológico) de los místicos o de los videntes reconocidos[693], su capacidad de relacionarse con la realidad, de comprometerse en obras concretas, de abrirse a las necesidades de sus allegados, de los enfermos y de los abandonados (ver, justamente el caso de Catalina de Génova). Ya lo hemos señalado hablando de los estigmas. Nos interesa sobre todo hacer entender cuán imposible sea asimilar las comunicaciones sobrenaturales con algunas expresiones de la fantasía, aunque sean alucinaciones o autosugestiones. Los fenómenos imaginarios puramente naturales, en efecto, surgen de un esfuerzo del espíritu, del deseo[694] y de pensamientos precedentes; responden a una necesidad, a una expectativa, nacen por asociación, crecen y perduran mientras que la atención se fija en ellos; el sujeto, en este caso, es el autor y el que dirige. En las comunicaciones sobrenaturales, en cambio, sucede todo lo contrario: <<con mucha frecuencia [ellas] responden a lo que pasa ahora por el pensamiento o a lo que

690 Ibid., 150.
691 Ibíd., 157.
692 Ibíd., 75.
693 Pensamos en particular en la impresión de medida, de ponderación y de equilibrio que dieron santa Bernardita Soubirous y los videntes de Fátima, a pesar de las vejaciones persecutorias o denigratorias a las que fueron sometidos.
694 <<La misma imaginación, cuando hay un gran deseo, y la mesma persona se hace entender (se convence a sí misma) que ve aquello que desea, y lo oye, como los que andan con gana de una cosa entre día y mucho pensando en ella, que acaece venirla a soñar>>. (TERESA DE JESÚS, *Castillo*, sextas moradas, c.9, nº 15.

antes se ha pensado; pero muchas veces [se refieren a] cosas que jamás pensó que habrían de ser ni serían, y así no las podía haber fabricado la imaginación para que el alma se engañase al antojársele lo que no había deseado, ni querido, ni venido a su conocimiento>>[695].

La presencia simultánea de muchos receptivos vuelve aún más aven-turada la explicación parapsicológica o patológica: pensemos en los videntes de La Salette (1846), pero también en los de Pont-Main (1871) en Bretaña, los de Fátima (1917), los de Beauraing (1933) en Bélgica. Respecto a la controversia sobre Medjugorje, los médicos (no necesariamente creyentes) hacen referencia a sincronismos, es decir a <<movimientos o gestos que los videntes, durante el éxtasis, realizan en modo perfectamente sincronizado, dando la impresión de que sus cerebros "están en contacto" recíproco. Luego, las investigaciones psico-fisiológicas realizadas a los videntes mismos han demostrado convincentemente que sus cerebros están sensorialmente aislados del ambiente, los sincronismos no pueden ser inducidos por señales trigger que se verifiquen en el ambiente y, por tal razón, muchos los consideran inexplicables>>[696]. No hablamos pues de casos de niños que todavía no están en la edad de la razón y que reaccionan ante la aparición, como se concluye de los hechos de Pont-Main.

A continuación demostraremos que no es creíble la hipótesis de la fantasía, subrayando que los fenómenos auténticamente místicos no son buscados, son imprevistos, y sus efectos son sobrehumanos.

No son buscados

Se nos complica con las locuciones y/o visiones que aparecen direc-tamente sin desearlas y que, generalmente, suscitan temor: tanto por su carácter a menudo imprevisto y trastornante[697] (como en el caso de los arrobamientos), como también por el peligro de un engaño diabólico. Con tal motivo decía Teresa de Jesús, hablando en tercera persona de sus primeras experiencias mís-

---

695 Ibid., c. 3, nº 13.

696 G. GAGLIARDI- M. MARGNELLI, *La recente epifania*, QP 21/1 (1989) 78 ss. <<La sincronía era exacta entre los 200 y los 500 milisegundos. La medición ha sido hecha sobre registros gráficos electro-somno-gráficos, y por lo tanto es muy aceptable>>.

697 <<(...) porque muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor, en especial a los principios; que por eso os decía que es menester ánimo grande para a quien Dios ha de hacer estas mercedes, y aun fe y confianza y resignación grande de que haga Nuestro Señor del alma lo que quisiere>> (TERESA DE JESÚS, *Castillo*, sexta morada, c. 5, nº 1). <<… de presto se le representa muy por junto, y revuelve todas las potencias y sentidos con un gran temor y alboroto, para ponerlas luego en aquella dichosa paz>> (c. 9, nº 10).

ticas: <<Ella era temerosísisma (que aún algunas veces de día no osaba estar sola) (...) andaba afligidísima, temiendo no fuese engaño del demonio>>[698]. Melania y Maximino, los videntes de La Salette, tuvieron una reacción inicial de espanto y hasta empuñaron los bastones.

Además, el perseguir o el simple desear comunicaciones sobrenaturales extraordinarias es atribuido por los mismos místicos a temeridad, presunción y curiosidad, principio <<de soberbia y raíz y fundamento de vanagloria, y desprecio de las cosas de Dios, y principio de muchos males en que cayeron muchos>>[699]. Después que la Revelación hubo concluido, la búsqueda de posteriores comunicaciones, como sucedía en la Antigua Alianza, es tentar a Dios injustificadamente, y exponerse aún más al riesgo del engaño diabólico, así como al de la autocomplacencia, de la vanagloria y de la gula espiritual. Riesgos que se pueden evitar precisamente omitiendo la búsqueda activa de las mismas.

Las comunicaciones sobrenaturales, en efecto, no son indispensables para nuestra salvación y crecimiento espiritual[700]. De hecho no representan un indicio seguro de santidad[701], antes bien de pobreza espiritual; por lo cual, sobre todo cuando se trata de locuciones y de visiones corporales o imaginarias, ellas son concedidas a aquellos que tienen necesidad de tocar y de ver, a aquellos que Juan de la Cruz llama los proficientes, y que Teresa de Ávila contrapone a las almas fuertes: el Señor <<os quiere llevar como a fuertes, dándoos acá cruz como siempre su Majestad la trajo. ¿Y qué mayor amor queréis que os tenga, que es daros a vos lo que Él quiso para sí? Y pudiera ser que no tuvierais tanto premio en la contemplación>>[702]. En consecuencia las gracias extraordinarias no surgen del mérito, sino más bien al contrario: el alma que está privada de ellas <<antes puede ser que tenga mucho más mérito, porque es con mayor trabajo suyo>>[703].

---

698 EAD., *Cuentas de conciencia*, 4, nº 2.

699 JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, 1. 2, c. 21, nº 11. <<… no me quiero cansar ni cansaros, sino avisaros mucho que cuando sabéis y oís que Dios hace estas mercedes a las almas, jamás le supliquéis ni deseéis que os lleve por este camino>> (TERESA DE JESÚS, *Castillo*, sextas moradas, c. 9, nº 15).

700 <<…que –como he dicho- importa mucho entender que no a todos lleva Dios por un camino, y por ventura el que le parece a sí que va más bajo está más alto en los ojos del Señor; ansí que no porque en esta casa todas traten de oración han de ser todas contemplativas, y será gran desconsolación para la que no lo es no entender esta verdad, que esto es cosa que la da Dios. Y pues no es necesaria para la salvación ni nos lo pide, no piense que nos lo pedirá nadie ni por eso dejará de ser muy perfecta si hace lo que queda dicho; antes podrá ser que tenga mucho más mérito, porque es a más trabajo suyo y la lleva el Señor como a fuerte y le tiene guardado junto todo lo que aquí no goza>>.(EAD., *Camino*, c. 17, nº 2).

701 <<Y que no piense que por tener una hermana cosas semejantes es mejor que las otras. Lleva el Señor a cada una como ve que es menester>>. EAD., *Castillo*, sextas moradas, c. 8, nº 10. *Castillo*, c. 9, nº 16, <<y ansí hay muchas personas santas que jamás supieron qué cosa es recibir una de aquestas mercedes, y otras que las reciben que no lo son>>.

702 EAD., *Camino*, c. 17, nº 7. <<…la lleva el Señor como a fuerte y la tiene guardado junto todo lo que aquí no goza.>> nº 2.

A estos motivos para rehuir a las gracias extraordinarias, se le agrega uno más pedestre pero de notable peso: aquellos que las experimentan lo hacen acompañadas de ingentes sufrimientos. Teresa de Jesús explicita, basándose en la propia experiencia, que <<por una vez que las hace el Señor, son muy muchos los trabajos [sufrimientos]>>[704]. Trabajos o sufrimientos antes que nada de orden natural; recordemos por ejemplo el pedido de ofrecerse en reparación de los pecados y por la conversión de los pecadores dirigido el 13 de mayo de 1917 por la Virgen a los niños de Fátima: un pedido que, lo sabemos, llevará a la muerte prematura de dos de los videntes así como a la elección de una vida escondida de parte de la hermana Lucía. Luego, sufrimientos de orden sobrenatural, en cuanto que la misma presencia y acción de Dios provoca normalmente en el alma dos períodos oscuros o noches pasivas, como las llama Juan de la Cruz: la primera noche, la del sentido, produce el desasimiento y acompaña el paso de la meditación a la contemplación, mientras que la segunda, la del espíritu, señala la transición de la simple contemplación al estado de unión.

De todos modos, todos estos motivos puestos juntos no deben llevar a un rechazo indiscriminado de las gracias extraordinarias, y menos aún, a su demonización. Con el humorismo de siempre, Teresa de Ávila observa: <<Parece hace espanto a algunas personas sólo el oír nombrar visiones o revelaciones. No entendiendo la causa por qué tienen por camino tan peligroso el llevar Dios un alma por aquí, ni de dónde ha procedido este pasmo. (…) Cierto, [a los confesores] no espanta tanto decir que el demonio le representa [al alma] muchos géneros de tentaciones y de espíritu de blasfemia y disparatadas y deshonestas cosas, cuanto se escandalizarán de decirles que ha visto o la ha hablado algún ángel o que se le ha representado Jesucristo crucificado, Señor nuestro>>[705].

La razón de esta apertura hacia las comunicaciones sobrenaturales está propiamente en su utilidad: unitiva o mística, ciertamente, pero sobre todo carismática[706]. Sin ellas, por ejemplo, Teresa de Ávila jamás habría podido

---

703 Ibid. <<Y havéis de advertir que por recibir muchas mercedes de éstas, no se merece más gloria, porque antes quedan más obligadas a servir, pues es recibir más. En lo que es más merecer, no nos lo quita el Señor, pues está en nuestra mano, y ansí hay muchas personas santas que jamás supieron qué cosa es recibir una de aquestas mercedes, y otras que las reciben que no lo son>> (EAD., *Castillo*, sextas moradas, c. 9, nº 16).

704 Ibíd. *Castillo interior*, Sextas moradas, c. 9, nº 16.

705 EAD., *Fundaciones*, c. 8, nº 1.

706 Por esto tienen su valor las siguientes afirmaciones: <<Es interesante una admonición del concilio Vaticano II: "No se necesita, sin embargo, pedir imprudentemente dones extraordinarios" (LG). Parece que esta idea se inspira en S. Juan de la Cruz, el cual advertía no desear experiencias místicas. Tal exhortación del Vaticano II parece estar en contradicción con el consejo de S. Pablo sobre la aspiración a los dones del Espíritu, sobre todo al profético (cf. 1 Corintios 14, 1). En tal contexto se puede decir que la advertencia de no pedir imprudentemente dones extraordinarios se dirige al excesivo deseo de las experiencias extáticas, pero no a las visiones proféticas>> (A. SUH, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, ESD, Bologna 2000, 163).

afrontar las adversidades ligadas a su misión de reformadora[707] y las delicadas exigencias de su tarea de maestra de vida espiritual.

Ni siquiera Juan de la Cruz, siempre hipercrítico frente a las locuciones y a las visiones, niega que puedan, en ciertos casos precisos, contribuir al crecimiento de la vida sobrenatural de alguien y a la utilidad común[708].

De todos modos, la actitud justa consiste en rechazarlas siempre, sobre todo en la fase inicial, sin considerarlas todavía en absoluto negativas; en esto, Pablo de la Cruz demuestra una gran fidelidad a la enseñanza del místico carmelita cuando sugiere: <<Estas visiones, elevaciones, etc., cuanto más frecuentes son, más sospechosas son. Por lo tanto, lo óptimo es rechazarlas siempre, rechazarlas con constancia. Si son de Dios, aunque sean rechazadas, producirán su efecto>>[709].

Son imprevisibles

No siendo fruto de la fantasía o de una búsqueda, tanto las locucio-nes como las visiones llegan habitualmente de modo del todo imprevisible, <<sin prevenir el pensamiento ni ayuda ninguna>>[710]. Además, también aquí, existe alguna excepción, y es una especie de presentimiento o de impulso que incita a los receptivos: así Bernardita presagia en su interior la decimosexta aparición que ocurrirá al día siguiente, después de veinte días de interrupción; así Lucía, por un impulso interior, grita a las miles de personas congregadas para que miren el sol que comenzará inmediatamente después a girar en el cielo, el 13 de octubre de 1917[711].

Generalmente, las locuciones y las visiones se concretan durante o, las más de las veces, fuera de la oración[712], sobre todo si se trata de locuciones inte-

---

707 <<Si no me hubiera nuestro Señor hecho las mercedes que me ha hecho, no me parece tuviera ánimo para las obras que se han hecho ni fuerzas para los trabajos que se han padecido y contradicciones y juicios>> (TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 34).

708 Cf. todo el capítulo 17 de la *Subida*.

709 Cita de las *Lettere* citada en V. MARCOZZI, *Fenomeni*, 20.

710 TERESA DE JESÚS, Vida, c. 20, nº 3; <<el entender las palabras no era cuando ella quería, sino a deshora, cuando era menester>> (*Castillo*, sextas moradas, c. 8, nº 3).

711 <<Grité que mirase el sol. Mi intención no era llamar la atención de la gente sobre aquello, puesto que no tenía ninguna conciencia de su presencia. Lo hice solamente movida por una inspiración interior que me impulsó a ello>> (L. DOS SANTOS, *Memorie di suor Lucia*, vice-postulación para la beatificación de los videntes, Fátima 1980, 168).

712 <<Ímpetus llamo yo a un deseo que da al alma algunas veces, sin haber precedido antes oración>> (TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 5, nº 11). Las comunicaciones se verifican también cuando la oración es árida o sin ganas: <<Acaéceme muchas veces (sin querer pensar en cosas de Dios, sino tratando de otras cosas, y pareciéndome que, aunque mucho procurase tener oración, no lo podría hacer por estar con gran sequedad, ayudando a esto los dolores corporales) darme tan de presto este recogimiento y levantamiento de espíritu, que no me puedo valer>> (1, nº 2).

lectuales no sucesivas, las cuales, siempre, son independientes del recogimiento[713]. Una cosa es cierta, estos favores no son concedidos sólo a quienes llevan una vida de oración excepcional; de todos modos, jamás la oración podrá ser la causa, ni siquiera la más fervorosa e insistente[714]: justamente, la hermana Briege McKenna, ella misma objeto de favores sobrenaturales (según parece), afirma que <<Dios nos enseña que en la oración y con la oración cambiamos nosotros para adaptarnos a Él, y no que Él haga algo para adecuarse a nosotros>>[715].

En otras circunstancias resulta hasta inútil el esfuerzo deliberado de pensar en otra cosa para escapar a las gracias extraordinarias[716]que, por lo demás, se pueden verificar en toda situación: durante las comidas[717], <<y aún estando en conversación>>[718], etc. Por lo demás, cuando y si es que se verifican, esto puede suceder después de años de vida de oración: la primera visión de Teresa de Ávila con los ojos del alma[719], se remonta al año 1543, a la edad de 28 años, siete años después de su ingreso al monasterio. Las primeras locuciones in-

---

713 JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. 28, nº 2: <<Palabras formales son ciertas palabras distintas y formales que el espíritu recibe, no de sí, sino de tercera persona, a veces estando recogido, a veces no lo estando. Palabras sustanciales son otras palabras que también formalmente se hace al espíritu, a veces estando recogido, a veces no>>. Sobre las aprehensiones particulares del intelecto, el santo doctor carmelita afirma: <<Y así, no es menester que el alma esté actualmente empleada y ocupada en cosas espirituales (aunque estarlo es mucho mejor para tenerlos) para que Dios dé los toques de donde el alma tiene los dichos sentimientos, porque las más de las veces está harto descuidada de ellos>> (c. 32, nº 2).

714 <<… mas cualquier espiritual que le parezca que por muchos años que haya tenido oración merece estos regalos de espíritu, tengo yo por cierto que no subirá a la cumbre de él>> (TERESA DE JESÚS, *Vida*, c. 39, nº 15).

715 Citado en J. CORNWELL, *Paranormale*, 233. Que Dios demuestre no dejarse condicionar ni siquiera por la oración y por la devoción, lo afirma muchas veces Teresa de Ávila: <<éstos son dones que da Dios cuando quiere y como quiere y ni va en el tiempo ni en los servicios. No digo que no hace esto mucho, mas que muchas veces no da el Señor en veinte años la contemplación que a otros da en uno. Su Majestad sabe la causa.>> (Vida, c. 34, nº 11). Cf. también c. 11, nº 12, y JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. 32, nº 2: <<… mas los que son de la sustancia del alma son altísimos y de gran bien y provecho, los cuales ni el alma ni quien la trata pueden saber ni entender la causa de donde proceden, ni por qué obras Dios haga estas mercedes; porque no dependen de obras que el alma haga ni de consideraciones que tenga, aunque estas cosas son buena disposición para ellas>>.

716 <<… y como aunque más hacía no podía excusar esto, andava afligidísima, temiendo no fuese engaño del demonio.>> (TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 4, nº 2). <<… porque cuando más procurava divertirme [distraerme], más me cubría el Señor de aquella suavidad y gloria, que me parecía toda me rodeava y que por ninguna parte podía huir y ansí era.>> (EAD., *Vida*, c. 24, nº 2. Cf. también, c. 25, nº 1.

717 <<…estando un día comiendo sin ningún recogimiento interior, se comenzó mi alma a suspender y recoger, de suerte que pensé me quería venir algún arrobamiento, y representóseme esta visión con la brevedad ordinaria, que es como un relámpago>> (EAD., *Cuentas de conciencia*, 53, Beas, abril 1575).

718 EAD., *Castillo,* sextas moradas, c. 3, nº 13: <<…porque acá no se pensaba muchas veces en lo que se entendió, digo que es a deshora, y aun algunas estando en conversación, aunque hartas se responde a lo que pasa de presto por el pensamiento o a lo que antes se ha pensado;>>.

719 Cf *Vida*, c. 6, nº 6-7.

teriores y, sobre todo, los favores extraordinarios se inician hacia el 1558, luego de veinte años de aridez[720].

Los especialistas, lo hemos ya señalado en la segunda parte, están en condiciones de comprobar experimentalmente las diferencias fisiobiológicas entre la espontaneidad imprevista del trance extático y la inducción del trance mediúmnico e hipnótico, que se realiza, propiamente, en modo progresivo: <<El desarrollo en etapas de la sesión, demostraría una mayor genuinidad del estado modificado de conciencia (en el sentido de un elemento externo causante); pero si el sujeto se presenta ya previamente con evidentes alteraciones de los parámetros biológicos, sería prueba de un estado ya modificado, pero en sentido de disturbio mental prevalente y dominante. La entrada inmediata en estos estados y también en los estados místicos, sería prueba, precisamente, de un condicionamiento imprevisto y también, por lo tanto, de una intervención extrahumana>>[721]. Es pues la ausencia de signos de auto-inducción lo que permite a los estudiosos refutar el componente imaginario o patológico y pronunciarse con mayor seguridad acerca de la autenticidad del éxtasis. En este caso, la ciencia viene a confirmar las conclusiones de la teología.

Los efectos son sobrenaturales

Muchas entre las ya mencionadas características de las gracias ex-traordinarias podrían (y ya ha sido puesto en relieve) darse también en fenómenos meramente preternaturales; por lo cual la autenticación de la sobrenaturalidad depende de que se den ciertos efectos (que los destinatarios saben que no pueden atribuir a causas naturales o diabólicas): es decir su incisividad y fuerza, así como la persistencia de la paz que de ellas deriva.

Los contenidos no se pueden atribuir solamente al subconsciente y a la fantasía de los protagonistas[722] (como en algunas comunicaciones preternaturales), sino que a ellos las locuciones y las visiones sobrenaturales les infunden en modo instantáneo contenidos infinitamente más intensos y profundos: por lo cual al alma <<Parécele que toda junta ha estado en otra región muy diferente de esta en que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de

720 <<En esto pasó como ventidós años con grandes sequedades, leyendo también en buenos libros. Havía como deciocho, cuando se comenzó a tratar del primer monasterio que fundó en Ávila de Descalzas. Como tres años antes, que comenzó a parecerle que le hablavan interiormente algunas veces y a ver algunas visiones y tener revelaciones>> (EAD., *Cuentas de Conciencia*, 4, nº 1).

721 G. GAGLIARDI, *Stati*, RIICS 13/2 (1993) 46.

722 Baste pensar en la expresión "Inmaculada Concepción", que Bernardita Soubirous ni siquiera sabía pronunciar, y de la cual preguntó cándidamente el significado a los presentes.

la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas. Y acaece que en un instante le enseñan tantas cosas juntas, que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento, no pudiera alcanzar la milésima parte>>[723].

Además los protagonistas se refieren a menudo acerca de la eficacia de las palabras y de las visiones sobrenaturales, es decir de su capacidad de producir en el alma un efecto prácticamente creador[724]; ellas causan una situación nueva que marca a la persona en modo quasi permanente y definitivo, por lo que <<estas palabras no se van de la memoria en muy mucho tiempo –y algunas jamás-, como se pasan las que por acá entendemos, digo las que oímos de los hombres>>[725]. Su luz, en resumen, sobre todo cuando se trata de visiones y de locuciones intelectuales, sobrepasa las certezas más evidentes de la razón[726] y no deja dudas sobre su origen divino. Por lo demás, contrariamente a lo que sucede a menudo en las comunicaciones solamente preternaturales, el receptivo no se encuentra frente a una cantidad de informaciones sujetas a múltiples interpretaciones, sino más bien a un mensaje que, movilizando la propia luz, no tiene necesidad de explicaciones[727].

Ya hemos indicado en la primera parte otro efecto, que viene como a confirmar la sobrenaturalidad presente en las características recién mencionadas, es decir la paz que inunda al alma: pasada la turbación inicial, si se verifica, ella se encuentra inmersa en una visión más serena, desapegada[728] y completa de la realidad y en un estado que, contrariamente a las comunicaciones preternaturales, excluye la inquieta necesidad de nuevas visiones o locuciones y

---

723 TERESA DE JESÚS, *Castillo*, sextas moradas, c. 5, nº 7. Muchas veces, la santa reformadora del Carmelo subraya el carácter no discursivo y, por lo tanto, instantáneo, de los contenidos, además de su extensión y profundidad.

724 Ateniéndonos a Teresa de Ávila, el primer y más seguro signo de su sobrenaturalidad <<es el poderío y señorío que train consigo [esas palabras], que es hablando y obrando>>, ibid. c. 3, nº 5).

725 Ibíd., c.3, nº 7. <<Un signo de que Dios ha hablado es si las cosas oídas no se olvida más; (...) si se mantiene un recuerdo fiel no sólo del sentido, sino también de todas las expresiones; si ellas están conformes a la Sagrada Escritura y a la doctrina de la Iglesia; si iluminan el alma, la fortalecen y la incitan a la perfección>> (cardenal G. BONA (+ 1671), *De discretione spirituum*, c. 8, nº 3).

726 Hablando de las visiones no corporales, santa Teresa subraya que era como <<una representación como un relámpago; mas quedávasele tan impreso y con tantos efectos, como si lo viera con los ojos corporales, y más>> (TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 4, nº 1).

727 Contraponiendo la visión sobrenaturales al "flash" preternatural, quien ha hecho esta experiencia dice: <<La visión, en poquísimo tiempo, permite comprender un máximo de datos, introduce en una transparencia que permite acceder a la verdad. EL flash sugiere informaciones que están sujetas a la interpretación, y cuando un vidente se equivoca, no es a causa de las imágenes recibidas sino por la interpretación que de ellas hace>> (M. BERRETTE, *J´étais voyant*, 126).

728 El alma <<muy fuera de sí mesma, a todo lo que puede entender, se le muestran grandes cosas; y cuando torna a sentirse en sí, es con tan grandes ganancias y teniendo en tan poco todas las cosas de la tierra para en comparación de las que ha visto, que le parecen basura…>> (TERESA DE JESÚS, *Castillo*, sextas moradas, c. 5, nº 9).

el prurito de posteriores confirmaciones. La permanencia del efecto basta por sí misma, y vuelve como superflua la multiplicación de las experiencias.

Propiamente con respecto a estos benéficos efectos, Ignacio de Loyola concluye con su acostumbrada claridad, en la segunda regla del discernimiento de espíritus: <<Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación al alma sin causa precedente; porque es propio del Creador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de su divina Majestad>>[729].

La parte humana

Todas las comunicaciones celestiales, sean ellas prevalentemente místicas o principalmente proféticas, infunden la idea de una gran pasividad[730]: aquí el receptivo es (según la bella expresión de Dionisio el pseudo-Areopagita) un *patiens divino* [el que recibe experiencialmente la divinidad o un toque de la divinidad o una acción divina][731], dependiendo íntimamente de las mociones especiales del Espíritu Santo, que son sobrenaturales no sólo en la esencia (como las virtudes infusas), sino también en el modo de obrar sobrehumano o en la total independencia respecto a la razón humana[732]. Por la contemplación propiamente dicha, <<todo parece obra del Señor. Es como cuando ya está puesto el manjar en el estómago sin comerlo ni saber nosotros cómo se puso allí, mas entiende bien que está; (...) como uno que sin aprender ni haber trabajado nada para saber leer ni tampoco hubiese estudiado nada, hállase toda la ciencia sabida ya en sí sin saber cómo ni dónde, pues aún nunca había trabajado, aún para aprender el abecé>>[733]. No hay por lo tanto ni siquiera que <<pensar y entender lo que hablamos y con quién hablamos y quién somos los que osamos hablar con tan gran Señor>>[734], como sucede en la oración mental. El alma, en fin, percibe que alguien obra en ella y a través de ella, de una manera que ella no puede ni regular, ni orientar y, menos aún, causar. No tiene otra cosa que hacer, aparentemente, que aceptar <<aquellas mercedes que goza>>[735], secundar la acción divina ni bien la advierte, y no oponer

729 IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios*, par. 330.

730 A. ROYO MARÍN, recogiendo las enseñanzas de los principales estudiosos de teología espiritual, concluye que <<la mística (…) es una experiencia "pasiva", no activa>> (*Teología*, nº 135).

731 Cf. De *divinis nominibus*, c. 2. Teresa de Ávila expresa el mismo concepto en términos más prosaicos pero no menos reales: <<que yo ninguna parte tengo, ni hago para ello más que una tabla>> (TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 3, nº 9).

732 <<En los dones del Espíritu Santo el alma humana no es moviente, sino movida>> (II-II, 52, 2 ad 1).

733 TERESA DE JESÚS, *Vida*, nº 7-8.

734 EAD., *Camino*, c. 25, nº 3.

735 EAD., *Vida*, c. 17, nº 1.

resistencia alguna[736].

En tales condiciones surge espontáneamente preguntarse si, en las comunicaciones sobrenaturales, nos quede todavía algún espacio reservado a la iniciativa o, por lo menos al componente humano.

Sea como fuere, de cuanto hemos dicho debería resultar obvio que la parte eventualmente nuestra no entrará jamás en el orden de la causalidad eficiente. Todos los místicos desconfían de la presunción de quien quiere arrancarle a Dios gracias extraordinarias[737] y hablan en cambio de disposiciones: Juan de la Cruz subraya que nuestras obras y meditaciones <<son buena disposición a tales gracias>>[738] y Teresa de Ávila, hablando de la oración sobrenatural y de la oración de unión, insiste en que no sirven nuestras industrias y diligencias para adquirirla, pero que <<podemos, sí, disponernos a recibirla>>[739].

Estamos por lo tanto en el orden de la causalidad dispositiva, es decir de todo lo que, en el agente o en el paciente, favorece la producción de la acción. Se trata de disposiciones que pueden ser remotas (como, precisamente, la meditación asidua y las obras), pero también próximas (es decir, como se explicaba en el parágrafo sobre la profecía, inmediatamente infundidas por Dios junto a la nueva forma o gracia). El aporte de disposiciones remotas jamás es exigido, ni para las comunicaciones principalmente místicas, y menos todavía para las principalmente proféticas, pero lo es obviamente para la consolidación de un estado místico, irreducible a meras gracias aisladas; la amistad, en efecto, no surge de la nada. Y queremos también reafirmar que, en el estado profético, la ausencia de disposiciones (no radicalmente imposible en cuanto que las gracias carismáticas no tienen como finalidad la santidad del receptivo) implicaría una cierta violencia: hemos visto precedentemente cómo los mismos profetas veterotestamentarios fueron también amigos de Dios.

Pero ¿en qué consisten estas disposiciones? La tradición cristiana se muestra unánime en hablar de disposiciones espirituales y morales, pero no es unánime hablando de disposiciones psicofísicas.

---

736 (...) <<porque verdaderamente el alma allí no hace más que la cera cuando imprime otro el sello, que la cera no se le imprime a sí; sólo está dispuesta, digo blanda, y aun para esta disposición tampoco se ablanda ella, sino que se está queda y lo consiente. ¡Oh bondad de Dios, que todo ha de ser a vuestra costa!. Sólo queréis nuestra voluntad y que no haya impedimento en la cera>>. EAD, *Castillo*, quinta morada, c. 2, nº 12.

737 <<Os aviso que ninguna fuerza pongáis, si hallardes resistencia alguna, porque Le enojaréis de manera que nunca os deje entrar en ellas>> (*Ibíd., Conclusión*, nº 2).

738 JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, L. 2, c. 32, nº 2.

739 TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 5, nº 3. Y también: <<para que veamos cómo, aunque en esta obra que hace el Señor no podemos hacer nada más, para que su Majestad nos haga esta merced podemos hacer mucho dipuniéndonos>>. (EAD., Castillo, quintas moradas, c. 2, n. 1. Cf. también *Camino*, c 17, nº 7: <<No está esto en vuestro escoger, sino en el del Señor (...). Dejad hacer al Señor de la casa>>.

Disposiciones espirituales y morales

Las disposiciones espirituales se reducen esencialmente a las actitudes típicas de la amistad: el amor y el abandono o confianza, ambas, pues, radicadas en la humildad.

El amor es el principio y el término de la relación con Dios. Principio en cuanto que el ser humano desea conocer y contemplar la intimidad de Dios; y término por la alegría degustada al contemplar realmente al amado que se manifiesta; alegría que alcanzará su plenitud sólo en la bienaventuranza celestial. Por esto el corazón busca prestar atención, amor, alabanza y honor a Dios, considerado precisamente como objeto de un amor de amistad; tales cualidades del corazón se concretan principalmente en la oración, pero cada vez más tienden a impregnar toda la vida.

Los santos místicos siempre han insistido en el carácter afectivo de nuestra oración: se habla de <<atención amorosa>>[740], de <<una relación de amistad>>[741], de un <<desear a Dios>>[742]: <<para mí la oración es un impulso del corazón, es una simple mirada dirigida hacia el Cielo, es un grito de reconocimiento y de amor tanto en la prueba como en la alegría; en resumen, es algo grande, sobrenatural, que me ensancha el alma y me une a Jesús>>[743]. Se trata pues, de una mirada intuitiva dirigida a Dios y puesta bajo el influjo del amor[744].

La segunda actitud típica de la amistad es, como ya se ha dicho, el abandono, es decir el depositar confiadamente la propia vida en las manos del Ser amado, concediéndole disponer de ella como a él le plazca[745].

---

740 <<el alma también se ha de andar sólo con advertencia amorosa a Dios, sin especificar actos, habiéndose, como habemos dicho, pasivamente, sin hacer de suyo diligencias, con la [determinación y] advertencia amorosa, simple y sencilla, como quien abre los ojos con advertencia de amor>> (JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, A, canción 3, n. 33).

741 (...) <<que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama>> (TERESA DE JESÚS, *Vida*, c. 8, n. 5).

742 Hablando de la meditación, Juan Crisóstomo la define propiamente <<un desear a Dios, un amor inefable, que no proviene de los hombres, sino que es producido por la gracia divina>> (*Omelia 6 sulla preghiera*, PG LXIV, col. 466). Muchos santos, entre ellos Catalina de Siena y Teresa de Ávila, hablan simplemente de la oración de deseo.

743 TERESA DEL NIÑO JESÚS Y DE LA SANTA FAZ, *Opere complete*, LEV, Ciudad del Vaticano-Morena (Rm) 1997. Ver *Manuscritti autobiografici*, nº 316.

744 <<Los teólogos carmelitas llegaron a una formulación escolástica: Simplex intuitus Veritatis sub influxu Amoris (E. GURRUTXAGA, *La contemplazione acquisita*, en E. ANCILLI – M. PAPAROZZI, ed., *La Mística*, II, 180).

745 El alma necesita <<ánimo a los principios [a los comienzos] para entregarse en los brazos del Señor, llevarla a do quisiere. (…) cierto, es menester a los principios estar bien determinada a morir por El, porque la pobre alma no sabe qué ha de ser aquello, digo a los principios>> (TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 5, nº 8). En otra parte: <<Porque sin darnos del todo al Señor y ponernos en sus manos para que haga en todo lo que nos toca su voluntad, nunca deja beber de esta agua>> (EAD., *Camino*, c. 32, nº 9).

Y es la humildad la que está en la base tanto del amor como del abandono. Ella, puede decirse, es el único sustento de los contemplativos, es decir de aquellos que ponen a Dios en primer lugar y que percibiendo la grandeza y la belleza, encuentran el término de comparación indispensable para adquirir la conciencia de la propia nada y de la propia miseria.

Todas estas actitudes espirituales se resumen así: <<Estése allí con Él [Cristo], acallado el entendimiento. Si pudiere ocuparle en que mire que le mira y le acompañe y hable y pida y se humille, y se alegre con Él y se acuerde que no merecía estar allí>>[746].

Por disposiciones morales, en cambio, se entiende todo lo que el sujeto cumple activamente para conformarse a los mandamientos y a la voluntad de Dios, y para permanecer en su amistad[747]. Teresa de Ávila, refiriéndose sobre todo a las gracias contemplativas mediante las cuales Dios se revela a sí mismo, no las considera compatibles <<con un alma que estuviera en pecado mortal>>[748]. Todos los santos insisten sobre la importancia, además de la oración y de los sacramentos[749], de la penitencia y de las buenas obras. La penitencia sirve esencialmente para favorecer el desapego de cualquier afecto desordenado o desproporcionado respecto al amor de Dios. No por casualidad Ignacio de Loyola escribe sus <<ejercicios espirituales para vencer a sí mismo, y ordenar su vida sin determinarse por afecto alguno que sea desordenado>>[750].

En último análisis, además, el verdadero fruto de las gracias extraordinarias y la mejor disposición para ellas está en el amar operativamente al prójimo: <<Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras>>[751].

Dicho esto, debemos insistir en que ni siquiera tales disposiciones espirituales y morales puedan capacitarnos para una comunicación sensible con el más allá: <<Estad seguras que haciendo lo que está en vosotras y aparejándoos para

---

746 EAD., *Vida*, c. 13, nº 22.

747 Con razón se afirma que la ascesis <<constituye más una prueba de buena voluntad que un medio eficaz de elevarse a Dios y de mejorarse notablemente>> fratel EPHRAIM, Marthe… u*ne ou deux choses que je sais d´ elle*, Editions du Lion de Judá, París 1990, 60).

748 TERESA DE JESÚS, *Vida*, c. 34, nº 10. Cayetano, comentando II-II, 173, 3, agrega que el éxtasis no puede conciliarse con un desorden moral, ya que la gracia llama a perfeccionar y a elevar tanto la naturaleza como el comportamiento moral.

749 La OF, insiste a continuación en el fundamento sacramental de la oración y de cualquier comunión con Dios <<que se funda en el bautismo y en la eucaristía, fuente y culminación de la vida de la iglesia>> (nº 3); <<los Padres insistieron en que la unión del alma orante con Dios se cumple en el misterio, en particular por medio de los sacramentos de la iglesia>> (nº 9).

750 IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios*, par. 21.

751 TERESA DE JESÚS, *Castillo*, séptimas moradas, c. 4, nº 6.

la contemplación con la perfección ya dicha, que si Él no os la da (…) sabed que os lo tiene guardado para daros todo este regalo junto en el cielo>>[752].

Disposiciones psicofísicas

Por disposiciones psicofísicas se entiende aquí todo lo que puede favorecer activamente la concentración a través del ordenamiento y la unificación armoniosa de las potencias, así como la participación intencional del cuerpo en el camino del alma[753]. Sobre esta vertiente, decíamos antes, no existe unanimidad entre los mismos místicos y en el seno de la teología espiritual. A la innegable propensión de la tradición oriental hacia tales disposiciones, encontramos en el occidente latino, un silencio casi total, apenas interrumpido por alguna tímida aceptación o por alguna crítica[754]. Tratemos de explicarnos mejor.

La tradición oriental de la cual se habla es, obviamente, el hesicasmo (de *esyquía* o *quietud*, *tranquilidad*) tendiente a favorecer o, al menos, a promover la *esyquía* espiritual mediante la *esyquía* psíquica, y la participación del cuerpo. Ello se remonta a los cenobitas de los monasterios del Monte Sinaí y se difunde, desde el siglo VI en adelante, en el área bizantina gracias al teólogo sinaíta Juan Clímaco (siglos VI-VII), pero, sobre todo, gracias a Nicéforo el Eremita (siglo XIII) que lo hizo popular también en los monasterios del Monte Athos y de otros lugares a través de dos obras: *Sobre la custodia del corazón y Método de la oración y de la atención*, erróneamente atribuido a Simeón el Nuevo Teólogo (+ 1022); estas obras, que evidencian la relación entre el corazón, el calor del cuerpo y la respiración, constituyen el primer documento escrito acerca de la combinación de la repetición incesante de la *oración del corazón* u *oración de Jesús*, con ejercicios respiratorios: <<Como te he dicho, siéntate, recoge tu espíritu, introdúcelo (quiero decir tu espíritu) en las narices; es el camino que la respiración recorre para llegar al corazón. Empújalo, oblígalo a descender a tu corazón junto al aire inspirado. Cuando estén juntos, verás la alegría que se seguirá. (…) Debes saber por consiguiente que, mientras tu espíritu se encuentra allí, tú no debes ni callarte ni quedarte ocioso. Pero no debes tener otras ocupaciones ni meditaciones fuera de la exclamación: "Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí!". Ninguna tregua, a ningún costo>>[755]. Tal práctica de la <<meditación que tiene un corazón>>

752 EAD., *Camino*, c. 17, nº 7.

753 <<Hay hoy quien se dirige a tales métodos por motivos terapéuticos: la inquietud espiritual de una vida sometida al ritmo agobiante de la sociedad tecnológica-mente avanzada también empuja a un cierto número de cristianos a buscar en ellos la vía de la calma interior y del equilibrio psicológico>> (OF, nº 2).

754 <<La meditación cristiana de oriente ha valorizado el simbolismo psicofísico, a menudo ausente en la oración de occidente>> (OF, nº 27).

755 Cita de *Sulla custodia del cuore*, puede hallarse en M. ELIADE, *Storia* III, 240.

asociando la oración de Jesús y la respiración orientada hacia el corazón, con el correr de los siglos se ha enriquecido con otros elementos: el silencio y la soledad, el sentarse de manera tal que la inmovilidad del cuerpo favorezca la del espíritu, la centralidad del corazón, etc. Este complejo de normas encuentra su máxima expresión en la *Filocalia*, una recopilación de textos ascéticos y místicos, al cuidado de Macario de Corintio (+ 1805) y Nicodemo el Aghiorita (+ 1809) y considerada como un breviario del hesicasmo.

Además el aporte de tales medios no asume ni la importancia ni el valor técnico encontrados en las místicas no cristianas. A tal propósito resulta emblemático el caso de la repetición continua del nombre de Jesús y de la oración del corazón, en cuanto que la tradición hesicasta siempre ha puesto en guardia contra el peligro de la llamada *onomolatría*, es decir contra la tentación de atribuirle al nombre una virtud secreta, intrínseca y autónoma, en particular la de conducir infaliblemente a la contemplación[756]. Contra el peligro siempre presente de transformar el nombre en un fetiche, (presente sobre todo entre los orientales de tradición palamita), los monjes, los teólogos y las autoridades eclesiásticas han insistido en el curso de los siglos en su rol intencional, noético y afectivo, han exhortado a utilizarlos con discreción, es decir con la fe y el enraizamiento personal en Cristo salvador. Es clara, en este sentido, la enseñanza de San Basilio al comienzo de sus *Reglas mayores*: <<Si alguien dice que cualquiera que invoque el nombre del Señor será salvado (Joel 2,32; Hech. 2,21) y extrae la conclusión de que la sola invocación del nombre de Dios baste para su salvación, no tiene más que escuchar lo que dice el Apóstol: "¿Cómo podrán invocarlo sin antes haber creído en Él? (Rm. 10,14). Y si aún no estáis convencidos, escuchad lo que Nuestro Señor dice: "No todo el que me diga: 'Señor, Señor', entrará en el reino de los cielos, sino aquél que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos" (Mt. 7,21)>>[757].

Por lo demás, la misma técnica que prepara y que acompaña la respiración (practicada conforme a los ejercicios iniciales del yoga, en los siglos XIV-XV) sufre un radical redimensionamiento, sobre todo en el *Peregrino Ruso* (siglo XIX), y termina con la primacía, entre los autores espirituales, de la simple repetición verbal de la exclamación. <<Ellos tienen respecto a esto una cierta desconfianza hacia el empleo de medios casi exclusivamente físicos; quizás

---

756 <<En la mentalidad semítica (…), donde está el Nombre está la Persona, con su "dynamis" pronta a manifestarse. Conocer a alguien "por el nombre" significa conocerlo hasta en lo íntimo y tener dominio de su potencial dinamismo. Así, conocer el Nombre divino, significa detentar un excepcional poder, porque se posee el medio para hacerse escuchar por la divinidad y para captar su benevolencia. Invocar la divinidad por el nombre, en voz alta, es quizás el acto más solemne y más grave de todas las religiones arcaicas. Pero era también el más ambiguo>> (J.- Y. LELOUP L´ *esicasmo*, 154).

757 Pref. 3 (PG XXXI, col. 894-895).

también fueron influenciados por las críticas llegadas desde Occidente (a menudo injustas), y quisieron salvar de ellas a la *oración de Jesús*>>[758].

En último análisis, tales medios quedan totalmente subordinados a las disposiciones morales y espirituales del corazón, afirmadas con insistencia a través de los siglos. Podemos referirnos en particular al máximo referente del hesicasmo, Nicéforo el Eremita que, en su *Método de la oración y de la atención*, describe tres formas de atención y de oración. La primera, es la manifestativa (manos y ojos elevados hacia el cielo) e imaginativa, que es declarada incapaz de llevarnos a la obtención de las virtudes; la segunda, la de la abstracción respecto a los objetos sensibles y de la eliminación de las sensaciones exteriores, es considerada causa de tensión y de violencia ilusorias, <<lucha en la noche>> incapaz de llevar la paz, porque los malos pensamientos no provienen del intelecto sino más bien del corazón. Por ello insiste Nicéforo sobre la <<tercera oración>> que es la custodia del corazón y la sobriedad en las cosas materiales, así como la obediencia y la rectitud de conciencia: sólo ésta está en condiciones de forjar un verdadero monje porque está fundada sobre la mortificación de las pasiones, la asiduidad en la salmodia, la perseverancia en la oración y la contemplación (teoría), sustento de los perfectos. Por lo tanto, queda así oportunamente enmarcada la práctica del hesicasmo en la tradición oriental.

En la tradición latina, en cambio, se hacen más raros los indicios de prácticas similares, en las cuales conviene distinguir: por un lado lo que el documento *Orationis Formas* llama el simbolismo psicofísico o corpóreo, y por el otro lado los procedimientos o las técnicas psicofísicas propiamente dichas.

A) Uno de los mejores ejemplos de simbolismo psicofísico, afín al hesicasmo por ciertos textos, se encuentra en el opúsculo titulado *Nueve maneras de orar de santo Domingo*[759], escrito, como declara el prólogo, con la finalidad de describir <<aquella forma de oración en la cual el alma se sirve de los movimientos de los miembros del cuerpo para elevarse más devotamente a Dios>>[760]. Tales movimientos son: la inclinación ante el altar, las postración (venia), la disciplina (flagelación), la genuflexión, la oración delante del altar, la oración con los brazos abiertos, la oración con las manos tendidas al cielo, la lectio divina, la oración durante el viaje. Sea como fuere es necesario evitar leer tales

---

758 MI, 252. Tal evolución encuentra un paralelo en la India: <<al contrario del yoga real que, desde el comienzo, supone la deliberada y progresiva adquisición de una técnica de mucha destreza, es evidente que la forma edulcorada como lo es la simple repetición de una fórmula puede llegar a descuidar, casi completamente, la búsqueda de una técnica>> (249).

759 Se trata de un opúsculo datable entre el 1260 y el 1288, escrito en base a los testimonios de los primeros Frailes de la Orden de los Predicadores y que se puede hallar en P. LIPPINI, *San Domenico visto dai suoi contemporanei*, ESD, Bolonia 1998.

gestos en clave subjetiva, como si fuesen simplemente la expresión de sentimientos interiores e íntimos, y subrayar con firmeza su índole objetiva: no sólo santo Domingo no los ha inventado, sino que extraen su forma y su inspiración de dos realidades capaces de plasmar las actitudes tanto exteriores como interiores, es decir las Sagradas Escrituras (abundantemente citadas en el opúsculo), y las ceremonias litúrgicas y sacramentales. En último análisis, el orante recibe los signos de Dios y elabora algunos personales que sin embargo toman su inspiración de éstos.

B) La segunda forma de prácticas [de oración], más elaborada, es la de las técnicas psicofísicas, de las cuales la historia de la espiritualidad latina ofrece testimonios más aislados aún y, sea como fuere, raramente desprendidos del simbolismo espiritual. Aclaremos que la poca importancia de tales testimonios se acentúa, como veremos más adelante, por las críticas que se le han hecho.

En los Ejercicios Espirituales (no por casualidad traducidos y adaptados por Nicodemo, uno de los compiladores de la Filocalia) Ignacio de Loyola, entre los variados modos de orar, describe uno que consiste en <<que con cada anhélito [respiración] o resuello se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del Pater Noster, o de otra oración que se rece; de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito y otro>>[761]. Pero tal método no está absolutizado en cuanto que, además de presuponer lo que se decía acerca del primado de las disposiciones interiores, sin embargo es tan sólo uno entre catorce modos de orar que el fundador de la Compañía de Jesús sugiere, sin siquiera imponerlo como si fuese una etapa obligada[762]. La misma moderación y el mismo equilibrio se encuentran en el Orationis Formas: <<el ejercicio de la oración de Jesús, por ejemplo, que se adapta al ritmo respiratorio natural, puede (al menos por un cierto tiempo) ser de real ayuda para muchos>>[763]. Notemos la prudencia de las expresiones: <<Puede (al menos por un cierto tiempo)>>.

Sin embargo, ni siquiera tal método, tan poco afín en el espíritu a las técnicas de las místicas no cristianas y por lo demás revestido de un ca-rácter meramente facultativo, encuentra el favor unánime de los santos y místicos latinos. Teresa de Ávila, contraponiéndolo a la índole suave y pacífica de las acciones

760 Ibíd., 334.

761 IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios*, par. 258.

762 El responsable de la versión italiana de los *Ejercicios* explica que en ellos <<son explicados al menos 14 *diferentes maneras de ocuparse en la oración*: la consideración (cf. *Principio y Fundamento*), la meditación, la repetición, el resumen, el examen de conciencia general y particular, la contemplación, la aplicación de los sentidos, la elección (que comprende al menos dos maneras: la segunda y la tercera etapa), la contemplatio ad amorem, los tres modos de orar. Amplia posibilidad de elegir según las disposiciones, la necesidad, los gustos, los fines que se quieren alcanzar>> (en Ibíd., 183, nota 26).

763 *OF,* nº 27.

interiores, lo excluye o desaconseja: <<Hacer cosa penosa, antes daña que aprovecha. Llamo penosa cualquier fuerza que nos queramos hacer, como sería pena detener la respiración>>[764].

3. Algunas conclusiones sobre las comunicaciones cristianas con el más allá

Al término de este capítulo, estamos en condiciones de llegar a algunas primeras conclusiones acerca del conjunto de las comunicaciones cristianas con el más allá, a la espera de una comparación más precisa, en la última parte. De todos modos, ya disponemos de elementos suficientes para una doble constatación: A) la discontinuidad, por no decir el abismo, que separa las comunicaciones cristianas con el más allá de aquellas no cristianas, sobre todo las mediúmnicas; y B) una perfecta continuidad entre las comunicaciones post-bíblicas y las bíblicas, que comparten las características esenciales a continuación brevemente enumeradas:

1. La iniciativa es exclusivamente divina, sobre todo en las comunicaciones post-bíblicas, por lo cual todo sucede de modo espontáneo, imprevisto y también transitorio, sin ser buscado, programado, construido o cultivado de alguna manera.
2. Todos pueden ser destinatarios de tales comunicaciones: no se requiere ninguna capacidad oculta o andamiaje especial.
3. Acaecen directamente, es decir a través de las facultades espirituales del intelecto y de la voluntad, sin el aporte de condicionamientos materiales, físicos o mentales.
4. Tales comunicaciones sensibles no se concretan siempre en el éxtasis o a través de particulares estados modificados de conciencia.
5. La luz que de ellas deriva es cálida, no sólo porque proviene de Otro, sino sobre todo porque se refiere al ámbito de las relaciones interpersonales que son un fin en sí mismas, lo cual implica el predominio de las confidencias por sobre las informaciones, así como de la *locutio* [la conversación] sobre la *illuminatio* [la enseñanza]. Respecto al iluminado

764 TERESA DE JESÚS, Castillo, cuartas moradas, cap. 3, nº 6. Quizás las siguientes palabras de Nicodemo el Aghiorita acerca de la apnea acumulada en la oración podría dar razón a la reformadora carmelita: <<¿por qué retener la respiración durante la oración? (…) Porque retener la respiración atormenta, comprime y en consecuencia hace sufrir el corazón que no recibe el aire que su naturaleza reclama. Por su parte el intelecto, gracias a este método, se recoge más fácilmente y retorna al corazón con motivo de la pena y del dolor del corazón y a la vez del placer que nace de aquél recuerdo vivo y ardiente de Dios>> (palabras citadas en J.-Y. LELOUP, *L´esicasmo*, 181).

o místico no cristiano, y aún más respecto al intermediario o médium, el receptivo cristiano es siempre más el amigo, sobre todo en la era cristiana post-bíblica en la cual la dimensión mística parece suplantar a la profética, para llegar a ser, a su vez, signo profético de la presencia viva de Dios.

6. En un contexto similar de amorosa iniciativa de Dios, las dispo-siciones interiores afectivas, particularmente, asumen un rol predominante respecto a las intelectuales, y es fundamental la fe, entendida como adhesión plena y abandono total a la voluntad de Otro.

7. Existe una perfecta continuidad entre los contenidos de la fe profesada y los de las comunicaciones sensibles con el más allá, proféticas o místicas. No sólo porque muchas revelaciones bíblicas están en la base de la fe misma, sino porque es el Dios de la Revelación, uno y trino, o bien Jesucristo que se presenta en manera explícita, si bien inefable, en muchas experiencias sobrenaturales.

Antes de cerrar esta parte dedicada al mundo cristiano, nos parece oportuno interpelar al magisterio oficial de la Iglesia, para sacar provecho de posteriores y más autorizadas indicaciones sobre el tema.

3. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ

No existe una postura oficial por parte de la Iglesia acerca de las comunicaciones sobrenaturales consideradas en su conjunto y en su realidad; subrayemos sin embargo, respecto a sus modalidades, el perentorio y significativo juicio del ya recordado documento *Orationis Formas*: <<La mística cristiana auténtica nada tiene que ver con la técnica>>[765].

Ni siquiera hay pronunciamientos dogmáticos acerca de cada una de las comunicaciones sobrenaturales o revelaciones privadas, puesto que la Revelación normativa de la fe católica debe considerarse concluida con la muerte del último apóstol. Pero tal actitud de la Iglesia a nivel magisterial no se confunde ni con la indiferencia ni, menos aún, con la hostilidad respecto de estos fenómenos. Más bien, se nos enseña que <<a lo largo de los siglos ha habido revelaciones llamadas *privadas*, algunas de las cuales han sido reconocidas por la autoridad de la Iglesia. Ellas no pertenecen sin embargo al depósito de la fe. Su rol no es el de "mejorar" o "completar" la Revelación definitiva de Cristo, sino de ayudar a vivirla más plenamente en una determinada época histó-

765 *OF*, nº 23.

rica. Guiado por el Magisterio de la Iglesia, el *sensus fidelium* [la percepción sobrenatural que tienen los cristianos, por el don de ciencia del Espíritu Santo] sobre lo que es de fe y lo que no es de fe] sabe discernir y aceptar lo que en estas revelaciones constituye un llamado auténtico de Cristo y de sus santos a la Iglesia>>[766].

No faltan los Sumos Pontífices que se han expresado públicamente a favor de ciertas revelaciones privadas. Pío XI, refiriéndose a las apariciones de Paray-le-Monial en la *Miserentissimus Redemptor*, afirma: <<Así en los agitadísimos tiempos modernos, cuando serpenteaba la más astuta de las herejías, la herejía jansenista enemiga del amor y de la piedad para con Dios, que predicaba no tanto un Dios para amarlo cuanto para temerlo como juez implacable, el benignísimo Jesús mostró a los pueblos su sacratísimo Corazón como estandarte desplegado de paz y caridad>>. Pío X en el *Ad diem illum* y Pío XII en la *Fulgens Corona*, publicada en el centenario del Dogma de la Inmaculada Concepción, reconocen a las apariciones de Lourdes un valor apologético eficaz para <<combatir la actual incredulidad humana>>.

Además, la Iglesia compromete indirectamente su magisterio cuando confiere el doctorado a ciertos místicos (Catalina de Siena, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, etc.), o bien cuando procede a la canonización de quien ha sido depositario de revelaciones privadas (Margarita María Alacoque, Catalina Labouré, Bernardita Soubirous, Faustina, etc.). Y pensemos también en la beatificación de dos de los videntes de Fátima así como en la decisión de Juan Pablo II de hacer público de manera oficial la tercera parte del *secreto*.

Por otro lado, la Iglesia ya ha tenido modo de expresarse, a lo largo de los siglos, acerca del espiritismo considerado como procedimiento nigromántico de comunicaciones con el más allá. Lo ha hecho repetidamente a través del magisterio ordinario de los obispos así como los pronunciamientos del Santo Oficio, ahora Congregación para la doctrina de la fe[767]. Particularmente dignos de mención son el Sínodo de Ancira del 314, la condena de la evocación de los muertos de Alejandro IV del 27 de septiembre de 1258, las *Regulae Tridentinae*, confirmadas por Pío IV en la Constitución *Dominici gregis custodia*e del

---

766 *Cat. Igl. Cat.* nº 67. Aún invitando a la prudencia respecto a los carismas extraordinarios, la *Lumen Gentium* declara de todos modos que ellos <<deben ser acogidos con gratitud y alegría espiritual, porque vienen en ayuda de las necesidades de la Iglesia y les son particularmente convenientes>> (nº 12).

767 <<Se nos pregunta cuál sea la actitud de la Iglesia. También, luego, se me pregunta qué piensa el Papa del fenómeno. Pero el Papa no es la Iglesia. La Iglesia somos todos nosotros. Por esto es difícil decir cuál es la opinión general de la Iglesia. No hay un reconocimiento oficial, ni lo tendremos>> (F. BRUNE, *La Chiesa di fronte alla medianità*, en PS, 79). Estas afirmaciones, para colmo provenientes de un sacerdote, sorprenden no sólo por la eclesiología inexacta, y por la sustitución de la enseñanza oficial de la Iglesia por la opinión, pero sobre todo por el entusiasmo con el cual ignoran los ya numerosos pronunciamientos sobre el tema, como ahora veremos.

1564, así como la Constitución *Coeli et terrae Creator* promulgada el 5 de enero de 1585 por Sixto V; estas intervenciones insertan la nigromancia en la lista de las prácticas supersticiosas y mágicas como la astrología, confirmando la enseñanza constante y ya consolidada de las Sagradas Escrituras y de los doctores de la Iglesia: Agustín, Gregorio Magno, Juan Crisóstomo, Buenaventura, Tomás de Aquino, etc.

Revisten un notable interés los decretos y la serie de respuestas y aclaraciones que el Santo Oficio ofrece a determinadas preguntas acerca del magnetismo animal y el espiritismo propiamente dicho.

1. Las intervenciones del Magisterio respecto al magnetismo animal [hipnotismo]

Las explicaciones sobre el magnetismo merecen nuestra atención, habiendo ellas surgido para conjurar el riesgo (ya evidenciado precedentemente) de quedar enredados en el espiritismo; era grande, en efecto, la tentación de atribuir a los espíritus ciertos fenómenos que aparecían en el estado modificado de conciencia típico de las personas hipnotizadas, y de solicitar de ellas efectos superiores a la naturaleza. Tales aclaraciones están contenidas en cinco documentos; queremos citar y comentar algunas.

El primero, un decreto del Santo Oficio datado el 3 de junio de l.840, dictamina sobre el tema que <<excluido todo error, superstición, e implícita o explícita invocación del demonio, el sólo hecho de usar medios físicos no está moralmente prohibido>>. Mientras que se le reconoce a la ciencia su autonomía en la nueva forma del hipnotismo con fines médicos, se pone precisamente en guardia respecto al peligro de la superstición y, en particular, de la adivinación a la cual se alude en los decretos del 21 de abril de 1841 y del 1 de mayo de 1841, que condenan el magnetismo utilizado para alcanzar fines no naturales.

Merece atención la pregunta (debido a circunstancias muy particulares) que el obispo de Lausana dirigió al Santo Oficio acerca del uso del magnetismo; se describen casos de sonambulismo propiamente magnético, es decir de trance inducido durante el cual se verifican fenómenos desconcertantes y paranormales: total insensibilidad del sujeto a los estímulos (incluso dolorosos) provenientes desde el exterior, exceptuadas las órdenes del magnetizador (exteriorizadas o meramente interiores); respuestas precisas a preguntas científicas y manifiestamente superiores a los conocimientos del hipnotizado; clarividencia, capacidad de pronunciarse sobre el estado de salud de una persona ausente, por ejemplo, con la ayuda de un mechón de sus cabellos (psicografía); lectura de un libro a ojos cerrados o vendados; despertar con amnesia total respecto a cuanto ha sucedido durante la sesión. A la pregunta de si

(luego de haberse prevenido contra cualquier intromisión diabólica) fuese lícito recurrir al magnetismo considerado como arte auxiliar o suplementaria de la medicina, dejarse inducir al sonambulismo magnético, consultar a personas magnetizadas por sí mismo o por otros, vino la respuesta oficial: <<La Sagrada Penitenciaría, luego de un examen ponderado del caso propuesto, piensa que es necesario atenerse a la siguiente solución: el uso del magnetismo, como está expuesto en la consulta, no es algo lícito>>[768].

El estilo de la respuesta, demasiado lapidario respecto a la compleji-dad de la pregunta, así como el creciente abuso del magnetismo para obtener resultados maravillosos, obligaron al Santo Oficio a volver sobre el tema con un documento del 28 de julio de 1847, en el cual se lee: <<Si se toma la cautela de excluir toda adhesión a doctrinas erróneas, todo sortilegio, y todo recurso implícito o explícito al demonio, el uso del magnetismo, entendido como aplicación de especiales procedimientos físicos honestos en sí mismos, no está prohibido por la moral católica, puesto que aquél o aquellos que lo usan no se proponen un objetivo ilícito o quizás perverso. Sin embargo, sería un error absolutamente culpable y herético recurrir a principios y procedimientos de índole puramente natural, con la finalidad de obtener cosas y efectos verdaderamente sobrenaturales, en vista de explicarlos de un modo natural>>. Aquí, además de reconocer nuevamente la autonomía concerniente a la ciencia, se advierte de que no debe ser usada con la pretensión de alcanzar objetivos extraños a ella y desproporcionados, es decir de alcanzar efectos sobrenaturales con medios naturales.

Pío IX, en una carta encíclica dirigida a los obispos el 4 de agosto de 1856, confirma con su autoridad el contenido de las precedentes directivas, citándolas; deplora que se haya transformado <<un nuevo campo abierto a las ciencias naturales>> en <<un instrumento de superstición>>, donde se abre la puerta a la evocación de las almas de los difuntos. También se insiste en que <<no hay proporción entre los medios físicos y los resultados conseguidos>>[769]; signo, quizás, de la intervención de una causalidad oculta y preternatural. Notemos de todos modos que tanto en este documento como en los precedentes, se habla abiertamente de técnicas, es decir de procesos o procedimientos naturales para penetrar en la dimensión sobrenatural[770].

---

768 Tanto los extremos del problema como la respuesta se encuentran en M. J. RIBET, *La mystique*, III, 689-692.

769 <<Non debitis mediis assequendum ordinantur>> (DS, 2.823). Respondiendo a la pregunta de un médico acerca del uso del hipnotismo en niños enfermos, el Santo Oficio declaraba más tarde, el 26 de julio de 1899: <<Si se trata de fenómenos que ciertamente sobrepasan las fuerzas naturales, no es lícito procurarlos; si es dudoso, antes debe declararse que no se quiere absolutamente participar en la producción de hechos preternaturales: con tal condición el procedimiento es tolerable, a condición de que no haya peligro de escándalo>>.

770 <<Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res et effectus vere supernaturales>> (*DS*, 2824); <<ariolandi divinandive principium quoddam>> (2825).

2. Las intervenciones del Magisterio respecto al espiritismo

En la segunda mitad del siglo XIX, la onda espiritista que recorre América del Norte y Europa luego de los hechos de Hydesville induce a la Iglesia a desviar su atención del magnetismo hacia su principal degeneración, es decir el fenómeno de la evocación de los difuntos. Las intervenciones significativas relativas al tema son dos.

El primer documento, que se remonta al 30 de marzo de 1898, prohíbe las prácticas descriptas en la siguiente consulta por escrito: <<Tizio, excluyendo toda conversación con el espíritu maligno, tiene la costumbre de evocar las almas de los difuntos. Así es como procede: cuando está solo, sin preliminar alguno, dirige una oración al jefe de la milicia celestial para obtener de él el poder de comunicarse con el espíritu de una persona determinada. Aguarda un rato, y después, mientras tiene la mano pronta a escribir, siente que ella sufre un impulso que le da la seguridad de la presencia del espíritu. Él expone las cosas que desea saber y su mano escribe las respuestas. Estas respuestas están todas conforme a la fe católica y a la doctrina de la Iglesia con respecto a la vida futura. Muchas veces hacen referencia al estado en que se encuentra el alma de un cierto difunto, sobre la necesidad que tiene de que recen por él, etc. ¿Es lícito este modo de actuar?>>[771].

El segundo documento es la correspondiente respuesta negativa[772] del 27 de abril de l917 a la siguiente consulta por escrito: <<¿Está permitido participar (con o sin el así llamado médium, usando o no el hipnotismo) en coloquios o en manifestaciones espiritistas, que presentan además una apariencia honesta y piadosa, interrogando tanto a almas como a espíritus, sea que se escuchen las respuestas dadas o que nos conformemos con observar, aún si se asegurase tácita o expresamente que no se quiere ninguna relación con los espíritus malignos?>>.

También aquí se imponen algunos comentarios. Si bien los dos últimos pronunciamientos condenan tanto al espiritismo (interrogar las almas de los difuntos) como lo que se llamará más tarde *channeling* (interrogar espíritus no bien identificados), es necesario decir que se aplican en modo preciso a lo que hemos denominado espiritismo católico (cato-espiritismo) o, si se prefiere, mediumnidad católica (cato-mediumnidad). En efecto, se habla de evocaciones de difuntos desarrollada en un clima de oración y aparentemente respetuoso de la doctrina católica, recurriendo a diversas metodologías: se

771 *ASS* XXX, 701.

772 <<Negative in omnibus>> (DS 3642). Para el texto de la pregunta, cf. *AAS* 1917, año IX, nº 6, 268.

menciona aquí la escritura automática, mientras que en el *Catecismo mayor* promulgado por Pío X en 1905, se alude a <<tableros así llamados hablantes o escribientes>>, o <<a cualquier modo de consultar las almas de los antepasados mediante el espiritismo>>[773].

Si bien la Iglesia no se pronunció sobre la naturaleza del fenómeno espiritista y de estas formas de comunicaciones con el más allá, y ni siquiera sobre la definición del médium (que se considera ya aceptada por la opinión pública), la Iglesia sí se pronuncia en modo categóricamente negativo en relación a ello y prohíbe a toda persona la participación en sesiones espiritistas[774]. No cuentan, como ya se ha dicho, las oraciones recitadas con el fin de conjurar una eventual intervención diabólica[775]. En consecuencia no importa (hablando de evocación) la bondad, más presunta que real, de los espíritus que intervienen; para prueba está el caso del llamado al alma del profeta Samuel duramente condenada por Dios, no obstante la bondad, esta vez real, del espíritu que intervino. Ni siquiera vale la rectitud de intención que generalmente se aduce para propia justificación[776].

Que la Iglesia considere aún válidos estos documentos recién cita-dos, queda confirmado en la *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, donde están mencionados expresamente[777]. Recordemos también la respuesta, ya citada, a una consulta de los obispos brasileños, dada por la comisión doctrinal del mismo Concilio, que incluía la evocación en las prácticas adivinatorias, <<para obtener noticias y diversas ayudas>>.

Propiamente, esta característica está señalada en el *Catecismo de la Iglesia Católica*: <<El espiritismo a menudo implica prácticas adivinatorias o mágicas>>[778]. Esto está en franca contradicción con lo que hemos dicho respecto a las comunicaciones cristianas con el más allá: <<Dios puede revelar el futuro

---

773 *Catechismo Maggiore promulgato da San Pío X*, Milán, (reimpresión) 1988, nº 366.

774 Inútil insistir, a la luz de tal prohibición, cuán dañino, escandaloso y causal de confusión, sea el compromiso activo y abierto de sacerdotes a movimientos o grupos de índole espiritista como el "Movimento della Speranza".

775 Los obispos y padres reunidos en Concilio (local) en Baltimore en 1866 mencionan claramente la posibilidad o, directamente, la probabilidad de una intervención diabólica en las sesiones espiritistas: <<difícilmente se puede poner en duda que ciertos hechos no se deben a la intervención diabólica, resultando insuficiente toda otra explicación>> (citado en RÉGINALD-OMEZ *Peut-on*, 172). El tema es explicado en un texto de los más autorizados, es decir, el recién citado *Catechismo Maggiore* de Pío X: <<Todas las prácticas de espiritismo son ilícitas, porque son supersticiosas, y a menudo no inmunes a la intervención diabólica, y por esto fue-ron justamente prohibidas por la Iglesia>> (nº 366).

776 <<Consideramos que un contacto entre el mundo visible y el invisible, en virtud de un amor inextinguible, no puede admitir prohibiciones que serían contra la naturaleza>> (F. PAGNINI, *"Segnali" di speranza dall´ aldilà: i testimoni, en Corriere, Provincia di Rimini*, 21 de septiembre de 1995, citado en A. PORCARELLI, *Spiritismo*, 228).

777 Cf. nº 49, nota 148.

778 Nº 2117.

a sus profetas o a otros santos. Sin embargo la recta actitud cristiana consiste en abandonarse con confianza en las manos de la Providencia en lo que concierne al futuro, y en huir de toda curiosidad malsana respecto a esto>>[779]. Por esto <<todas las formas de *adivinación* deben ser rechazadas. (…) La consulta de los horóscopos, la astrología, la quiromancia, la interpretación de los presagios y de suertes, los fenómenos de videncia, el recurso a los médiums, esconden una voluntad de dominio sobre el tiempo, sobre la historia y finalmente sobre los hombres, junto a un deseo de hacer propicios los poderes ocultos. Están en contradicción con el honor y el respeto, unido al temor amoroso, que solamente debemos a Dios>>[780].

Aquí es importante subrayar la condena universal a la mediumnidad, sin distinción ni excepción alguna, por lo que no existe el médium bueno o el médium malo, como muchos querrían[781]. El único camino legítimo por recorrer para mantener una relación con los difuntos es el de la oración y el de la <<comunión de los bienes espirituales>>[782], es decir de la llamada comunión de los santos: <<La Iglesia de los que están en camino, reconociendo muy bien esta comunión de todo el cuerpo místico de Jesucristo, desde los primeros tiempos de la religión cristiana ha cultivado con gran piedad la memoria de los difuntos y, puesto que "santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos para que sean absueltos de los pecados" (2 Macab. 12, 45), ha ofrecido por ellos también sus sufragios>>. Estos textos hablan de la fe en el hecho de que los difuntos pueden estar más vivos que nosotros, junto a Dios, y aluden a la oración en Cristo (no a comunicaciones directas y sensibles buscadas por nosotros). Por motivos de claridad, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, refiriéndose directamente a tal enseñanza del Concilio, comenta: <<Nuestra oración por ellos no sólo puede ayudarlos, sino también hacer eficaz su intercesión en favor nuestro>>[783]. La única vía por recorrer, en definitiva, es la de la invocación vivida en la fe que <<da la posibilidad de comunicarnos en Cristo con los propios seres queridos ya arrebatados por la muerte, y nos da la esperanza de que ellos hayan ya alcanzado la verdadera vida junto a Dios>>[784] (302).

---

779 Nº 2115.

780 Nº 2116.

781 Con tal motivo, resultan inaceptables las siguientes afirmaciones del P. Guido Sommavilla S. J.: <<La Iglesia condena la magia, pero no la mediumnidad, ni siquiera la escritura mediúmnica, llamada impropiamente "automática", excepto sus abusos mágicos. Un uso recto se da (…) cuando la iniciativa de la acción mediúmnica es de Dios>> (carta publicada en *Avvenire* del 30 de noviembre de 1994 y titulada *Uso ed abuso della medianità*).

782 *LG*, nº 49.

783 Nº 958.

784 *GS*, nº 18.

CAPÍTULO IV

LA TÉCNICA Y LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ

Una comparación más estricta entre las variadas formas de comuni-caciones con el más allá nos obliga ahora a pasar de la fase descriptiva e inductiva del "cómo" a la más deductiva del "por qué": en último análisis ¿por qué las comunicaciones no cristianas no pueden dejar de utilizar los procedimientos descriptos en la segunda parte de nuestro estudio?; ¿por qué los privilegian antes que a las disposiciones interiores?; ¿por qué el diálogo en ellas no es equivalente al diálogo que se da en las comunicaciones cristianas?.

En un primer capítulo trataremos de explicar el motivo por el cual el objeto de las comunicaciones no cristianas requiere de la intervención de la técnica, mientras que el objeto de las comunicaciones cristianas la rechaza. Un segundo capítulo tratará de las consecuencias que tal recurso implica para el sujeto mismo de las comunicaciones. Estas posteriores reflexiones nos permitirán, en un tercer capítulo, entender mejor la especificidad de los fenómenos místicos (o proféticos) cristianos respecto a todas los demás.

LA TÉCNICA APLICADA AL OBJETO DE LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ

Prontamente nos daremos cuenta de que los diversos modos de situarse, técnico o no, respecto al objeto, originan visiones opuestas de la realidad.

1- La visión unitaria de la realidad en las comunicaciones no cristianas con el más allá

El punto de partida del recurso a la técnica está en la voluntad explícita de comunicarse sensiblemente con un ser o una dimensión considerada ausente pero accesible; por ser accesible es posible recurrir a la técnica, pero la ausencia (o mejor dicho la necesidad de la presencia) hace necesario el recurso a tal técnica.

La accesibilidad natural del objeto

Constataremos ahora que las comunicaciones no cristianas con el más allá evolucionan en el interior de una concepción fundamentalmente unitaria de

la realidad, de modo que los sujetos protagonistas no se ubican en una posición de discontinuidad respecto al objeto, dimensión o entidad que intentan interpelar o conocer; tal situación representa la condición *sine qua non* de la actividad técnica, que puede ponerse en movimiento sólo allí donde el objeto sobre el cual el agente intenta influir está a su disposición y es alcanzable.

En las comunicaciones con finalidad unitiva

La India, y si bien en manera menos clara el neoplatonismo y, en nuestros días, ciertas ámbitos de la New Age, retornan a una concepción unitaria de la realidad cercana al monismo, por lo cual se tiende a la fusión o identificación a nivel substancial entre sujeto y objeto: la trascendencia de la *otra* dimensión se confunde con su inmanencia, y ésta es definida *más allá* propiamente porque es juzgada hasta demasiado íntima a nuestro propio ser como para poder captarla normalmente. El *continuum* entre las dos dimensiones corre el riesgo de equivaler al *identicum* y de desembocar en una espiritualidad de pura inmanencia: <<"el *samâdhi* existe en potencia en todo hombre" (Swami Vivekananda, *Râja-Yoga*, Londres 1896): por lo tanto le bastará al asceta liberar metódicamente tal estado unitivo, que constituye el fondo de nosotros mismos. Por tanto el género especial de los métodos usados en el Yoga se entiende así: se trata de medios quasi mecánicos de llevar el espíritu desde la dispersión fenoménica hacia una concentración cada vez más completa>>[785].

Para los hindúes y los budistas existe un principio único e impersonal que encierra en sí toda la realidad[786], la personalidad busca una definición que el *nirvana* excluye, en cuanto que él tiende a *extinguir* o eliminar los límites del Yo finito y determinado. Esta concepción monística de los Upanisad (Brahmanismo) será más rígidamente codificada en la doctrina del *advaita (*identidad, no-dualidad*)* del vedantismo de Shankara (+ 820), que reduce la dualidad o multiplicidad a la *maya*" y afirma la pura identidad y unidad entre el principio fundamental del mundo (brahman) y nuestro yo profundo[787] (âtman). El bu-

785 J. MARÉCHAL, *Études*, I, 137.

786 J.- A. Cuttat subraya justamente que no hay que confundir impersonal con anti-personal, y prefiere hablar de prepersonal (*L'esperienza cristiana può assumere la spiritualità orientale?*, en MM, 669). O. Lacombe indica que <<el Brahman absoluto (*incondizionato*) es transpersonal más que impersonal, puesto que Shankara admite que desde el punto de vista relativo, el Brahmán mismo aparece como el creador del mundo ("Isvara"), como una hipóstasis personal, fuente de gracia y de salvación>> (*Il brahmanesimo*, en MM, 591). Pero esto vale, precisamente, sólo a nivel relativo: <<El aspecto impersonal de Dios está privado de forma; es el Ser eterno, absoluto. Él está privado de atributos, cualidades o características porque todos los atributos, las cualidades y las características pertenecen al campo relativo de la vida, y el Dios impersonal es de naturaleza absoluta>> (MAHARISHI MAHESH YOGI, *La scienza,* 224).

787 Sin embargo es preciso admitir que no todos los intérpretes vedánticos son tan rígidamente monistas como Shankara: aludimos aquí a Ramanuja (siglos XI-XII), a Madhva (siglo XIII), a Nimbarka (alrededor del siglo XIII) y a Vallabha (siglos XV-XVI).

dismo, profundizando el surco ya trazado por el hinduismo, reduce los seres a otras tantas fases energéticas no-permanentes y privadas de *substancia*. En la doctrina fuertemente mística del tantrismo <<existe identidad absoluta entre espíritu y materia, microcosmos y macrocosmos, Yo y mundo, alma individual y alma universal. Esta última es concebida como el fundamento del todo, una unidad indivisible, trascendente eterna, que se manifiesta en forma andrógina: tiene en sí un principio masculino estático y un principio femenino dinámico los cuales, integrándose, crean continuamente la vida>>[788].

La ausencia de una metafísica creacionista en el interior del pensamiento vedántico arrastra a la corriente devocional de la *bhakti* hacia un insanable desgarramiento entre monismo y pluralismo, corriente que parecía en condiciones de ofrecer una relación más personal e interpersonal entre Dios y el hombre; cierto autor no duda en afirmar que <<el monismo ha logrado fagocitar la *bhakti*>>[789], que de hecho, no repudia la noción de Dios como Absoluto indiferenciado y causa sustancial del mundo.

Por su parte la mística neoplatónica asegura la continuidad entre nuestro mundo y el *otro,* a través de la afirmación platónica del parentesco del intelecto espiritual del hombre con las Ideas y el Ser divino, y a través del reconocimiento de los intermediarios[790] emanados de la substancia divina o del Uno: tales emanaciones acaecen libremente en razón de la plenitud del Uno que no tiene ninguna necesidad de estos nuevos seres, y necesariamente en razón de su inmutabilidad[791]. Estos intermediarios, que son la Inteligencia, el Alma del mundo y la Materia, desde el principio reconocidos como distintos de Dios, tienen alguna semejanza con el Uno, pero constituyen una manifestación cada vez más degradada, que poco a poco se alejan de Él; sólo en el éxtasis la inteligencia capta su identidad profunda con la inefable Divinidad. Precisemos pues, que el espíritu, subiendo la escala de los seres, no se orienta hacia algo diverso de sí mismo, sino que, como hemos ya subrayado, se recoge y vuelve a entrar en sí mismo, en su centro divino; y esto sucede a través no del conocimiento, que mantiene la distinción entre objeto y sujeto, sino gracias al envolvimiento omnicomprensivo del Uno. El resultado de semejante unión, unida a la perfección, no puede ser sino impersonal: <<la elevación hacia lo inteligible más separado de lo material conduce no hacia un Dios personal

---

788 G. BELLINGER, ed. *Enciclopedia*, 700.

789 O. LACOMBE, *Il Brahmanesimo*, en MM, 604.

790 <<La mediación es la piedra angular del helenismo>> (L. AGATHIAS, *La mistica greca*, en M.-M. DAVY, ed., *Esperienze*, 132).

791 Semejante necesidad de la emanación de los intermediarios podría inducirnos a pensar en una forma de panteísmo, dado que el ser de los efectos forma parte del ser de la causa, de la cual es una manifestación esencial; pero Plotino no acepta una consecuencia semejante, postulando una distinción real entre el Uno y sus efectos, y resistiéndose de todas formas a llamar "divina" a la materia.

(Dios, como voluntad libre, es difícilmente concebible para un griego), sino al develamiento de una realidad a la cual el espíritu está emparentado y que ya, en algún modo, contiene>>[792].

En la New Age todo se reduce a un principio único, impersonal e indiferenciado, de carácter divino, llamado Energía cósmica, Conciencia o Mente Universal, el Uno, etc., del cual cada una de las cosas existentes son componentes, expresiones, chispas, condensaciones más o menos aparentes; esta es la visión *holística* de la cual hemos hablado (del griego *hólos* es decir todo, entero) por la cual todo está en conexión con el Todo, y por la cual todo no es nada si no está en algún modo asimilado o unido al Todo. Típico de la New Age, consecuentemente, es el desdibujar la diferencia entre la dimensión física y la espiritual, por lo cual la divinidad se identifica con una forma de energía vibratoria o fluida ultrasutil. Las realidades materiales, en cambio, no serían otra cosa que una forma más grosera de la misma energía condensada o solidificada, algo así como un gas que se convierte en sólido[793]. A veces estas teorías son expresadas en términos pseudo-científicos, destinados a religar nuestra realidad más o menos grosera con la verdadera, de naturaleza sub-atómica. Por ejemplo, el fundador de la Meditación Trascendental, Maharishi Mahesh Yogui, no por casualidad licenciado en física, teoriza la existencia de un estrato de partículas sub-atómicas cada vez más sutiles, apoyado, a su vez, sobre un campo que está en la base de todo el ser, de toda la energía, del hacer y del pensar, y del cual todas las creaturas serían otras tantas manifestaciones[794].

En otra línea, la concepción de trascendencia total y de inaccesibilidad de Dios en el hebraísmo (post-bíblico) y en el Islam podría parecer un antídoto a

---

792 C. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici – Le vie dell´ interiorità*, San Paolo, Milán 1996, 169. <<¿Sería tal presencia, siempre, un hecho nuevo, añadiéndose al éxtasis? Ciertamente no; esta presencia es permanente: el éxtasis hace presente al alma el Dios perpetuamente presente en el alma. En efecto, la afirmación categórica de la trascendencia divina se acompaña, entre los neoplatónicos, con una afirmación no menos explícita de la inmanencia divina -en todas las cosas- y, particularmente, en el alma intelectiva>> (J. MARÉCHAL, *Études*, II, 66).

793 <<Una antigua e importante creencia compartida por los hombres a través de los siglos pretende que el cuerpo físico no sea otra cosa que el reflejo de una serie de cuerpos más sutiles de energía en nuestro interior, y que estos cuerpos sutiles de energía reflejan la vibración de la Fuente Divina>> (S. MACLAINE, *Going*, 111).

794 <<Por debajo del más sutil estrato de todo lo que existe en el campo relativo, está el campo abstracto, absoluto del puro Ser, que es no-manifestado y trascendental. Él no es ni materia ni energía. Es puro Ser, el estado de pura existencia. Este estado de pura existencia se encuentra en la base de todo lo que existe. Toda cosa es la expresión de aquella pura existencia, o absoluto Ser, que es el constitutivo esencial de toda la vida relativa. El Uno eterno, el Ser absoluto no-manifestado, se manifiesta a sí mismo en muchas formas de vida y de existencia en la creación. (…) La existencia es la vida misma, mientras que lo que existe es la fase fenoménica siempre mutable de la inmutable realidad de la existencia>> (MAHARISHI MAHESI YOGI, *La scienza*,19). <<Hablar de espíritu y materia es hablar de una misma sustancia en dos diversos estados de manifestación. Tan es verdad esto que la materia sin el espíritu no existiría, y viceversa>> (P. CIMATTI, ed., *Le grandi verità ricercate dall´ uomo*, Mediterranee, Roma 1982, 63).

cualquier forma de visión unitaria de la realidad. Y sin embargo no ha sucedido así, en cuanto que se hace evidente, aún aquí, el ya señalado desgarramiento entre trascendencia-pluralismo y monismo. La kabalá, por ejemplo, <<reactualizaba tanto una herencia gnóstica (a veces colindante con la herejía) como las estructuras de la religiosidad cósmica (neciamente llamada panteísmo)>>[795]. No en vano, como en la *La Fuente de vida (Makôr Chaim)* del místico Ibn Gabirol (+ 1058), reencontramos la cosmogonía plotiniana de las emanaciones, presente también en la *kabalá* a través de los conceptos de *asilut* (proceso de <<pasaje directo e inmediato de substancia a partir del principio divino originario>>)[796], de *adam qadmon* (primer hombre y también principio creador emanado de Dios), y de *sefirot* (los diez grados de densidad ser, diversos y en escala descendente). El mismo jasidismo se inspira en la doctrina del Besht, según la cual <<el mundo empírico, el mundo de nuestra experiencia sensible, no es más que una emanación de Dios; así el Creador es inmanente a su creación, que es como su vestimenta>>[797]. Pero aquí, todo se resuelve en la teoría de teosofías más o menos esotéricas y no parece degenerar en el monismo explícito, en el intento de reducir todo a la unidad del ser.

En el sufismo, en cambio, se hace más consistente la tendencia hacia el monismo, atribuíble a una doble causa que actúa de manera recíproca y sinérgica: A) el deseo incontenible de unión total con Dios (en reacción a la doctrina de la alteridad y de la total trascendencia divina), y B) la contaminación proveniente de las diversas gnosis teosóficas así como de doctrinas, sobre todo neoplatónicas, difícilmente encontradas en el hebraísmo.

Avicena (+ 1037), por ejemplo, amplía la metafísica de la esencia de al-Farabi (+ 950): la existencia es el resultado de la Creación que parte de la primera emanación (Noûs), de la cual procede (a través de emanaciones sucesivas) la multiplicidad del ser. Sorhawardi (+ 1191), autor de *La teosofía de los Orientales* (o sabios de la antigua Persia), contribuyó a la reaparición de la gnosis hermética. En Ibn ´Arabi (+ 1240) intervienen, además de la influencia de Avicena, el neoplatonismo de la pseudo *Teología de Aristóteles*, ciertas sugerencias pitagóricas o estoicas así como algunos elementos iraníes. Por lo tanto, recordemos el siguiente juicio sintético acerca del sufismo dominante a partir de los siglos VI-VII de la Hégira: <<El monismo neoplatónico (con su búsqueda de la "huella del Uno" presente natural y sustancialmente en el alma, y con su parte de la mística natural ya adoptada por él, y floreciente –en un modo distinto- entre Farabi y Avicena) bien pronto arrastrará, no sin daños, a toda una corriente de pensamiento sufí. (…) En el sufismo, el mo-

795 M. ELIADE, Storia, III, 187.
796 K. HRUBY, *Elementi di spiritualità giudaica*, en MM, 165.
797 Ibid., 194.

nismo, deliberadamente adoptado, correrá siempre el riesgo de someter la noción misma de la unión entre el alma y Dios, a su propio beneficio>>[798].

Además, el pudor o respeto musulmán ante la trascendencia divina casi siempre logrará exorcizar eventuales aspiraciones a la fusión sustancial o metafísica. No se puede por esto seguir la interpretación de Ibn ´Arabi, que atribuyó a Bistami una profesión de <<monismo del ser>>. Y el verdadero maestro de los sufíes de Bagdad, Abu ´Quasim al-Jonayd (910), subraya la necesidad, luego de la experiencia extática que anula al individuo, de <<alcanzar la "segunda sobriedad", que se realiza cuando el hombre vuelve a ser consciente de sí mismo y cuando le son restituidos sus atributos, transformados y espiritualizados por la presencia de Dios. La meta final del místico no es tanto la *anulación*, cuanto por sobre todo una nueva vida en Dios>>[799]. A su vez, está liberada de cualquier veleidad panteísta la famosa exclamación <<¡yo soy la Verdad!>> de un al-Hallaj siempre consciente de la dualidad del ser en la unión mística. Y el mismo juicio es aplicado a las siguientes palabras de Muhammad Gialal ad-Din (conocido como Rumi, + 1273): <<¡Elévate por encima de la condición angélica, penetra en este océano (la Unidad divina) para que tu gota de agua pueda convertirse en mar!>>.

En definitiva, más que con un monismo del ser y una identificación ontológica de la personalidad humana con la divina, tendremos enfrentarnos con lo que Massignon llama un monismo existencial derivado de la experiencia, verdadera o presunta, de la propia subsistencia en Dios, y radicado en una interpretación quasi hermética de la fe en la Unicidad de Dios; por lo cual la frase <<no hay divinidad fuera de Dios>> termina significando que <<no hay existencia fuera de la existencia de Dios>>: toda existencia particular queda como ilusoria y por esto es reducida a la de Dios, buscada, precisamente, en las profundidades del propio ser. Estamos en el filo de la navaja, tanto que la conceptualización en algún modo retorcida de tal experiencia, resbalando imperceptible e indebidamente del nivel psicológico al metafísico, <<va, como por inclinación propia, hacia un monismo del ser: transcripción filosófica (es decir, sistematizada y cristalizada) de una experiencia de orden metafilosófico>>[800]. Y tal referencia al monismo, tan desentonada y contradictoria respecto a una religión dominada por la idea de trascendencia total de Dios, nos induce a pensar una vez más que la mística permanece indigesta para el Islam oficial y ortodoxo.

---

798 MI, 83.
799 M. ELIADE, *Storia*, III, 144.
800 MI, 94.

En las comunicaciones con finalidad práctica

Por su parte las comunicaciones con finalidad declaradamente práctica nos ofrecen una visión unitaria más desdibujada en cuanto que mantiene, al menos en apariencia y no obstante la falta de adecuadas premisas metafísicas, la multiplicidad y la distinción de los seres. En consecuencia la noción de *continuum* [la continuidad], aún no llegando al *identicum* [la identificación] sustancial entre el más acá y el más allá, vehiculiza de algún modo la idea de accesibilidad y de puente entre uno y otro.

A. El Axis Mundi [el Eje del Mundo]

En la concepción cosmológica del chamanismo, el universo aparece como un todo subdividido en tres planos: el Cielo, la Tierra y los Infiernos [las regiones inferiores]. Y, hasta aquí, nada de nuevo. El elemento determinante, en cambio, que le permite al chamán pasar normal y fácilmente, "como en los orígenes", de un plano al otro es la existencia entre estas regiones de un *continuum*, de una vía de acceso, es decir de un eje central que pasa a través de una *apertura o fisura*: estamos, en resumen, frente a una especie de escala de Jacob permanente, a través de la cual circulan los seres de los tres planos. En consecuencia los dioses pueden descender a la tierra, los muertos a las regiones subterráneas, y el alma del chamán en éxtasis puede ascender o descender a voluntad. <<La comunicación entre el Cielo y la Tierra es realizable (o lo ha sido *in illo tempore*) a través de un medio físico cualquiera (arco iris, puente, escalera, liana, cuerda, *cadena de flechas*, montaña, etc., etc.,). Todas estas imágenes simbólicas de la ligazón entre el Cielo y la Tierra no son otra cosa que las variantes del Árbol del mundo o del *Axis mundi*>>[801]. En el plano microcósmico, tal comunicación (o *continuum*) está significada por la columna central de una casa o por la apertura superior de la tienda, por lo cual todo habitáculo humano está construido y proyectado en el *Centro del mundo*.

Reencontramos a poco andar las mismas concepciones en el Tibet, donde el budismo no siempre ha estado en condiciones de suplantar las antiguas creencias relativas a la comunicación entre Cielo y Tierra mediante el *Axis Mundi*, especialmente entre los sacerdotes Bonpo pertenecientes a la categoría de los <<poseedores de la soga celestial>>. También en la India se encontraba, en los orígenes, una fuerte impronta chamánica. Vishnú, protector del rito sacrificial localizado por los Brahmana en el ombligo de la tierra o centro del universo, permitía al sacrificador brahmánico recorrer las tres partes del universo y ascender al cielo a través del eje del mundo donde él mismo estaba

801 M. ELIADE, *Le chamanisme*, 382.

presente. El mismo Buda trasciende el Cosmos atravesando simbólicamente los siete cielos.

B. El fluido universal

También en el espiritismo propiamente dicho se presupone una vi-sión de la realidad que no conlleva ninguna ruptura entre nuestra dimensión y el más allá; más bien, también aquí la otra dimensión es considerada como normalmente accesible y en continuidad con la nuestra, por lo que no existen los conceptos de sobrenatural y de milagro, y todo es natural.<<El espiritismo dice y demuestra que los fenómenos sobre los cuales se apoya son sobrenaturales sólo en apariencia; estos fenómenos parecen tales sólo porque son insólitos y fuera de los hechos conocidos; pero no son sobrenaturales más de lo que lo son todos los fenómenos de los cuales la ciencia contemporánea ofrece una solución, y que parecían maravillosos en otra época>>[802]. Los mismos fenómenos provocados por agentes invisibles no tienen nada de milagroso, en cuanto que tales agentes <<son una de las potencias de la naturaleza, potencia cuya acción es incesante tanto sobre el mundo material como sobre el mundo moral>>[803]. Ni siquiera existe alguna realidad o verdad, por ahora inaccesibles a nuestra inteligencia, que la ciencia algún día no deba develar[804]. Por esto la fe verdadera y profunda no sería propia de las cosas que no se ven sino, al contrario, de las cosas verificables y experimentables[805].

Para explicar la ligazón o *continuum* concreto entre nuestra dimensión y la otra, el movimiento espiritista tanto clásico como contemporáneo ha elaborado varias teorías centradas en los conceptos, a veces intercambiables, de fluido, vibraciones, energía, etc. Queremos detenernos sobre el de fluido universal o cósmico.

La noción de *fluido* es desarrollada en el siglo XVIII y a comienzos del XIX por Emmanuel Swedenborg, de la escuela magnética de Mesmer, de Puységur, Deleuze, Cahagnet y del barón du Potet, pasando a través de las investigaciones de Reichenback sobre el ***od***, y de Agenor de Gasparin (1853) y de Marc

802 A. Kardec, *Le livre des Esprits*, 413.

803 Id., *Le livre des médiums*, P. 1, c. 2, par. 15.

804 <<La ciencia y la inteligencia han caminado y han rasgado el velo misterioso (…). No pueden ser misterios absolutos, y Jesús está en la verdad cuando dice que nada hay de secreto que no deba ser conocido>> (Id., *L'Évangile*, c. 24, par. 5). <<Si hay hechos que no comprendemos, es porque todavía nos faltan los conocimientos necesarios>> (Id., *La Genèse*, c. 13, nº 15), y por esto aún no pueden ser revelados (cf. ibid., c. 1, nº 61).

805 <<El espiritista *serio* no se limita a creer; *él cree porque comprende*, y comprende porque se remite a su juicio; la vida futura resulta una realidad que se desenvuelve incesantemente ante su mirada; la ve y la toca, por decir así, en todo momento; la duda no puede entrar en su alma>> (Id., Le ciel, 197; cf. también Id., *Qu´ est-ce que le spiritisme*, 91 y *Voyage*, 44).

Thury (1854) sobre los tableros automoventes. Emmanuel Swedenborg, sobre todo en la *Oeconomia regni animalis* (1741), elaboró un evolucionismo de tipo emanatista (denominado por el autor <<doctrina de las series y de los grados>>), donde reduce todo a un principio fundamental llamado *fluidum spirituosum*. Emanado directamente desde la Luz divina, el fluido constituye el más elevado grado"de la realidad y representa potencialmente la totalidad del Universo. Expresión del *fluidum* es el alma, potencia escondida de intuición universal, que constituye la directa continuidad con Dios. En la Clavis, el iluminado intenta restablecer especulativamente el *continuum* entre el infinito y la realidad contingente, gracias a la doctrina de las *correspondencias* de inspiración neoplatónica y kabalística.

Pero, como hemos indicado antes, es ante todo el magnetismo de Mesmer el que ha abierto el camino al espiritismo clásico concretándose en la doctrina kardeciana. <<El *fluido* de los espiritistas se asemeja de tal modo al de los magnetizadores, que el mesmerismo (aún estando muy lejos del espiritismo) puede ser considerado bajo un cierto aspecto como uno de sus precursores, y como aportante de una cierta contribución a la preparación de su aparición>>[806].

Allan Kardec elaboró sus teorías sobre el fluido y sobre el así llama-do periespíritu o cuerpo etéreo que liga el alma y el cuerpo, a partir de la lectura de un libro titulado *La vidente de Prevorst* escrito en 1829 por el doctor Justinus Kerner y dedicado a su *paciente*, la médium Frederica Hauffe, según la cual un fluido nervioso une el alma y el cuerpo y sigue al alma después de la muerte. En consecuencia el fluido inmediatamente se convierte en una especie de substancia etérea que llena el universo, en el origen de las leyes inmutables y necesarias que lo gobiernan, generadora de mundos y de seres, responsable por todo lo que es gravedad, cohesión, afinidad, atracción, magnetismo, electricidad, calor, sonido, luz, etc. Kardec, aparentemente hostil a cualquier forma de monismo y de panteísmo, se resiste a identificar el fluido universal con Dios[807] o con una mera emanación suya[808], y proclama la individualidad de

---

806 R. GUÉNON, *L´errore*, 23. Es interesante la siguiente observación: <<Los fundadores de las tres medicinas alternativas más difundidas –la homeopatía (Samuel Christian Hahnemann, 1755-1843), la medicina quiropráctica (Daniel David Palmer, 1845-1913) y la osteopatía (Andrew Taylor, 1828-1917)- tenían en común una relación central con las teorías de Franz Antón Mesmer y con el magnetismo animal, y también algún interés por el espiritismo>> (M. INTROVIGNE, *Storia*, 57).

807 Cf. A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 4, par. 74. <<Lejos de nosotros la idea de materializar la Divinidad; la imagen de un fluido universal inteligente es obviamente nada más que un paralelismo; (…) su objetivo es hacer comprensible la posibilidad para Dios de estar en todas partes y de tener cuidado de todo>> (Id., *La Genèse*, c. 2, nº 25). Pero afirma, en otro lugar, que <<la naturaleza entera está inmersa en el fluido divino>> (nº 24).

808 Ni siquiera aquí hay claridad, como lo demuestra el siguiente diálogo con un "espíritu": <<¿La inteligencia del hombre y la de los animales emanan por lo tanto de un principio único?. "Sin duda, pero en el hombre tal principio ha recibido una elaboración que lo eleva por encima de lo que anima a los animales">> (Id., *Le livre des Esprits*, nº 606).

todo ser humano en oposición a una totalidad universal que absorbería todas las cosas.

Pero, a pesar de todo, el concepto de fluido universal desdibuja también él tremendamente los límites que separan al mismo Dios del universo, al Creador de las creaturas, al espíritu de la materia. Si bien tal fluido (intermediario entre estos últimos) pareciera, en efecto, de naturaleza principalmente material[809], tendríamos que preguntarnos si en realidad su estado así llamado sutil no se lo estaría haciendo coincidir con la dimensión espiritual, de modo que <<para encontrarlo en su simplicidad absoluta, sería necesario remontarse a los puros espíritus>>[810]. Privada del fluido, la realidad espiritual directamente pierde su propia consistencia: <<Inmaterial no es la palabra conveniente [para aplicar a los espíritus]; incorpóreo sería más exacto: en efecto, debéis entender que el Espíritu, siendo una creación, debe ser algo; es una ma-teria quintaesencializada>>[811].

Resulta cada vez más difusa y borrosa la distinción real y específica entre los seres. Más bien, la única distinción que queda es la de la pura razón[812], estando las creaturas impregnadas por el mismo *fluidum* o, como para la New Age, por la misma energía cósmica, cuando no son directamente prolongaciones o emanaciones de la divinidad, con la cual comparten naturalmente la esencia. Por esto, no sorprende la siguiente afirmación de uno de los principales biógrafos de Kardec: la <<noción de *fluido*, según Allan Kardec, se integra en la concepción decididamente *monística*, unitaria de la substancia universal, y constituye una anticipación notable de las teorías energéticas modernas>>[813].

---

809 "San Luis" le dice a Kardec que <<tal fluido anima solamente la materia>> (*Le livre des médiums*, p. 2, c. 4, par. 74). <<Fuente de vida animal, intermediario entre el espíritu y la materia pero de todos modos materia, de naturaleza eléctrica o magnética>> (M.- F. JAMES, *Les précurseurs de l´Ere du Verseau*, Paulinas & Médiaspaul, Montreal 1985, 13).

810 A. KARDEC, *Le livre des médiums*, P. 2, c. 3, par. 74. Muchas veces se repite que <<los mismos espíritus (…) son fluídicos>> (Id., *La Genèse* c. 14, nº 3).

811 Id., *Le livre des Esprits*, nº 82. <<Cuando decimos que el alma es "inmaterial", debemos entender esto en sentido relativo y no absoluto, en cuanto que la inmaterialidad absoluta sería la nada; pero el alma o Espíritu es algo>> (Id., *Le livre de médiums* P. 1, c. 4, par. 50).

812 La única diferencia que permanece entre creación y emanación es la diferencia de perspectiva, como se deduce de una sesión mediúmdica: <<Hemos preguntado: "¿Qué diferencia hay entre creación y emanación?". La respuesta fue: "La creación sucede en el espacio y en el tiempo. La emanación fuera del espacio y del tiempo">> (GRUPPO DI ANCONA, *Storie*, 181).

813 Introducción de André Dumas en *Oeuvres*, IX. Léon Denis, el sucesor de Kardec, no dudaba en profesar una forma explícita de panteísmo emanatista: <<El Ser por excelencia, fuente de todos los seres, es Dios, a la vez triple y uno, esencia, sustancia y vida, en el cual se resume todo el universo. (…) El alma humana, pedacito de la gran alma, es inmortal. El mundo material no es otra cosa que el aspecto exterior, la apariencia mudable, la manifestación de una realidad sustancial y espiritual que sea encuentra en su interior>> (citado por L. ROURE, *La religión spirite – L´ état présent, en Études* 50/135 (1913) 749).

Se hace sentir aquí la ausencia de abstracción filosófica (típica del positivismo) que conduce a una cerrazón frente a la existencia de seres puramente espirituales, ahora reducidos a elementos materiales más elevados y sutiles, a energía sub-atómica. Tal confusión hay que atribuirla a un modo de razonar que se confía a parámetros exclusivamente cuantitativos, por los cuales los seres se definen a partir del estado en el cual se encuentran (más o menos energético, más o menos denso respecto a lo *sutil*, a lo *quintaesencializado* o a lo *espiritualizado*)[814]. Estamos lejos de una mentalidad metafísica que, tomando nota de la realidad y de su complejidad, tiende a especificar la naturaleza de los seres, sus diferencias cualitativas y específicas. La New Age, por ejemplo, no tiene los instrumentos para entender que el objeto físico ultrasutil permanece siempre en el ámbito físico, y que la materia, aún la más sutilizada y rarefaccionada, jamás se convertirá en espiritual. Justamen-te se afirma que <<el ocultismo es el signo de la regresión de la conciencia que ha perdido la fuerza de pensar el misterio, y al mismo tiempo aceptar la realidad objetiva: en vez de diferenciar el uno de la otra, el ocultismo los mezcla arbitrariamente>>[815].

C. Las consecuencias prácticas de tal continuidad

A esta homogeneidad de ser entre los dos mundos se agrega también la de las acciones y de las finalidades: no existe ninguna bienaventu-ranza realmente sobrenatural, y por lo tanto, fuera de nuestro alcance. Allan Kardec explica que la consecución de la perfección divina equivale al desarrollo último de nuestras cualidades humanas: <<Cuando los espíritus hayan alcanzado el punto máximo de progreso, gozarán de la suprema felicidad>>[816]. Respecto a la bienaventuranza misma, para nada es concebida en términos de misticismo y de contemplación de Dios cara a cara; el espíritu de "san Luis" declaró que <<no hay que creer que los espíritus bienaventurados estén en contemplación durante toda la eternidad; sería una felicidad estúpida y monótona; sería además la del egoísta, puesto que su existencia sería una inutilidad sin fin">>[817]. Por lo tanto no habrá allí esas confidencias divinas típicas de la amistad, sino

814 <<Numerosas fuentes mediúmnicas hablan de esta jerarquía de niveles vibratorios en aumento, en el interior de una única sustancia universal>> (J. KLIMO, *Les médiateurs*, 264).

815 C. GATTO TROCCHI, *La magia?. Un rito molto "razionale",* en *Avvenire* del 24 de noviembre 1996, 22.

816 A. KARDEC, *Oeuvres*, 237. Esta concepción parece patrimonio común a todos los espiritistas. Por ejemplo, K. Raudive (*Voci dall´ aldilà*, citado en A. PORCARELLI, *Spiritismo*, 78) afirma que el más allá no conlleva experiencias radicalmente nuevas respecto a las nuestras: <<Gracias a las imágenes que estas voces nos ofrecen alcanzamos a hacernos una idea de cómo debe ser "el otro mundo" en el cual entraremos después de la muerte. Allá no rige una mera beatitud y paz, sino que se desenvuelve una compleja vida espiritual con los mismos sentimientos, allí existen las mismas preferencias y pasiones que en la vida sobre la tierra>>.

817 A. KARDEC, *Le livre des Esprits*, nº 969.

que tendremos todo el conocimiento y la información relativos al universo.

Ubicada en semejante contexto, la comunicación entre los dos mundos no presenta ninguna dificultad, y la muerte misma no implica ninguna ruptura dimensional como para relegar a los antepasados o a los espíritus a un mundo inaccesible[818]; en todo caso, se reconoce una mera distancia física entre lugares pertenecientes sustancialmente a la misma dimensión, de modo tal que los difuntos, por ejemplo, son simplemente como personas transferidas a tierras lejanas, y con los cuales nos mantenemos en contacto, telefónico o de otro tipo. En esta perspectiva se considera la comunicación con el más allá no más problemática que una llamada telefónica intercontinental, y ni siquiera se preocupa por solucionar eventualmente alguna dificultad.

La comunicación es concebida en términos ambiguos, donde lo espiritual y lo fluídico se confunden en una especie de energía que se libera del pensamiento y de la voluntad, y que se transmite a través del fluido universal, como el sonido a través del aire[819]. El buen resultado de la comunicación no surge por lo tanto de una reciprocidad de amor y de conocimiento entre el médium y el espíritu viviente en el más allá, sino más bien de una armonía fluídica entre ellos. Se sabe, en efecto, que la antropología kardeciana postula la existencia de un así llamado *periespíritu*"[820], que es la modalidad particular del fluido cósmico que hace de ligazón entre el alma y el cuerpo; y es la homogeneidad entre el fluido periespiritual del médium y el del espíritu lo que hace posible y realiza la comunicación[821].

---

818 Sólo <<la creencia popular pone (…) las almas en regiones difícilmente accesibles al pensamiento, donde de alguna manera resultan extrañas a los vivos; la Iglesia misma pone entre ellas y estos últimos una barrera infranqueable>> (Id., *Le ciel*, c. 2, nº 9).

819 El <<fluido recibe un impulso de la voluntad; es el vehículo del pensamiento como el aire es el vehículo del sonido, con la diferencia de que las vibraciones del aire están circunscriptas, mientras que las del fluido universal se extienden al infinito. Por lo tanto, mientras que el pensamiento está dirigido hacia un ente cualquiera, en la tierra y en el espacio, de encarnado a desencarnado o de desencarnado a encarnado, una corriente fluídica se establece de uno al otro, transmitiendo el pensamiento, como el aire transmite el sonido. El flujo de energía está ligado al del pensamiento y de la voluntad>> (Id., *L´Évangile*, c. 27, nº 10).

820 Identificado por algunos con el "cuerpo espiritual" (1 Corintios, 15, 44) y llamado "cuerpo astral" o "cuerpo sutil" en el ámbito ocultista, "caparazón astral" en el ámbito teosófico, "eidolon" (copia) en la Grecia antigua, o bien "ectoplasma". Santo Tomás ya había refutado la idea de un lazo extrínseco entre el alma y el cuerpo, precisando que el cuerpo y todo lo que hay en él existe mediante el alma, como la materia en potencia recibe el acto mediante la forma (I, 76, 6).

821 Para mover las mesitas, dice el espíritu de "san Luis", <<el fluido del médium se combina con el fluido universal acumulado por el Espíritu. (..) Esto depende de la organización y de la facilidad más o menos grande con la cual la combinación de los fluidos pueda suceder; luego, el Espíritu del médium simpatiza más o menos con los espíritus extraños que encuentran en él la carga fluídica necesaria>> (Id., *Le livre des médiums*, P. 2, c. 4, par. 74). EL "espíritu" Erastes, sedicente "discípulo de San Pablo", declara: <<Es necesario que exista entre el Espíritu y el médium influenciado una cierta afinidad, una cierta analogía, en una palabra una cierta semejanza que permita a la parte expansible del fluido "peri-espiritual" del encarnado mezclarse, unirse, combinarse con el del Espíritu que quiere lograr un resultado>> (Ibíd., c. 5, par. 98).

En otras expresiones espiritistas, los términos pueden cambiar pero el concepto permanece idéntico. En la ya citada obra de Mme. de Jouvenel, *Quand les sources chantent*, se habla de un fluido orientado de espíritu a espíritu según la posición astral. También otras veces, las *entidades* conciben la vida espiritual en términos físicos y energéticos, como también las relaciones con Dios, donde las oraciones son ondas vibratorias positivas[822].

En el espiritismo hodierno de las transcomunicaciones, los encarnados ponen las técnicas modernas de comunicación a disposición de los desencarnados: <<Con la finalidad de que la Voz pueda grabarse más fácilmente y que las diversas formas de transcomunicación puedan realizarse, es preciso que haya un campo magnético lo suficientemente fuerte como para poder modular paranormalmente; por esto se necesita un soporte sobre el cual obrar y que pueda "recibir en sí la comunicación", así como el artista tiene necesidad de la cera, de la greda, para plasmar la estatua o el pintor necesita de los colores. Un campo electromagnético fuerte se forma cuando hay ondas energéticas (ondas sonoras como es la voz humana normal; ondas luminosas, como imágenes normales captadas por telecámara; etc.) para transmutarlas, con el aparato transmisor, en campos electromagnéticos modulados. Esto explica por qué las Voces se obtienen mejor si existen sonidos o ruidos normales (que escuchamos precisamente cambiados en la Voz) mientras que es tan difícil obtener las Voces en el silencio absoluto>>[823]. En otras palabras, el *continuum* entre el más allá y el *más acá* se asegura gracias a frecuencias, ondas o campos electromagnéticos[824] todavía desconocidos por nosotros y que los futuros descubrimientos científicos nos permitirán aprovecharlos.

---

822 <<Escucha: vosotros comulgáis con el pan, nosotros nos comunicamos directamente con Dios y con el Cristo por medio de vibraciones y luz>> (M. SIMONET, *Immagini*, 77). <<Recuerda que tu amor por los otros asciende a mí como ondas energéticas. Yo, a través de ellas, mejoraré siempre más mi ya bella espiritualidad>> (GRUPPO DI ANCONA, *Storie*, 132). La oración por los difuntos es asimilada a un baño energético: <<Las energías positivas (también expresadas con la oración) dirigidas a una Entidad en estado de "sueño" o de dificultad, siempre han dado grandes resultados, sobre todo si hay un grupo de personas que obra en completa sintonía, al unísono. El Gruppo di Ancona pudo verificar muchas veces el beneficio de estas concentraciones, realizadas también visualizando la persona, o la Entidad a ayudar (…): la positividad del pensamiento ha obrado como un rayo láser, aún en el plano físico>> (191).

823 F. MASI, *La transcomunicazione*, en PS, 70, 72.

824 Esto es lo que sostiene un mensaje del más allá citado por Ernst Senkowski, *Transcomunicazione strumentale: ¿dialogo con l' ignoto?*, en PS, 54: <<Por medio de un instrumento con una alta vibración para vosotros desconocida es posible, en cualquier momento, una comunicación con hombres idóneos. (…) Vuestros intentos de obtener contactos en el año 1988 en Rivenich se pudieron lograr sólo porque vosotros mediúmnicamente, es decir inconscientemente, nos ofrecisteis cinco gammas de frecuencia efectuando así un salto de dimensiones. Así quedó abierta una vía para otros experimentadores. A través de efectos multidimensionales alcanzasteis una dimensión más alta>>.

La ausencia actual del objeto

Además, la ausencia del objeto hace sospechosa esta continuidad y accesibilidad del mismo en las comunicaciones no cristianas: este objeto es accesible, sí, pero no está presente en modo alguno. Si la presencia de una realidad consiste en su estar en contacto con otra, aquí no se considera posible un contacto entre el objeto y el sujeto de las comunicaciones que sea actual e independiente de la iniciativa del sujeto receptivo.

Tal contacto, como sabemos, puede explicarse solamente en tres niveles, correspondientes precisamente a tres formas de presencia:

Contacto cuantitativo, si existe una relación de proximidad o contigüidad entre dos seres cuantificados: se trata de la presencia local propia de los seres corporales;

Contacto virtual (contactus virtutis), si existe una relación de causa (extrínseca o eficiente), de agente dominador a paciente o efecto dependiente; esta relación se aplica tanto a los espíritus como a los cuerpos cuando actúan sobre otro ser;

Contacto formal, si existe una relación entre una causa o elemento intrínseco con la realidad que él constituye; así el alma está en el cuer-po, la substancia está en el pan.

Obviamente, en ninguna comunicación con el más allá (cristiana o no cristiana, sean con finalidad práctica o unitiva), los espíritus desencarnados o puros, las o la divinidad, se hacen presentes con la forma de contacto cuantitativo de presencia local, tratándose precisamente de seres de naturaleza estrictamente espiritual.

Además, hemos visto ya que las comunicaciones no cristianas con el más allá no parten en absoluto de una iniciativa de estos espíritus o divinidades para hacerse sentir, para hacerse presentes o aparecerse a través de un contacto virtual. Más bien, antes que nada sucede lo contrario: son los sujetos de las comunicaciones los que, a través de su contacto virtual con el objeto, tienden a provocar un efecto sobre él de modo que, a su vez, se haga sentir, se manifieste, se haga presente. Esto no se concreta, lo hemos entendido, a través de un diálogo, una comunicación basada en las acciones inmanentes del conocimiento y del amor recíprocos hechos posibles por la presencia del interlocutor sino más bien, precisamente a través de las acciones transitivas, los procesos o procedimientos ya descriptos, es decir a través de la técnica. En otras palabras, las comunicaciones no cristianas con el más allá, mediúmnicas o no, se confunden con el esfuerzo por hacer presente el objeto gracias a la técnica.

Como decíamos, es la ausencia del objeto lo que hace necesario el recurso a la técnica, pero es también su accesibilidad lo que lo hace posible. En efecto, esta accesibilidad o continuidad respecto al objeto, por una parte, y esta pretensión de influir y de producir un efecto sobre él, por la otra, son los ingredientes inconfundibles de la técnica que, en las comunicaciones no cristianas con finalidad práctica, asumen todas las connotaciones de la magia: porque en la base de esta última está <<la idea unitaria de la realidad que no está dividida en material y espiritual: los dioses, los difuntos, la naturaleza y los hombres no pertenecen a dos planos distintos, sino a una esfera única, fluida, multiforme y en perfecta permeabilidad. (...) De esto se sigue que la noción más extraña al mundo mágico es aquella de trascendencia y de misterio; la espiritualidad no existe, existe sólo la materia penetrada por fuerzas y energías controlables a través de los rituales>>[825].

Tal visión unitaria de la realidad y, por consiguiente, de acceso al otro mundo abre la puerta a su manipulación o instrumentalización, por lo cual resulta instintivo asimilar, como hace el sociólogo Jacques Ellul, la magia a una tecnología o ingeniería del espíritu, a una especie de ciencia aplicada al ámbito espiritual: <<La magia se ha desarrollado junto a las técnicas como una expresión de la voluntad humana de alcanzar ciertos resultados de orden espiritual. Para alcanzarlos, el hombre ha hecho uso de un conjunto de ritos, de fórmulas y procedimientos que, una vez establecidos, no varían. (...) En el ámbito espiritual la magia tiene todas las características de una técnica. Ella es una mediadora entre el hombre y las *potencias superiores*, como las otras técnicas hacen de mediadoras entre el hombre y la materia. Resulta eficaz porque subordina la potencia de los dioses a los hombres, y asegura un resultado predeterminado. Es una afirmación de la potencia humana en cuanto que busca subordinar los dioses a los hombres, como la técnica sirve para doblegar a la naturaleza>>[826]. Esta percepción de una coacción, intrusión, apremio, o directamente violencia impuesta a los dioses y a los espíritus está subrayada en el *Catecismo de la Iglesia católica*, que encuentra en la magia la pretensión <<de someter las potencias ocultas para ponerlas al propio servicio y obtener un poder sobrenatural sobre el prójimo>>[827].

---

825 C. GATTO TROCCHI, *La magia?*.

826 J. ELLUL, *The Technological Society*, Vintage Books, Nueva York 1964, 24. En las comunicaciones no cristianas con finalidad unitiva, en cambio, no se puede hablar propiamente de magia, en cuanto que el sujeto no intenta obrar sobre otro sino sobre sí mismo, disponiéndose a realizar la perfecta identificación con el objeto virtualmente al alcance de la mano en lo profundo del propio ser.

827 *CIC*, nº 2117. Esta idea es tomada en el documento de una Iglesia local: <<La magia no admite, en efecto, ningún poder superior a sí misma; ella considera que puede obligar a los mismos "espíritus" o "demonios" evocados, a manifestarse y a cumplir lo que ella pide>> (CONFERENZA REGIONALE DEI VESCOVI DELLA TOSCANA, *A proposito de magia e di demonologia*, Carta pastoral, 1994). <<En la base de la magia

Por lo tanto son estos aspectos técnicos y dominadores los que asocian la mediumnidad en general, y el espiritismo en particular, a las <<prácticas adivinatorias o mágicas>>[828]. El espiritismo incluye por definición la certeza de una comunicación normal y automática con los espíritus; este hecho, ya verificado precedentemente, resiste todas las recusaciones de sus exponentes, según los cuales los espíritus no responden *ad nutum* [sin oponer resistencia e inmediatamente] a las llamadas terrenales, y según los cuales <<los médiums no son brujos>>[829]. Más bien podemos agregar que la prosaica practicidad y el tecnicismo típicos de las comunicaciones mediúmnicas ligadas a la revolución espiritista, se enmarcan bien en el entusiasmo positivista del Siglo XIX, del cual constituye a su a su vez la máxima expresión. Por lo cual nos creemos autorizados a formular alguna reserva sobre las afirmaciones de quien considera en cambio al espiritismo como <<una suerte de reacción desordenada a los éxitos más radicalmente materialistas de la mentalidad positivista>>[830].

1. La visión pluralista de la realidad en las comunicaciones cristianas

Mientras que las comunicaciones no cristianas con el más allá nos ponen frente a una voluntad explícita de comunicarse sensiblemente con un ser o una dimensión juzgada ausente pero accesible, las comunicaciones cristianas nos muestran un escenario radicalmente opuesto, donde cualquier voluntad de provocar una comunicación sensible con Dios o con los espíritus, tanto desencarnados como puros [difuntos y ángeles], es excluida de la situación misma del objeto que, aún siendo inaccesible, ya está presente o se presenta como tal. Esto implica también que ninguna técnica jamás será suficiente o adecuada para superar el abismo que nos separa de la otra *dimensión*: como veremos, la visión cristiana de la realidad no admite ningún *continuum* entre nuestra dimensión y la otra. Pero esto implica también que el recurso a la técnica resulta radicalmente superfluo por la presencia del objeto mismo: un objeto presente no tiene necesidad de ser hecho presente, sino de ser acogido o escuchado. Son estos dos aspectos, de inaccesibilidad y de presencia, los que intentaremos ahora profundizar.

---

hay una convicción idéntica a la que está en la base de la ciencia moderna: la convicción de la uniformidad de los movimientos de la naturaleza. Como el científico, así el mago, para alcanzar el resultado que se propone, no suplica ni implora las potencias invisibles; sino que obra y actúa según reglas estrictas y precisas a las cuales él está seguro que las potencias invisibles serán obligadas a obedecer, así como el científico está seguro que, puestas ciertas condiciones, las fuerzas de la naturaleza que él pone en movimiento no podrán no obrar como él quiere>> (A. TILGHER, *Mistiche nuove e mistiche antiche*, Bardi, Roma 1946, 15).

828 *CIC*, nº 2117.

829 A. KARDEC, *Qu´ est-ce que le spiritisme*, 66.

830 A. PORCARELLI, *Spiritismo*, 39.

La inaccesibilidad natural del objeto

En el ámbito cristiano existe una doble conciencia: la de encontrarse en la más absoluta imposibilidad de acceder con las propias fuerzas a la dimensión divina porque es sobrenatural; pero también la de estar abiertos a tal dimensión, y por lo tanto, ser capaces de acogerla si se presenta. Y a su vez, esta doble conciencia determina una precisa actitud del espíritu, como ya veremos.

Lo natural y lo sobrenatural

La conciencia de la inaccesibilidad de Dios y de su dimensión deriva de la Revelación que nos presenta dos diversos órdenes y niveles de realidad (aunque no se excluyen), con sus operaciones (o acciones) y finalidades respectivas. A título de ejemplo, citemos algunos párrafos bíblicos: <<Porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos, vuestros caminos no son mis caminos –oráculo del Señor. Cuanto el cielo sobrepasa la tierra, así mis caminos sobrepasan vuestros caminos, mis pensamientos sobrepasan vuestros pensamientos>> (Is. 55,8-9). <<Aquél que viene de lo alto está por encima de todos; pero el que viene de la tierra pertenece a la tierra y habla de la tierra>> (Juan 3,31). <<Y les decía: "Vosotros sois de aquí abajo, yo soy de allá arriba; voso-tros sois de este mundo, yo no soy de este mundo">> (Juan 8,23). <<¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuánto son de inescrutables sus juicios e inaccesibles sus caminos!. En efecto, ¿Quién ha podido jamás conocer el pensamiento del Señor?>> (Rom. 11,33). <<El hombre natural [(psichikós: psíquico o anímico) el que se guía por la razón natural, y no por el Espíritu Santo] no comprende las cosas del Espíritu de Dios>> (1 Cor. 2,14). Estos párrafos nos hablan de una intervención salvífica y elevante, que culmina en el misterio de la redención, a través del cual Dios nos pone o transporta a su dimensión: <<Como un águila que vigila su nido, que vuela sobre sus pichones, Él desplegó las alas y lo tomó, lo llevó sobre sus alas>> (Deut. 32,10-11). En términos más teológicos, tal *discontinuum*, que nace de una visión creacionista y no emanatista de la realidad, se resuelve en la tradicional distinción entre lo natural y lo sobrenatural.

Para una cosa es natural <<lo que le conviene según su naturaleza, por lo tanto: su misma naturaleza con sus facultades, y las actividades de las cuales ella es principio; el fin al cual la cosa está esencialmente ordenada y el concurso divino que le es necesario para el ejercicio de su actividad natural; en resumen, todo lo que respecta a su esencia, tanto lo constitutivo como lo perfectivo>>[831]. En consecuencia, lo sobrenatural se refiere a todo lo que excede a una determinada esencia, a sus leyes, a sus exigencias y a sus operaciones

831 G. CROSIGNANI, *La teoria del naturale e del soprannaturale secondo S. Tommaso*, Collegio Alberoni, Piacenza, 1974, 23.

(acciones) naturales. Lo sobrenatural no se puede colocar en continuidad con el orden natural, ni identificarlo con él, como si el desarrollo de la naturaleza humana llevado al límite extremo de sus posibilidades le permitiese transmutarse en una realidad sobrenatural; la diferencia entre los dos órdenes es en efecto, cualitativa, formal, y no simplemente cuantitativa: una determinada esencia no puede traspasar el límite que la caracteriza sin renegar de sí misma, desaparecer y transmutarse en otra. <<Poner en la naturaleza una razón seminal de lo sobrenatural equivale a destruirlo: lo sobrenatural que fuese término de una evolución natural o el complemento de una capacidad activa natural, sería algo debido a lo natural, y por esto mismo, no sobrenatural>>[832].

Así definido, lo sobrenatural excluye que el ser humano sea naturalmente divino (chispa divina) o que tenga en sí y por su propia naturaleza un principio divino originario al cual regresar a través de un camino espiritual intensivo, como sucede explícitamente en el hinduismo o en el neoplatonismo. Y si nuestra substancia podrá en alguna manera ser divinizada y transformada por la gracia santificante, esta última no podrá en ningún modo ser una sustancia: si así fuera, se encontraría con que suprime completamente la naturaleza humana para sustituirla con la divinidad misma. Por lo tanto, es necesario que sea una realidad accidental[833], la cual inhiere en el sujeto constituido por nuestra naturaleza humana: he aquí por qué se enseña que lo sobrenatural supone lo natural, que la gracia exige la naturaleza humana con todo lo que implica, sin dañarla o directamente suprimirla, sino más bien viniendo a perfeccionarla[834]. La gracia, en resumen, diviniza nuestra substancia sin sustituirla.

Esta absoluta exclusión de una confusión entre lo natural y lo sobre-natural encontrada a nivel de la sustancia, se aplica también a nivel de las acciones y de las finalidades: sería contradictorio encontrar una naturaleza ordenada de por sí a lo sobrenatural y a la bienaventuranza celestial, que por eso le sería debida y proporcionada. Esto significa que las realidades sobrenaturales no nos son, en efecto, debidas, que no las podemos merecer, que no podemos ser partícipes de ellas con nuestras fuerzas humanas[835], y que solamente pueden sernos con-

---

832 Ibid., 25.

833 <<Por substancia se entiende, o la naturaleza misma de una cosa dada o bien una parte de la naturaleza, como cuando llamamos substancia a la materia o a la forma. Ahora bien, la gracia, siendo superior a la naturaleza humana, no puede ser una sustancia, o una forma sustancial; sino que es una forma accidental del alma. En efecto, lo que en Dios se encuentra en modo sustancial, se encuentra en modo accidental en el alma que participa de la bondad divina: como está claro en el caso de la ciencia. Porque el alma participa imperfectamente de la bondad divina, la misma participación de la bondad divina, que es por la gracia, existe en el alma de un modo más imperfecto que la misma subsistencia del alma; es sin embargo más noble que la naturaleza del alma en cuanto que es expresión o participación de la divina bondad, pero no en cuanto al modo de existir>> (I-II, 110, 2 ad 2).

834 Cf. I, 1, 8 ad 2.

835 Este es el sentido de las cartas a los Romanos y a los Gálatas, en las que el apóstol repite que estamos justificados mediante la fe y no mediante las obras.

cedidas por un don libre y generoso de Dios, es decir por gracia. Enmarcadas en semejante perspectiva, las comunicaciones cristianas con el más allá corresponden también ellas a una elevación absolutamente gratuita e inaccesible a los esfuerzos humanos.

La apertura natural a lo sobrenatural

Sin embargo, la discontinuidad entre lo natural y lo sobrenatural no es, de hecho, confundida con la incompatibilidad y la oposición: como nada impide que el trozo de madera sea potencialmente una estatua, del mismo modo nada impide nuestra potencial apertura a lo sobrenatural.

El modo de ser en potencia bajo este aspecto consiste en el hecho de que, en la propia naturaleza, nada se opone a la acción de un agente superior. Se dirá que la madera se encuentra en potencia obediencial respecto a los diversos fines artificiales para los cuales el hombre la puede usar, queriendo significar con el término *obediencial* el hecho de que la madera se somete y se presta a tal uso externo; se trata de una pura no-repugnancia. He aquí por qué tal potencia se define no respecto a un acto suyo específico, que entraría así en las finalidades de la propia naturaleza, sino respecto al agente superior que la puede utilizar para los fines que le son propios, elevando a los seres inferiores a una finalidad que no les es connatural y proporcionada.

Ahora bien, tal posibilidad radical de la unión con Dios no puede si-tuarse en el nivel entitativo de nuestra sustancia, por el cual nuestro ser, de creado y limitado que es, se transmutaría sustancialmente en increado e ilimitado; por esto tal posibilidad está ubicada en otro nivel, el activo u operativo: el del conocimiento que abre horizontes infinitos a nuestra naturaleza humana, finita y circunscripta en el ser; enseña santo Tomás que el ser que carece de conocimiento tiene solamente su forma propia, mientras que el cognoscitivo tiene la capacidad de recibir además la forma de otros seres en razón de la presencia en él del objeto conocido. El conocimiento se presenta entonces como una sobreexistencia que triunfa sobre la potencialidad y abre a la creatura una puerta hacia lo Infinito de Dios en el cual subsisten todas las perfecciones.

Esta puerta hacia el Infinito no está abierta sin embargo a todas las creaturas: por ejemplo, los animales, dotados de una facultad de conocimiento puramente sensible y limitada por lo tanto a los objetos materiales, no son elevables a la visión de un Ser exclusiva y eminentemente espiritual e inmaterial como es Dios. Este privilegio pertenece sólo a las creaturas humanas y angélicas, dotadas de una facultad de conocimiento espiritual e intelectivo, es decir no dependiente intrínsecamente de la materia o de la corporeidad. Pero ni el hombre ni el ángel pueden tener a Dios como objeto específico y directo

del propio conocimiento, cosa que se realiza, propiamente, sólo por Dios mismo, <<por lo cual el intelecto creado no puede ver a Dios por esencia, sino en cuanto Dios se une, por su gracia, al intelecto creado, como lo inteligible se une al intelecto>>[836].

Se entiende, por lo tanto, que la posibilidad de ser sobrenaturalmen-te elevados a conocer la esencia misma de Dios no depende de la capacidad activa de las inteligencias espirituales creadas, sino más bien de la mera capacidad pasiva radicada en la inmaterialidad común a ellas. Es la inmaterialidad la que da a las naturalezas espirituales una capacidad pasiva respecto a todo el ser, incluso el Ser eminentemente espiritual, inmaterial e infinito como es Dios; en esto consiste propiamente la potencia obediencial que las hace precisamente *capax Dei* (capaces de Dios)>>.

Las consecuencias prácticas de la inaccesibilidad

Estas consideraciones acerca de la potencia obediencial y la inaccesibilidad del objeto en las comunicaciones cristianas con el más allá, determinan a su vez algunas muy precisas consecuencias morales y espirituales.

A. Lo inadecuado de nuestras capacidades naturales

La primera es que ninguna capacidad o facultad humana, ni siquiera la más desarrollada, podrá jamás acceder a la dimensión sobrenatural sin una intervención gratuita de Dios; poco importa, en este punto, la cualidad, la sutileza o la capacidad activa de la inteligencia elevable; poco importa, claramente, que se trate de un intelecto angélico o de un intelecto humano[837]. En otras palabras, la diferencia específica entre las naturalezas no tiene importancia, y la elevación es a tal punto obediencial, como para permitir a un ser humano (la santísima Virgen María, por ejemplo) una visión de Dios superior a la de un ser intelectualmente superior, como el ángel. Y tal principio vale a *fortiori* [con ma-yor motivo] para la disparidad intelectiva entre un hombre y otro: Dios <<no tiene en cuenta el vigor del caballo, no aprecia la destreza del hombre. El Señor se complace en quien lo teme, en quien espera en su gracia>> (Sal. 147,10-11).

Esto significa que si queremos ver a Dios, debemos hacernos pequeños, re-

836 I, 12, 4.

837 <<Lo que se cumple por virtud sobrenatural no puede ser impedido por la diversificación que hay en la naturaleza, porque la virtud divina es infinita: en efecto, en la curación milagrosa de un enfermo no hay diferencia por el hecho de que uno está enfermo más o menos gravemente>> (*Suma contra gentiles*, III, 57).

nunciar a querer aferrarlo o conquistarlo mediante una actividad connatural a nuestra inteligencia, habituarnos a recibirlo como un don gratuito antes que a querer ganarlo activamente como se gana un salario.

B. El rechazo a la superstición

La segunda consecuencia surge inmediatamente de la inaccesibilidad del objeto y consiste en la eliminación de cualquier forma que fuera de superstición, tendiente precisamente a la consecución de efectos desproporcionados.

La palabra superstición proviene etimológicamente de superstare, término al cual podrían corresponder el *deisidaimonía* [temor a la divinidad, temores supersticiosos] de Hechos 17,22 y 25,19, y el *etelotreskía* [culto autoimpuesto] de Col 2,23; el primero alude al temor religioso hacia divinidades desconocidas, que invade a algunos pueblos; y el segundo, indica ritos particulares más o menos lejanos de un auténtico sentimiento religioso.

De todos modos, la superstición se refiere no a la irreligiosidad o al desprecio frente a la religión, sino más bien a un exceso ligado a ciertas prácticas o actitudes religiosas, o al ejercicio mismo del culto caracterizado por un desarrollo desconsiderado de uno u otro de sus elementos[838]. Aquí el culto se ha apartado de su verdadero objeto, es decir del Dios único, y de sus auténticas finalidades religiosas, por lo que no tiene nada que ver con la religión propiamente dicha, sino más bien con prácticas y actitudes de significado o trasfondo religioso.

La superstición cubre un ámbito amplísimo, donde no todo reviste la misma gravedad; va desde la magia y la brujería a cosas más vanales que acompañan la vida de mucha gente, incluso de la de tantos cristianos: el miedo al gato negro, del viernes [o martes], del número trece o diecisiete, de la sal derramada, el uso del amuleto, etc. Además, la superstición se refiere a una doble actitud: uno más bien pasivo y de expectativa, como el de quien se abstiene de emprender cualquier acción durante una determinada conjunción astral, y otro sobre todo activo y práctico. Pero no siempre resulta posible trazar un límite entre las dos: evitar, por ejemplo, una calle frecuentada por gatos negros, ¿corresponde a una actitud solamente pasiva? Y ¿qué decir de recurrir a la astrología o a echar suertes?

Más precisamente, en las prácticas supersticiosas entra todo el ámbito de la técnica de cuño espiritual, es decir de la magia, que consiste, en efecto, en

838 En esta actitud se encuentra una "fe" basada esencialmente en la búsqueda habitual de revelaciones privadas y de signos tangibles o sensacionales de la acción divina.

recurrir a recetas, soluciones o medios equivocados, desproporcionados e inadecuados, tendientes a obtener efectos extraordinarios o sobrenaturales: <<Todo lo que se puede remitir a una causa cierta, natural, humana o divina, no es supersticioso; pero es llamado vano y supersticioso sólo cuanto no puede ser referido a una causa cierta>>[839]. Y, así como se trata de medios desproporcionados tendientes a obtener efectos que sólo la divinidad podría conceder, ellos no se oponen únicamente a la prudencia (ubicada en el justo medio), sino también a la virtud de la religión.

La desproporción se manifiesta en varios modos, tanto en el campo cognoscitivo como en el práctico. En el primer caso pensemos en la negligencia intelectual típica del *ars notoria* [técnicas de adivinación] tendiente al conocimiento de las cosas ocultas o futuras gracias a determinadas figuras, al recitado de palabras desconocidas, etc. <<Este arte es ineficaz para alcanzar el conocimiento cierto. En efecto, así como por medio de este arte no se intenta adquirir el conocimiento en la manera que es connatural al hombre (es decir, investigando o aprendiendo de otros), es claro que se aguarda tal efecto o de Dios o del demonio>>[840].

Esta es propiamente la pretensión de adquirir conocimientos sobrenaturales por el magnetismo animal (anímico o psíquico) o hipnotismo que el magisterio de la Iglesia ha condenado, cuidándose mucho de pronunciarse sobre el procedimiento hipnótico en sí mismo, por entonces nuevo y aún no totalmente esclarecido a nivel científico[841].

Pensemos también en las prácticas dirigidas al conocimiento del porvenir (astrología, cartomancia, etc.); Santo Tomás habla de vanidad y necedad humanas en cuanto que se confía en ciertas señales consideradas <<signos de eventos futuros>>[842]en vez reflexionar sobre los acontecimientos para tomar una eventual orientación de vida. Pedir a Dios signos y prodigios es considerado supersticioso en cuanto que, la mayoría de las veces, se podría actuar en base a los elementos de los que ya se dispone, y que la Providencia ha puesto con tal fin en nuestro camino.

---

839 *De sortibus*, 5.

840 II-II, 96, 1. <<El *ars notoria* se propone adquirir la ciencia sin esfuerzo. No se contenta con buscar, como la adivinación, el conocimiento de una cosa secreta mediante signos leídos en los astros o en las vísceras de las víctimas; sino que aspira a dar una ciencia acabada, con sus principios y sus conclusiones, una ciencia infusa que no se enseña, y una ciencia práctica (P. SÉJOURNÉ, *Superstition*, col. 2790). Ya en su tiempo, Quintiliano notaba que el supersticioso difiere del religioso como <<el curioso del diligente>> (*De institutione oratorum*, l. 8, c. 3).

841 A propósito, parecen justas las siguientes afirmaciones: <<El espiritismo extiende la fe a todo orden y a todo grado de verdad. Tomado literalmente, tendería a sustituir la búsqueda personal con la consulta a los Espíritus. Lo cual no le impide acusar al catolicismo de sofocar la ciencia>> (L. ROURE, *La religión spirite. Les origines* (Études 50/135 (1913) 600).

842 II-II, 96, 3.

También en el campo práctico abundan los gestos o los actos de los cuales se esperan efectos desproporcionados. Nos referimos a echar suertes [por ejemplo "cara o ceca"] para orientar el comportamiento y hacer que sucedan acontecimientos aún desconocidos o escondidos. Hay prácticas supersticiosas dirigidas a provocar efectos terapéuticos (pociones mágicas, cristales o pirámides para la recarga energética) o, en sentido contrario, a quitar la salud (ligaduras, encantamientos o hechicerías), que no pueden ser considerados causas naturales de sanación sino más bien signos de una virtud o fuerza oculta. Mencionemos también los vanos procesos rituales [como dice santa Teresa: "devociones bobas"], los amuletos y talismanes. Estos medios, propiamente tan ineficaces en sí mismos, son usados no como causas sino más bien como signos eficaces del efecto deseado: <<En los procedimientos que son usados (…) se debe considerar si por su naturaleza tienen la capacidad de causar tales efectos. En tal caso, la acción no es ilícita: porque es lícito usar las causas naturales para producir los efectos correspondientes. Si en cambio ellas naturalmente no pueden producir tales efectos, en consecuencia se sigue no son tomados como causas sino como signos>>[843].

Esto implica, en otras palabras, que el supersticioso confiere un va-lor sacramental, propiamente de signos eficaces, a los medios por él usados para producir efectos inteligibles o prácticos. Pero la diferencia respecto a los sacramentos cristianos permanece abismal. Antes que nada, porque la institución de estos últimos se remonta inmediatamente a Dios, como también su eficacia, mientras que los signos supersticiosos sirven para forzar la mano de Dios que no ha demostrado querer secundar ciertos deseos o ciertas curiosidades con los medios naturales o sobrenaturales que Él ha dispuesto[844]. Además, los sacramentos cristianos significan lo que habrán de causar, contrariamente a los medios supersticiosos (amuleto, sortilegio, palabras incomprensibles, encantamientos, etc.) que, a menudo, no tienen ningún nexo inteligible con el efecto de ellos esperado y ninguna relación, por lo tanto, con la racionalidad. Finalmente, el supersticioso recurre (pero sin decirlo) a un olvido u omisión respecto al origen de su casual eficacia; y es aquí que subentra la tercera consecuencia derivada de la inaccesibilidad del objeto sobrenatural, que es Dios y todos los seres ligados a su dimensión, es decir los

---

843 II-II, 96, 2. El mismo concepto es refutado respecto al "ars notoria": <<esta arte no se sirve de tales medios como de causa, sino como de signos>> (II-II, 96, 1).

844 (JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. 21, nº 1.4) <<a ninguna criatura le es lícito salir fuera de los términos que Dios la tiene naturalmente ordenados para su gobierno. Al hombre le puso términos naturales y racionales para su gobierno; luego, querer salir de ellos no es lícito, y querer averiguar y alcanzar cosas por vía sobrenatural es salir de los términos naturales. (…) Porque no hay necesidad de nada de eso, pues hay razón natural y ley y doctrina evangélica por donde muy bastantemente se pueden regir, y no hay dificultad ni necesidad que no se pueda desatar y remediar por estos medios muy a gusto de Dios y provecho de las almas>>.

ángeles, las almas bienaventuradas y las almas del purgatorio (de las cuales se ha hablado en la primera parte).

C. La intervención del demonio

Tal consecuencia se refiere al origen no divino de las entidades que aparecen realmente durante ciertas sesiones mediúmnicas, pero, más explícitamente, a la intervención del demonio ligada a cualquier clase de técnica espiritual y, por lo tanto, superstición. Se trata, en resumen, de destacar una innegable ambigüedad o, directamente, contradicción, en el interior de la mentalidad mágica misma que, por un lado, ostenta una ilimitada confianza en la índole dominadora y prometeica de la técnica pero que, por el otro, debe recurrir a un tercero de tal modo molesto como para evitar llamarlo por su nombre o para negar su existencia. Una contradicción habitualmente silenciada por los estudiosos, pero que no escapa ni a los santos ni a los doctores de la Iglesia, ni a los más conscientes entre los que realizan o frecuentan lo oculto.

Las cartas, por ejemplo, no tienen la capacidad de develar por sí mismas el futuro y permanecen solamente como signos de un resultado que, para ser obtenido, necesita de un suplemento extrínseco de eficacia, de una suplencia misteriosa: <<El intervalo que separa el signo ineficaz del efecto deseado es llenado, en la mente del supersticioso, por una potencia benéfica a la cual recurre>>[845], por la intervención de algún ser espiritual e inteligente, que no puede ser Dios. De lo que no puede producir un determinado beneficio [el signo ineficaz], se pasa luego a quien no debería producirlo [el demonio].

Los "contra-sacramentos" (o "sacramentos al revés") de la superstición en general, y de la adivinación en particular, constituyen por esto una invitación y, por lo tanto, un culto rendido al demonio. Un culto que raramente alcanza la dimensión integral y latréutica (de culto) típica de la idolatría o del satanismo, pero que toma las motivaciones de consideraciones utilitarias, es decir de la pretensión de recibir de un "otro que no es Dios" ciertos efectos normalmente esperados de Él: <<Pertenecen a la superstición no solamente la ofrenda idolátrica del sacrificio hecho a los demonios, sino también el recurso a la ayuda de los demonios para hacer, o para conocer algo>>[846].

Por lo tanto estamos obligados a enumerar, entre los actos específicos de la mediumnidad, los <<pactos convenidos sobre la base de signos>>[847]con los demonios, los sacramentos por él instituidos, sugeridos o pensados por él,

---

845 P. SÉJOURNÉ, *Superstition*, col. 2794.
846 II-II, 95, 2.
847 AGUSTÍN DE HIPONA, *La dottrina cristiana*, Città Nuova, Roma 1992. Ver l. 2, c. 20.

con el fin de adjudicarse y procurarse, usurpándolo, un culto rival y reservado a Dios: <<En tal modo los espíritus inmundos y falaces ambicionan para sí la honra tributada a Dios por los hombres, y de tal manera se atribuyen las cosas que ven que pertenecen a Dios con el fin de hacerse dar, por los hombres engañados, el honor de la divinidad>>[848].

Los pactos con el demonio, como los llama San Agustín, no suceden siempre con la misma lucidez o malicia objetivas, y encuentran a veces atenuantes en la ignorancia o en la imprudencia de quien obra sin reflexionar demasiado sobre el espíritu invocado por medio de tales signos.

Santo Tomás subdivide tales recursos o pactos con el demonio en implícitos o tácitos, y en explícitos o expresos. En la primera categoría hace entrar todas las formas adivinatorias que parten de la disposición preexistente de ciertos indicios (la quiromancia, la astrología, los auspicios, augurios, presagios, etc.) o bien de la consideración de <<ciertos actos cumplidos atentamente por los hombres para descubrir cosas ocultas>>[849] (sortilegios, cartomancia, etc.).

En los pactos explícitos figuran, además de la solicitación de apariciones o manifestaciones demoníacas, todas las formas de adivinación mediúmnica: nigromancia o espiritismo, pitonismo u oraculismo. Este pasaje de lo implícito a lo explícito y, en consecuencia, hacia una mayor gravedad de la culpa, parece encontrar su justificación en el carácter más directo e inmediato tanto de la intervención diabólica como del compromiso del ser humano que se presta como instrumento de consulta.

De cuanto hemos dicho aparece claro que la adivinación encuentra su última y esencial especificación de pecado en este recurso al demonio, lo cual, a su vez, explica la insistencia de la Iglesia al prohibirla, junto a todas las formas de superstición. El pronunciamiento autorizado del *Catecismo de la Iglesia Católica* es el último eslabón de una serie de intervenciones magisteriales en tal sentido: el Concilio de Elvira, de Laodicea, de Ancira (314), de Cartago (398), de Vannes (461), de Adge (506), de Orleáns (511), de Auxerre (578), de Reims (630), de Toledo (633), de Roma (721), el Quinnisesto de Constantinopla, el Letrán V, etc. A los cuales debemos agregar las bulas papales *Super Illius specula* de Juan XXII (1326); *Honestis petentium votis* de León X (1521); *Dudum* de Adriano VI (1526); *Summis desiderantes affectibus* de Inocencio VIII (1484); las constituciones *Coeli et terrae* (1585) de Sixto V y *Omnipotentis* (1623) de Gregorio XV. No olvidemos, pues, las intervenciones jurídicas del

848 *De sortibus*, 4. El *CIC*, inspirándose en esta doctrina tradicional, asimila todas las formas de adivinación a <<un deseo de hacerse propicias las potencias ocultas. Están en contradicción con el honor y el respeto, unido al temor amoroso, que debemos sólo a Dios>> (nº 2116).

849 II-II, 95, 3.

derecho canónico así como las leyes generales del *Index* [Índice de libros prohibidos] contra los libros de esoterismo y de ocultismo. Sin desconocer el componente de fraude o de trucos, de sugestión ligada a la adivinación, todas estas intervenciones señalan sobre todo su ilicitud y su peligrosidad.

Jamás, por lo tanto, es tomada a la ligera la adivinación, y todo in-tento en tal sentido provoca reacciones inmediatas y autorizadas; a la adivinación, y en modo especial a la mediúmnica, es siempre reconocida una culpa objetivamente grave, quedando firme la diferencia entre una práctica supersticiosa cualquiera (que abre de por sí la puerta a una intervención diabólica, como el esperar un efecto extraordinario de un medio inadecuado) y la invocación formal del demonio o el pacto explícito con él.

La presencia gratuita [no causada por el hombre] y actual del objeto

Contrariamente a las comunicaciones no cristianas, las cristianas presuponen un objeto que ya está presente o que se hace presente, aún no siendo naturalmente accesible, como recién hemos dicho. La presencia del Objeto divino se concreta en diversos niveles, que trataremos ahora de explicar.

La presencia de inmensidad

Sabemos que todas las cosas finitas y limitadas no tienen en sí mismas su propia razón de ser, sino más bien en Dios, en el *Ipsum Esse Subsistens* que, a su vez, no recibe y no puede recibir su propio ser de otro. En suma, todas las cosas son creadas de la nada y mantenidas en el ser por Él. De esto surge una presencia totalizante e intimísima de Dios en toda creatura u acción creada.

Tal presencia no sucede, por cierto, a través de un contacto cuantitativo, faltándole a Dios toda clase de dimensión cuantitativa. Ni siquiera se realiza a través de un contacto formal, por el cual Él estaría en las cosas como la esencia o la parte esencial; de otro modo caeríamos en el error panteísta. Queda sólo el contacto virtual típico de la causa eficiente con su efecto, que se concretiza en Dios de una manera única y vedada a toda creatura.

En efecto, mientras que la realidad sobre la que interviene o quiere intervenir el agente creado debe existir antes que él realice su acción (contacto virtual), no puede ser así para la ilimitada acción divina, frente a la cual nada puede preexistir; por lo cual la acción divina no presupone al otro, sino que lo hace: <<si supusiese algo a lo cual acercarse y tocar para luego agregarle lo que le agrega, esto implicaría un contacto quasi extrínseco respecto a la cosa>>[850].

Esta presencia divina es llamada de *inmensidad* propiamente en el sentido de que nada escapa a ella y se coloca en la raíz misma de todas las cosas: no tanto porque las sostiene desde el exterior, como un cuerpo sostiene a otro, cuanto porque existe en ellas mientras, constantemente, les comunica la existencia. Por esto la presencia de inmensidad coincide con la presencia del agente divino y con su obrar.

Esto es tan así que el contacto virtual divino no se puede comparar con [el influjo político] la acción moral del rey respecto a su reino, sino más bien a la acción del alma sobre el cuerpo: por su substancia, el alma no está menos en la cabeza que en el pie. Dios, sin embargo, no es entendido como el alma del mundo en el sentido de que lo modele a través de un contacto formal, sino más bien a través de una acción que se ejerce en la raíz de toda creatura. Y tal virtud, siendo creadora y, por lo tanto, absolutamente divina, y por eso no participable a ninguna creatura, debe por fuerza identificarse con la misma substancia divina y no ser simplemente un efecto derivado de su virtud; como bien dice Juan de Santo Tomás, <<el fuego que engendra otro fuego en un cuerpo cercano a él, se une a él por su substancia y por su virtualidad>>[851]. Por lo cual, es la misma substancia divina la que está inmediata e íntimamente presente en el efecto, el cual, a su vez, procede inmediatamente de ella.

De tales consideraciones surgen ya algunas consecuencias, también espirituales. En primer lugar la presencia de inmensidad derivada del contacto virtual no es menos íntima que aquella que resultaría de un contacto formal, mediante el cual Dios entraría en composición con las cosas o constituiría su esencia: en efecto, es propiamente el contacto virtual de Dios (y derivado de su misma sustancia) el que confiere la existencia a la esencia de las creaturas.

En segundo lugar, la presencia de inmensidad (que es propia de la cau-sa eficiente creadora respecto a su efecto creado) requiere un acto libre, de amor, mediante el cual Dios viene a nuestro encuentro. Todo esto significa que la presencia divina no tiene nada de impersonal, como en las teorías místicas no cristianas, donde, en la mejor de las hipótesis, las creaturas emanan de Dios de un modo necesario y determinista o bien, en la peor de las hipótesis, resultan ilusorias y aparentes porque están identificadas con Él mediante un contacto formal: aquí nos encontraremos frente a una presencia divina de inmensidad sin creaturas a las cuales aplicarla. Es esta confusión entre contacto virtual y contacto formal la que lleva a tantas teorías místicas no cristianas a excluir del todo la dimensión personal, así como la eventualidad de una relación interpersonal con la divinidad, y elegir la aproximación impersonal por

850 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus in Prima pars*, d. 8, a. 3.
851 Id., *Cursus theologicus*, d. 8, a. 1.

medio de la técnica; así las teorías místicas no cristianas y así llamadas naturales presumen poder lanzarse por el camino de la unión [ricongiungimento] y de la fusión…

La presencia por la gracia

Para que permanezcamos en el orden del *éxitus* o de la salida de las creaturas desde Dios, Él se nos presenta como causa eficiente y comu-nicando el ser, como Ser que invade en lo profundo de todo ser, por lo cual la sola presencia de inmensidad nos asegura un conocimiento muy restringido, por no decir impreciso, de Dios: a la luz de la razón natural y partiendo de las limitaciones de la creatura así como de la acción creadora, estamos en condiciones de remontarnos hacia el Creador, de conocer su existencia y algunos de sus atributos[852]. En estas condiciones, no podemos aspirar a otra cosa que a conocerlo por fuera con la razón natural y adorarlo y amarlo en proporción a esta; mientras que las teorías místicas no cristianas intentan la vía de la fusión con el Ser divino indiferenciado e impersonal.

Decíamos que la presencia de inmensidad es captada a través de un conocimiento meramente abstracto, es decir en cuanto contenida o deducida de algún principio, o bien como un dato recibido, como cuando <<entiendo a través de una enseñanza o por fe que Dios está presente y que mi alma está presente en mí, aún no captando ni lo uno ni lo otro intuitivamente>>[853]. La presencia de inmensidad, por lo tanto, no es captada a través de un conocimiento intuitivo, en el cual tal presencia estaría expresada y ejercida por la cosa misma, *físicamente* y no sólo intencionalmente como objeto presente en el pensamiento.

A. Dios como objeto de conocimiento y de amor

Para que Dios se haga cognoscible y presente experiencialmente al ser humano, no basta la presencia de inmensidad captada en modo solamente mediato; es necesario por parte de Él una nueva iniciativa, puramente gratuita, es decir una Revelación explícita y el don de la gracia a través del cual el Dios sobrenatural da un paso más y penetra en la apertura de la potencia obediencial: <<Aún cuando sea verdad que el Señor habita siempre en el alma, dándole y conservándole el ser natural con su presencia, sin embargo no siempre le comunica el sobrenatural>>[854].

---

852 Cf. Sab. 13, 1-7 y Romanos 1, 18.

853 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus*, I, Lógica II, q. 23, a. 2.

Ciertamente que Dios se encuentra en toda cosa como simple causa del ser, pero la gracia hace que Dios se encuentre además como reali-dad experiencialmente cognoscible y como causa de gozo en el alma, es decir como principio de acciones de conocimiento y de amor. Pasemos ahora del orden del *éxitus* al del *rédditus*, del retorno a Él: <<Puesto que por la gracia nos convertimos hacia Dios en cuanto fin del cual gozar, así entonces se lo mira como fin comunicado como es en sí mismo, y Dios se encuentra en el alma en modo especial, es decir como causa final de la cual gozar, no sólo como causa eficiente y como aquél que le da el ser>>[855]. En consecuencia la gracia, además de hacer que nuestra alma participe de la naturaleza divina poniendo en ella la raíz de los actos sobrenaturales y divinos (así como la naturaleza humana es la raíz de los actos humanos), viene a guiarnos en la realización de nuestro fin último haciéndonoslo conocer, esperar, amar y experimentar mediante el ejercicio de las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo.

B. Presencia por la gracia y relación interpersonal entre Dios y el ser humano

Esta nueva iniciativa divina se caracteriza por su dimensión emi-nentemente personal, tanto en sus modalidades o en sus contenidos, como en sus finalidades. En sus modalidades, en efecto, la obra de la gracia conlleva una novedad sustancial respecto a la de la creación, en cuanto que, a la acción creadora de la causa eficiente del Dios uno, se agrega la misión de las mismas Personas divinas que, por una parte, implica su eterna procesión intra-trinitaria y, por la otra, un nuevo efecto temporal, siendo la misión <<la procesión de la Persona en cuanto manifestada>>[856]. Obviamente esto no implica que la o las Personas divinas no estuvieran presentes en lo creado o en el mundo antes de la misión, sino que tal presencia se ejerce en un nuevo modo, en cuanto que la gracia hace aflorar la presencia de inmensidad de Dios develándolo como es en sí mismo, no sólo en cuanto uno, sino también en cuanto trino; un poco, como dice Juan de Santo Tomás, la única e indivisible alma que informa nuestro cuerpo se manifiesta como múltiple en las capacidades (de ver, de sentir, de pensar, etc.)[857]. La gracia nos hace concientes de la inhabitación fa-

---

854 JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. 5, n. 4.

855 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, d. 37, q. 43, a. 2. Santa Edith Stein, como buena filósofa, distingue con claridad la presencia de inmensidad y la percepción afectiva que puede sobrenaturalmente derivarse de ella: <<En consecuencia, en mi ser me encuentro con otro ser, que no es el mío, sino que es el sostén y el fundamento del mío>> (*Essere finito e Essere infinito*, Cittá Nuova, Roma 1988, 96).

856 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, d. 37, q. 43, a. 2..

miliar y amorosa de las Personas trinitarias en nuestra alma; y así como la presencia de inmensidad ejercida por la substancia divina se sitúa en la raíz y en el principio de nuestro ser y de nuestro intelecto, ella aflora como objeto radicalmente íntimo y primordial.

La dimensión eminentemente personal de la iniciativa de gracia se advierte no sólo en sus modalidades o contenidos, como decíamos, sino también y sobre todo en sus finalidades. En efecto, tales manifestaciones de la propia intimidad personal por parte de Dios no sucede por exhibicionismo, sino que llega a su plenitud por la instauración de una amistad eterna, por la relación interpersonal: las Personas divinas se donan y se manifiestan porque tienden a encontrar otras personas y comunicarse a ellas: <<La Persona no se ha manifestado sino para ser comunicada y gozada>>[858]. De esto comprendemos que la presencia de inmensidad y la misión, aún no oponiéndose, siguen siendo profundamente distintas. No hay oposición porque, sin la presencia de inmensidad, ni la creatura racional ni la misma gracia santificante serían factibles y, sobre todo, el Amigo Divino estaría sólo intencionalmente presente, y no real o sustancialmente. Pero la distinción se impone con claridad por el hecho de que las Personas divinas pueden obrar muy bien con su presencia de inmensidad sobre todas las creaturas asegurándoles la existencia, mientras que no pueden ser enviadas sino solamente a las creaturas racionales, las únicas aptas para recibir, gozando, su presencia espiritual. Esto implica, a su vez, que el ser humano ya no puede contentarse con una relación instrumental o funcional con Dios considerado como creador, providente y auxilio, sino que debe buscar a Dios en sí mismo, como objeto del amor gratuito y desinteresado típico de la amistad.

Santo Tomás subraya con lirismo este aspecto de convivencia, de familiaridad, de confidencia, de intimidad y de comunión derivadas de las misiones trinitarias: <<Las otras creaturas obtienen ciertamente el asemejarse a Dios, a través de una acción del mismo Dios; pero no lo alcanzan en cuanto persona. En consecuencia, si bien Dios está en ellas, ellas no están realmente con Dios. Pero la creatura racional alcanza, mediante la gracia, a Dios mismo conociéndolo y amándolo: así se dice que ella está "con Él". Por este motivo se dice que ella es capaz de Dios, es decir capaz de un Bien tal que la perfeccionará a modo de Objeto. Por este motivo también se la llama "templo de Dios", "habitada por Dios">>[859]. A través de la invisible misión divina de la gracia, las Personas de la Trinidad ofrecen por lo tanto la divinidad no sólo en la dimensión inefable

857 Ibid., a. 3.

858 Ibid., a. 2.

859 *Sent*. I, dist. 37, q. 2, *expositio primae partis textus*. Esta novedad de la presencia divina, ya no sólo en nosotros sino con nosotros, encuentra su máxima expresión en el misterio del Verbo Encarnado, el "Emanuael", <<que significa "Dios con nosotros">> (Mateo, 1, 22, 23). Recordemos la expresión bíblica más adecuada de la inhabitación trinitaria, es decir, Juan 14, 23: <<iremos a él y haremos morada en él>>.

y quasi indiferenciada de su inmensidad y omnipotencia, sino a través de tres Rostros bien determinados que nos interpelan. Las tres Personas, en fin, conceden generosamente al ser humano no sólo sus dones, sus gracias, sino que, en la vida mística, se donan a sí mismas.

C. Los grados de percepción de la presencia por la gracia

La percepción de la presencia por la gracia, mediante la cual Dios existe en el alma a modo de realidad poseída y gozada, incluye diversos grados. El "primero" y fundamental es el de la fe teologal mediante la cual Dios se presenta a nuestro intelecto, tal como es en sí mismo: es decir en modo inmediato, o sea sin una reflexión sobre Dios por medio de la creación sobre las cuales se reflexiona, sino más bien a través de una explícita Revelación divina. También aquí, sin embargo, Dios y las verdades reveladas escapan a nuestra captación directa, como sí sucederá en la visión beatífica, de modo que la fe necesita de la mediación de los conceptos y de los enunciados para hacer presente a nuestro espíritu la *Verdad Primera* en su Realidad o Deidad.

Coloquemos en un lugar aparte al "segundo" grado, constituido por las visiones o por las locuciones extraordinarias típicas de las comunicaciones proféticas, tendientes no al perfeccionamiento del sujeto sino más bien al de la comunidad a la cual se dirige. Como dijimos en la parte precedente de este estudio, se trata de gracias *gratis datae*, porque no son totalmente incompatibles con el estado de pecado mortal y ni siquiera con la ausencia del mismo hábito de la fe.

Sin embargo, no es normal que tales gracias sean concedidas a per-sonas que están privadas de una relación de amistad con Dios, así como no resulta normal que una persona se detenga en el primer grado recién descripto, es decir en la fe muerta o privada de la caridad: <<Como en aquellos que duermen o que no razonan, el alma está presente infor-mando, pero no es conocida ni sentida, así en los pecadores Dios da ín-timamente el ser natural, y hasta los dones sobrenaturales de la fe: pero sin embargo duermen, y no perciben la vida de Dios>>[860]. El sujeto conoce a Dios en su misterio íntimo y también sabe con una certeza sobrenatural que está llamado a la comunión y a la amistad con las tres Personas divinas, pero no la puede vivir y ni siquiera experimentar.

Y aquí entra el "tercer" grado de la percepción de la presencia divina, el de la fe informada por la caridad que pone al ser humano en una situación propiamente nueva: no sólo porque él (además de reconocer como verdadera la Revelación) corresponde al amor que la ha suscitado, entrando en una rela-

860 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, d. 37, q. 43, a. 3.

ción de amistad y de unión sobrenatural con Dios, sino sobre todo porque en él nace un modo diverso de percibir la presencia divina.

Ella ya no es captada sólo objetivamente, a través de los conceptos y los enunciados de la fe adecuadamente transmitidos, o bien, como sucederá en el cielo, a modo de visión y de percepción proveniente del conocimiento esencial e intuitivo de Dios, sino sobre todo gracias a un conocimiento por connaturalidad, y por lo tanto, experimental: el Objeto presentado por la fe o por la visión inspira la caridad, que suprime la distancia y va directamente a Dios como es en sí mismo, a su presencia física que ilumina y atrae nuestro amor, y provoca "un afecto y un gozo de Dios mediante el cual el alma realiza otra experiencia afectiva acerca de Dios quasi "a modo de contacto", por el cual el alma es tocada en la facultad interior de la voluntad gozando de la misma presencia del Espíritu y de la plenitud de la divinidad que toca e inflama la voluntad>>[861]. En otros términos, de la caridad brotan los dones, sobre todo los de sabiduría y de intelecto, mediante los cuales el Espíritu Santo mueve nuestras facultades no ya de manera humana sino divina; tales dones permanecerán también en el cielo donde producirán conocimientos <<afectivos y místicos, no esenciales e intuitivos de la cosa en sí>>[862].

Por esto, pasemos del conocimiento conceptual y esencial al expe-riencial: así como el alma se tiene a sí misma al alcance de la intuición, del mismo modo el estado de gracia tiene al Objeto al alcance de la experiencia[863]. En efecto, así como no vemos nuestra alma sino percibiéndola como un objeto presente mediante la experiencia de la vida que ella difunde en nosotros, si bien en manera oscura, así también Dios, íntimamente presente como agente y principio de ser con su inmensidad, se manifiesta a nosotros mediante la gracia como un objeto íntimo y experiencialmente cognoscible: aquí abajo en modo oscuro y a través de signos, en el cielo mediante la visión.

En síntesis, <<una cosa es conocer *esencialmente* y entitativamente un ob-

861 Id., *Cursus theologicus in I-IIae –De donis Spiritus Sancti*, Mathieu-Gagné, Québec 1948, nº 529. El famoso comentador de santo Tomás se atiene rigurosamente a la siguiente enseñanza del maestro: <<El conocimiento de la bondad o del querer de Dios es doble: uno es de orden especulativo. (…) El segundo tipo de conocimiento de la divina voluntad, o bondad, es afectivo o experimental, y se da cuando uno experimenta en sí mismo el gusto de la dulzura divina y la complacencia de la voluntad de Dios: como dice Dionisio respecto de Hieroteo, que "aprende lo divino por experiencia (patiens divina)>> (II-II, 97, 2 ad 2).

862 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus in I-II*, nº 548; <<…un conocimiento místico, y por un cierto afecto experimental de las cosas divinas y por la unión interior o la presencia con Dios>> (nº 178).

863 Id., *Cursus theologicus*, d. 37, q. 43, a. 3. En otra parte (*Cursus theologicus in I-IIae*, nº 584) el mismo autor dice: <<affectus transit in conditionem objecti>>, es decir, el amor asume un valor de inteligibilidad, no en sí mismo, por cierto, sino porque permite aferrar el objeto en modo diverso. <<Si Dios es caridad, la posesión de la caridad es la condición necesaria de un conocimiento de Dios tal como es. Si Dios es caridad y si debemos poseerla para conocerlo, es necesario que ella nos sea donada por Dios (1 Juan 4, 7)>> (A. LÉONARD, *Expérience spirituelle*, DSp IV, col. 2019). <<Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor>> (1 Juan 4, 8).

jeto a través de un acto de reflexión, y otra cosa es conocer lo mismo "experiencialmente y afectivamente". En efecto, Cristo Nuestro Señor conocía perfectamente la obediencia y su pasión por medio de la ciencia bienaventurada e infusa, y sin embargo "sufriendo aprendió a obedecer" (Hebreos 5,8). Así, si bien los bienaventurados ven a Dios perfectamente a través de la visión beatífica y conocen el acto de la visión por ciencia infusa, sin embargo por medio de lo que experimentan en el gozo y en la fruición y en la *invisceración* íntima, con la irrupción y el ímpetu de toda la fuente de la vida en ellos, aprenden cuán suave sea Dios>>[864]. Repitamos, entonces, que esta experiencia de la presencia divina mediante los dones del Espíritu Santo permanece accesible a todos los cristianos en estado de gracia.

El "cuarto" grado de la presencia divina se concreta en las experiencias místicas extraordinarias descriptas en la parte precedente; pensemos especialmente en los toques místicos, en los ímpetus, en las heridas de amor, en la unión extática, en el desposorio espiritual. Aquí, contrariamente a las gracias *gratis datae*, la intervención de la caridad es del todo indispensable como lo es, por otra parte, en el tercer grado de la percepción de la presencia divina. El "quinto" grado, en cambio, se realizará sólo en la visión beatífica donde las tres Personas se donarán y se manifestarán a plena luz, cara a cara, es decir sin la mediación de ningún concepto.

En este punto, sin embargo, es necesario señalar que la presencia tangible de lo sobrenatural no está ni contrapuesta a la actividad virtuosa y ordinaria de la fe vivida en la oscuridad de la oración y de los actos litúrgicos, ni identificada con la esencia de la inhabitación divina. Pero no olvidemos que es la misma fe viva la que tiende hacia la experiencia mística, <<punto culminante aquí abajo de la actualización de la relación sujeto-objeto que define la inhabitación y que se encuentra analógicamente en todas las etapas, desde el puro hábito entitativo hasta la desembocadura final de la visión beatífica>>[865].

Algunas consecuencias prácticas

Ahora intentemos individualizar las consecuencias prácticas de la nueva situación, abierta por la intervención de la gracia.

A. Consecuencias prácticas de la presencia espontánea de un objeto

---

864 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus in I-IIae*, nº 524-525).

865 I. MENNESSIER, *Trinité et missions divines*, en *Supplément à la vie spirituell* 17/43 (1935) 180. La fe <<es un don que invita a desear más: como conocimiento oscuro y no intuitivo la fe hace nacer el deseo de claridad develada; como encuentro mediato ella suscita el anhelo de un encuentro inmediato con Dios; antes bien el mismo contenido de la fe despierta este deseo por motivo de la promesa de la visión beatífica>> (E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio*, Messaggero, Padua 1983, 181).

espiritual

Ya hemos insistido sobre la actitud de humilde espera derivada de la inaccesibilidad del objeto, y sobre el rechazo a cualquier clase de técnica de acercamiento; aquí, en cambio, nos debemos interrogar acerca de la actitud que debemos tener frente a un objeto espiritual que se presenta ante nosotros espontáneamente y se hace accesible con el objetivo de estrechar una amistad. Esta última determinación ciertamente hace que no podamos contentarnos con una mera convergencia moral de sentimientos y de acción con Dios.

Justamente por ser teólogo, san Bernardo excluye la unidad o unificación metafísica con Dios: <<¿Cómo podría haber unidad donde existe diferencia de sustancias?. Dios y el hombre, que no tienen la misma esencia, no pueden ser considerados una sola cosa (unum), mientras que se puede afirmar con toda certeza y verdad que son "un único (*unus*) espíritu" cuando están unidos por el aglutinante del amor. Esta unión no deriva ya de una adhesión de naturalezas, sino de un encuentro de voluntades>>[866]. Por ser mística, Teresa de Ávila afirma en términos más esenciales: <<Lo que es unión ya está entendido que es dos cosas diversas hacerse una>>[867].

Debemos excluir pues la vía de la técnica tendiente a hacer presente un objeto que, aún siendo accesible, estaría ausente; el cristiano, en efecto, se encuentra frente a un objeto -sea Dios, ángel, santo o alma- totalmente espiritual, privado de la dimensión cuantitativa o física y por ello al margen de cualquier contacto cuantitativo a través de la técnica y, sobre todo, frente a un objeto ciertamente inaccesible, pero que se hace presente. Por lo cual sólo queda abrirse a él y aceptarlo mediante una respuesta espiritual, una respuesta que comienza, precisamente, en nuestras facultades espirituales y postula las acciones inmanentes, espontáneas e inmediatas de conocimiento y de amor, requeridas por las comunicaciones interpersonales orientadas hacia la amistad, hacia la unión intencional de las mentes y de los corazones típicas de la oración entendida <<como un diálogo personal, íntimo y profundo, entre el hombre y Dios>>[868]. A su vez, el éxito de tales acciones no puede atribuirse a otra cosa que a las disposiciones interiores, es decir a la cercanía, a la sintonía y a

---

866 BERNARDO DE CLARABAL, *Sermones super Cantica Canticorum* I-II, Editiones cistercienses, Roma 1958. Ver Sermón 71. <<Cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial que siempre está hecha, sino de la unión y transformación por amor del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor. Y, por tanto, ésta se llamará unión de semejanza, así como aquélla unión esencial o sustancial; aquélla natural, ésta sobrenatural; la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conforme, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra; y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor>> (JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2, c. 5, nº 3).

867 TERESA DE JESÚS, *Vida*, c. 18, nº 3.

la familiaridad de los interlocutores. Es decir que depende de la adhesión libre a los signos de amistad que nos ofrece otro: <<A una oración auténticamente cristiana le es esencial el encuentro de dos libertades, la infinita de Dios con la finita del hombre>>[869].

Esta explicación de la presencia en nosotros de lo sobrenatural así como de su inaccesibilidad, se puede aplicar también (si bien de manera diversa) a nuestras relaciones con los muertos. Si ellos están camino hacia Dios como las almas del purgatorio, o bien inmersos en Él como los bienaventurados, el único camino de comunicación permitido y practicable, como recuerda el Concilio Vaticano II, es aquél de la fe y de la oración: <<La fe da la posibilidad de comunicarnos en Cristo con nuestros propios seres queridos ya arrebatados por la muerte, al darnos la esperanza de que ellos ya hayan alcanzado la verdadera vida junto a Dios>>[870]. La expresión <<comunicar en Cristo>> no es retórica: para la Iglesia, en efecto, los difuntos, separados de nosotros y momentáneamente privados de su dimensión corpórea, están cerca de nosotros y nos ven sólo *en* y a *través* de Dios presente a sus creaturas. Una vez más, por lo tanto, nuestra capacidad de establecer relaciones con los difuntos se basa exclusivamente en las disposiciones espirituales y personales, como precisamente, los lazos de amistad, de familiaridad y de conocimiento recíproco preexistentes entre los interlocutores. Contrariamente a cuanto sucede en la mediumnidad, donde las relaciones nada tienen de espontáneo, y donde los *espíritus* no se presentan directamente y por propia iniciativa a los familiares o a los amigos que (en vez de aceptar una habitual presencia espiritual y real) recurren a un medio (médium), es decir a un intermediario[871], para buscar insistentemente, producir y provocar (si bien por un breve y fugaz momento) la presencia sensible de un espíritu (ficticio).

B. Consecuencias prácticas de la presencia espontánea de un ser ob-

---

868 *OF*, nº 3. Respecto a los grados de la vida mística, Edith Stein afirma: <<Todo grado más alto que el anterior equivale a una autorrevelación y a una autocomunicación más rica y más profunda de Dios al alma, y para el alma significa una penetración y conocimiento siempre más profundo y completo de Dios, el cual exige de parte de ella un abandono cada vez más incondicional>> (E. STEIN, *Vie*, 168).

869 *OF*, nº 3. Son palabras muy cercanas a las escritas por Tomás Merton a Aldous Huxley acerca del problema del auténtico o falso misticismo: <<Lo que llamaré experiencia sobrenatural y mística (…) es sustancialmente un cierto signo de contacto espiritual directo entre dos personas>> (citado en J. CORNWELL, *Paranormale*, 368).

870 *GS*, nº 18.

871 <<Hubo necesidad de un intermediario, es decir, de un sensitivo, porque en nuestra familia ninguno estaba en condiciones, en ese entonces, de captar su dimensión. No por falta de amor o de buena voluntad, sino por simple falta de aptitud. No se turben ni se amarguen, por esto, los que no logran establecer directamente un puente. Quizás ni ellos ni sus hijos poseen aquella particular aptitud, o no es su oficio comunicar>> (A. MONETA, *Dedicato ai genitori*, en PS, 32).

jetivo personal

El aspecto personal e interpersonal de la iniciativa divina implica a su vez posteriores consecuencias prácticas. Sin entrar en complejas cuestiones filosóficas y para limitarnos a nuestro tema, recordemos simplemente que la noción de persona se refiere, ateniéndonos a la célebre definición de Boecio retomada por santo Tomás, a una substancia individual de naturaleza racional, donde el concepto de substancia remite a la existencia autónoma y perfecta de un ser que no existe en otro, mientras que el concepto de individualidad indica la incomunicabilidad y la distinción respecto a otros seres, y el de naturaleza racional se aplica a un sujeto capaz de actos no sólo vitales sino también inmanentes y libres, como veremos más adelante. Esta última característica es la que confiere a un ser el título de *persona*. Por esto <<persona significa lo que es perfectísimo de entre todas las naturalezas>>[872].

Tales características, es evidente, la hacen refractaria a cualquier manipulación o transformación impuesta desde el exterior: ella no es ni receptiva ni pasiva sino hacia aquellos a los cuales se abre por propia espontánea iniciativa, es decir sin ninguna violencia o apremio desde el exterior.

En consecuencia, con motivo del ya nombrado *discontinuum* entre lo natural y lo sobrenatural, que hace radicalmente inaccesible la dimensión divina y determina una incompatibilidad estructural entre técnica y mística cristiana, hay que agregar otro: el del carácter personal y confidencial de las comunicaciones o revelaciones cristianas. Ninguna persona en cuanto tal puede ser sujeto o materia pasiva de la acción transitiva y dominadora típica de la técnica, por lo que <<la mística cristiana auténtica nada tiene que ver con la técnica: es siempre un don de Dios, del cual quien se beneficia se siente indigno>>[873]. Nadie puede tener la pretensión de apremiar a una persona a presentarse y a abrirse con medios o procedimientos aplicados desde el exterior: en tal caso, la técnica vendría a eliminar la espontaneidad, la gratuidad de las comunicaciones, y por lo tanto, de la iniciativa amorosa tanto de Dios como de los espíritus. <<Una comparación nos hará comprender la cuestión. Si uno de mis

---

872 I, 29, 3. <<El individuo particular se encuentra, pues, en un modo todavía más especial y más perfecto en las sustancias racionales, que tienen el dominio de sus propios actos; y que se mueven por sí mismas, no solamente movidas desde el exterior como los otros seres. Por lo tanto, entre todas las otras sustancias, los individuos de naturaleza racional tienen un nombre especial: y este nombre es "persona">> (I, 29,1). <<Así como, en efecto, en las comedias y en las tragedias se repre-sentaban personajes famosos, el nombre "persona" se impuso para significar sujetos constituidos en dignidad. De aquí viene el uso de la Iglesia de llamar personas a aquellos que tienen alguna dignidad. (…) Y así como es una gran dignidad subsistir en una naturaleza racional, por esto, como se ha dicho, todo individuo de naturaleza racional es llamado "persona". Pero la dignidad de la naturaleza divina excede toda dignidad; por esto a Dios le compete máximamente el nombre "persona">> (ad 2).

873 *OF*, nº 23.

amigos está escondido detrás de una pared, yo siempre puedo *pensar* en él, cuando yo lo desee; pero si quiero conversar *realmente* con él, mi voluntad ya no basta; y es necesario que desaparezca la pared. Algo parecido sucede con Dios. Cuando Él está escondido, depende siempre de mi voluntad, con el auxilio de la gracia, *pensar* en Él como se hace en la oración ordinaria; pero si yo quiero comunicarme realmente con Él, ya no basta mi voluntad; porque "hay un obstáculo a eliminar", y solamente la mano divina es capaz de hacerlo>>[874]. En cambio la mentalidad técnica típica de las comunicaciones no cristianas quiere que el *teléfono* esté conectado directamente con el más allá; mientras que la invocación es una oración y ruego, la evocación mediúmnica es una llamada directa e intrusiva, que se impone al destinatario ultraterreno.

Todas estas consideraciones nos vuelven a llevar, por lo tanto, al primado absoluto de la personalísima iniciativa divina, sin la cual no existe ninguna posibilidad de acceso a lo sobrenatural o a conocimientos superiores a nuestras capacidades naturales. Por esto nuestra potencia obediencial sirve reralmente sólo si es Dios quien nos llama a la vida mística y al conocimiento del misterio sobrenatural correspondiente a los íntimos secretos de su Ser personal. En concreto, esto presupone que Él nos revele[875] su misterio y su designio (cf. Efes 1,9-10) en Jesucristo[876], su Palabra viva, y que, en el Espíritu Santo[877], nos confiera la gracia, sobre todo sacramental, para penetrar en Su misterio.

Analógicamente, la misma explicación es aplicable a la comunicación con los espíritus puros o con los desencarnados, a cuya libre iniciativa está reservada la oportunidad de manifestarse o no. Por cuanto nos está permitido entender, parece que todas las manifestaciones correspondientes a una explícita voluntad divina sean plenamente deseadas y secundadas por los espíritus ya bienaventurados o en camino hacia la bienaventuranza; no pocos santos, como Domingo de Guzmán y Teresa del Niño Jesús, han expresado el deseo y la promesa de ser más útiles después de muertos que mientras vivían, y han demostrado cumplir plenamente su promesa. En cambio, las cosas cambian cuando

---

874 A. POULAIN, *Delle grazie*, c. 7, nº 7-8. La comunicación real con Dios no es <<algo que se pueda conseguir voluntariamente, porque la presencia de una Persona depende de la libertad de aquella Persona>> (Thomas Merton citado en J. CORNWELL, *Paranormale*, 368).

875 Atendiendo al Vaticano I, la revelación es indispensable <<porque Dios, en su infinita bondad, ha ordenado al hombre al fin sobrenatural, a participar de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia de la mente humana: "Aquellas cosas que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni entraron jamás en el corazón del hombre, éstas ha preparado Dios para aquellos que lo aman" (1 Corintios 2,9)>> (en *DS*, 3005).

876 <<Y nadie sabe quién es el Hijo sino el Padre, ni quién es el Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo lo quiera revelar>> (Lucas 10,22). <<El Hijo que está en el seno del Padre, Él lo ha revelado>> (Juan, 1,18).

877 <<Pero a nosotros Dios las ha revelado por medio del Espíritu; el Espíritu, en efecto, escudriña todo, aún las profundidades de Dios. ¿Quien conoce los secretos del hombre sino el espíritu del hombre que está en él? (…) expresando cosas espirituales en términos espirituales. El hombre natural no comprende sin embargo las cosas del Espíritu de Dios>> (1 Corintios 2, 10-15).

Dios permite hacer, con fin pedagógico, una evocación; aquí, los espíritus se hacen presentes de mala gana, como si estuvieran obligados a retornar para tomar parte en los asuntos humanos. Recordemos a este propósito la reacción inicial y poco amigable del espectro de Samuel a Saúl: <<¿Por qué me has turbado (o molestado) y obligado a subir?>> (1 Sam. 28,15).

C. La obligatoria opción entre adivinación o fe

De cuanto hemos dicho antes, se concluye: que el cristianismo es totalmente extraño a los cultos mistéricos, fundados sobre el presupuesto de que el ser humano pueda acceder libremente al secreto divino, y que los misterios divinos permanecen escondidos a nosotros, sólo hasta nuestra eventual iniciación; de allí se sigue el repudio a toda forma de adivinación. La búsqueda activa de algo que no es ya fruto de una libre y amorosa iniciativa divina, de una Revelación suya o confidencia, presupone el ya nombrado *continuum* o la concepción unitaria de la realidad, por lo cual el objeto a conocer no es, en efecto, considerado personal e inaccesible, y se pretende alcanzarlo a través de una acción dominadora[878]. Basta recordar la pretensión del espiritismo, conforme a los cánones del positivismo del siglo XIX, de extender el campo de la ciencia experimental a las cosas ultraterrenas. En cambio sabemos que el fundamento de la Revelación es Dios considerado en sí mismo, Veritas prima, su plan salvífico y nuestra futura bienaventuranza sobrenatural: todas realidades invisibles, indemostrables e inverificables, para aceptar humilde y confiadamente.

Desde siempre la mediumnidad ha sido colocada entre <<todas las formas de adivinación>>[879], definida como un intento de obtener <<el conocimiento del futuro de o las cosas ocultas>>[880] de quien o de aquello que no lo puede conceder. Santo Tomás afirma que ella <<pertenece a la curiosidad en cuanto al objetivo perseguido, (…) y a la superstición por las acciones realizadas>>[881], no recurriendo a medios adecuados al objetivo: la razón para el conocimiento de las cosas que son accesibles a nosotros, y (para las cosas que están fuera de nuestro alcance) un don que <<no se da a todos ni por fuerza de alguna ceremonia, sino según el arbitrio del Espíritu Santo>>[882].

---

878 <<La consulta de los horóscopos, la astrología, la quiromancia, la interpretación de los presagios y de las suertes, los fenómenos de videncia, el recurso a los médiums ocultan una voluntad de dominio sobre el tiempo, sobre la historia y, en fin, sobre los hombres, y a la vez un deseo de hacerse propicias las potencias ocultas>> (*CIC*, nº 2116).

879 Ibid.

880 II-II, 95, 3 ad 2.

881 II-II, 95, 2 ad 1.

882 II-II, 96, 1.

Dios, en cuanto Ser personal y libre, se encuentra totalmente desplazado: <<Pero considerar estos hechos en sí mismos antes de que sucedan, es propio de Dios, el único que en su eternidad ve las cosas futuras como presentes. (...) Por lo tanto, si alguien presumiera, de algún modo, preanunciar o preconocer tales hechos futuros, si Dios no lo revela, manifiestamente usurpa para sí lo que es de Dios. (…) No se dice *adivinación* si alguien preanuncia las cosas que sucederán por necesidad o como suceden en la mayoría de los casos, cosas que se pueden preconocer con la razón humana: ni tampoco si alguien conozca las cosas futuras contingentes, habiéndolo revelado Dios; porque ese tal no adivina (no hace lo que es divino) sino más bien recibe lo que es divino. Por lo tanto solamente decimos adivinar cuando alguien usurpa para sí de modo indebido el preanuncio de hechos futuros>>[883].

De esta pretensión adivinatoria saltan a la vista los contenidos contrarios a la fe, como la idea de la reencarnación, de una ascensión inexorable hacia la perfección, de la apocatástasis o imposibilidad de condenarse por toda la eternidad, así como la aceptación de un cierto amoralismo. Además la mayor parte de los espiritistas se aleja de la Iglesia y de la práctica religiosa porque el rito de la comunicación mediúmnica, emotivamente más atrapante, termina por sustituir los sacramentos.

De todos modos, aún si los contenidos de la adivinación mediúmnica, gracias a los cuales muchos afirman haber reencontrado la fe y la práctica religiosa, coincidiesen exactamente con los de la Revelación, no se trataría de una auténtica fe sobrenatural, propiamente porque el motivo de la adhesión o de la conversión ya no es la Palabra de Dios transmitida por la Iglesia, sino más bien la obediencia emotivamente orientada al difunto ser querido o al espíritu que, en sus mensajes, exhorta a creer en la existencia del más allá[884] o, a veces, a orar y a participar en la Eucaristía; razón por la cual estos mensajes terminan por eclipsar la auténtica Revelación.

Esta sustitución de la autoridad del Dios que revela, por cualquier otro motivo se explica por un trastorno o interferencia en el componente afectivo del

---

883 II-II, 95, 1. Al respecto siguen siendo actuales las siguientes afirmaciones del *Pastor de Ermas*: <<todo espíritu dado por Dios no se hace interrogar, pero, teniendo la fuerza divina, todo lo dice por sí porque viene de lo alto, de la potencia del Espíritu de Dios. En cambio, el espíritu que se hace interrogar y se pronuncia según las pasiones de los hombres es terrenal, frívolo y no tiene fuerza. Directamente no habla si no es interrogado>> (*Il Pastore d´Erma* mandato XII, en Aa. Vv: *I Padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1989).

884 Por ejemplo, las siguientes palabras resultan del todo inadmisibles, considerando la centralidad ocupada por el más allá en la Biblia y, sobre todo, en el NT: <<Lo que más sorprende es el silencio ejercido por la Ciencia y por la Iglesia frente al descubrimiento incontestable más extraordinario de nuestro tiempo: el más allá existe y podemos comunicarnos con aquellos que llamamos "los muertos">> (F. BRUNE, *I morti ci parlano*, Mediterranee, Roma 1994, 12).

acto de fe, es decir en el acto de voluntad[885] requerido para vencer la indeterminación de la inteligencia. Entonces sucede que la orientación moral hacia el bien y la verdad es desviada por la irrefrenable e indiscreta curiosidad ya mencionada, (o bien no raramente) por un afecto desordenado hacia los parientes difuntos así como por el rechazo y la no aceptación de su muerte, que implica una separación sensible y física a la cual se intenta negar con el contacto sensible durante la sesión. Por esto no es inoportuno aplicar a las relaciones sensibles con los difuntos las palabras de San Pedro Crisólogo referidas a la idolatría: <<heridos en el alma, los hombres comenzaron a querer ver a Dios con los ojos del cuerpo>>[886].

La adhesión de fe se realiza, en cambio, sobre la base de la confianza ante el Dios que revela, veraz y fiel, la única luz, por lo demás, proporcionada a las verdades sobrenaturales contenidas en la Palabra divina: si la verdad revelada es Dios mismo en su naturaleza íntima, en su misterio y en sus libres decretos, el motivo por el cual se acepta esta verdad no puede ser más que Él mismo, porque sólo Él se conoce a sí mismo y puede manifestar este conocimiento. No por nada, el tema de la fe arrastra consigo el del discipulado y el de la comunión con este pensamiento suyo: si queremos conocer las cosas de Dios, debemos adoptar la actitud de quien no sabe y se deja modelar confiadamente por aquél que sabe[887].

La diferencia entre adivinación y fe es tal que induce a muchas per-sonas seducidas por la mediumnidad a confesar tranquilamente que <<la fe ya no basta si no está sostenida por alguna certeza>>[888]; es emblemático, al res-

---

885 Denominado por el segundo Concilio de Orange "pius credulitatis affectus" o bien, por santo Tomás, que ignoraba los textos del citado Concilio, "appetitus boni repromissi" (*De veritate*, 14, 1), o bien "inclinatio cordis" (*Ad Romanos* X, 2) y "quidam mentis instinctus" (*Ad Romanos*" VIII, 6).

886 PEDRO CRISÓLOGO, *Discorso 147*, en PL 52, 595.

887 Cf. II-II, 2, 3. Semejante actitud no existe en relación con los así llamados espíritus guía, generalmente conocidos a través de sesiones mediúmnicas, escogidos según criterios del todo arbitrarios y conformes a los propios deseos: <<Al comienzo deben asegurarse de trabajar con el guía más apto a vuestras propias necesidades y deseos habituales. (…) Los guías ayudan en muchas cosas pero, en última instancia, la responsabilidad de vuestro destino reposa enteramente en vuestras manos. Por esta razón, es esencial informar al channeling con un fuerte sentido de vuestras metas e intenciones, y un sentido de vosotros mismos como cocreadores poderosos de la relación>> (K. RYDALL, *Channeling*, 93). En resumen, está claro que no se debe perder la iniciativa, antes bien, se deben poner precisas condiciones y requisitos: <<¿Qué cosa queréis aprender de vuestro guía? ¿Qué cualidades deseáis de un guía? ¿Qué tipo de relación queréis establecer con vuestro guía?>> (Ibíd. 94). Todo esto, bueno es precisarlo, contradice otras afirmaciones de la autora, ya consignadas arriba, acerca de la exigencia por parte del channel, de perder la iniciativa y los propios puntos de vista a fin de expandir su (propia) conciencia.

888 G. Zangoli, *Un esercito in diretta con l´ aldilà*, Carlino Rimini, 16/09/1992 (citado por A. PORCARELLI, Spiritismo, 220). <<El espiritismo es por lo tanto el más poderoso auxiliar de la religión. Estando así las cosas, es Dios quien lo permite, y lo permite para reanimar nuestras vacilantes esperanzas y para reconducirnos al camino del bien>> (A. KARDEC, *Le livre des Esprits*, nº 148). Estas inyecciones espiritistas de fe y de esperanza parecen encontrar confirmación en los testimonios de quienes afirman haber crecido en la fe

pecto, el título de uno de los best-seller de Lino Sardos Albertini: *Dall´aldilà la fede*[889]. Esto significa que la fe no conseguiría ninguna certeza, mientras que la adivinación mediúmnica ofrecería un contacto considerado propiamente experimental y demostrativo con los interlocutores ultraterrenos y sus afirmaciones, un contacto quizás apoyado por las así llamadas pruebas de identidad.

Pero los hechos desmienten tales afirmaciones en cuanto que la certeza presunta jamás se alcanza, a pesar de la multiplicación de verificaciones y de confirmaciones proclamadas. Queda, en efecto, siempre la duda de fondo sobre la identidad y sobre la honestidad de las entidades interpeladas. Si el conocimiento está ligado a la curiosidad, como en el channeling, mientras más se sabe más se desea saber; y si el conocimiento está ligado sobre todo al afecto hacia un familiar difunto (como en el espiritismo), las sesiones no alcanzan jamás a satisfacer la necesidad de la presencia sensible: un espíritu reprochaba a sus familiares, quizás desilusionados por los contenidos tremendamente monótonos y repetitivos de los mensajes ("soy feliz", "estoy en la luz", "estoy con vosotros", "estad tranquilos", etc.) , y les decía: <<Cuando estáis aquí estáis contentos, después en casa comenzáis a quejaros de mí>>[891].

Por su parte la fe, precisamente porque reemplaza la cercanía experimental y sensible por la certeza sobrenatural de la efectiva presencia de Dios o de los espíritus, no deja espacio a la duda, a la sospecha, a la inquietud y a la tentación de la curiosidad insaciable; y está en condiciones de producir un asentimiento pleno y firme a las verdades reveladas. Esta certeza sí que hace que el creyente adhiera en modo inmediato y de una sola vez, sin necesidad de pos-

---

o directamente haberla encontrado gracias a las comunicaciones mediúmnicas: <<…en particular para mí (como un nuevo santo Tomás, que quería y buscaba verificaciones a cualquier precio) fue ésta la prueba definitiva de la existencia de una vida después de la muerte y de una posibilidad de contacto con Federica>> (GRUPPO DI ANCONA, *Storie*, 29). <<Este contacto con la vida que parecía robada (…), a través de las palabras dictadas al médium, o bien gracias al contacto con personas dotadas del don de poder "ver" y por lo tanto describir a quien jamás había conocido antes, conduce a una renovada fe o directamente lleva al seno de la Iglesia a personas que jamás habían pisado su umbral>> (12). En una declaración, el Movimiento de la Esperanza habla de <<algunos indicios, pruebas o "signos" de lo trascendente, que para soporte de la fe nos iluminan sobre la verdad evangélica de la supervivencia del alma y de la vida eterna>> (*Il Movimento della Speranza risponde*, en *Famiglia Cristiana*, diciembre de l994).

889 L. SARDOS ALBERTINI, *D´ Aldilà la Fede*, Rizzoli, Milán 1987

890 El mismo padre Brune debe admitir a regañadientes: <<Es necesario reconocer honestamente que a menudo el contenido de los mensajes es frustrante y nos desilusiona. (…) No es el mundo del que hablan el que nos desilusiona, el hecho es que no nos hablan de él. (…) Nuestros propios mensajeros del más allá no nos envían ningún informe detallado sobre sus nuevas condiciones de vida. Esto debe formar parte de las famosas cuestiones prohibidas>> (F. BRUNE, *I morti*, 26). Por su parte, Ernst Senkowski, pionero de la transcomunicación, señala (cf. Ibid., 41) las contradicciones de los mensajes ultraterrenos, imputándolas sin embargo al hecho de que la lógica del más allá no se mueve en las restricciones unilaterales e inadecuadas del racionalismo y del pensamiento científico de Occidente…

891 GRUPPO DI ANCONA, Storie, 197.

teriores verificaciones o confirmaciones, a los contenidos de la fe y al motivo por el cual se cree, es decir la autoridad [porque es infalible] y a la autoridad [porque es el autor] del Dios que revela.

En consecuencia, la única explicación de la adhesión firme a la verdad revelada es la misma iluminación interior, es decir el *lumen fidei*, participación de la luz divina, anticipación del *lumen gloriae* celestial que, en el creyente, se agrega en modo determinante a la revelación externa. Y tal iluminación sobrenatural, propiamente porque es participación de una luz objetivamente superior a toda luz creada, provee a la inteligencia una certeza sobrehumana, por lo cual el creyente llega a estar más seguro de Dios que de sí mismo, no pudiendo Dios engañarse ni engañar a otros. La fe, por lo tanto, no necesita ser demostrada: ella es verdaderamente <<fundamento de las cosas que se esperan y prueba de las cosas que no se ven>> (Hebreos 11,1), mientras que la adivinación sustituye y se opone tanto a los contenidos como al motivo de la fe misma.

Resumiendo, y como síntesis de este capítulo, podemos concluir que el acercamiento al objeto considerado ausente pero accesible, determina una actitud dominadora o manipuladora en sus relaciones y, en consecuencia, la irresistible afirmación de la mentalidad técnica tendiente a la producción de un efecto o de un resultado dado por seguro. Todo esto no se logra sin repercusiones para el sujeto de las comunicaciones con el más allá, que intentaremos ahora examinar no ya en su modo de ubicarse frente al objeto, sino en los procesos que se verifican en él mientras comunica o busca comunicarse con el objeto.

LA TÉCNICA APLICADA AL SUJETO DE LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ

La abolición de la dimensión personal e inaccesible del objeto no puede sino volverse contra la del sujeto mismo; es decir si no es respetada y destacada la distinción entre los seres, y especialmente entre el ser divino y el humano, este último termina por desaparecer del todo. Tal proceso de despersonalización del objeto, que lleva inevitablemente a la del sujeto, encuentra un ejemplo elocuentísimo en la New Age, donde la persona humana asume un carácter propiamente ambivalente.

Por una parte, ella está revestida de una consistencia divina, infinita, propiamente por su identificación con la misma realidad divina e inde-terminada que todo lo invade, por lo cual cada uno de nosotros debe <<realizar la identidad que nos une a tal Fuente, que es nuestro Yo más grande. (…) En la realidad grande, yo soy a la vez una parte del único Cerebro/Espíritu y, además,

soy potencialmente (y ya a otro nivel de conciencia) *todo* esto>>[892].

La consubstanciación del ser humano con Dios se realiza, como en todas las gnosis, antiguas y modernas, a través de la identificación de nuestro Yo profundo y trascendental con la divinidad, de nuestro *Atman*"–diría el hinduismo- con *Brahman*; en la teosofía el Yo (Self), está equiparado a una irreducible substancia celestial, connatural a la esencia misma del Fundamento y Principio dinámico del ser. La New Age, que también hace mucho hincapié en la psicología profunda de tendencia junguiana y sobre la psicología transpersonal[893], habla a menudo, como ya hemos dicho, del Yo superior o *higher self:* <<Mis guías han descripto el yo superior como el mediador entre nuestras personalidades y Dios. Dicen que si nos fundiéramos verdaderamente con *Todo Lo Que Es*, nuestros cuerpos físicos desaparecerían. Nuestro yo superior cumple el oficio de mediador, permitiéndonos estar en el cuerpo, pero al mismo tiempo permitiéndonos acceder a la conciencia total del Gran Yo>>[894]. Esta tendencia a divinizar al ser humano es tal en algunos autores o *entidades*, como para hacerlos partidarios de una vida donde lo que es personal y en consecuencia diferenciado debe desaparecer en lo divino, propiamente considerado como impersonal e indiferenciado[895]; sabemos que, en efecto, para la gnosis, la diferenciación está ligada al mundo de la multiplicidad y de la limitación, y por ello será superada.

Por otra parte (y esta es la otra cara de la moneda), la persona emergente

---

892 J. KLIMO, *Les médiateurs*, 279-281. <<El ser humano es una parte de un alma multidimensional o Yo divino. Somos mucho más de cuanto pensamos que somos. (…) Si bien nuestra expresión individual demuestra mucha diversidad, en último análisis y por esencia somos todos uno>> (K. RYDALL, *Channeling*, 57-58).

893 Roberto Assagioli (+ 1974), marcado por las enseñanzas de la Sociedad Teosófica de la que formaba parte su madre, y discípulo de Carl Gustav Jung, es el pionero de la psicología transpersonal, o sea, de una de las corrientes de pensamiento entre las más responsables de la confusión entre el ámbito psicológico y el espiritual: sobrepasando en efecto el concepto junguiano de inconsciente colectivo, Assagioli individualiza en el ser humano un inconsciente universal o Yo transpersonal, que es a la vez parte y reflejo de una realidad divina, a la cual se accede a través de un método llamado "psicosíntesis". <<Debe notarse también la evidente influencia que la colaboración con el psicoanalista italiano ha tenido en el desarrollo del pensamiento más maduro de Alice Bailey en lo que respecta a una posible vía de acceso de tipo psicológico al principio divino universal. A través de Alice Bailey las ideas de Roberto Assagioli llegan directamente a la New Age, en cuya génesis la psicosíntesis ha jugado un papel que no debe descuidarse>> (M. INTROVIGNE, *Storia*, 65). Se pretende acceder a los contenidos psíquicos aún más altos respecto a los del inconsciente personal, gracias a las experiencias religiosas, meditativas, psicodélicas, mediúmnicas o parapsicológicas, que culminan en las así llamadas "peak experiences" o experiencias-límite típicas de los estados modificados de conciencia.

894 K. RYDALL, *Channeling*, 12. <<Yo superior: la parte más espiritual y más sabia de una persona: ella se encontraría más allá del yo, de la personalidad o yo habitual, y más allá del inconsciente individual. (…) Entre las varias denominaciones del Yo superior, se puede mencionar: "supra-ánima", "supraconciencia", "Atman", "Cristo", (o "Krishna" o "Buda "), "Conciencia, "Dios en sí", o "Yo divino">> (J. KLIMO, *Les médiateurs*, 331).

895 El channel Joseph S. Benner no duda en dirigirse así a su interlocutor que se identifica como "Dios": <<Amado Padre, Tú has puesto en mi corazón un gran deseo de dirigir al mundo el mensaje de la "vida impersonal">> (J. S. BENNER, *The impersonal life*, De Vorss, Marina del Rey (Calif.) 1983, 82).

de esta concepción resulta privada de una consistencia metafísica propia y ya no se distingue realmente ni de la divinidad, ni de las otras personas, también ellas mancomunadas en la realidad única y con las cuales podemos comunicarnos sólo a través, propiamente, de la misma Mente universal: <<Cada uno de nosotros es un episodio de individuación temporal que se concentra en nuestro ser local, aparentemente separado. (…) Nosotros somos como acontecimientos localizados de una función autorreflexiva que se producen en la Divinidad universal o substancia cósmica del Ser. Todos nosotros somos subpersonalidades o altero-personalidades en el interior de la única Mente Universal, o Divinidad. (…) Somos los fragmentos de su espíritu, viviendo nuestras existencias -y viviendo ***su*** existencia- en grados variables de disocia-ción y de olvido respecto a nuestra identidad real, a nuestras posibilidades de integración y de expansión>>[896]. Somos el Absoluto, del cual nuestra personalidad o individualidad o singularidad es una ilusoria o efímera proyección. Dice Seth a su chanel: <<Nuestras personalidades actuales (…) son aspectos de una conciencia infinitamente más grande de la cual nuestras conciencias individuales no son más que una fracción, pero inviolable>>[897].

Sin embargo esta referencia a la inviolabilidad de nuestra personali-dad conduce a una posterior desviación e incongruencia respecto a otras gnosis tradicionales: la New Age, quizás incapaz de vencer el sentido de la persona típico del pensamiento occidental que la ha hecho nacer, intenta salvar en algún modo su consistencia o distinción respecto a Dios. Divinizar al hombre, sí; fundirlo con lo divino como quisiera el hinduismo, no. Pero no explica cómo podemos ser una realidad divina, además declarada impersonal, aún manteniendo nuestra consistencia personal: puesto que habiendo pasado la embriaguez de la autodivinización, está ya imposibilitada la recuperación de la propia personalidad. La antropología judeo-cristiana, en cambio, ni siquiera está contaminada por semejante desgarramiento: precisamente porque ubica al ser humano en el ámbito de las creaturas, no duda en atribuirle una personalidad original e irrepetible, que no corre peligro de desaparecer por el proceso de divinización. Más bien, <<la divinización del hombre implica su plena humanización, en una armoniosa unificación de todo su ser>>[898].

---

896 J. KLIMO, *Les médiaterus*, 278-280. <<Todo "ser", en todo plano de existencia, como "aspecto individual ilusorio del Absoluto", es en realidad el Absoluto mismo (A. MAROCCHINO, *L´ eterno presente: oltre l´ illusione del "divenire*">> en PS, 99). Nuestra personalidad sería directamente <<sólo una experiencia específica que nuestro Yo superior ha creado para aprender ciertas lecciones>> (K. RYDDAL, *Channeling*, 12), sería una mera <<proyección del Yo superior con la intención de hacer la experiencia del plano Terrenal. Gracias a tales experiencias, el componente Terrenal y el Yo superior no ligado a la Tierra pueden despertarse, expandirse, y desplegar su conciencia>> (J. KLIMO, *Les médiateurs*, 166). Estas últimas afirmaciones nos recuerdan el concepto hegeliano de la marcha en la historia del Espíritu absoluto.

897 Citado en Ibid., 43.

898 L. BORRIELLO, *Esperienza mistica*, DM, 469.

Esta alienación y pérdida de la identidad humana y personal del sujeto mismo, encuentra su aplicación concreta cada vez que él considera al objeto o al interlocutor como un ser impersonal, pasivo y privado de iniciativa, y adopta en sus relaciones la actitud dominadora y amoral propia de la técnica; no tratándose ya de una relación interpersonal basada en la familiaridad y la confianza, resultan como superfluas o no atinentes las disposiciones interiores, morales o espirituales típicas de un ser dotado de naturaleza racional, es decir típicas de la persona. En las teorías místicas no cristianas el espejismo de la multiplicidad de los seres así como de la consistencia personal y, en el budismo, del yo humano y divino, no atribuye ningún peso a las acciones humanas, ningún espacio al obrar tendiente a perfeccionar a la persona, ningún valor (por falta de interlocutores) a la dimensión del diálogo y de la amistad, ninguna densidad (por la exclusión de la distinción entre sujeto contemplador y objeto contemplado) al soplo contemplativo propiamente dicho.

El mismo discurso se aplica a las comunicaciones mediúmnicas y a toda forma de superstición. En las primeras, se confía en las actitudes que ya hemos nombrado (infra-humanas, infra-morales, infra-espirituales) y en el *know-how* o habilidad para usufructuarlas: todo se reduce a armonizaciones fluídicas, a sintonizaciones vibratorias, a modulaciones de frecuencias o a graduaciones energéticas[899]. Pero aún en la superstición, las prácticas externas tienen la primacía sobre las disposiciones interiores típicas de las relaciones interpersonales. Varrón, citado por san Agustín, decía que <<el supersticioso es aquel que teme a los dioses como si fuesen enemigos, mientras que el religioso los reverencia como a padres>>[900]. En cambio los profetas, Jesucristo, los apóstoles y la Iglesia no han ahorrado críticas a un culto hecho sólo con los labios, las fórmulas y las devociones vacías.

De todo esto podemos deducir que la tecnicidad de las comunicaciones no cristianas con el más allá, con su índole impersonal y amoral, no favorece, de hecho, la expresión de actos humanos propiamente dichos, procedentes del apetito racional o voluntad, y acompañados por la capacidad de autorreflexión. En efecto, es la razón la que permite al hombre ser el principio de sus propias acciones, tener el pleno dominio[901]y la plena conciencia de sí mismo, moverse hacia el fin conocido en su formalidad de fin y hacia el cual no está determinado.

---

899 <<El fenómeno mediúmnico no es otra cosa que la capacidad de elevar la frecuencia que permite comunicar a través de la barrera. Y, en general, esto sucede elevando la frecuencia del plano físico y disminuyendo la frecuencia del plano no físico, para que los dos puedan encontrarse>> (entrevista al channel José Stevens del 4 de diciembre de 1986 citada en J. KLIMO, *Les médiateurs*, 267).

900 AGUSTÍN DE HIPONA, *La città di Dio*, I-II, Città Nuova, Roma 1978. Ver l. 6, c. 9, nº 2.

901 Cf. I-II, 1, prólogo. <<La regla y la medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos. (…) A la razón, en efecto, le pertenece ordenar hacia el fin, que es el primer principio en el obrar>> (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus in Ia-IIae*, d. 8, a. 1).

Para evitar equívocos, precisemos además que la afirmación, según la cual los actos típicos de las místicas no cristianas y de la mediumnidad no son libres, no implica que no sean voluntarios o deliberados, sino que su realización concreta incluye una renuncia al ejercicio actual de la inteligencia y, en consecuencia, a su connotación humana. Más precisamente, la degradación o, directamente, la eliminación sistemática de la vida intelectiva normal (que tiende a captar un objeto personal o no) es la condición previa a la disociación mental, al trance o al estado modificado de conciencia, juzgados necesarios para la fusión con el Uno o la superación de toda dualidad en el caso de las místicas no cristianas; o para la sustitución del propio yo por el de otro, en el caso de la mediumnidad[902].

Como toda *gnosis* que se precie de tal, la percepción o experiencia iluminativa de las místicas no cristianas no es fruto del laborioso proceso cognoscitivo del pensamiento humano esencialmente discursivo o racional, y ni siquiera (por falta de interlocutores) de una eventual revelación divina a la cual abrirse, sino más bien de una extinción ("nirvana") del deseo y, sobre todo, de una vía negativa que implica el vacío mental y la abstracción de la realidad sensible (es decir, sin tomarla como punto de partida). Es decir que se trata de instaurar mecanismos o automatismos tendientes no a pensar, sino a no pensar. Por su parte, el médium busca, a través de diversos procedimientos, producir en sí mismo determinados efectos o estados considerados indispensables para la comunicación; una vez más, prevalece la convicción según la cual el estado habitual de conciencia, que se fundamenta en las facultades más específicamente humanas, es una traba para conectarse con un más allá.

En las comunicaciones cristianas con el más allá no hay nada de todo esto, y queremos demostrarlo dirigiendo ahora nuestra atención sobre dos de sus características: la ausencia de técnicas dirigidas al vacío mental, y la peculiaridad del éxtasis cristiano respecto a todas las formas de trance, mediúmnicos o no.

1. El vacío mental

Ya hemos tenido el modo de constatar la ausencia, en el ámbito cristiano, de técnicas tendientes a modificar al sujeto en el sentido de la extinción de la vida intelectiva y afectiva esenciales a la dimensión personal y a toda relación interpersonal; y las pocas alusiones a las disposiciones psicofísicas, logradas a través de procedimientos adecuados, habían puesto en evidencia su escasa difusión así como la ausencia de unanimidad respecto a ellas. Por lo demás,

902 <<El médium pone su conciencia de "sí" en estado de trance, y da a la entidad espiritual el permiso de invadirlo y de impregnarlo con la energía que invade la laringe, las manos, la cara, el cuerpo, etc.>> (S. MACLAINE, *It´ s all*, 17).

el repaso de las diversas técnicas tendientes a conseguir la inmovilidad mental, la concentración y la alteración de la conciencia propias de las comunicaciones no cristianas con el más allá, nos ha hecho evidente el contraste entre la concepción occidental de meditación, entendida como reflexión sobre algo o alguien, y la oriental; contraste reafirmado por el objetivo del control de la respiración en el hesicasmo, que de hecho no es el adormecimiento de las actividades intelectivas y afectivas, sino más bien su confluencia hacia un objeto preciso. M. Eliade, además, no se dejaba engañar por las analogías con los ejercicios respiratorios del pranayama[903].

Hipotéticas premisas cristianas al vacío mental

Y sin embargo, no le habrían faltado a la tradición cristiana los ex-tremos y las aparentes justificaciones de una práctica del vacío mental. En efecto, aludimos a la plurisecular teología negativa y apofática fundada sobre la percepción de la trascendencia divina, y por esto tendiente a renunciar a todo conocimiento inconfuso del Misterio. El iniciador de tal corriente, en algún modo, es Evagrio Póntico (+ 399), cuya doctrina se centra sobre la *apátheia*, tendiente a la contemplación de la <<adorable Trinidad>> envuelta en la simplicidad privada de formas, de especies y de conceptos.

Evagrio es claramente el precursor de Dionisio Areopagita cuyas obras místicas, *De mystica theologia* y *De divinis nominibus* desarrollan los desconcertantes y paradojales temas del conocimiento de Dios a través del no-conocimiento o la <<ignorancia divina>> por vía de negaciones, es decir de renuncia a las sensaciones y a las actividades intelectuales, la única vía adecuada hacia la divinidad, percibida como divina tiniebla. Estos temas se volverán a encontrar más tarde en la *Filocalia*, donde se habla de *esyquía* entendida en el sentido de silencio interior, de eliminación de las imágenes y del pensamiento discursivo finalizada en el acercamiento *apofático* al misterio divino. En la vertiente occidental, los temas evagrianos surgirán sobre todo en *La Nube del no saber* y en las obras de Eckhart, en las cuales se inspiran todos los intentos actuales de insertar en el ámbito cristiano las técnicas de meditación no cristiana y, en particular, la oriental[904].

---

903 M. ELIADE, *Tecniche*, 75. Como confirmación, recordemos las palabras de san Ignacio que, entre otras formas de oración, aconsejaba también la impostación rítmica de la respiración, pero siempre acompañada por la meditación de algún pensamiento: <<Mientras durare el tiempo de una respiración a otra, se mire principalmente en la significación de la tal palabra, o en la persona a quien se reza, o en la bajeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza a tanta bajeza propia>> (IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios*, par. 258).

904 <<Algunas [propuestas] utilizan métodos orientales sólo a los fines de una preparación psicofísica para una contemplación realmente cristiana; otras van más allá y buscan generar, con diversas técnicas, experiencias espirituales análogas a aquellas de las cuales se habla en escritos de ciertos místicos católicos (*La nube del*

Oración y concentración

Ya hemos tenido el modo de verificar la índole técnica de tales meditaciones orientales, enteramente dirigida a desarrollar los mecanismos mentales de censura de las actividades espirituales del pensar y del amar: no se trata de pensar en Alguien, sino más bien, como hemos dicho, de esforzarse por no pensar.

Todo esto hace decir a Teresa de Ávila: <<Cuando yo veo almas muy diligentes en entender la oración que tienen y muy encapotadas [concentradas] cuando están en ella (que parece no osan moverse, ni menear el pensamiento, para que no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido), háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión>>[905]. La santa ve en estos intentos una forma de repliegue sobre sí mismo: <<Lo más sustancial y agradable a Dios es que nos acordemos de su honra y gloria y nos olvidemos de nosotros mismos y de nuestro provecho y regalo y gusto. Pues ¿cómo está olvidado de sí el que con mucho cuidado está que no se osa bullir [moverse], ni aún deja a su entendimiento y deseos que se bullan a desear la mayor gloria de Dios, ni que se huelgue [alegre] de la que ya tiene?>>[906]. Otras veces habla de una forma de violencia hecha a la dimensión sensible y corpórea del ser humano: <<Nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles estando en la tierra –y tan en la tierra como yo estaba- es desatino>>[907]. Como resultado de semejante fingimiento, <<el alma queda harto boba cuando ha procurado esto [frenar el intelecto]; y queda mucho más

---

no-saber); otras tampoco temen colocar aquél absoluto sin imágenes y conceptos, propio de la teoría budista, en el mismo plano de la majestad de Dios, revelada en Cristo, que se eleva por encima de la realidad finita y, a tal fin, se sirven de una "teología negativa" que trascienda toda afirmación sobre Dios que tenga un contenido>> (*OF*, nº 12). <<En aquellos métodos de meditación, incluso cuando se parte de palabras y hechos de Jesús, se busca prescindir lo más posible de lo que es terreno, sensible y conceptualmente limitado, para subir o sumergirse en la esfera de lo divino, que, en cuanto tal, no es ni terrestre, ni sensible, ni conceptualizable>> (nº 11).

905 TERESA DE JESÚS *Castillo*, quintas moradas, c. 3, nº 11. Esta es la explicación ofrecida en nota acerca de la expresión "concentradas": <<En el original: "encapotadas", término usado por Teresa en sentido metafórico, para indicar "la mirada baja, los ojos cerrados, el semblante serio y recogido". Es una manera de concentrarse que no le gusta a Teresa>>.

906 Ibid., *Cuartas moradas*, c.3, nº 8. <<Tengo para mí que, cuando el alma hace de su parte algo para ayudarse en esta oración de unión, que aunque luego luego [prontamente] parece la aprovecha, que como cosa no fundada se tornará muy presto a caer, y he [tengo] miedo que nunca llegará a la verdadera pobreza de espíritu que es no buscar consuelo ni gusto en la oración –que los de la tierra ya están dejados-, sino consolación en los trabajos [sufrimientos] por amor de Él que siempre vivió en ellos, y estar en ellos y en las sequedades quieta>>. (EAD, *Vida*, c. 22, nº 11).

907 Ibid., nº 10; cf. también *Castillo*, sexta morada, c. 7, nº 6: <<Yo no puedo pensar en qué piensan (porque apartados de todo lo corpóreo, para espíritus angélicos es estar siempre abrasados en amor, que no para los que vivimos en cuerpo mortal, que es menester que trate y piense y se acompañe de los que teniéndole hicieron tan grandes hazañas por Dios), cuánto más apartarse de industria de todo nuestro bien y remedio, que es la sacratísima Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo; y no puedo creer que lo hacen, sino que no se entienden, y así harán daño a sí y a los otros>>.

seca y por ventura más inquieta la imaginación con la fuerza que se ha hecho para no pensar nada>>[908]. Por lo cual <<el mismo cuidado que se pone en no pensar nada, quizás despertará el pensamiento a pensar mucho>>[909].

Sin embargo, la santa de Ávila no se opone para nada a <<a la mística Teología [en la cual] pierde de obrar el entendimiento, porque lo suspende Dios>>[910]; más bien ha hecho personalmente la experiencia y la acepta. Sin embargo no tolera la pretensión de quien quiere provocar o alcanzar tal estado con sus propias fuerzas: <<Ocupar las potencias del alma y pensar hacerlas estar quedas, es desatino; y torno [vuelvo] a decir que, aunque no se entiende [no se es conciente], es de no gran humildad>>[911]. Es necesario por lo tanto <<dejarlas hacer su oficio hasta que Dios las ponga en otro mayor>>[912]. En vano alguien podría considerar tal postura como excesiva respecto a la de los otros místicos, por ejemplo a la de un Juan de la Cruz que tanto insistió sobre la necesidad de las noches, tanto sensibles como intelectuales. Pero en realidad, el santo expresa una doctrina idéntica: <<Acerca de la meditación y discurso natural en que comienza el alma a buscar a Dios, es verdad que no ha de dejar el pecho [materno] del sentido para irse sustentando [alimentando] hasta que llegue a sazón [el momento] y tiempo que pueda dejarle; que es cuando Dios pone al alma en trato más espiritual, que es la contemplación>>[913].

El camino cristiano hacia el misterio divino

En este punto, es lícito preguntarse cuál camino podría sustituir al del vacío mental para alcanzar al Dios trascendente, de modo de adherir a su realidad

---

908 Ibid., *cuarta morada*, c. 3, nº 5. <<Hay algunas [personas] que desde luego [prontamente] las lleva Dios por muy subido camino y paréceles que ansí podrán los otros aprovechar allí y quietar el entendimiento y no se aprovechar de medios de cosas corpóreas, y quedarse han [se quedarán] secos como un palo>> (EAD., *Vida*, c. 22, nº 18. <<Presumir ni pensar de suspenderle nosotros [al entendimiento] es lo que digo no se haga ni se deje de obrar con él, porque nos quedamos bo-bos y fríos y ni haremos lo uno ni lo otro; (…) aunque no con culpa, con pena sí, que será trabajo perdido y queda el alma con un desgustillo como quien va a saltar y la asen por detrás, que ya parece ha empleado su fuerza y hállase sin efectuar lo que con ella quería hacer>> (c. 12, nº 5).

909 EAD., *Castillo*, cuarta morada, c. 3, nº 7.

910 EAD., *Vida*, c. 12, nº 5. <<(...) ha menester tener arrimo el pensamiento para lo ordinario, ya que algunas veces el alma salga de sí o ande muchas tan llena de Dios que no haya menester cosa criada para recogerla>> (c. 22, n. 10).

911 Ibid., c. 12, nº 5. Pensar en alcanzar el éxtasis de este modo equivale a pensar que Dios, cuando quiere que un sapo vuele <<espera a que vuele el sapo por sí mismo>> (c. 22, nº 13).

912 EAD., *Castillo*, cuarta morada, c. 3, nº 8. <<Torno otra vez a avisar que va mucho en no subir el espíritu si el Señor no le subiere. Qué cosa es se entiende luego>> (EAD., *Vida*, c. 12, nº 7).

913 JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, l. 2., c. 17, nº 7.

y conjurar el riesgo de la reducción antropomórfica. La respuesta es simple: el camino a seguir es el de la fe, es decir de la adhesión sobrenatural a las verdades sobrenaturales y, ante todo, a la Veritas prima divina. En efecto, aceptar la palabra de Dios implica permitir que la luz excesiva del misterio divino desconcierte, desbarate o enceguezca inicialmente la propia inteligencia, y establezca en ella las premisas de una connaturalidad que hará posible la visión directa y celestial de tal misterio. Escribe Juan de la Cruz: <<Así como Dios es infinito, así ella [la fe] nos lo propone infinito, y así como es Trino y Uno nos lo propone ella Trino y Uno, y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento; y así, por este solo medio, se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento. Y, por tanto, cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios>>[914]. Gracias a la fe, por lo tanto, la inteligencia humana alcanza a Dios en su realidad objetiva, más allá de los textos doctrinales y de la experiencia subjetiva que se pueda tener.

Al interior de la fe misma, la normal y obligatoria vía de acceso a Dios es la adhesión plena a Jesucristo, sobre todo en su santa Humanidad considerada como sacramento de la Divinidad. Teresa de Ávila denuncia ásperamente y más aún, reprende a aquellos que consideran <<que embaraza o impide a la más perfecta contemplación>>[915] la meditación de la Humanidad de Cristo, sobre todo de sus dolores y de su anonadamiento durante la pasión; esta tendencia a huir de lo humano y de lo corpóreo se configura como una posterior aplicación a la búsqueda activa del vacío mental, y constituye para ellos una elección insoportable, un engaño, mientras que <<por esta puerta hemos de entrar, si queremos [que] nos muestre la soberana Majestad grandes secretos. Así que vuestra merced, señor, no quiera otro camino aunque esté en la cumbre de la contemplación; por aquí va seguro>>[916].

Una vez más, la santa no duda de que la vida mística pueda llevar, al menos temporariamente, más allá de la figura del Mediador para desembocar en la divinidad, pero deplora el intento de recorrer tal estado con los esfuerzos humanos: <<Cuando Dios quiere suspender todas las potencias (como en los modos de oración que quedan dichos y hemos visto), claro está que, aunque

---

914 Ibid., l. 2, c. 9, nº 1. Más adelante el santo, refiriéndose al tema bíblico de la nube y de las tinieblas, dice que <<las cuales tinieblas todas significan la oscuridad de la fe en que está encuvierta la Divinidad, comunicándose al alma; la cual, acabada que será, como dice S. Pablo, "se acabará lo que es en parte" (1 Cor. 13, 10), que es esta tiniebla de fe, "y vendrá lo que es perfecto", que es la divina luz>> (nº 3).

915 TERESA DE JESÚS, *Vida*, c. 22, nº 1: <<Y avisan mucho que aparten de sí toda imaginación corpórea y que se lleguen a contemplar en la Divinidad; porque dicen que, aunque sea la Humanidad de Cristo, a los que llegan ya tan adelante, que embaraza u impide a la más perfecta contemplación>>.

916 Ibid., nº 6-7. Ibid. <<Es el modo de oración en que han de comenzar y de mediar y acabar todos y muy excelente y siguro camino hasta que el Señor los lleve a otras cosas sobrenaturales>> (Cap. 13, nº 13).

no queramos, se quita esta presencia. Entonces vaya enhorabuena [alégrese]; dichosa tal pérdida que es para gozar más de lo que parece [que] se pierde; porque entonces se emplea el alma toda en amar a quien el entendimiento ha trabajado [se ha esforzado por] conocer y ama lo que no comprendió y goza de lo que no pudiera también gozar si no fuera perdiéndose a sí [mismo] para más ganarse. Mas que nosotros de maña y con cuidado [por nuestro propio esfuerzo] nos acostumbremos a no procurar con todas nuestras fuerzas traer delante siempre –y pugliese el Señor fuese siempre- esta sacratísima Humanidad, esto digo que no me parece bien y que es andar el alma en el aire, como dicen; porque parece no trae arrimo [apoyo], por mucho que le parece anda llena de Dios. Es gran cosa mientras vivimos y somos humanos traerlo [considerar al Señor en cuanto] humano>>[917]. Esta orientación cristológica encuentra un eco fiel en san Juan de la Cruz, que se explaya gustosamente al comentar[918] las palabras de san Pablo: <<…Cristo, en Quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia>> (Col. 2,3). En todo caso, la diferencia entre los dos santos carmelitas no está sobre dar o no importancia al misterio de Cristo y de su palabra, sino sobre las modalidades de profundizar en el misterio mismo: más discursivas e imaginativas en la primera, mientras que en el segundo, más concentradas sobre las noches a través de las cuales se cumple la vía negativa que, lejos de dejar de lado las palabras y los hechos del Cristo histórico, permite penetrar el insondable misterio.

En definitiva, es obvio que los dos santos, insertando la unión mística en la perspectiva de una relación interpersonal entre Dios y el alma, excluyen toda forma de intelectualismo: quien se limita a formar bellos pensamientos sobre Dios a través de la meditación, aún no Lo conoce. Pero sobre todo se encuentran inmunizados de cualquier tentación técnica de trasfondo gnóstico: habiendo una absoluta distinción entre Dios y sus creaturas, no es concebible una iluminación que irrumpe desde las profundidades del propio ser[919].

Con esto no se quiere negar a la fe y a la vida mística su valor cognoscitivo e iluminativo; al contrario, como constataremos mejor más adelante. Pero se intenta confirmar todo lo que hemos afirmado antes: el misterio cristiano (desarrollándose dentro de una relación interpersonal en la cual Dios es quien toma la iniciativa al revelarse y al hacernos sus confidencias) no se detiene tan sólo en torno a la *illuminatio* sino más bien en torno a la *locutio*, en el sentido de que si Dios ilumina nuestras mentes con su verdad, lo hace pronun-

---

917 Ibid., c. 22, nº 9.

918 Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* B, canción 37, par. 3-4.

919 Es significativo que ni Teresa de Ávila ni Juan de la Cruz, tan determinantes en el desplazamiento de la atención en el aspecto objetivo de la experiencia mística, es decir el misterio, hacia el aspecto subjetivo y psicológico, jamás hayan cedido a la tentación de la mística del yo.

ciándola y confiándonosla porque ella supera nuestra inteligencia y pertenece a su secreto personal, por lo tanto, inaccesible.

El camino a recorrer, por lo tanto, no puede ser el del vacío mental y de la renuncia a la propia consistencia personal típicas de los sabios del neoplatonismo o de la India, sino más bien el del vaciamiento del egoísmo, de las pasiones y de los afectos desordenados. Esta enseñanza acompaña toda la literatura espiritual cristiana: el alma <<llama secreta a esta contemplación tenebrosa por cuanto ésta es la teología mística, que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cuál dice santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por amor; lo cuál acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias>>[920].

En esta luz, los pensamientos inútiles, de los cuales necesita vaciarse realmente, ya no deben atribuirse a la ilusión o a la ignorancia, sino más bien a los afectos o apegos desordenados. Y el modo de combatirlos no puede consistir en su voluntarista y violenta censura, y menos aún en la represión de la propia afectividad o, como decía Buda, del deseo, sino más bien en potenciar el afecto anclándolo en Dios, es decir sustituyendo el amor desordenado hacia un bien creado por un amor siempre más intenso hacia Dios, fuente de todos los bienes, de todas las alegrías y amores; este método anagógico [por una elevación], sistemáticamente expuesto por Juan de la Cruz, admite asumir la atracción sin sufrirla y sobrepasarla sin violencia ejercitando, sin embargo, las necesarias obras de penitencia: <<Para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas –con cuyo amor y afición [apego] se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos- era menester [necesario] otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros>>[921].

En otras palabras, el medio formal mediante el cual (quo) se realiza el vaciamiento de los pensamientos inútiles y de las preocupaciones vanas, no es por lo tanto la técnica voluntarista del vacío mental sino más bien la unión de amor de la voluntad movida por el Espíritu Santo; por lo cual tal vaciamiento, aún siendo la condición del amor y de la unión, es también la consecuencia. El método anagógico lleva en manera más espontánea a una absorción o a una

---

920 Id., Noche, l. 2, c. 17, nº 2. <<sólo quiero que estéis advertidas que para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho, y así lo que más os despertare amar, eso haced>> (TERESA DE JESÚS, *Castillo*, cuartas moradas, c. 1, nº 7).

921 JUAN DE LA CRUZ, Subida, l. 1, c. 14, nº 2. Como hemos visto, Juan de la Cruz hablaba de una atención amorosa, que Teresa de Ávila propone con palabras diversas: <<No os pido que penséis en Él (…) si no de que le miréis. Pues ¿quién os quita volver los ojos del alma (…) a este Señor? Pues podéis mirar cosas muy feas, y ¿no podéis mirar la cosa más hermosa que se puede imaginar?>> (TERESA DE JESÚS, *Camino*, c. 26, nº 3.

concentración que es fruto antes que causa de la comunicación con Dios: <<Es un recogimiento que también me parece sobrenatural, porque no es estar en lo oscuro, ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior, puesto que, sin quererlo, se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad>>[922]. Es decir que los ojos no se cierran tanto *para* comunicarse, sino *porque* se está realmente comunicando. En ámbito no cristiano, en cambio, las técnicas de vacío mental y de concentración por sí solas no suscitan el amor, y su eventual éxito no es ni siquiera signo de amor o de comunicación en acto.

Lo espiritual y lo mental

Estas consideraciones nos permiten abordar la distinción, ya explorada, entre la esfera espiritual y la mental-psicológica: la primera indica la interioridad, la actividad cognoscitiva y afectiva del alma humana propiamente, mientras capta con el intelecto y ama con la voluntad a otro ser, preferiblemente personal. En cambio la dimensión mental se refiere, al menos desde el empirismo inglés (sobre todo Hume) en adelante, al complejo de las actividades psíquicas, es decir a la estructura, a los mecanismos o procesos cognoscitivos, afectivos e imaginativos que se han formado o que se están formando en un individuo y determinan el comportamiento; se deduce de todo esto que la dimensión mental, contrariamente a la espiritual, está en condiciones de prestarse a la actividad técnica: una cosa es obligarse a no pensar en nada o no distraerse gracias a un ejercicio de momentáneo vacío mental, y otra cosa es el desapego espiritual, afectivo y efectivo (no momentáneo) de un bien inferior, lo cual deriva de la atracción y del arraigarse en un bien superior, como sucede en el método anagógico.

De hecho sucede que, en las comunicaciones no cristianas con el más allá, la insistencia está puesta principalmente en la instauración de tales mecanismos y estados de ánimo, mientras que no se encuentra la misma preocupación en los ambientes cristianos. Teresa de Ávila, por ejemplo, llega experiencialmente a la conclusión de que <<el pensamiento o imaginación (porque mejor se entienda), no es el entendimiento. (…) Yo veía –a mi parecer- las potencias del alma empleadas en Dios y estar recogidas con Él, y por otra parte el pensamiento alborotado traíame tonta [me distraía]>>[923]; es decir que, aún sufriendo la intrusión de estos pensamientos, atribuidos al demonio o a la

---

922 EAD., *Castillo*, cuartas moradas, c. 3, nº 1.

923 Ibid., c. 1, nº 8. En el número 11, la santa se vuelve aún más segura: <<Y así no es bien que por los pensamientos nos turbemos, ni se nos dé nada, que si los pone el demonio, cesará con esto; y si es, como lo es, de la miseria que nos quedó del pecado de Adán, con otras muchas, tengamos paciencia y sufrámoslo por amor de Dios>>.

debilidad o al cansancio humano, ella no se preocupa demasiado, y no excluye de ninguna manera que el alma esté <<por ventura toda junta con Él en las moradas muy cercanas, y el pensamiento en el arrabal del castillo padeciendo con mil bestias fieras y ponzoñosas y mereciendo con este padecer>>[924]. En resumen, nos encontraremos frente a una debilidad que no hay que rechazar sino más bien asumir y hacer fructificar de un modo paradójico pero eficaz para crecer en el amor: <<Quizá no sabemos qué es amar y no me espantaré mucho; porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios y procurar en cuanto pudiéremos no le ofender, y rogarle que vaya siempre adelante la honra y gloria de su Hijo y el aumento de la Iglesia católica. Estas son las señales del amor, y no penséis que está la cosa en no pensar otra cosa y que si os divertís [apartáis] un poco va todo perdido>>[925].

Además, no se debe caer en el engaño, mucho más grave, de iden-tificar apresuradamente ciertos estados interiores, de bienestar, de calma, de hipoactivación o de hiperactivación mentales con auténticas experiencias religiosas; ya hemos hablado de la capacidad que tienen ciertas drogas para producir efectos parangonables a los conseguidos por las técnicas orientales de meditación. Tal engaño corresponde a la desviación del antiguo mesalianismo: <<Los falsos carismáticos del siglo IV identificaban la gracia del Espíritu Santo con la experiencia psicológica de su presencia en el alma. Contra ellos, los Padres insistieron en el hecho de que la unión del alma orante con Dios se cumple en el misterio, en particular a través de los sacramentos de la Iglesia. Además, ella puede realizarse hasta a través de experiencias de aflicción y aún de desolación>>[926].

Es superficial y por lo tanto ingenua, la actitud de quien confía el propio camino espiritual a formas de oración o de meditación que se recomiendan <<como remedio, tanto psicológico como espiritual, y como rápido procedimiento para encontrar a Dios>>[927]. En la vida específicamente espiritual, no sólo no existen recetas, ni atajos, sino que ni siquiera existen los estados de ánimo con los cuales identificar el propio progreso espiritual: <<El canónigo agustino flamenco Juan Ruysbroeck (1293-1381) indica en su obra principal *Adorno de las bodas espirituales* (…) que "el hombre, despojándose y abstrayéndose de las imágenes de la sensibilidad, queda pasivo y sin actividad en las potencias superiores y entra de un modo completamente natural en el re-

924 Ibid., nº 9.
925 Ibid., nº 7.
926 *OF,* n. 9.
927 *OF*, n. 10.

poso. Ahora bien, todos son capaces de descubrir y de poseer este reposo en sí mismos, a través de la simple naturaleza y sin necesidad de la gracia de Dios, desde el momento en que pueden abstraerse de las imágenes y de toda actividad. Cualquiera se puede sentar tranquilamente, libre de todo ejercicio tanto interior como exterior, en plena pasividad, para encontrar el reposo y poderlo conservar sin obstáculos". Es una descripción que corresponde a la de la meditación zen. Este *reposo natural* no es malo en sí mismo, pero quien se detiene allí "cae en un orgullo espiritual y en una complacencia de sí mismo, de la cual a duras penas se podrá sanar: y allí está la fuente de todos los errores espirituales">>[928]. En resumen, no siempre progreso espiritual y calma mental van a la par; puede darse propiamente que la segunda sirva de engaño y de obstáculo al primero.

2. El éxtasis cristiano y el trance

Atribuimos a la concepción unitaria de la realidad la centralidad en el estado modificado de conciencia, o bien la experiencia subjetiva del trance extático: el estado modificado de conciencia está concebido, en la mediumnidad, como acceso a las zonas más remotas de la propia psiquis donde se encuentra con entidades ultraterrenas, mientras que la experiencia subjetiva del trance extático equivale, para las místicas no cristianas, a la abolición de los propios límites así como a la disolución en la unidad omnicomprensiva o en la fuente del propio ser.

Nos damos cuenta de la dificultad representada por una comunicación con el más allá, mística o no, puesta en estos términos y centrada en la producción de un estado meramente subjetivo y psicológico, y por lo tanto fácil de llevarnos a la ilusión y a la autosugestión así como reducible a fenómenos puramente naturales y mentales. Nos interrogamos sobre todo sobre su efectivo valor religioso, dadas las afinidades con la experiencia psicodélica que los protagonistas mismos advierten: <<La experiencia psicodélica es un viaje hacia nuevos reinos de conciencia. El objetivo y el contenido de tal experiencia no tiene fin, pero sus trazos característicos son el trascender los conceptos verbales, las dimensiones de espacio-tiempo, y el ego o identidad. Estas experiencias de expansión de la conciencia pueden desplegarse de innumerables maneras --la privación sensorial, los ejercicios yoga, la meditación disciplinada, el éxtasis religioso o estético--, o pueden, al contrario, suceder espontáneamente. En tiempos más recientes ellas han llegado a estar disponibles a todos mediante la ingestión de drogas psicodélicas como el LSD, la psilocy-

928 J. SUDBRACK, *Mística*, 117-118.

bina, la mescalina, el DMT [dimetril triptamina], etc.>>[929]. Nos encontramos, por lo tanto, frente a las sustancias psicoactivas como aceleradores de procesos que de otro modo se alcanzarían sólo después de años de ejercicio. Por otra vertiente, la de la mediumnidad, nadie está en condiciones de garantizar que los presuntos encuentros de Castañeda con los espíritus, no se reduzcan a meras alucinaciones derivadas de la ingestión de drogas.

La mística cristiana, al contrario, tiene connotaciones muy diversas. En primer lugar, y ya ha sido demostrado, el éxtasis no es buscado y, mucho menos, provocado[930]. Y luego, así como la mediumnidad no se define a partir de un sólo acto de comunicación con el más allá, sino que requiere una intención y un ejercicio repetido hasta constituir un estado permanente, así también el místico no se define solamente en base al éxtasis, sino más bien por una vida totalmente dedicada a Dios y por un estado de unión con Él que va mucho más allá del mismo éxtasis, y que en el último grado de oración (es decir en la unión transformante) se destaca la total ausencia de éxtasis. Hay que subrayar, al respecto, que no se habla jamás de éxtasis en Jesucristo: su oración intensísima así como su intimidad contemplativa parecen desenvolverse en la más extrema simplicidad, aún durante el episodio de la transfiguración. Sobre este tema volveremos más adelante.

Recordemos finalmente lo ya dicho para las comunicaciones de índole profética: el éxtasis no entra en ellas en modo habitual, ni en el momento de la recepción de los mensajes y ni siquiera en el momento de su transmisión, y santo Tomás explica con profundidad los motivos. Al recibir los mensajes, la abstracción de los sentidos no es necesaria cuando la mente del profeta es iluminada por luces intelectuales o bien por nuevas especies inteligibles <<puesto que en nosotros el juicio perfecto del intelecto se tiene mediante el volverse hacia lo sensible, que es el primer principio [el punto de partida] de nuestro conocimiento. En cambio cuando la revelación profética se realiza mediante formas imaginarias, es necesario hacer abstracción de los sentidos,

---

929 LEARY, METZNER y ALLPERT, *L´esperienza psichedelica*, Sugarco, Varese 1964, 15. <<Huxley también llama (muy justamente) quietistas a sus pacientes drogados con la mescalina, en contraposición a los "santos">>, recuerda Von Petersdorff después de haber explicado el significado de la palabra: <<La cuarta morada del castillo espiritual y primer estación mística se llama "oración de quietud". Su contrapartida pseudo-mística se llama "quietismo" (del latín "quies", reposo, quietud). El quietismo es una forma de pasividad buscada y querida, del todo contrapuesta a la pasividad de la mística que siempre es fruto de la acción divina y sólo "recibida" por el hombre. El verdadero místico es transportado a la oración de quietud, sin su acttiva colaboración; el falso místico busca procurarse por sí mismo este estado de quietud>> (E. VON PETERSDORFF, *Demonologia*, 159.158).

930 <<Signo, o por lo menos, motivo de sospecha de que el éxtasis provenga del espíritu maligno o de una causa natural es cuando se vanagloria de entrar en el arrobamiento todas las veces que se quiera; puesto que ninguno recibe tal don a modo de hábito [permanente]; pero Dios atrae a sí el alma mediante su gracia, cuando quiere y como quiere>> (G. BONA, *De discretione*, c. 14, nº 5).

a fin de que la aparición de tales imágenes no se interprete conforme a las realidades exteriores que se captan por los sentidos>>[931]. Es decir que no sean confundidas con ellas. En el momento de la transmisión, en cambio, se realice con palabras o con gestos, ella se concreta a través de signos sensibles, por lo cual requiere que el profeta <<utilice los sentidos para que su anuncio sea perfecto, pues de otro modo anunciaría como fuera de sí>>[932].

El conjunto de estas afirmaciones nos induce a pensar que, de todos modos, el trance de la mediumnidad y los éxtasis o trances extáticos de las místicas no cristianas conllevan una estructura radicalmente diversa, por no decir inversa, respecto a los éxtasis cristianos. Ahora queremos proceder a la comparación.

El éxtasis cristiano

Al éxtasis cristiano corresponde generalmente, como ya se ha dicho, una total abstracción respecto al ambiente circunstante, una completa suspensión de los sentidos así como la insensibilidad; sólo quedan por lo tanto las funciones vitales del cuerpo, habitualmente disminuidas e imperceptibles, con fenómenos de rigidez y enfriamiento, mientras que la expresión se transfigura, dejando transparentar el estupor por la visión interior, de la cual el protagonista conserva el recuerdo. El objetivo de este parágrafo será el de poner en evidencia ordenadamente la índole espiritual del éxtasis cristiano, su causa psicológica, su carácter vital, libre y no instrumental y, finalmente, su causa sobrenatural.

La índole espiritual del éxtasis cristiano

Hemos visto que el éxtasis cristiano incluye una experiencia espi-ritual la cual, lejos de perjudicar y de apagar el intelecto y la voluntad, los sumerge en un exceso de luz y de amor. Tal experiencia mantiene viva en primer lugar la actividad intelectual, es decir la actividad cognoscitiva que se concreta, precisémoslo, no solamente después sino más bien durante el éxtasis: <<Depende de la luz de la profecía el hecho de que la mente del profeta sea iluminada de modo que en la misma abstracción de los sentidos tenga un juicio verdadero sobre lo que ve en sueño o en visión>>[933]. Esta afirmación del teólogo es comprobada por la experiencia de los místicos; Teresa de Ávila afirma que en el

931 II-II, 173, 3. Santo Tomás dice en otra parte que <<en aquellos que son abstraídos de los sentidos, o en el sueño o en cualquier otro modo, hay un conocimiento mezclado con el error e incierto, puesto que adhieren a las semejanzas de las cosas como si fuesen a las cosas mismas>> (*De Veritate* 12, 9, sed contra).

932 *De Veritate*, 12, 9.

933 *De Veritate*, 12, 9 ad 2.

arrobamiento el intelecto <<sin discurrir, entienda más en un credo [en el tiempo en que se reza un credo] que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias de tierra [terrenales] en muchos años>>[934]. Antes bien, está convencida de que <<si algunas veces no entiende de estos secretos en los arrobamientos, el alma a quien los ha dado Dios, [entiende] que no son arrobamientos, sino alguna flaqueza [debilidad] natural>>[935]. En otros términos, si el proceso del éxtasis no genera conocimientos y luces particulares en el receptivo mismo, hay motivos para sospechar.

La iluminación ligada a la fe, o bien a las revelaciones y a la profecía, es tradicionalmente atribuida a la intervención de dos luces, en cuanto <<en tu luz vemos la luz>> (Sal. 36,10): una *lux* que proviene del objeto percibido y representado, y un lumen que confiere la capacidad de expresar un juicio sobre él[936]. Pero no siempre estas dos luces intervienen juntas: a veces es concedido sólo el mensaje o la imagen sin el *lumen* o capacidad de juzgar, como en el caso del sueño del Faraón convertido en profeta, por decir de alguna manera (pensemos también en la *profecía* de Caifás en Juan 11,51); otras veces está sólo el lumen interior sin imágenes (*species*) nuevas, como le sucedió a José que interpretó su sueño, como a todos los profetas, que juzgaron una determinada situación histórica a la luz de Dios, y como a Pedro que reconoce en Jesús al hijo de Dios mediante una iluminación interior del Padre (Mt. 16,17). De todos modos, sea que se trate de *lux* y *lumen* a la vez, o bien de *lumen* sin *lux*, el aspecto formal y característico de toda revelación o profecía sobrenatural está siempre en la infusión del *lumen*, en cuanto que <<el juicio es completivo del conocimiento>>[937].

Obviamente, el carácter inefable de muchas de estas iluminaciones o verdades deriva no de la ausencia sino más bien del exceso de luz, por lo cual no pierde nada de su valor cognoscitivo. El beato Raimundo de Capua narra que, después de una visión extática, su penitente y madre espiritual Catalina de

---

934 TERESA DE JESÚS, *Vida*, c. 12, nº 5.

935 EAD., *Castillo*, sextas moradas, c. 4, nº 9. <<El desposorio espiritual sucede en el éxtasis místico, a cuya conformación concurren dos elementos: la contemplación infusa y la alienación de los sentidos. Si falta la primera no se tiene el éxtasis místico, sino una imitación puramente exterior>> (S. POSSANZINI, *Fidanzamento spirituale*, DM, 509).

936 <<Tanto en cuanto al juicio (por influjo de una luz intelectual), como en cuanto a la recepción, o la representación de las cosas, que se hace por medio de algunas especies [imágenes] transmitidas por Dios (II-II, 173, 2). Santo Tomás, apoyándose en la etimología, asocia la inspiración ("inspiratio") al orden de la moción e iluminación interiores, por lo tanto del "lumen", y la revelación ("re-velatio") al orden de la transmisión de contenidos tendientes a quitar un velo, por lo tanto de la "lux" (cf. II-II, 171, 1 ad 4).

937 II-II, 173, 2. <<Lo que es formal en el conocimiento profético es el "lumen" divino, de cuya unidad tiene unidad específica la profecía, aunque sean diversas las cosas manifestadas por medio del "lumen" divino>> (II-II, 171, 3 ad 3). <<Por eso estos auxilios, sin la luz interior, no son suficientes para conocer las cosas de Dios: mientras que la luz interior puede bastar sin ellos>> (*CG*, III, 154).

Siena, repitió durante largo tiempo: <<Vidi arcana Dei>> (vi los secretos escondidos de Dios), antes de ofrecer la siguiente explicación: <<Es tanta la distancia que separa lo que entiende una mente arrobada en Dios (iluminada y asistida) de lo que se puede expresar con las palabras, que parecen dos cosas contrarias. Por esto, de ninguna manera puedo prestarme por ahora a razonar con vosotros sobre lo que he visto, porque son cosas que no se pueden decir>>[938]. Tal actitud no tiene nada que ver con el desvanecimiento natural o bien con el noctambulismo en el cual el individuo, aún continuando en movimiento, cesa de pensar y de querer y ni siquiera tiene conciencia de lo sucedido: el alma permanece en el uso de sus facultades interiores; <<porque no es como a quien toma un desmayo o paroxismo, que ninguna cosa interior ni exterior entiende>>[939].

El carácter inefable, inexpresable, sobre o para-conceptual de ciertas experiencias místicas cristianas no implica sin embargo la desaparición del sujeto en el objeto y ni siquiera una ausencia de contenidos objetivos. Sabemos, en efecto, que no pocos reservan el título de éxtasis solamente a las *peak experiences* [experiencias extremas ó límite] en las cuales se confunden o se funden objeto y sujeto[940], y esto por querer copiar [los síntomas del éxtasis], lo cual exige un estado modificado de conciencia dominado por la indeterminación y por el sentido de la unión o fusión. En cambio hay que mantener y afirmar que las experiencias místicas cristianas más elevadas corresponden a <<un conocimiento por connaturalidad de la realidad "como no objetivable en nociones" y sin embargo "como término de unión objetiva">>[941].

Esta nota del éxtasis cristiano exalta una vez más su originalidad, colocándola fuera de los parámetros establecidos por expertos ya mencionados como Fischer y Rouget. Recordemos que ellos hablan de hiperactivación o de hipoactivación, de trance religioso obtenido en el contexto más o menos frenético y grupal de la música, del barullo y del baile; o también hablan de trance extático religioso clásico vivido en la soledad, en el silencio y en la inmovilidad: aquí estamos en presencia de un éxtasis que implica una hiperactivación

---

938 RAIMONDO DA CAPUA, *S. Caterina*, 202-203. Aquí Dios habla con <<una palabra que no se reviste con ninguna palabra humana, y ni siquiera con el lenguaje figurado>> (E. STEIN, *Vie*, 186). Esta experiencia es compartida por todos los místicos, comenzando por san Pablo, que <<fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que a nadie es lícito pronunciar>> (2 Cor. 12,4). La traducción de tales visiones en palabras resulta por lo tanto dificultosa, a menudo oscura, y a ve-ces inexacta.

939 TERESA DE JESÚS, *Castillo*, sextas moradas, c. 4, n. 3.

940 <<Las visiones no suponen siempre auténticos éxtasis en los sujetos que son favorecidos: en santa Juana de Arco o en santa Catalina Labouré o en Santa Bernardita, el espíritu goza de visiones, pero no sale fuera de sí como en el éxtasis; las apariencias exteriores del éxtasis pueden manifestarse, pero interiormente se da solamente la visión>> (L. BORDET, *Religion*, 67).

941 J. MARITAIN, *Quatre*, 168.

o furor cerebral, pero vivido en la más total tranquilidad, en definitiva de un éxtasis que intenta conciliar y sintetizar las instancias dionisíacas y apolíneas.

Un signo evidente de la actividad intelectual y por tanto de la implicancia personal durante el éxtasis, está en la ya señalada expresión de estupor, de alegría o de aflicción que ilumina la fisonomía, así como en las exclamaciones y en los suspiros del protagonista.

Pero determinante para el discernimiento es el recuerdo (si bien a veces intraducible en palabras)[942] de lo sucedido, recuerdo que el grado superior de conciencia o supraconciencia contribuye propiamente a incidir en la mente; el místico es tan inconsciente de lo que le ha sucedido por un agente exterior, cuanto permanece indeleble el recuerdo de su visión interior: <<Pues tornando a la señal que digo es la verdadera, ya véis esta alma que la ha hecho Dios boba del todo para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve ni oye ni entiende en el tiempo que está así, (...) fija Dios asimismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí, en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que la tuvo>>[943]. En definitiva, el fenómeno de la desmemoria, del olvido o de la amnesia de lo sucedido, habituales en los estados de desvanecimiento natural, de noctambulismo, en los trances diabólicos, hipnóticos[944] y mediúmnicos, es absolutamente extraño a la teología mística cristiana que los juzga como indicio cierto de inautenticidad.

La dimensión espiritual del éxtasis cristiano se concreta también en el nivel afectivo de la voluntad, inflamada de un amor impetuoso y una admiración ilimitada sobre las cosas divinas y sobrenaturales, tanto como para provocar el deseo de morir para verlas: <<porque todo el mundo y sus cosas le dan pena, y que ninguna cosa creada le hace compañía, ni quiere el alma sino al Creador, y esto lo ve imposible si no muere, y como ella no se ha de matar, muere por morir>>[945]. Entre tanto, el impulso de un amor incontenible hacia las cosas sobrenaturales arrastra al alma hacia un comportamiento cada vez más heroico y generoso[946].

---

942 Tales gracias <<porque aunque no las saben decir, en lo muy interior del alma quedan bien escritas y jamás se olvidan>>. (TERESA DE JESÚS, *Castillo*, sextas moradas, c. 4, nº 6.

943 Ibid., *quintas moradas*, c. 1, nº 9. <<El arrobamiento natural resulta más incierto e indistinto cuanto más se prolonga; la visión mística, ordinariamente de breve duración, queda para siempre grabada en la mente, nítida y precisa>> (M. J. RIBET, *La mystique*, III, 568).

944 Cf. G. GAGLIARDI, *Stati*, RIICS, 13/2 (1993) 43-44. <<Característica típica de la disociación es que, con la desaparición de la personalidad secundaria, la personalidad normal, resurgiendo del sueño hipnótico, no recuerda nada de lo que ha dicho>> (A. PAVESE, *Comunicazioni*, 230).

945 TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, c. 5, nº 11.

La causa psicológica del éxtasis cristiano

El éxtasis representa un estado anormal en el cual el ser humano se encuentra conociendo y amando intensamente a pesar de la privación de los sentidos. Se trata más bien de una innegable violencia ejercida respecto no a la voluntad, como enseguida veremos, sino más bien al organismo y a la esfera psicológica: esto explica su duración relativamente breve.

La mística española María de Jesús de Ágreda (+ 1665) sintetiza bien la experiencia del éxtasis diciendo que <<el alma abandona los sentidos para volar hacia lo que ama, abandonando lo que anima>>[947]. A veces, sobre todo durante los ímpetus o arrobamientos, parece directamente que el alma se retira totalmente del cuerpo; Teresa de Ávila narra, siempre hablando de sí en tercera persona: <<Yo ví una persona así, que verdaderamente pensé que se moría, y no era mucha maravilla, porque, cierto, es gran peligro de muerte>>[948]. Tal referencia al peligro de muerte, para nada retórica, no puede sino hacernos recordar la relación establecida por los Hebreos entre el ver a Dios y el morir (cf. Lev. 16,13; Núm. 4,20; Jueces. 6,23 y 13,22).

Esto es algo violento, <<como dice Aristóteles, "en cuanto que su principio es extrínseco, sin ninguna cooperación de parte de quien sufre la violencia"; (...) por tanto, el que es arrebatado por algo extrínseco es arrebatado hacia algo diverso de aquello hacia lo cual tiende su propia inclinación>>[949]. Ahora bien, tendiendo el ser humano (dotado de alma y de cuerpo) al conocimiento de la naturaleza de las cosas con la acción previa y concomitante de los sentidos, la violencia se concreta precisamente cuando tal orden no es respetado, es decir cuando el conocimiento ya no comienza por los sentidos o no puede ya retomarlos[950]; por ejemplo <<es natural al hombre tender a las cosas divinas mediante el conocimiento de las realidades sensibles. (...) Pero que uno sea elevado a las cosas divinas con abstracción de los sentidos, no es natural para el hombre>>[951].

---

946 Se trata de frutos que el demonio no puede proveer. Teresa de Ávila excluye, por ejemplo, que pueda intervenir en los arrobamientos y en los ímpetus místicos <<por los grandes provechos que quedan en el alma, que es lo más ordinario determinarse a padecer por Dios y desear tener muchos trabajos [sufrimientos] y quedar muy más determinada a apartarse de los contentos y conversaciones de la tierra, y otras cosas semejantes>> (EAD., *Castillo*, sextas moradas, c. 2, nº 6).

947 Citado en M. J. RIBET, *La mystique*, II, 382. <<Así que, aunque mucho lo procuro, por buenos ratos no hay fuerza en el cuerpo para poderse menear; todas las llevó el alma consigo>> (TERESA DE JESÚS, *Vida*, c. 20, nº 21.

948 EAD., *Castillo*, sextas moradas, c. 11, nº 4. Cf. también *Meditaciones sobre los Cantares*, c. 7, nº 2.

949 II-II, 175, 1.

950 <<El hombre está fuera de sí en el orden cognoscitivo cuando abandona la disposición natural del conocimiento, por lo cual el intelecto, abstraído del uso de los sentidos y de las cosas sensibles, es movido a ver algo>> (*Super II ad Corinthios*, c. 12, l. 1).

Las causas psicológicas de semejante fenómeno se reducen a dos. La primera se puede entender partiendo de una constatación trivial: en efecto, experimentamos que el exceso de actividades corporales lleva al entorpecimiento de las actividades intelectivas y, viceversa, que <<el mucho estudio fatiga el cuerpo>> (Qo., 12, 12), y el exceso fantasioso de la imaginación nos abstrae de los sentidos externos, como también el estupor y la admiración frente a un espectáculo imprevisto y nuevo, o bien una gran preocupación o distracción[952]. Ahora bien, si un espectáculo humano o natural está ya en condiciones de producir tal efecto (que luego va acomodándose y disminuyendo con la costumbre) podemos calcular en qué medida una visión divina o sobrenatural pueda provocar una admiración y una absorción total, una suspensión de la actividad discursiva, una abstracción y una atadura de los sentidos así como de otras facultades corporales[953]. Todo esto encuentra su explicación última en la limitación de nuestras energías: <<Siendo única el alma en la cual todas las potencias cognoscitivas están fundadas, (...) cuando el alma está totalmente ocupada en el acto de una de ellas, el hombre queda abstraído de la actividad de cualquier otra potencia>>[954].

Esta primera causa psicológica correspondiente al éxtasis de recogimiento (donde, como diría san Buenaventura, ya no es el cognoscente o sujeto el que aferra lo conocido u objeto sino más bien al contrario) es común a todas las formas de éxtasis: naturales y sobrenaturales. Ella conviene particularmente a los apolíneos, neoplatónicos y orientales, en los cuales predomina el componente intelectualista. Aquí el amor entra sólo a modo de disposición en cuanto que mueve las otras facultades, y sobre todo al intelecto, hacia el objeto (o la ausencia de objeto).

La segunda causa psicológica, en cambio, conviene solamente al éxtasis cristiano en el cual el amor ejerce sin duda el rol predominante e indispensable para el conocimiento por connaturalidad del Dios-amor. El amor de que se trata no es ciertamente el de concupiscencia donde quien <<busca el bien ex-

---

951 II-II, 175, 1 ad 1.

952 <<Vemos por ejemplo que cuando un hombre piensa en grandes cosas y las va meditando en su mente, deja toda actividad y, a veces, parece realmente inmóvil. Con mayor razón debemos permanecer inmóviles y quietos, si pensamos en la profundidad de lo que está presente ante nosotros>> (carta del 18 de abril de 1554 a Bonaccorso di Bonaccorsi en *CATERINA DE´ RICCI, Epistolario*, I-III, editado por D. M. DI AGRESTI, LEO S. OLSCHKI, Florencia 1973, Ver I, 333).

953 <<En modo muy general se habla de fenómeno extático cuando las facultades psicomotrices del hombre están tan intensamente enfocadas sobre un objeto de conciencia, que se producen consecuencias psicosomáticas caracterizadas por la lentificación o abolición de funciones sensitivo-motrices>> (P.A. MARIANESCHI, *La stimmatizzazione*, 55).

954 *De Veritate*, 13, 3.

terno para sí mismo, no sale totalmente de sí>>[955]. Se trata antes que nada del amor de amistad que, implicando una mutua penetración y transformación del amante en el amado, incluye una inevitable e inicialmente dolo-rosa división o separación del propio yo: <<Nadie puede transformarse en el otro si no renuncia de algún modo a la propia forma>>[956].

En buena síntesis, del inconveniente del éxtasis -porque de inconveniente se trata- se eximen dos casos particulares:

El primero es el caso excepcional de Jesucristo, en el cual la Persona del Verbo asumió nuestra humanidad, por lo cual su alma humana está inmediatamente sumergida en la gloria de la visión beatífica en modo habitual, aún sin que tal gloria divina refluyera sobre su psiquis y su cuerpo, como debería haber sucedido según la natural relación entre el alma y el cuerpo; tal anomalía, duradera hasta la resurrección, se verificó en virtud de la omnipotencia divina, para permitir que Él <<sufriera como sufre una naturaleza pasiva>>[957]. Y en virtud de la misma omnipotencia, la intensidad y la vehemencia de la visión por parte de su alma no absorbía ni paralizaba las otras facultades, por lo cual <<no sucedía que tuviese abstracción alguna de los sentidos corpóreos>>[958].

Además de Jesucristo, el inconveniente del éxtasis se encuentra superado en las creaturas humanas llegadas al término de un proceso de purificación o, mejor aún, de santificación y de divinización, por lo cual ya conviven *naturalmente*, es decir sin forzamientos ni desequilibrios[959], con la dimensión sobrenatural. En tal proceso, los caminos extraordinarios y los éxtasis no constituyen un componente ni frecuente ni indispensable como, en cambio, lo son las noches de las que habla Juan de la Cruz; y estas noches, lo recordemos, no son una preparación a la acción o a la presencia divina, sino más bien una consecuencia suya o un efecto suyo: la noche o éxtasis cristiano es fruto de la iluminación, contrariamente a cuanto sucede en el budismo, donde la

---

955 I-II, 28, 3.

956 *Sentencias*, III, dist. 27, q. 1, a. 1 ad 4.

957 III, 14, 1 ad 2. <<Por una excepción o dispensa sucedió en Cristo que la gloria del alma (como era antes de su pasión) no redundase en el cuerpo, de modo que Él pudiera conquistar la gloria del cuerpo de manera más honorable, es decir, mereciéndola por su pasión>> (III, 49, 6 ad 3).

958 *De Veritate*, 13, 3 ad 3. <<En Cristo, por el influjo de la potestad divina, "cada potencia tenía la libertad de obrar según lo propio de ella" (*De fide orthodoxa* 3, 19), de modo que una potencia no fuese impedida por otra>> (III, 15, 9, ad 3).

959 Hay quienes señalan acertadamente que los dones recibidos en el profetismo y en el misticismo cristiano no conllevan ningún desequilibrio habitual en el orden interno de las facultades, ninguna atrofia y ninguna hipertrofia, mientras que <<en las místicas naturales o en el faquirismo, la adquisición de un sólo poder requiere una concentración de todas las fuerzas, una tensión al límite de la ruptura>> (fratel EPHRAIM, *Marthe*, 60). Esto también se aplica a la mediumnidad, como ha sido destacado en la segunda parte.

noche que deriva del vacío mental precede a la eventual iluminación. Las noches, así como los éxtasis cuando Dios lo permite, constituyen pues el ambiente en el cual el ser humano se connaturaliza y se familiariza con lo divino; Teresa de Ávila señala también una especie de protección, en cuanto que si el alma conservase el uso de los sentidos y <<se viese tan cerca de esta gran Majestad, no era posible –por ventura- quedar con vida>>[960].

Ya hemos subrayado que, de todos modos, la unión transformante o matrimonio espiritual, correspondiente a las séptimas moradas del Castillo interior no conlleva ningún éxtasis o alienación de los sentidos, ni externos ni internos, ninguna repercusión corporal o psicológica, fenómenos que se verifican exclusivamente en <<los que no han aún llegado a estado de perfección, sino que van camino en estado de aprovechados [proficientes]; porque los que han llegado ya, tienen toda la comunicación hecha en paz y suave amor y cesan estos arrobamientos, que eran comunicaciones y disposición para la total comunicación>>[961].

El estado de aquellos que ya han trajinado este camino es muy semejante al de Jesucristo, pero con obvias y fundamentales diferencias. En efecto, no estando nuestra humanidad hipostáticamente unida, como la suya, a la divinidad, nuestra divinización acontece en muy diferentes condiciones. El alma humana no es glorificada inmediatamente, sino a través, precisamente, del proceso de purificación, más o menos largo según las personas, y que puede prorrogarse hasta el otro mundo, es decir en el purgatorio. Además, estando nuestra dimensión psicofísica herida por el pecado original, es imposible que la redundancia sucedida en Cristo después de su resurrección se concrete también en nosotros antes de nuestra muerte: toda la creación, recordemos esto, <<ha sido sometida a la caducidad>> (Rom. 8,20). Esto no excluye sin embargo, que la gracia sanante pueda restituir a la dimensión psicofísica un equilibrio que hace propiamente posible la convivencia con las cosas divinas sin la abstracción de los sentidos. Pero solamente <<en la resurrec-ción el cuerpo estará completamente sujeto al espíritu, en modo tal que las propiedades de la gloria del mismo espíritu redundarán en el cuerpo, por lo cual son llamados cuerpos espirituales. (…) Y así, en la resurrección, por la conjunción con el cuerpo no habrá ninguna impureza en el intelecto, ni su fuerza estará en modo alguno debilitada, por lo cual también contemplará la esencia divina sin abstracción de los sentidos corpóreos>>[962].

---

960 TERESA DE JESÚS, *Castillo*, sextas moradas, c. 4, nº 2.
961 JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* B, canción 13, par. 6.
962 *De Veritate*, 13, 3 ad 1.

Carácter vital y libre del éxtasis cristiano

Habiendo atribuido la causa psicológica del éxtasis como un modo violento de un acto cognoscitivo y volitivo demasiado intenso, resulta urgente evitar todo malentendido aclarando a continuación que se trata de todos modos de un acto vital. Esta aclaración, determinante para distinguir un acto sobrenatural de un acto mediúmnico, requiere una particular precaución.

Un acto vital denota, como es obvio, la presencia de la vida que se constata a partir de la existencia del movimiento en general pero, sobre todo, de la existencia de seres dotados de *motio sui*, es decir de movimiento espontáneo y auto-determinado: el viviente es un ser dotado de actividad inmanente, espontánea, propia, cuyo principio –en las creaturas- surge de una forma sustancial llamada alma. Tratándose pues de un concepto análogo, la vida se realiza y se manifiesta en diversas maneras y en diversos grados: <<Así como se dice que algunas cosas viven en cuanto que obran por sí mismas, y no como movidas por otros, cuanto más perfectamente corresponde esto a algo, tanto más perfectamente se encuentra en él la vida>>[963]. Por lo cual comenzamos con las plantas, que se mueven, pero siguiendo un molde rígidamente marcado por su naturaleza preestablecida y sin poder conocer el fin que imprime una dirección a su movimiento; pasamos después al nivel superior de los animales, capaces de auto-determinarse para ciertas acciones gracias a las informaciones recibidas por su conocimiento sensible, si bien dentro de un marco aún muy acotado por tendencias e instintos proyectados al logro de fines ya determinados (nutrición y reproducción).

Por encima de los animales están los seres humanos, cuya razón les permite conocer el fin no sólo material y pasivamente (de modo tal que sean movidos por un objeto que se hace presente), sino también por la idea de fin, por lo cual gozan de una especie de *indiferencia* dominadora, que debe ser vencida gracias a un juicio no instintivo. Esto les permite dirigir la propia acción tanto respecto al objetivo perseguido como a los medios útiles para alcanzarlo, de elegir el fin a alcanzar con una *indiferencia* o libertad (que no tienen los animales, cuyo instinto obedece únicamente a los estímulos particulares individuados por el conocimiento sensible). Sin embargo, esta libertad o auto-determinación del ser humano permanece aún limitada por una naturaleza y por tendencias recibidas de otro y que lo encierran dentro de límites precisos.

Sólo <<Aquel cuya naturaleza es su propio conocer, y lo que tiene por naturaleza no está determinado por otro, éste es quien alcanza el supremo grado de vida. Este tal es Dios. De allí que en Dios está la vida máximamente>>[964].

963 I, 18, 3.
964 I, 18, 3.

Dios es ***la*** Vida subsistente, es el *Viviente* porque no está determinado o condicionado por nadie, por nada y en nada; la filosofía lo llama *Motor inmóvil* no en cuanto inerte, sino porque no está movido por nadie, contrariamente a cuanto sucede en la vida de las creaturas <<donde la vida es recibida y deriva de otro, por lo cual el viviente no se mueve hasta el punto de no ser movido por otro en el movimiento primero que señala el inicio de la vida>>[965].

De estas breves líneas, aparece clara la oposición A) entre el movimiento natural y espontáneo del acto vital, y el movimiento violento (o por lo menos mecánico), el cual tiene su principio fuera del sujeto que se mueve; B) entre el concepto de vitalidad y el de pasividad [passio]: un ser dotado de vitalidad no se mueve recibiendo [pasivamente] o padeciendo el movimiento desde afuera, mediante el acto transitivo o causativo de un agente exterior, sino actuando por su propia iniciativa. Para una mirada superficial, tales características podrían parecer ausentes en las comunicaciones cristianas con el más allá, que derivan precisamente de una gracia (externa) y, por lo tanto, aparentemente impuesta [externa y obligatoria]; pero no es así.

La gracia, como ya ha sido explicado, presupone la naturaleza humana, la cual, lejos de ser suprimida o degradada, es perfeccionada por ella. Si nuestra naturaleza fuera eliminada, los mismos designios de Dios estarían frustrados y ninguna colaboración humana con la redención sería ya posible. Santo Tomás, rechazando la tesis de Pedro Lombardo según el cual la caridad se identifica con el mismo Espíritu Santo, nos explica que si Este último nos sustituyera para producir los actos virtuosos, y nosotros quedásemos puramente pasivos bajo su moción, tales actos serían santísimos, sí, pero no nuestros[966].

Tal principio se aplica también al orden sobrenatural de los dones habituales de la fe o de la visión beatífica, y del don transitorio de la profecía. El *lumen* de la fe, por ejemplo, no es aquello que conoce [como si fuera una persona], sino aquello por lo cual el ser humano mismo alcanza a conocer en el plano de la fe; lo mismo vale para la visión beatífica, en la cual será nuestra inteligencia la que ve, aún recibiendo del *lumen gloriae* la vitalidad formal y próxima para que emane el acto de ver. La bienaventuranza, en efecto, nos es ofrecida como objeto de vida, es decir una actividad propiamente nuestra, inmanente e íntima.

La visión [beatífica] implica, por lo tanto, un componente creado y otro di-

---

965 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus, II, philosophía naturalis* I, q. 22, a. 1.

966 Cf. *Q. D.*, *De caritate*, artículo único. En otro lugar santo Tomás recuerda que el don de consejo, mediante el cual el hombre es guiado por Dios, no exime al hombre de la responsabilidad de los propios actos: <<Un motor movido, mueve en cuanto es movido. Por esto la mente humana de un hombre, por el hecho de que es dirigida por el Espíritu Santo, se hace capaz de dirigirse a sí misma y a los otros>> (II-II, 52, 2 ad 3).

vino: es creado en su fuente y en su vitalidad [humanas], pero es sobrenatural en el *lumen* y en la *lux* [divinas]. De modo que es el hombre mismo, en su naturaleza, quien se encuentra elevado (por medio de una auténtica elevación interior) para ser la causa propia y suficiente (si bien segunda) de las acciones características de la vida sobrenatural; tales acciones no solamente son transitorias en él [se acaban después de haber sido realizadas] (como es transitoria en el sacerdote la eficacia de los gestos sacramentales), sino que proceden de él y en él tienen su fuente permanente, habitual (excepto en el caso de la profecía). Aún tratándose de acciones sobrenaturales, permanecen siendo actos humanos y vitales, y jamás pueden trastornar el orden natural[967] imprimiendo o imponiendo movimientos ajenos al impulso vital que surge del ser racional. Cuanto más, Dios podrá impedir una acción por la fuerza, pero jamás suscitará una acción por la fuerza.

Aún cuando el ser humano pueda ser instrumento ministerial o profético de Dios, resulta imposible para aquél, en cuanto humano, renunciar al ejercicio (obligatoriamente vital) de sus facultades intelectivas o volitivas; no hay ninguna contraposición entre instrumentalidad y vitalidad en cuanto que el concepto de acción instrumental supone la intervención de una doble capacidad activa: la primera (su virtud propia), que tiene el instrumento derivada de su naturaleza, y que le permite cooperar en manera subordinada (sin embargo no en el mismo orden) a la acción de la causa principal; la segunda (virtud instrumental), conferida por la moción actual y perfectiva de la causa principal, mediante la cual se encuentra proporcionado al efecto a producir. Así la causa principal hace capaz al instrumento de producir un efecto que lo supera, aún respetando su naturaleza y sirviéndose de él: por ejemplo, el jefe de un gobierno tiene necesidad de todas las capacidades intelectivas del embajador que habla en nombre de su gobierno; Miguel Ángel Buonarotti tiene necesidad de la ductilidad del pincel para pintar el Juicio universal o de la dureza contundente del cincel para esculpir la *Pietà*. Efectos todos que, aún superando infinitamente las capacidades de los instrumentos elegidos, se realizan mediante la intervención de la naturaleza propia de cada instrumento.

Si ni siquiera el instrumento inanimado es del todo pasivo respecto a la causa principal que se sirve de su naturaleza, entonces estamos verdaderamente autorizados a pensar que el instrumento humano no resulte degradado por su subordinación a la acción divina, a la cual no puede prestarse sino vital

967 <<El mismo Verbo de Dios, que permanece inmóvil junto al Padre, mueve todas las cosas respetando su propia naturaleza, y el beneplácito del Padre. Toda realidad, según la propia esencia, tiene vida y consistencia en Él, y todas las cosas por medio del Verbo constituyen una divina armonía>> (S. ATANASIO, *Discorso contro i pagani*., nnº 42-43, en PG XXV, col. 83).

y libremente: <<El instrumento inanimado no tiene intención respecto al efecto; pero en lugar de la intención está el movimiento con el cual es movido por el agente principal. Pero el instrumento animado (como es el ministro de un sacramento) no solamente es movido sino que también de algún modo se mueve a sí mismo, en cuanto que por su propia voluntad mueve sus manos para actuar; y por esto se requiere su intención, por la cual se subordine al agente principal>>[968]. El principio vale para el ministro [del sacramento] y para el taumaturgo [el que ha hecho un milagro], a través de los cuales, respectivamente, pasa la gracia del sacramento o del milagro, como a través del arpa pasa de manera transitoria el influjo artístico; pero vale aún más para el carisma profético en el cual el sujeto, aún no siendo la causa principal de cuanto conoce y divulga, recibe sin embargo un lumen que perfecciona intrínsecamente su razón, convertida en principio activo y vital de conocimiento mediante juicios sobrenaturales expresados por ella.

Después que hemos investigado la espiritualidad y por lo tanto la vitalidad de la comunicación (unitiva o carismática) con el más allá, no podemos menos que concluir que todo esto suceda en plena libertad, incluso en lo que respecta al éxtasis. En efecto, los teólogos admiten que los actos precedentes a la abstracción extática puedan ser libres, por lo cual Dios parece aguardar el consenti-miento del sujeto que (por más que intente echarse atrás por motivos de humildad o de temor)[969], continúa de todos modos sintiendo la abstracción como si hubiese consentido. Iniciado el éxtasis, el sujeto no está en condiciones de interrumpirlo inmediatamente: <<Es preciso, para disminuirlo o hacerlo desaparecer, moverse, distraerse, entablar una conversación ajena a la experiencia, etc., y aún así no acaba de conseguirse del todo hasta que Dios quiere>>[970]. Otras veces el éxtasis, sobre todo cuando se trata de arrobamientos, parece imponerse con una fuerza irresistible que asalta al sujeto aún a su pesar[971]; pero ni siquiera así la voluntad del interesado parece sufrir violencia, en cuanto que Dios <<no ha menester aquí consentimiento de esta alma; ya se lo tiene dado y sabe que con voluntad se entregó en sus manos>>[972].

---

968 III, 64, 8 ad 1.

969 Esto es lo que se dice de la mística francesa Marthe Robin (+ 1981): <<Nada le es impuesto, el Señor le propone cada semana entrar en Su Pasión, por amor. El padre Finet le escuchaba decir "no" a la vista de semejante prueba. Pero siempre el no es seguido de un sí, y entonces Marthe se entrega toda entera y sin reticencia a los sufrimientos de la Pasión>> (fratel EPHRAIM, *Marthe*, 35).

970 A. ROYO MARÍN, *Teología*, nº 421.

971 <<Los arrobamientos han crecido, porque a veces es con ímpetu y de suerte que, sin poderme valer exteriormente, se me conoce, y aun estando en compañía, porque es de manera que no se puede disimular, si no es con dar a entender –como soy enferma de el corazón- que es algún desmayo. Aunque traygo gran cuidado de resistir al principio, algunas veces no puedo>> (TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 2, nº. 2).

972 EAD., Vida, c. 21, nº 1. Se trata generalmente de una dulce violencia, que siempre eleva hacia el amor: <<porque cuando más procurava divertirme [distraerme], más me cubría el Señor de aquella suavidad y glo-

Todas estas consideraciones nos hacen comprender que el éxtasis no constituye una violencia y una degradación de la razón y de la voluntad, que se encuentran *ipso facto* ennoblecidas por la elevación a bienes sobrenaturales: elevarse <<exclusivamente a las realidades intelectuales, dejando de lado todas las realidades inferiores, no es propio de él en cuanto que es hombre sino en cuanto que en él existe algo divino (como dice Aristóteles en la *Ética* capítulo X) (...). Y por lo tanto es propiamente una cierta elevación porque, como el agente asemeja a sí al paciente, la abstracción que se realiza por la potencia divina, que está por encima del hombre, es algo más elevado de lo que le es natural al hombre>>[973].

La causa sobrenatural del éxtasis cristiano

Por motivos que ya deberían ser evidentes, estamos en condiciones de excluir eventuales causas naturales del éxtasis cristiano: de origen técnico como el vacío mental, de origen psíquico como la histeria aspaventosa y alucinatoria, o bien de origen orgánico como el sueño, el coma o el desvanecimiento provocado por una sensibilidad extrema, o por la debilidad física incapaz de digerir una impresión demasiado viva; en estos casos, visto al menos desde afuera, la persona no da signos de vida y, sobre todo, la vuelta en sí está signada por la ausencia de recuerdos y por la incoherencia mental[974]. En resumen, la causa natural implica que es el cuerpo quien le falla al alma, por lo cual se disminuyen las actividades racionales y volitivas, y el ser humano queda envilecido en vez de elevado[975].

Habiendo sido descartada la causa natural del éxtasis, quedan las causas preternaturales (diabólica) y sobrenaturales (divina). Dos motivos, uno metafísico, el otro moral, nos obligan a excluir la primera solución.

---

ria, que me parecía toda me rodeava y que por ninguna parte podía huir, y así era. Yo traía tanto cuidado que me dava pena, el Señor le traía mayor a hacerme mercedes y a señalarse mucho más que solía en estos dos meses para que yo mejor entendiese que no era más en mi mano>> c. 24, nº 2).

973 *De Veritate*, 13, 1. <<Que la mente sea elevada de tal manera por Dios por medio del éxtasis no es contra la naturaleza, pero está por encima de la capacidad de la naturaleza>> (II-II, 175, 1 ad 2). <<Cuando Dios eleva la mente humana en el estado de viador [en esta vida] por sobre su modo propio, no obra contra la justicia sino más allá de la justicia>> (*De Veritate*, 13, 1 ad 4).

974 Por el relativo interés respecto al tema del presente trabajo, omitimos los casos de NDE [experiencias cercanas a la muerte] y de OBE [experiencias fuera del cuerpo] en los cuales el sujeto, aún no dando señales de vida, permanece plenamente consciente de cuanto está sucediendo fuera [de sí], y consciente de su propia experiencia que, además, está en condiciones de relatar al despertar.

975 <<La explosión actual de hechos paranormales puede ser interpretada directamente como una declinación de la vitalidad humana, durante los cuales predominan lo inconsciente y lo irracional. Personalmente comparto la opinión de quien señala una decadencia del nivel de alerta racional a favor del mito de la espontaneidad y de la pseudo-irracionalidad del subconsciente>> (P. A. GRAMAGLIA, *Spiritismo*, 26).

El motivo metafísico deriva de la incapacidad en la cual se encuentra el príncipe de las tinieblas para provocar cualquier iluminación, sobre todo la iluminación propia del éxtasis: <<Los demonios manifiestan a los hombres las cosas que saben, no ciertamente por una iluminación del intelecto sino por alguna visión imaginaria, o también hablándoles de manera sensible: y por esto esta profecía es de menor valor que la verdadera>>[976]. En efecto, corresponde sólo a Dios, fuente de la luz de las inteligencias, obrar sobre el alma suscitando el *lumen* tanto natural como sobrenatural desde sus profundidades. Además la iluminación extática implica el don graciable de una *lux*, es decir de una ciencia infusa, a pesar de la condición violenta de la abstracción de los sentidos; y además, sólo el Creador tiene el poder de iluminar directamente la inteligencia humana sin depender de sus leyes, es decir sin el aporte previo y concomitante de los sentidos[977]. Este es el motivo por el cual los místicos atribuyen las visiones y las palabras intelectuales a la ac-ción divina, la única en condiciones de obrar sobre el intelecto sin pasar a través de los sentidos: el hecho <<es tan en lo íntimo del alma y parécele tan claro oír aquellas palabras con los oídos del alma a el mismo Señor, y tan en secreto, que la misma manera de entenderlas, con las operaciones que hace la misma visión, asegura y da certidumbre de que no puede el demonio tener parte allí>>[978]. Teresa de Ávila excluye tal ingerencia, luego en las séptimas moradas.

El mismo principio es aplicado *a fortiori* al apetito racional o voluntad: si el demonio es incapaz de obrar sobre la razón, el ejercicio de la voluntad que depende de la razón escapa a cualquier control suyo. La voluntad tiende hacia el bien siguiendo una inclinación natural e interior, que nadie puede mover desde el exterior y violentar: <<El movimiento de la voluntad surge desde el interior, como también el movimiento físico natural. Aunque alguien pueda mover el objeto natural físico (sin que sea causa de la naturaleza del objeto movido), sin embargo el movimiento natural no puede ser causado sino por lo que es de algún modo causa de la naturaleza. [Un hombre puede arrojar una piedra, y no ha causado la naturaleza de la piedra]. La causa de la voluntad no puede ser sino Dios. (…) Primero, porque la voluntad es una potencia del alma racional, la cual es causada solamente por Dios, por creación. Segundo, porque la voluntad se ordena hacia el bien universal; por esto ninguna otra cosa puede ser causa de la voluntad, sino el mismo Dios que es el bien universal>>[979].

---

976 II-II, 172, 5 ad 2.

977 Cf. I, 117, 1. <<La adquisición de la ciencia y de la sabiduría se realiza mediante la iluminación del intelecto. Por lo tanto nadie ha adquirido jamás la ciencia por medio de los demonios>> (II-II, 96, 1).

978 TERESA DE JESÚS, *Castillo*, sextas moradas, c. 3, nº 12. <<Es una cosa tan de espíritu esta manera de visión y de lenguaje, que ningún bullicio hay en las potencias ni en los sentidos, a mi parecer, por donde el demonio pueda sacar nada>> (EAD., *Vida*, c. 27, nº 7)

979 I-II, 9, 6.

En cambio, el motivo moral [circunstancial-voluntario] por el cual el demonio no puede provocar una iluminación está en el hecho de que ella es <<manifestación de la verdad, en cuanto que tiene orden a Dios, que ilumina toda inteligencia>>[980]. El príncipe de las tinieblas, una vez más, no quiere llevar a nadie hacia la verdad, que es conformidad entre el concepto y la realidad pensada, que es preexistente, y por lo tanto viene de Dios: <<Siendo la verdad la luz del intelecto, y siendo el mismo Dios norma de toda verdad, entonces la manifestación de aquello que la mente concibe, en cuanto que depende de la verdad primera, es tanto un hablar como un iluminar>>[981]. La iluminación se opone por esto a la orientación de la acción diabólica, toda ella dirigida a apartarnos de Dios[982].

Otro signo, si bien menos seguro y constante, del origen divino del éxtasis cristiano, está en la *llamada al extático* que consiste en una orden formal dada por el superior o bien por el confesor, de volver al estado de vigilia; los casos de santa Catalina de Siena y del beato Pío de Pietralcina están entre los más claros. Mientras *la llamada* exterior o vocal resulta siempre eficaz[983], la puramente mental muchas veces no es obedecida. Lo que a nosotros nos in-teresa subrayar respecto a *la llamada* es que <<en realidad, quien obedece es Dios -suspendiendo su acción divina productora del éxtasis-, no el extático, pues este no ve ni oye nada y muchas veces ni siquiera sabe que ha sido llamado, como han declarado muchos de ellos al volver en sí. Dios se retira simplemente, sin que el paciente sepa el motivo>>[984].

Por lo tanto, de todas estas comprobaciones resulta claro que el éxtasis cristiano no implica nada de alienante, de inconveniente o de irracional, nada que pueda acercarse a la doctrina de Filón según el cual <<cuando resplandece la luz divina, la humana desaparece (y viceversa)>>[985], provocando la expulsión del intelecto y la posesión del alma a través del Espíritu divino. Doctrina esta, afín a la herejía de Montano (siglo segundo) según el cual Dios obra en el profeta sustituyéndolo. Comprendemos la reacción en algún modo intelectualista de Oríge-

---

980 I, 109, 3.

981 I, 107, 2.

982 <<La perversidad de los demonios se caracteriza por esto: que uno no busca ordenar a otro hacia Dios, sino más bien apartarlo del orden divino>> (I, 109, 3).

983 <<Si el superior da la orden "exterior", pero conservando la voluntad interior de no ser obedecido, el extático no vuelve en sí. Lo mismo ocurre si, en lugar de una orden "absoluta", se la da "condicionada", o si se contenta con suplicarle, sin "mandárselo" expresamente>> (A. ROYO MARÍN, *Teología*, nº 469, 11 b).

984 Ibid. El motivo, en cambio, de la no obediencia a la orden puramente mental parece consistir en el hecho de que, <<ejecutando la orden dada, Dios quiere glorificar la autoridad espiritual del superior, que viene del mismo Dios>> (Ibid.); pero si falta la nota esencial que convierte formalmente la orden en mandato, es decir, su promulgación o formulación externa, entonces regularmente no hay obediencia.

985 *Rer. div. her.* 259.

nes (+ 245) para el cual el profeta no puede y no debe hablar en éxtasis; pero compartimos sobre todo la intervención del fundador de la teología mística cristiana, Gregorio de Niza (+ 395), para el cual <<existe un buen éxtasis, una buena ebriedad, un eros que es santo>>[986] y que lleva a un conocimiento superior.

Los trances mediúmnicos y los extáticos

El trance extático en la mística natural y el trance mediúmnico podrían parecer una cierta elevación, dado que (contrariamente al éxtasis sobrenatural y al trance de posesión propiamente dicho) parecen provocados a voluntad del sujeto. Pero el parágrafo que sigue nos permitirá verificar en tal trance la total ausencia de iluminación como también de acciones vitales, y de identificar, en el caso del trance mediúmnico, una causa última no sobrenatural sino más bien preternatural: un marco, en fin, lejanísimo de una posible elevación.

Ninguna índole espiritual y vital

Las místicas naturales, lo sabemos, tienden a suspender el ejercicio de las facultades espirituales a favor de un estado de pasividad adquirida, de abstracción y de silencio más o menos quietistas. Estado que, según nos parece, no perdona ni siquiera al neoplato-nismo. En efecto (sin quitarle nada a la magnitud del esfuerzo teorético realizado por los mencionados filósofos griegos en general, y por Platón en particular, y no obstante el intelectualismo ínsito en un camino de salvación que brotaría de un alma totalmente impregnada por las ideas divinas), nos encontramos una vez más ante una sobrevaloración del poder del vacío mental que es, antes que nada, un medio equivalente (como dice Maritain) <<a la *via negationis* vivida (experiencial)>> que sistemáticamente trunca el surgir de imágenes o de pensamientos, pero no equivalente a la <<*via negationis* dialéctica y conceptual>>[987] de la teología negativa, que busca purificar racionalmente los conceptos que aplicamos a Dios, de sus connotaciones limitadas. En segundo lugar, y sobre todo, semejante vacío representa un fin, al menos intermedio, hacia el cual tiende la experiencia, y no <<como la noche del espíritu, una etapa de paso hacia un estado superior (la unión transformante)>>[988], y es oportuno precisarlo, hacia

---

986 J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique – Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* Aubier, París 1944, 275.

987 J. MARITAIN, *Quatre*, 180.

988 Ibid., 190. En otras palabras, la "via negationis" (experiencial), critica y excluye a priori cualquier concepto; la "via negationis" dialéctica de la teología cristiana, en cambio, presupone los conceptos adquiridos en la vía afirmativa (caracterizada por el razonamiento, por la reflexión metafísica y abstractiva) purificándolos, a través de la negación de cualquier aspecto antropomórfico o limitado para luego aplicarlos a Dios en modo sobreeminente.

una contemplación que no está privada de objeto, aún si tal objeto no siempre es traducible en palabras.

Ya Heráclito sostenía que el conocer a Dios presupone la liberación <<de todo concepto o imagen existente *a priori* en la conciencia. Para alcanzar esta liberación (…) debe reconocerse el valor de la negación>>[989]. Platón, por su parte, enseñaba la necesidad de morir a lo sensible, de extinguir toda atracción hacia las experiencias exteriores, materiales y empíricas, a superar la ilusión de la multiplicidad y de ir directamente al bien que él situaba más allá de la esencia. Plotino, aceptando plenamente tal dirección, sostendrá que quien quiere <<ver al Uno, que está por encima de lo inteligible, debe radicalmente tomar distancias de lo inteligible, a pesar de su naturaleza divina. Querer ir más allá de la inteligencia, significa omitirla. El primer paso es un expatriarse. (…) El principio (que es sin ideas, sin forma y del cual proviene toda forma inteligible y lo demás) es el objeto supremo de todo deseo>>[990].

Ya hemos constatado, en cambio, de qué manera el trance mediúmnico induce a la parálisis de la conciencia y de la vida intelectiva normal, como en la hipnosis. Por esto el trance está despojado de las luces y del comportamiento heroico encontrados en el éxtasis. El mencionado *plus* cognoscitivo que encontramos en el médium, e inexplicable sin la intervención de una fuente externa, se reduce cuanto más a noticias muy acotadas, a menudo contradictorias y que, de todas maneras, no enriquecen la mente con un *lumen*, con una síntesis más profunda y fuente de paz; signo de tal falencia es la permanente necesidad de nuevas confirmaciones, noticias y revelaciones. Y sobre todo, el depositario directo de tales noticias no es el sujeto en trance, afectado de amnesia respecto a lo sucedido, sino más bien los testigos; como en el caso de la hipnosis donde quien percibe algo no es el hipnotizado, sino más bien el hipnotizador. Respecto a que los chamanes eventualmente perciben algo, y sobre su distinción real con los médiums, ya hemos tenido la oportunidad de expresar nuestras dudas.

Estando inhibido o paralizado el uso de la razón durante el trance leve o profundo, el médium está privado de su capacidad propia y se encuentra, por lo tanto, en la incapacidad de realizar actos verdaderamente humanos y vitales, en los cuales un hombre demuestra ser <<principio de sus propias accio-

---

989 L. AGATHIAS, *La mistica greca*, en M.-M. DAVY, ed., *Esperienze*, 93.

990 Ibid., 114. <<Eliminando cualquier desemejanza representada en el fondo de sí mismo, ¿qué hace el contemplativo?. Él retorna a la forma natural [despojada] del "nóos", a la "potencia" intelectual liberada de todo agregado accidental, y reencontrada en la limpidez profunda según la cual ella emana perpetuamente de Dios. En tal punto de vacío original, la "potencia" es "de" Dios, de quien ella procede, en tanto y en cuanto es "de la" criatura que ella constituye: la introversión lleva verdaderamente el "nóos" a los umbrales de la divinidad, hasta el punto en que surge la acción creadora>> (J. MARÉCHAL, *Études*, II, 71).

nes, porque tiene libre arbitrio y potestad sobre sus propias acciones>>[991]. Esto implica no sólo la parálisis de las facultades espirituales, por lo tanto la imposibilidad de realizar los actos que manan inmediatamente de la voluntad (como el querer), sino también realizar los actos comandados por ella y cumplidos por otra facultad, como caminar, escribir y hablar. En el caso de la mediumnidad, sería más preciso hablar de actos cumplidos independientemente de la voluntad, de los cuales el receptivo no es ni responsable ni, a menudo, conciente. El tema de la voluntad antecedente mediante la cual el receptivo entregaría libremente sus facultades sensibles y sus miembros a la acción de otro para convertirse en instrumento, no cambia la condición infrahumana del acto mediúmnico en sí mismo, y contradice la idea misma de instrumentalidad, la cual implica, como hemos visto, la intervención de una doble capacidad activa: la de la causa principal, sí, pero también la del instrumento dotado de una determinada naturaleza y configuración. En el caso contrario, no se ve por qué motivo la causa principal se serviría de un instrumento antes que de otro.

A título de ejemplo, conviene fundamentarnos aquí en un precedente muy emblemático, el de Vássula Ryden y de su escritura, que ella (sostenida por una multitud de sacerdotes y de teólogos) insiste en llamar eufemísticamente *hierática, divina, inspirada, guiada*, en vez de *automática*, un término demasiado comprometido con el ocultismo.

Esta pseudovidente escribe sus mensajes sin trance ni profundo ni leve, por lo menos en apariencia, recurriendo a todas las formas de mediumnidad descriptas en la tipología kardeciana. Fue primero una médium puramente mecánica en cuanto que el *espíritu* aferraba su brazo con una violencia irresistible, obligándolo a escribir sin el aporte de la voluntad; después, entró en la fase de semi-mecanicidad en la cual el movimiento involuntario del brazo iba acompañado por la locución interior. Finalmente se agregaba, si bien no con frecuencia, el fenómeno de la mediumnidad intuitiva en la cual la receptiva escribía voluntariamente el mensaje recibido por medio de la locución interior.

En este caso preciso, quien no tiene las ideas suficientemente claras acerca del acto humano y del acto vital no dispone de los instrumentos necesarios para un discernimiento. El primer confesor de Vássula, el P. James Fannan S. J., parangona la fuerza sobrehumana que mueve su mano con la de Sansón y concluye: <<De hecho, bajo la acción del Espíritu Santo, es posible para una persona pasar a través de varios estadios hasta el más alto estado de éxtasis en el cual ella ya no controla sus miembros. En este momento todo su cuerpo

991 I-II, prólogo.

se encuentra bajo la acción del Espíritu Santo>>[992]. Sabemos, pues, que muchos de los que apoyan a la señora Ryden han tenido la audacia de parangonarla con Santa Catalina de Siena, tanto por el tenor aparentemente eclesial de sus mensajes, como por el fenómeno de la escritura: <<Sería imprudente sostener que, en la historia de la Iglesia, nunca haya habido un precedente de mensajes celestiales comunicados en forma de escritura parangonable a la de Vássula. (…) ¿Sabemos acaso de qué manera el Señor haya enseñado a leer y a escribir a santa Catalina de Siena?. (…) ¿Es tan extraño e inaceptable suponer que Él haya podido condescender para tomar la mano de la muchacha, como hace un padre con su propio hijo, para enseñarle a dibujar las letras?>>[993].

Una crítica segura a tales afirmaciones nos ofrece la ocasión de hacer algunas importantes aclaraciones. La primera es que el fenómeno de la escritura automática no registra en verdad ningún precedente en la historia de la mística católica, y aparece solamen-te en casos desarrollados al margen de la Iglesia, como Mme. Guyon (+1717), la principal fundadora del quietismo, condenado por Roma; su célebre obra *I torrenti*, como también sus interminables y fantasiosos comentarios bíblicos, fueron precisamente redactados automáticamente: <<Cuando tomaba la pluma en mis manos, no sabía qué cosa había escrito: "Surgía desde el fondo sin pasar por la cabeza". Y, cuando terminaba, no recordaba qué cosa había escrito>>[994].

La segunda aclaración intenta explicar de qué manera Dios haya enseñado a escribir a la santa dominicana de Siena, de la cual los documentos hablan con claridad más que suficiente. El fenómeno se verifica en el año 1377; Catalina tenía treinta años y se encontraba en Rocca (Castiglión) d´ Orcia: <<Sucedió un día -dice Caffarini en el *Suplementum*- que llegó a sus manos un frasquito lleno de tinta roja, del cual un escritor había hecho uso para escribir con rojo, o mejor, para colorear las iniciales de un libro conforme al uso de la época. Movida por una inspiración divina, la santa tomó en sus manos la pluma del artista, y a pesar de que jamás aprendió a dibujar las letras o a escribir, escribió con caracteres claros y precisos algunos textos>>[995]. Ella misma, en una de sus cartas, la número 272 dirigida a su confesor fray Raimundo de Capua, describe el modo con el cual aprendió a escribir: <<"Esta carta y otra que te he mandado, las he escrito de mi puño en la isla de la Rocca"

---

992 Citado en A. GREGORI, *Vassula Ryden. ¿Messaggera di Cristo o profetessa della New Age?*, Segno, Udine, 1993, 80.

993 P. BOUCHARD, en *L'Informateur catholique* del 24/1-6/2/93, 5. *L'Informateur*, semanario católico independiente, de Montreal, contribuyó más que cualquier otra revista católica a la difusión del fenómeno Vássula Ryden, sobre todo gracias a los artículos de René Laurentin, principal defensor de la perceptiva (sensitiva).

994 J. H. LEUBA, *Psicologia*, 93.

995 CATALINA DE SIENA, *Le lettere*, editadas por Giuseppe Di Ciaccia, I, ESD, Bolonia 1996, 33.

(…). Sabemos que también sus otras cartas fueron escritas por su propia mano. Lamentablemente la primera, dirigida a Stéfano Maconi, se perdió: "Debes saber querido hijo, que esta es la primera carta que escribo de mi propia mano"><<[996]. Las expresiones <<aprendido a dibujar las letras>>, <<escritas de mi puño>>, <<de mi propia mano>>, indican que no se trata de una mano que se mueve por su propia cuenta, es decir de escritura automática, sino más bien de la escritura normal de una persona que milagrosa e inmediatamente ha aprendido, precisamente, a escribir.

Ribet, luego de haber hablado de santa Catalina, pasa a la des-cripción de un caso análogo: <<La émula de la virgen de Siena, Rosa de Lima, aprendió de niña a leer y a escribir de la misma manera. Su madre, luego de haberle enseñado a distinguir las letras, la ejercitaba en combinarlas y unirlas, y le había dado también un texto para que ella lo copiara. Pero la niña parecía poco atenta a estas lecciones, absorta como estaba en su atracción por la oración. Su madre, atribuyendo tal indiferencia al habitual disgusto de los niños por la tarea, le insinuó al confesor de Rosa que la retara por tal motivo, en su presencia; él se prestó gustoso a este pedido. Al día siguiente, la santa niña se puso a orar, luego vino la madre, esta vez leyó coherentemente el libro que le fue presentado y mostró una página admirablemente escrita de su puño y letra: nuestro Señor se había hecho su maestro y le había enseñado todas estas cosas en un instante>><[997]. Refiriéndose luego a casos del mismo tenor, es decir a los de la beata Ossana de Mantua, de la beata Esperanza López y, sobretodo, de la beata Ágata de la Cruz, Ribet continúa citando *Les vies et actions mémorables des filles de S. Dominique,* de Jean de Sainte-Marie: <<Nuestro Señor le enseñó (a la beata Ágata de la Cruz) Él mismo a escribir no guiando su mano como habitualmente hacen los maestros, sino con su solo mandato, su palabra omnipotente hizo en un instante lo que la práctica habría podido lograr sólo después de mucho tiempo>>. Por lo tanto santa Catalina, como las otras recién mencionadas, se habría puesto a escribir y a leer como si siempre hubiese sabido hacerlo, <<en un instante>>, sin que su mano haya tenido necesidad de ser continuamente *guiada* por un movimiento externo. Estamos muy lejos de la escritura de Vássula Ryden, por más acompañada que haya estado por locuciones interiores; en efecto, se trata de <<dos fenómenos que corren por vías paralelas>>[998] en cuanto que la mano de la receptiva podría continuar moviéndose independientemente de las locuciones interiores.

En consecuencia Santa Catalina, verdaderamente analfabeta, no sabía es-

---

996 Ibid., 34.
997 M. J. RIBET, *La mystique*, II, 307.
998 F. DERMINE, *Vassula*, 38.

cribir y recibió sobrenaturalmente el don de poder hacerlo como si siempre hubiese escrito; la señora Ryden, en cambio, que no es analfabeta, no tenía necesidad de ser enseñada a escribir, y su mano es movida sin que sea ella la que escribe, es decir como si jamás hubiese escrito: para la primera se trata de un auténtico progreso, para la segunda un retroceso.

En otros términos, las escrituras de las santas y de las beatas mencionadas corresponden a actos verdaderamente humanos y vitales, es decir emanados de un principio interior de acción: Dios las eleva de la ignorancia y del analfabetismo concediéndoles la capacidad de escribir normalmente. Un poco como sucede con el paralítico sanado por Jesús, que se larga a caminar con sus propias piernas, caminando por sí mismo, como si siempre hubiese caminado, y no como una marioneta movida desde afuera. El mismo concepto se aplica al caso de Sansón citado por el P. Fannan: es propiamente él quien golpea a los Filisteos y dirige los movimientos de sus brazos a los cuales Dios concedió una fuerza sobrehumana mediante una gracia carismática pasajera. Siempre se trata de movimientos propios y espontáneos, no de automatismos o de mecanismos.

En este punto estamos ya en condiciones de afirmar que los médiums y, por lo tanto, los escritores automáticos como Vássula Ryden, no son secretarios de Dios o de los espíritus sino más bien, en todo caso, su máquina de escribir o su megáfono: el médium resulta por esto un puro medio inanimado, y no ya un instrumento buscado y usado por la causa principal, respetando su propia naturaleza, virtud y personalidad[999], la cual mantiene todas sus propiedades. El médium, en cuanto tal, ni siquiera es ya un interlocutor sino más bien un transmisor; lo confirma el ya mencionado hecho de que los contactos con los *espíritus* no dependen de una familiaridad previa y consolidada, sino más bien de los requisitos técnicos de un montaje impersonal. Y quienes recurren a él, lo hacen (en todo caso) como se puede recurrir a un teléfono. Todo esto no es respetuoso de la dignidad del ser humano: en este caso, es propiamente el alma racional la que abandona al médium cuando el cuerpo abandona el alma, huyendo a su control y moviéndose por sí mismo, independientemente del principio intelectivo y volitivo. La mano, en la escritura automática, continúa escribiendo por su propia cuenta aún cuando la inteligencia piensa en algo totalmente distinto.

Es propiamente lo contrario al éxtasis, en el cual el movimiento del cuerpo se detiene para favorecer el del espíritu y el del intelecto llevados a su pleni-

999 Semejante cambio de personalidad se nota en particular en los casos de médiums hablantes que se expresan con voces del todo diversas de la propia, y de médiums escribientes que usan una grafía aparentemente diversa de la propia.

tud; aquí la violencia se ejerce, lo recordemos, respecto al cuerpo, abandonado por el alma totalmente absorta en la comunicación sobrenatural. Se trata, por esto, de una violencia relativa, en cuanto que el componente específicamente humano no es degradado sino más bien elevado y ennoblecido.

En este punto, también nos podemos interrogar sobre la libertad del médium. Es obvio que ella desaparece durante el trance, si bien es el mismo médium, con una decisión antecedente, el que lo provoca y el que renuncia temporalmente a la propia libertad para entregarse a la acción de una cierta entidad. En lo que respecta a los actos mandados por la voluntad, en cambio, no siempre la libertad del sujeto es respetada; por ejemplo, la escritura automática es literalmente impuesta por la entidad a Vássula Ryden que, en la etapa inicial, se encuentra del todo incapaz de sustraerse a tal entidad y de controlar su propia mano. Podemos, en consecuencia, precisar y concluir que en los casos auténticos de mediumnidad, y no sólo de posesión diabólica, la violencia se concreta porque, en ausencia de la voluntad del receptivo, sus miembros siguen el mandato de una voluntad extraña. En ambos casos la entidad, no estando en condiciones de mover el cuerpo desde adentro, a partir de las facultades espirituales, infundiendo un nuevo principio vital, debe apoderarse de los miembros y moverlos desde el exterior.

Este discurso nos obliga ahora a interrogarnos sobre la identidad de la potencia sobrehumana que toma posesión del individuo durante la sesión mediúmnica.

La causa preternatural de la mediumnidad

Ya hemos tenido la oportunidad de descartar la causa exclusiva-mente natural de las comunicaciones mediúmnicas por la demasía y la desproporción de noticias que se obtienen por esta vía, respecto a las capacidades del receptivo o a las elaboraciones subconscientes. Debemos descartar, además, la causa sobrenatural y divina, por los motivos ya mencionados: búsqueda de noticias ocultas así como futuras e instrumentalización de la naturaleza humana, por lo cual nos encontramos frente a una relación de titiritero-títere. En fin, no vale la hipótesis de la supervivencia de los dones preternaturales concedidos a nuestros primeros padres antes del pecado original.

Por otra parte, hemos aceptado la tesis de Allan Kardec que atribuye estas comunicaciones a una causa inteligente, que no puede ser Dios y ni siquiera la mente del médium, ya adormecida o anestesiada, de modo que deja espacio al influjo de *alguien*. Así volvemos a la enseñanza tradicional que identifica a este *alguien* con el mismo demonio, el cual, contrariamente a lo que sucede en el trance de posesión, es solicitado de manera implícita o explícita por el ser humano. Por esto podemos hablar de la intervención concomitante de una

condición natural y de una causa preternatural.

La condición natural obviamente no se refiere a la mente huma-na considerada en sí misma, sino más bien a dos factores. El primero es el de la renuncia deliberada a la propia conciencia y al ejercicio de las propias facultades intelectivas, de modo de permitir a *otro* que tome el mando y que nos transmita sus directivas o informaciones. El segundo consiste en la apertura, implícita o explícita, ofrecida al demonio cada vez que el ser humano persigue el conocimiento de cosas ocultas o futuras, recurriendo además a medios desproporcionados: <<Toda adivinación proviene de la acción de los demonios, sea porque los demonios son invocados expresamente para que manifiesten el futuro, sea porque los demonios se entrometen en las preguntas vanas respecto del futuro, para que las mentes de los hombres se llenen de vanidad>>[1000]. Si faltan la presunción, la curiosidad y la avidez de emociones extraordinarias, que inducen al ser humano a crear la apertura con el recurso señalado, el engaño del demonio no puede concretarse, sino muy esporádicamente.

En apoyo de estos dos factores juega también la confusión que deriva de la tenue e imperceptible frontera que separa lo natural de lo preternatural, lo humano de lo angélico, en cuanto que las potencialidades y las facultades superiores de una naturaleza inferior empalma (se equipara) con las inferiores de una naturaleza superior. Lo sutil de la frontera se encuentra quizás en el ya mencionado caso de Michel Berrette, *nacido* con un don de videncia que incluye la telepatía, la previsión y la clarividencia, un don que él inicialmente pensaba normal y de todos, y al cual atribuía un origen natural[1001]. Es un hecho que, después de haberlo ejercido por años y haberse entregado a experimentos cada vez más peligrosos (como el viaje astral) y al presuntuoso desvarío de acceder a noticias más o menos ocultas, el receptivo comenzó a ser perseguido por ruidos inexplicables que lo obligaban a cambiar frecuentemente de casa, a sufrir precarias condiciones de salud cuando no de tremendas angustias; la degradación interior lo llevó hasta algunos intentos de suicidio, hasta que un día, en un momento de lucidez, le entregó a Dios su así llamado don, que desapareció *ipso facto*. Este episodio indica cuán tenue e imperceptible es la frontera entre lo natural y lo preternatural, cuán difícil sea para el *vidente* discernir entre lo que proviene de él y lo que proviene de otro.

Encontramos un ejemplo muy claro de estas zonas grises en la cuestión de la hipnosis o del magnetismo, utilizados ya no con el fin de sondear el subconsciente de un paciente sino más bien para obtener de él noticias ocultas y

---

1000 II-II, 95, 2. Santo Tomás explica en otro lugar (II-II, 95, 5) que, en la astrología, el demonio se aprovecha para entrometerse, aprovechando la ingenuidad humana. Cf. también el *De sortibus*, c. 4.

1001 <<La videncia es un don natural comparable a todos los otros dones naturales como la inteligencia, la "disposición para las matemáticas" o el sentido de la música>> (BERRETTE, *J'étais voyant*, 115).

extrañas a tal subconsciente. Comenta justamente Ribet sobre el tema: <<El hombre abre la escena, y (sin que lo sepa) allí donde su poder se apaga, el enemigo introduce su acción y su juego. A aquellos que no conocen la frontera exacta entre lo humano y lo diabólico -¿y tal línea quién la conoce?-, la continuidad debe parecer, por lo menos en el punto de conjunción, la continuidad natural de un mismo fenómeno y el desarrollo de una fuerza única; pero porque la frontera se diluye a nuestras miradas, no por eso significa que ella no exista. Llega el momento en el cual el hombre se da cuenta de que la frontera ha sido traspasada y que se encuentra en un mundo que ya no es el suyo>>[1002]. El engaño diabólico consiste por lo tanto en <<tomar al hombre en los confines de su naturaleza, allí donde sus fuerzas aún se ejercen, para conducirlo insensiblemente a un terreno que ya no es el suyo y en el cual, sobrepasando el radio de acción de las fuerzas humanas, Satanás entra en escena y abre un orden nuevo que parece la continuidad natural de un orden que termina>>[1003]. Es propiamente esta variable, independiente de la intervención diabólica, la que según Ribet, explica las escenas a veces rocambolescas y la ausencia de leyes constantes (propias de la ciencia) que caracterizaban entonces el uso del magnetismo.

Y es quizás la intervención de una causalidad preternatural, es decir de un espíritu superior, lo que está en condiciones de explicar el exceso cognoscitivo existente, no obstante la insuficiencia de los medios empleados. En efecto, tanto San Agustín como Santo Tomás admiten que las diversas formas de adivinación, vanos vaticinios, astrología, etc. pueden a veces proveer respuestas verdaderas, pero las atribuyen al demonio, el cual siempre <<busca la perdición de los hombres; aunque en estas respuestas puede decir algo verdadero, sin embargo busca acostumbrar a los hombres para que crean en él: y así busca conducir hacia cosas que sean nocivas para la salvación humana>>[1004].

Independientemente de la importancia que el demonio atribuye al método y a las invocaciones humanas, el objetivo de sus intervenciones es siempre el de crear una dependencia respecto de él, alejando al ser humano del curso natural o sobrenatural de las cosas; por esto, en último análisis, no es el ser humano el que actúa sobre el demonio o se sirve de él, sino propiamente lo contrario: <<El hombre puede llegar a ser el juguete de una potencia enemiga que lo ilumina sólo para extraviarlo, lo embriaga para corromperlo, parece derramar sobre su alma las fuentes de la vida sólo para darle la muerte>>[1005].

1002 M. J. RIBET, *La mystique*, III, 694.
1003 Ibid., 461.
1004 II-II, 95, 4. Cf. también AGUSTÍN DE HIPONA, *La Genesi*, I-II, Roma 1989; Ver *La Genesi alla lettera*, 2, 17, en *La Genesi*, II.
1005 M. J. RIBET, *La mystique*, III, 2.

Habitualmente el espíritu maligno termina por traicionarse a sí mismo, o es obligado a salir al descubierto. Por ejemplo, él se manifiesta abiertamente en algunos mensajes de Vássula Ryden, con la misma escritura automática y grafía que la receptiva atribuye a Dios o a los santos, de manera que tal escritura *hierática* es usada indistintamente por Dios o por el demonio. En cuanto a Michel Berrette, para liberarse de dichos fenómenos, debía pasar a través de los penosos momentos de los ritos de exorcismo.

Surge ya más clara, al término de esta última parte, la connotación inmoral de la mediumnidad, derivada, entre otras, de una doble y explícita instrumentalización: la del objeto, es decir de Dios y de los eventuales espíritus, y la del sujeto, transformado en puro medio. En las así llamadas místicas naturales, en cambio, no se puede hablar de instrumentalización propiamente dicha ni del objeto ni del sujeto, en cuanto que no se admite distinción alguna entre uno y otro.

Pero en ambas formas de comunicaciones no cristianas con el más allá, hemos reconocido en la índole técnica (atribuible a la visión unitaria de la realidad) la antítesis de la comunicación y del conocimiento interpersonales, que (no teniendo nada de previsible, o por lo menos no teniendo certeza respecto al resultado) no están confiadas a procedimientos estandarizados e impersonales, y ni siquiera dependen de una producción o de un proceso técnico, ligado a la manipulación y a la transformación de una realidad. El auténti-co conocimiento recíproco típico de la comunicación jamás podrá surgir de una acción transitiva, sino más bien inmanente, no de una producción sino más bien de una contemplación o presencia aceptada y vivida. Tal discurso podría también no satisfacer al orgullo humano, siempre tentado de anteponer las propias construcciones a la pacífica contemplación de una realidad preexistente; una mentalidad, esta, capaz de ejercer una cierta fascinación, pero que condena al ser humano a la soledad. En el caso de la mediumnidad, se prefiere el poder procurado por el conocimiento de algo, antes que la gratuidad del conocimiento de Alguien. En las comunicaciones no cristianas con finalidad unitiva, antes que el encuentro y el diálogo con otro y con Dios mismo se antepone, en cambio, el monólogo con mi propia intimidad divina, o bien, como dicen los orientales, la realización de Dios en nosotros.

CONCLUSION

LA ESPECIFICIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA MÍSTICA CRISTIANA

Como conclusión de este estudio y a modo de recapitulación, conviene poner en evidencia la especificidad de los fenómenos místicos (y proféticos) cristianos, y su originalidad respecto a los encontrados en ámbito no cristiano, sean místicos o mediúmnicos.

En su materialidad todos los fenómenos hasta ahora tomados en consideración comparten el carácter experiencial y sensible: no se trata pues del simple ejercicio de las virtudes teologales, o bien, para las místicas no cristianas, de la meditación, pero constituyen un acontecimiento propiamente dicho, mediante o durante el cual el sujeto percibe algo del más allá o de una dimensión considerada superior. Por esto la palabra experiencia se refiere aquí a la repercusión o resonancia interior originada por tal acontecimiento.

Una vez confirmado el origen sobrenatural de la fenomenología mística (o profética) cristiana, debemos ahora examinar su finalidad y el aspecto más formal de sus modalidades para circunscribir mejor, precisamente, su especificidad. El mismo método será luego aplicado a los fenómenos atinentes al ámbito no cristiano.

1- LA FINALIDAD Y LAS MODALIDADES DE LOS FENÓMENOS MÍSTICOS CRISTIANOS

La vida cristiana implica una participación en la vida divina y trinitaria, misterio de don recíproco y de unión propiamente sustancial entre Personas infinitamente distintas las unas de las otras, entre Personas cuya consistencia metafísica es la de pura relación o entrega hacia las otras, amadas por sí mismas. La fenomenología de la mística cristiana no podrá más que reflejar esta participación en la vida de Dios uno y trino, concretamente constatada en el grado más elevado de la vida sobrenatural terrenal, es decir en la unión transformante. Y a tal fenomenología se aplica cuanto hemos dicho de la oración cristiana, que <<se configura, propiamente hablando, como un diálogo personal, íntimo y profundo, entre el hombre y Dios. Ella expresa por lo tanto la comunión de las creaturas redimidas con la vida íntima de las Personas trinitarias>>[1006].

1006 *OF*, nº 3.

La finalidad de los fenómenos místicos cristianos

Es necesario atribuir tal finalidad a la exclusiva iniciativa de Dios, que es el autor, mediante el don libre y generoso en abundancia de su gracia.

Hemos precisado antes que las misiones trinitarias se dirigen a extender la presencia de las Personas divinas para hacerse conocer y amar, por lo que no se trata ya sólo de estar en Dios, sino con Dios: <<La experiencia mística, entendida como *plenitud* de vida cristiana, se refiere siempre a la gratuidad de Dios, con el cual se entra en íntima unión de amor, en el plano experiencial>>[1007]. De estas afirmaciones, es posible deducir dos aspectos fundamentales: por una parte el primado del amor de amistad, y por la otra, situarnos en el plano de la experiencia.

El primado del amor unitivo por sobre el conocimiento

Dios, haciéndonos partícipes de su vida, quiere introducirnos en la plenitud de las relaciones interpersonales, la cual encuentra su expresión legal en las siguientes palabras: <<Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primero de los mandamientos. Y el segundo es similar al primero: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos dependen toda la Ley y los Profetas>> (Mt. 22,37-40). El amor que Jesús propone implica la gratuidad y el desinterés de quien se abre a la presencia del otro: antes que nada de Dios, fin último buscado por sí mismo, y luego del prójimo amado también gratuitamente hasta el sacrificio de sí mismo[1008]. En consecuencia, emerge con toda su fuerza no la profundización intimista en la realidad indiferenciada e imperso-nal de las místicas no cristianas, sino la dimensión del encuentro y del diálogo con las personas divinas y humanas, donde el amor por el otro en cuanto tal representa a la vez el medio y el fin, y se concreta a través del deseo de la virtud y del sacrificio[1009].

Obviamente semejante orientación de vida presupone la concepción de un mundo poblado por una multiplicidad de seres, personales o no, con existencia, consistencia y fisonomía propia, así como de la fe en un Dios creador y sobrenatural que excluye toda veleidad de unidad por fusión. <<Se podría decir que la historia de la mística cristiana es, en cierto modo, la historia del rechazo progresivo del deseo de perderse en el Uno (como si fuera algo beatificante);

1007 L. BORRIELLO, *Esperienza mistica*, DM, 464.

1008 Es el sentido del mandamiento nuevo: <<que os améis los unos a los otros, así como yo os he amado, amaos también vosotros los unos a los otros>> (Juan 13, 34).

1009 <<Pablo verifica la legitimidad del proceso extático con dos criterios: el seguimiento de Jesús y la edificación de la comunidad (cf. 1 Corintios 12, 3; 14, 5)>> (J. SUDBRACK, *Estasi*, DM, 478).

y la historia del deseo de la unión con Dios, que consiste en una comunión transfigurante en la cual el amor juega tanto como el conocimiento>>[1010].

Retomando, si bien con las debidas cautelas, la ya célebre distinción entre *eros* (correspondiente al deseo de quien está necesitado y en búsqueda de completidad, de enriquecimiento y de auto-realización) y *agapè* (identificado con el amor-donación benévolo hacia el otro valorado por sí mismo), se puede afirmar que el amor dominante de la vida cristiana no es, ciertamente, el de concupiscencia o *eros*[1011], el cual permanece de algún modo incapaz de salir de sí, y por lo tanto, de amar a Dios por sobre todas las cosas.

Claramente, ni la vida ni la fenomenología mística pueden salir de este cauce asignado a la misma vida cristiana, y se encuentran por esto también orientadas como a su fin hacia el amor desinteresado a Dios y al prójimo. Viene al caso que recordemos: <<Tomás de Aquino, al final, define la contemplación como "una mirada simple hacia la verdad… que termina en el amor". Juan de la Cruz, a su vez la define: "ciencia de amor, la cual es noticia amorosa infundida por Dios que a la vez ilumina y enamora el alma hasta hacerla subir de escalón en escalón hasta Dios su Creador, puesto que sólo el amor es lo que une y junta el alma a Dios">>[1012]. Otra vez, el místico carmelitano agrega: <<El salario y paga de el amor no es otra cosa (ni el alma puede querer otra) sino más amor. (…) El alma que ama no espera el fin de su trabajo, sino el fin de su obra, porque su obra es amar, y desta obra que es amar espera ella el fin y remate, que es la perfección y cumplimiento de amar a Dios>>[1013].

Esto significa que la tradición cristiana no ve en el conocimiento y en la contemplación un fin separable de la unión con Dios; ellos proceden de la caridad y tienden a la caridad. En las revelaciones sobrenaturales, como ya se ha dicho, Dios no ofrece el conocimiento de ciertas cosas, sino más bien de sí mismo, a modo de confidencia y con el objetivo de instaurar un amor de amistad. Es,

---

1010 G. LAFONT, *Unione con Dio*, DM, 1242.

1011 Cf. A. NYGREN, *Eros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, I-III, Aubier, París 1944-1952. A decir verdad, tal subdivisión entre "eros" y "agapè" es afín a la distinción clásica entre amor de concupiscencia y amor de amistad, que ni santo Tomás (cf. I-II, 26, 4) ni la Iglesia separa. Antes bien la Iglesia ya ha condenado la tesis del amor puro, especie de producto fabricado en laboratorio e inexistente en la realidad. Bernard afirma justamente: <<Para Platón, como para Orígenes y para los Padres, el deseo posee un alcance universal y por lo tanto también espiritual>>. Por lo cual el hecho de que el amor espiritual <<sea malo o bueno no se debe a su modalidad intrínseca de amor-deseo o de amor-donación, sino a los objetos a los cuales se aplica, carnales o espirituales>> (C. A. BERNARD, *Il Dio*, 92-93).

1012 M. HERRAIZ, *Contemplazione* DM, 342.

1013 JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* B, canción 9, par. 7. <<El salario del amor no es una felicidad que le fuera extraña: ella es la perfección de tal amor del cual se tiene ya la experiencia, pero en una realización imperfecta, sin quedar nunca satisfecho de lo vivido hasta ahora. Es así que el amor se purifica, cualquiera sea el precio que deba pagarse>> (P. AGAESSE y M. SALES, *La vie mystique chrétienne*, DSp X, col. 1978.

por lo demás, lo que resulta del reciente comentario oficial al mensaje de Fátima: <<Se llama *revelación*, porque en ella Dios se ha dado a conocer progresivamente a los hombres, hasta el punto de hacerse Él mismo hombre, para atraer hacia sí y reunir en sí a todo el mundo por medio de su hijo encarnado Jesucristo. No se trata, por lo tanto, de comunicaciones intelectuales, sino de un proceso vital, en el cual Dios se acerca al hombre; en este proceso, naturalmente, también se dan a conocer contenidos que afectan al intelecto y a la comprensión del misterio de Dios. El proceso mira al hombre todo entero y por eso también a la razón, pero no sólo a ella>>[1014]. La Revelación parte, por lo tanto, de una iniciativa de Dios, dirigida a transmitir no informaciones, sino un conocimiento vital referido a sí mismo, su reino y el proyecto de llevarnos a la visión del misterio intratrinitario.

Todo esto (junto al rechazo del *continuum* que suprime lo sobrenatural y la gratuidad de una relación interpersonal y familiar con Dios) explica en los fenómenos místicos cristianos, el primado de la *locutio* y de la *cháritas* sobre la *illuminatio* y sobre la *gnosis*, sobre todo aquella que surgiría desde dentro y no sería ofrecida por Alguien a quien dar fe; mientras que la *gnosis* tiende a tomar y a enriquecer al cognoscente, la *cháritas* nos proyecta hacia Dios buscado y contemplado por sí mismo.

Ni siquiera en los fenómenos de cuño profético encontramos el primado del conocimiento de ciertas cosas, por futuras o escondidas que sean: <<La profecía, como aparece en la Biblia, no significa predecir el futuro, sino explicar la voluntad de Dios para el presente, y por lo tanto mostrar la recta vía hacia el futuro. El que predice el futuro viene al encuentro de la curiosidad de la razón, que desea rasgar el velo del futuro; el profeta viene al encuentro de la ceguera de la voluntad y del pensamiento, y explica la voluntad de Dios como exigencia e indicación para el presente>>[1015]. Se trata en definitiva, de traer al ser humano al sentido de la responsabilidad y al camino de la conversión, indicándole la vía para remover el obstáculo para el encuentro, es decir el pecado; como ya se ha dicho, ciertas profecías conminatorias no se realizan efectivamente a causa de un cambio del corazón realizado en el momento.

El primado de la presencia sobre la experiencia

Este primado de la *locutio* y de la *cháritas* sobre la *illuminatio* y sobre la

1014 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Il messaggio*, 32-33. Encontramos aquí el concepto ya tradicional de conocimiento por connaturalidad: <<un conocimiento experiencial, es decir un conocimiento concreto unido a la vida, un conocimiento de amor que es el sustrato de la vida mística>> (L. BORRIELLO, Esperienza mistica DM, 467).

1015 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Il messaggio*, 36.

gnosis, del amor sobre el conocimiento, nos lleva a otra fundamental característica de la fenomenología mística cristiana. Sabemos, en efecto, que <<el conocimiento se produce porque lo conocido está en el cognoscente. Por esta razón el intelecto llega a aquello que está fuera de él en cuanto que lo que está fuera de él es por su propia esencia apto para estar, de algún modo, en él. En cambio la voluntad llega hasta aquello que está fuera de ella, en cuanto que tiende, de algún modo, por inclinación hacia una cosa exterior>>[1016]. Esto significa que si el conocimiento no es el componente dominante de la mística cristiana, la finalidad de ella está no en algo que adviene en el sujeto (como la experiencia interior de la presencia sobrenatural, divina, angélica o bienaventurada, o bien como la eventual impresión sensible provocada por la visita alguien), sino en la presencia misma del Objeto o del Otro, siempre amado y considerado en sí mismo y por sí mismo: <<En el corazón de la experiencia está la impresión del encuentro con una presencia sobrenatural, que no tiende tanto a infundir una sensación o la percepción de un objeto (como se puede obtener con las drogas o con las técnicas de meditación), sino que es sobre todo el encuentro de dos presencias>>[1017].

Luis Bouyer observa oportunamente que la palabra *mística* siempre se ha referido al misterio objetivo del amor de Dios por nosotros[1018], el cual se realiza plenamente en Jesucristo, un misterio al cual adherir, recibir y contemplar; por lo cual <<sólo en la tensión entre mística y misterio se conserva la plenitud del cristianismo>>[1019]. Es por este motivo que no compartimos la opinión de quien atribuye una consistencia mística sólo a los éxtasis de contenidos indiferenciados e impersonales, negando el título de éxtasis a las visiones en que la atención es capturada por un objeto determinado aunque, a veces, inefable: en efecto, la visión de una Bernardita Soubirous que contempla a la Virgen María no es menos extática, en el plano psicológico, que los éxtasis de los grandes místicos. Podremos más bien afirmar que sólo esta atracción hacia un objeto se conforma a la etimología de la palabra éxtasis: estar fuera de sí; si fuera de una manera diversa caeríamos en el énstasis.

1016 I, 59, 2. Cf. también I, 60, 2 y, sobretodo, *Sentencias*, III, dist. 27, q.1, a.4, donde santo Tomás enseña que la voluntad tiende a la perfección (el bien) del objeto amado, mientras que, en el conocimiento, es el mismo cognoscente quien recibe una perfección.

1017 J. CORNWELL, *Paranormale*, 183.

1018 <<En el uso lingüístico cristiano "mystikós" (es decir, escondido) significa algo que se refiere al misterio del amor de Dios por nosotros, manifestado en Cristo, y que lo hace accesible>> (L. BOUYER, Mysterion –*Du mystère à la mystique*, Fayard, París 1986, 77).

1019 J. SUDBRACK, *Mistica*, 38. Debemos constatar que, del siglo XVII en adelante <<el aspecto subjetivo y fenomenológico del éxtasis toma cada vez más el primer lugar>> (F. JETTE, *L'extase du XIII au XVIIe siècle, en DSp* IV, col. 2138). Es en este contexto que se lee la siguiente indicación de la *Orationis formas*: <<La oración cristiana está siempre determinada por la estructura de la fe cristiana, en la cual resplandece la verdad misma de Dios y de la creatura>> (nº 3).

El principio de la objetividad vale para todos los fenómenos sobrenaturales que no tienen un inmediato valor de comunicaciones, sino de signo o de referencia al misterio. Los estigmas, obviamente, constituyen una referencia inmediata a Cristo crucificado, amado y al cual asociarse para la salvación de la humanidad, mientras que la muerte mística, según san Pablo de la Cruz, <<consiste formalmente en un acto de identificación del propio querer con el de Dios>>[1020]. La levitación y la luminosidad verdaderamente sobrenaturales están relacionadas a la agilidad o al esplendor anticipado del cuerpo glorificado; la vigilia prolongada o insomne, naturalmente inexplicable, hace pensar en el carácter regenerante del amor de Dios que tendrá eternamente despiertos a los bienaventurados. Por su parte, el ayuno prolongado ("inedia") es entendido como <<la manifestación de una vida que ha alcanzado la perfecta comunión con Dios, tanto como para sentir los benéficos efectos en todo el ser, incluido el cuerpo>>[1021].

Pero el ya nombrado principio de la objetividad vale a *fortiori* para la fenomenología mística propiamente dicha, es decir para las comunicaciones con finalidad unitiva, en las cuales el misterio supera siempre infinitamente a la experiencia [subjetiva] que se pueda tener y, según Henri de Lubac, <<sobrepasa siempre al místico; dirige su experiencia, es la norma absoluta>> (*). El mismo teólogo continúa destacando también que <<la experiencia cristiana no es solamente (…) participación en la experiencia de Cristo, reconocida como superior y única: es participación en su realidad>>[1022].

Todo esto significa que la fenomenología mística cristiana (que no se ocupa de la experiencia extraordinaria considerada en sí misma) proyecta siempre al sujeto (es decir, al místico y al profeta cristianos) fuera de la propia interioridad y de sí mismos, fuera de la propia unión con Dios y de la propia perfección o progreso espiritual[1023]; ella insiste en la referencia a otra cosa o a Alguien otro, es decir a la realidad objetiva de Dios, de su vida participada a nosotros y de su revelación, habitualmente recibida a través de los elementos que fun-

---

1020 A. M. ARTOLA, *Morte mistica*, DM, 898.

1021 C. ZORZIN, *Assenza di sonno*, DM, 164.
* Nota del Traductor: <<Para decir algo de esta Noche oscura, no fiaré ni de experiencia ni de ciencia, porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar>> (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, Prólogo, 2).

1022 *M M*, prefacio, 27.

1023 <<La perfección evangélica no es una perfección de atletismo espiritual por el cual el hombre llegaría a ser sin defectos, hasta impecable, sino más bien la perfección del amor, del amor hacia Otro que el alma ama más que a sí misma, y que le importa más que nada amar más y alcanzarlo, aunque fuese arrastrando consigo las imperfecciones y las debilidades, las deficiencias del cuerpo y del espíritu, y hasta los pecados por ella detestados y que también le entrega. (…) Tal desapego de la perfección personal en la perfección del amor hacia Otro es, me parece, el secreto de las almas que han cruzado el umbral de la unión, y tal actitud invisible se refleja, como en un espejo visible, en un cierto comportamiento específico con el prójimo>> (J. MARITAIN, *Quatre*, 195).

damentan la fe cristiana y, en particular, el ejercicio de las virtudes teologales. Estas últimas, no lo olvidemos (y sobre todo la caridad que es amor de amistad frente a Dios amado en sí mismo y por sí mismo), son teocéntricas, es decir que mueven a dirigir nuestra atención hacia Dios, el Ser supremo que vale no sólo más que todo lo creado y que todas las creaturas sino, propiamente, más que todas las experiencias subjetivas que podamos tener. El cardenal Ratzinger, refiriéndose a una conversación que tuvo con sor Lucía, vidente de Fátima, atestigua <<que cada vez más claramente veía que el objetivo de todas las apariciones había sido el de hacerla crecer cada vez más en la fe, en la esperanza y en la caridad; todo lo demás se orientaba tan sólo a llevarla a esto>>[1024].

Por lo tanto, no por casualidad la experiencia extática ya no aparece cuando se alcanza la cumbre de la vida mística, es decir en la unión transformante. No por casualidad ella es relativizada por los místicos cristianos y, por lo general, no es ni deseada ni buscada. La condición necesaria de tal cambio de perspectiva está en una visión de la realidad que toma a la multiplicidad y la jerarquía de los seres y de las personas en su objetividad y alteridad; su causa, en cambio, es atribuida a Dios que, mediante el amor, acrecienta en el alma la capacidad de recibir a Dios mismo y de hacerla buscar al Ser supremo y al prójimo, ambos objetivamente superiores, precisamente, a las experiencias personales, y el primero directamente superior a nuestro mismo ser.

Es esta jerarquía de valores, por lo tanto, la que induce a los auténticos místicos y profetas a no buscar ni siquiera los consuelos espirituales que generalmente acompañan a los fenómenos sobrenaturales, sobre todo las locuciones y las visiones. Para ellos, en consecuencia, el camino principal de la santidad no consiste en las delicias[1025]de las gracias extraordinarias, sino en la humildad, en el sacrificio realizado silenciosa y amorosamente[1026]. Es en esta perspectiva que se insertan las palabras incisivas de Teresa del Niño Jesús: <<Prefiero la monotonía del sacrificio antes que el éxtasis>>[1027].

1024 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Il messaggio,* 40.

1025 <<No está la perfección en los gustos, sino en quien ame más, y el premio lo mismo, y en quien mejor obrare con justicia y verdad>> (TERESA DE JESÚS *Castillo*, terceras moradas, c. 2, nº 10). <<El verdadero aparejo para esto es deseo de padecer y de imitar al Señor, y no gustos, los que, en fin, le hemos ofendido; (…) Conozco personas que van por el camino del amor como han de ir, por sólo servir a su Cristo Crucificado, que no sólo no le piden gustos ni los desean, mas le suplican no se los de en esta vida>> (Ibid., cuartas moradas, c. 2 nº 9).

1026 <<Vuestro entender, hijas, si estáis aprovechadas, será si entendiere cada una que es la más ruin de todas (y que se entienda en sus obras que lo conoce así, para aprovechamiento y bien de las otras), y no en la que tiene más gusto en la oración y arrebatamientos y visiones y otras mercedes que hace el Señor muchas veces de esta suerte, que hemos de aguardar al otro mundo para ver su valor>> (Ead., *Camino*, c. 18, nº 7).

1027 TERESA DEL NIÑO JESÚS Y DE LA SANTA FAZ, carta nº 106, en *Opere*. En otra parte escribe: <<Los tres años de la enfermedad de papá fueron los más fructíferos de toda nuestra vida, no los cambiaría por todos los éxtasis y todas las revelaciones de los santos, mi corazón desborda de agradecimiento pensando en tal inestimable tesoro>> (*Manoscritti autobiografici*, nº 206, en Ibid.).

El sentido de la presencia divina, gratuita, viva y actual, cultivada en la simple vida teologal, basta por lo tanto para inspirarles no sólo un sano desapego frente a los fenómenos espirituales extraordinarios, sino hasta la disponibilidad para retardar el momento de la muerte y de la visión beatífica para continuar sirviendo humildemente a Dios aquí en la tierra[1028]. Teresa del Niño Jesús, con un lenguaje paradojal y desconcertante, llega incluso a decir: <<Después de todo, vivir o morir para mí es la misma cosa. No encuentro realmente qué cosa tendré después de la muerte que no la tenga ya en esta vida. Veré al buen Dios, ¡es verdad!, pero estar con Él, lo estoy ya totalmente en esta vida>>[1029].

Las diversas modalidades de los fenómenos místicos cristianos

Sin embargo no faltan las comunicaciones, místicas o proféticas que, aún compartiendo aparentemente estas finalidades de la fenomenología mística cristiana, demuestran luego que son impostura, patología o mediumnidad. Por lo cual es indispensable verificar si sus modalidades de realización también llevan el sello de las relaciones trinitarias, donde la comunión propiamente sustancial de las Personas no compromete absolutamente su perfecta distinción y consistencia personal sino que la implica. En efecto, el Padre existe en la medida en la cual le es contrapuesto un Hijo y en relación a él, y viceversa, de modo que los dos, aún siendo inescindibles, se encuentran verdaderamente distinguidos el uno del otro, no pudiendo el Padre en cuanto tal tener nada del Hijo en cuanto tal. La fenomenología mística cristiana debe reflejar este estado de cosas y presupone en consecuencia, el pleno respeto, la absoluta distinción de los interlocutores terrenales y la exaltación de su fisonomía o dimensión personal.

Esto implica que el Dios personal y presente se dirija a seres no sólo distintos de Él, sino también absolutamente personales, es decir capaces, mediante sus facultades espirituales[1030], de realizar actos plenamente humanos, libres y vitales. A seres, pues, también presentes, no sólo físicamente sino también y sobre todo psicológicamente, y que permanecen por esto en plena posesión de las facultades que el Creador mismo les ha concedido. Signo de tal lucidez

---

1028 <<Al contrario de lo que el alma sufría por el fuerte deseo de morir para estar con Dios, ahora experimenta un gran deseo de servir a Dios y ayudar a cualquier alma, todo lo que pueda. En verdad ella ahora desea no ya morir sino vivir por muchos años y sufrir las más duras pruebas si, en esta vida, pueden ser un medio para que Dios sea glorificado>> (J. AUMANN, *Teologia*, 420).

1029 TERESA DEL NIÑO JESÚS Y DE LA SANTA FAZ, *Cuaderno giallo*, 15 de mayo, en *Opere*.

1030 <<La experiencia del "agapè" le puede tocar al hombre sólo en cuanto es él un ser espiritual y capaz de probar una experiencia "espiritual" en el sentido más fuerte del término; no se trata por lo tanto de una experiencia que pone en movimiento inmediatamente la afectividad, el sentimentalismo o la pasión humana de amar>> (A. LÉONARD, *Expérience spirituelle*, DSp IV, col. 2019).

es, como hemos destacado, el recuerdo y el no olvidarse, típicos del éxtasis cristiano.

En concreto, esto significa que los interlocutores, místicos o profetas, no pueden jamás ser instrumentalizados o transformados en autómatas por Dios; y viceversa, el sujeto humano jamás puede, con el fin de entrar en comunicación con Dios o con seres pertenecientes a la dimensión divina, recurrir a la manipulación típica de la técnica. Todo debe ser puesto en la iniciativa y en la respuesta libre de cada interlocutor: he aquí por qué las comunicaciones deben ser abiertas o explícitas, directas o inmediatas, imprevistas, no provocadas o no fabricadas. Es lícito aplicar por ello a la fenomenología de la mística y a las comunicaciones con el más allá de matriz cristiana cuanto ha sido dicho de la oración cristiana en general: ella <<escapa a técnicas impersonales o concentradas en el yo, capaces de producir automatismos en los cuales el orante queda prisionero de un espiritualismo intimista, incapaz de una apertura libre al Dios trascendente>>[1031]. De técnicas, recordamos nosotros, capaces de dejar de lado la configuración personal y libre del sujeto y de someter al objeto a una dependencia obligada. La técnica, en resumen, no es respetuosa ni del receptivo ni del interlocutor divino. Queda así confirmada la necesidad de la humildad y de la renuncia al siempre amenazador fruto del árbol del conocimiento, es decir a la tentación permanente de querer adueñarse de lo sobrenatural.

En lo que respecta a los fenómenos proféticos cristianos, no son concebidos para capturar, deslumbrar o seducir al ser humano satisfaciendo su manía de conocer las cosas futuras o escondidas, sino más bien, ya lo hemos dicho, para ayudarlo a cambiar responsablemente el curso de la vida y de los acontecimientos tanto a nivel personal como comunitario: <<El futuro, en efecto, no está determinado en modo inmutable, y la imagen que los niños vieron no es una película anticipada del futuro, del cual ya nada podría ser cambiado. Toda la escena que se desarrolla durante la visión, en realidad sucede tan sólo para hacer un llamado a la libertad y dirigirla en una dirección positiva>>[1032].

2- La finalidad y las diversas modalidades de los fenómenos no cristianos

Para circunscribir mejor y destacar la especificidad de la fenomenología de la mística y de la profecía cristiana, totalmente inmersa en el misterio y en la

1031 *OF*, nº 3. Este contraste es refutado por un especialista en los estados modificados de conciencia: <<En Oriente es sin duda así: el camino espiritual pasa por la alteración consciente de los estados de conciencia. Entre nosotros, en cambio, esta tecnología del espíritu es ignorada, tanto por la ciencia como por la Iglesia>> (Entrevista de V. KASAM a MARCO MARGNELLI, *Il medico*, 130).

1032 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Il messaggio*, 40).

vida del Dios Uno y Trino, conviene compararla ahora con la de los fenómenos místicos no cristianos y de la mediumnidad, examinando sus respectivas finalidades y modalidades de realización.

La finalidad de los fenómenos no cristianos, místicos y mediúmnicos

Es necesario atribuir tal finalidad no ya a la exclusiva iniciativa de Dios sino más bien únicamente al sujeto humano o directamente diabólico. En efecto, aquí la perspectiva cambia radicalmente en cuanto pasamos (tanto en el neoplatonismo y en las místicas de carácter oriental, como en la mediumnidad) del don gratuito de la amistad y del trato familiar con Dios, a la preeminencia del *eros* o deseo del ser que busca activamente su propia completidad y a través del conocimiento (gnosis-iluminación), buscando la experiencia de algo antes que las relaciones interpersonales con alguien. Intentaremos ahora desarrollar brevemente estos dos aspectos.

El primado del conocimiento

Ya hemos hablado cómo la visión unitaria de la realidad priva a las místicas no cristianas del substrato indispensable para el ejercicio del amor, es decir la existencia de interlocutores propiamente dichos: en efecto, <<el mutuo amor se da en la amistad que es hacia otro, no en la amistad que es hacia sí mismo>>[1033]. Por lo tanto ya no es posible ni la búsqueda de un otro, por divino o humano que sea, ni la tendencia hacia el diálogo o la relación con alguien buscado por sí mismo y en sí mismo. <<La aspiración del yoga a reabsorber todo lo que es otro, incluido el prójimo, en la Identidad *suprema e inigualable* del Yo, no puede por lo tanto ser explicada más que con una metafísica, no ciertamente antipersonalista, pero sin embargo ciega respecto a la esencia y al valor de la persona, se trate de la de Dios, de la del prójimo o de la propia. La persona, en efecto, es tal solamente en relación con otras personas>>[1034]. Síntoma de esta negación de la dimensión relacional es el punto de partida de las religiones orientales, que es la universalidad del dolor, del cual hay que huir (huyendo del mundo); y no como lo es para el cristianismo: el pecado concebido como incapacidad de relacionarse con Dios y el prójimo.

El itinerario místico del neoplatonismo y del Oriente no sólo no tiende hacia el vínculo y, en cierto modo, la dependencia con respecto al otro, sino que mira explícitamente a la superación de toda multiplicidad, dualismo, oposición

1033 II-II, 25, 5 ad 3.
1034 J.- A.CUTTAT, *L´ esperienza*, en MM, 651.

entre el yo y el no-yo, y por lo tanto de toda relación, a favor de un dominio total de sí mismo, de una autosuficiencia y autarquía completa: <<El objetivo principal del *yoga* no es el de espiritualizar las relaciones del hombre con sus semejantes. Al término del camino yóguico se coloca el "aislamiento absoluto" (*kaivalya*) que la mónada liberada recupera en el estado de no diferenciación y de no relación absolutas del énstasis supremo>>[1035].

Esta toma de posesión y unificación de sí mismo, este llegar a ser mónada, sucede a través de un proceso o de un evento cognoscitivo, una toma de conciencia, una iluminación, como hemos constatado en el *samadhi* pleno, por el cual nos fundimos en lo indiferenciado.

Por lo tanto, no hay que sorprenderse si el repliegue intimista sobre el propio yo y la tendencia a huir de la realidad, reemplazan la lógica del encuentro, contrariamente a cuanto sucede en el misticismo cristiano, que se traduce habitualmente en acción: además de involucrar a la inteligencia, implica realmente la intervención de la voluntad, entendida como capacidad de amar y de obrar a favor del prójimo, así como de comprometerse a cambiar el mundo.

Tal primado del conocimiento en la fenomenología mística no cristiana (o natural) parece sufrir alguna fisura en el hebraísmo y en el sufismo, donde las doctrinas y el clima religioso, centrados en un monoteísmo rígido y en la trascendencia total de Dios, mal se concilian con la abolición de la multiplicidad y de las relaciones interpersonales. Por ejemplo, algunos capítulos de la *Guía* de Maimónides insisten en la necesidad de superar la observancia de la Ley con el amor, gracias al cual es llenado el abismo entre Dios y el hombre. Ha Levi, por su parte, no reconoce al intelecto el poder de instaurar una comunión con lo divino. El mismo al-Hallaj busca propiamente una fusión de amor en la dualidad del ser, lo que hace decir a Louis Gardet que él <<ha podido alcanzar la experiencia de la unión sobrenatural, por amor de caridad>>[1036]. Pero de todos modos se trata de excepciones, y a dos niveles: a nivel práctico, porque (si bien el credo musulmán no admite la fusión sustancial) la tendencia de la mística natural a elevarse hacia la propia fuente nos transporta como inexorablemente. A nivel teórico, al Islam en general le resulta dificultoso aceptar el concepto de gracia santificante y de inhabitación o infusión

1035 O. LACOMBE, *Il brahmanesino*, en MM, 596. No faltan aquí las afinidades con la experiencia psicodélica descripta por Huxley: <<Esta participación en la gloria manifestada de las cosas no dejaba lugar, por así decirlo, a los intereses ordinarios y necesarios de la existencia humana, sobre todo a los intereses relativos a las personas. (…) Me di cuenta que evitaba deliberadamente la mirada de los que estaban conmigo en la habitación, evitando deliberadamente de acercarme demasiado a ellos. (…) Una de esas personas era mi mujer, el otro un hombre por el cual tenía un gran afecto y estima>> (A. HUXLEY, *Le porte*, 37-38).

1036 MI, 242. No es casual la aversión de al-Hallaj frente al esoterismo iniciático: en efecto, no hay motivo para tener escondida la propia experiencia y considerarla peligrosa para los "no iniciados" si es fruto de una relación interpersonal con Dios y un don suyo.

("hulûl") de Dios en el alma purificada, concepto que, por su parte, el sunnismo rechaza con horror; además, <<los grandes sufíes de la "unicidad del Ser" dudaron siempre en admitir una unión intencional de amor, en el cual *dos* lleguen a ser *uno* según el espíritu, aún permaneciendo *dos* según el ser>>[1037].

En lo que respecta a los fenómenos mediúmnicos, es necesario distinguir entre la finalidad del médium en cuanto tal, y la finalidad perseguida por quien recurre al médium. En el primer caso, resulta ya clara la preocupación de ejercer un poder, el de provocar o atraer una presencia, pero no en vista a relacionarse con ella, sino más bien para un tercero; o bien para responder a una necesidad de conocimiento, como en el espiritismo clásico de Allan Kardec y como en el channeling, que engaña el deseo insano de satisfacer la curiosidad acerca del futuro o de lo que es oculto. La experiencia del trance representa el modo normal de acceder a las zonas más remotas de la propia psiquis, donde nos encontramos con entidades ultraterrenas.

Algunos elementos ya mostrados vienen a confirmar la marginalidad del aspecto relacional respecto al del ejercicio de un poder. No por casualidad el contacto mediúmnico se produce desde una entidad hecha presente, hacia un médium psicológicamente ausente y no destinatario inmediato de la comunicación (porque está en trance). Por lo demás, poco importa la identidad verdadera de los interlocutores del más allá: prevalece la utilidad y *lo que* se dice por sobre *quién* lo dice. En fin, nos encontramos en la situación paradójica de familiares que tendrían todos los requisitos morales de conocimiento y de lazos afectivos como para entrar en contacto con un familiar difunto y no lo pueden hacer, y de un médium que, sin tales requisitos, es o resulta un perfecto comunicador con el más allá; resultaría entonces que el médium sería incapaz de cualquier relación interpersonal con los simples mortales, y podría sin embargo contactar a voluntad con interlocutores ultraterrenos. Esto demuestra cuán irrenunciable sea la presencia de un medio (médium) en las comunicaciones mediúmnicas con el más allá y, una vez más, cuán falsa sea la opinión según la cual los familiares difuntos se presentarían espontáneamente, sin ser llamados por el medio [médium].

En el caso de quien recurre al médium, en cambio, entre las finalidades figura la de saber dónde se encuentra el familiar difunto y, secundariamente, como para Lino Sardos Albertini, la de difundir la fe en el más allá precisamente sobre la base de una experiencia sensible.

1037 MI, 191.

El primado de la experiencia

Y con esta última observación entramos en el otro aspecto, es decir en el predominio de la experiencia [subjetiva] sobre la presencia [objetiva].

Hablando de la fenomenología de la mística cristiana, decíamos que constituye una experiencia real no buscada, de todos modos capaz de llevarnos a algo más grande. Cuando se trata de la fenomenología de la mística no cristiana, en cambio, estamos frente a una experiencia buscada y aparentemente cerrada en sí misma.

Cuando la concepción unitaria de la realidad impide buscar el encuentro (la unión intencional y espiritual con alguien o con el Otro), y por el contrario impone la fusión (la eliminación de una distancia, de una distinción y de una limitación, la superación de una multiplicidad y la unidad metafísica entre sujeto y objeto, la disolución en la unidad omnicomprensiva e indeterminada, la reunificación con el propio principio divino (más bien, el ser dios), la liberación concebida como el acceso a la condición de no ser más yo mismo o, considerando las observaciones de Aldous Huxley, a la condición de No-yo)[1038], entonces la experiencia mística, llamada iluminación o éxtasis, es buscada como fenómeno originario o último, o bien como medio o signo de tal liberación.

En otras palabras, si el fin último perseguido no puede ser algo objetivo o, mejor aún, Alguien objetivamente distinto del sujeto, entonces el acento de la experiencia de la iluminación ya no está puesto sobre el objeto de la iluminación, sino más bien propiamente sobre el aspecto existencial y subjetivo, sobre cuanto acaece en el receptivo: <<Una de las primeras instancias [del yoga] es como si fuera poner entre paréntesis la existencia objetiva. Este aspecto es importante, porque confirma indirectamente el carácter puramente existencial de la experiencia última. Se trata de sacar progresivamente a la luz la existencia absoluta del sujeto: *absoluta*, es decir liberada de toda relación con cualquier otra existencia>>[1039]. La propia divinización o absolutización viene a coincidir con una experiencia psicológica o *interior*[1040].

Nuevamente hacemos excepción de algunas formas de sufismo, para las cuales la presencia de Dios, manifestándose, supera y eclipsa el éxtasis que es

1038 <<En el estadio final de la condición de No-yo hay un "conocimiento oscuro" de que Todo está en todo, que Todo es realmente cada uno. Esto, me di cuenta, es lo más cercano que una mente finita pueda llegar a "percibir todo lo que sucede en cualquier lugar del universo">> (A. HUXLEY, *Le porte*, 27).

1039 O. LACOMBE, *La mystique naturelle e l'Inde, en Revue thomiste*, 59/1 (1951) 137. "El éxtasis, según Proclo, <<nos aparta de todas las otras actividades, para unirnos, solos, al dios solo, y para evitar creer que se pueda alcanzar el Uno, aún permaneciendo en comunión con la multitud>> (*Commento al Timeo*, 212, 20-25).

1040 Las comillas están para indicar, en este caso, el carácter impropio de tal adjetivo, por cuanto la interioridad presupone un sujeto al cual pertenecer y que, en este caso, ha sido anulado.

como el preludio: <<Recitaron el siguiente proverbio de al-Junayd: "El éxtasis llena de alegría al que busca en él el propio reposo, pero cuando Dios está presente desaparece el éxtasis". (…) Uno de los grandes sufíes compuso este proverbio: "El éxtasis no puede alcanzar más que formas caducas y se anula a sí mismo en el instante en el cual comienza la visión">>[1041]. La experiencia del éxtasis, en definitiva, parece aquí secundaria, aún si, contrariamente a cuanto sucede en el cristianismo, es buscado activamente y queda como una etapa obligato-ria; pensamos además que la percepción de la presencia de Alá no des-aparecería en el momento del éxtasis sino en un segundo momento, por medio de la conceptualización que deriva de la fe.

Por la vertiente de las comunicaciones espiritistas, en cambio, resulta clara la finalidad primaria de la experiencia, en cuanto se busca percibir de manera sensible y para la propia satisfacción o consolación la presencia del familiar difunto[1042] provocada por el poder mediúmnico. Aquí la presencia espiritual y desinteresada realizada en la fe no basta o ya no tiene importancia.

Las modalidades de los fenómenos no cristianos, místicos y mediúmnicos

Ya hemos hablado del recurso casi universal a la técnica en las comunicaciones no cristianas con el más allá, como también de la visión unitaria de la realidad que lo determina y justifica. En efecto, faltando una doctrina claramente creacionista y sobrenatural, el objeto se convierte en la prolongación del sujeto, y viceversa; asistimos por esto a la pérdida de la identidad humana y personal de uno y del otro, y a la disolución de su distinción real. El camino está despejado para la instrumentalización recíproca.

La atención se focaliza, por esto, en los mecanismos infra-humanos e infra-personales, tendientes a remover, en el místico, los obstáculos para el surgimiento de una realidad omnicomprensiva y, en el caso del médium, para favorecer la manifestación de un interlocutor de todos modos accesible. Por la vertiente mística, tenemos la superación de la esfera moral y la multiplicación de los automatismos, de procesos de mortificación o extinción (nirvana)

1041 Cap. 53 del *Kitah al-ta´ arruf*, citado en MI, 187-188.

1042 <<Mi punto de partida ha sido el de todos vosotros: la apasionada búsqueda de su presencia tal como era cuando murió, y la esperanza de volver a oír el sonido de su voz; porque la añoranza era tan agobiante que no me daba tregua, destruyendo todo y a todos en torno a mí>> (G. COMETTI, *I nostri figli*, en PS, 144). <<Tenía necesidad de saber dónde había terminado mi David, de oír de su propia boca si era feliz, si todavía tenía necesidad de mí, de su mamá, en fin, quería saber más sobre aquél Más Allá que yo conocía sólo doctrinalmente pero que ahora se había convertido en la nueva morada de mi niño, y no estaba preparada para semejante separación>> (143). <<Negaba con todas mis fuerzas que nuestra relación afectiva se hubiese interrumpido definitivamente, para siempre>> (M. MANCIGOTTI, Oltre il tunnel, en PS, 82).

de lo que es auténticamente humano; por la vertiente mediúmnica, tenemos el primado del montaje y de los requisitos naturales por encima de las disposiciones morales; el surgimiento del trance a veces confuso y que conduce hacia la inconsciencia y el olvido, la transformación del ser humano en medio ("médium"), en transmisor, en máquina de escribir.

Así como la técnica consiste en el conocimiento y en la aplicación de los medios considerados como más aptos para producir un efecto sobre el ámbito circundante, así también se confía en ciertos procesos mentales, en ciertas palabras, en ciertos gestos u objetos para *tocar*, alcanzar, hacer presente una meta *espiritual* o ultraterrena, para comunicar sensiblemente con un ser o una dimensión considerada ausente, pero accesible y manipulable: <<Esto explica cómo el *yoga* pueda llegar a ser una técnica espiritual, pero la *santificación* no puede serlo de ninguna manera. Una actitud de dominio, en efecto, que *instrumentalice* su objeto y tienda a poner en movimiento una sucesión causal, sólo es posible y legítimo en las relaciones con las cosas impersonales; en las relaciones entre personas solamente es admisible y *eficaz* únicamente una actitud en la cual predominen la pregunta y la aceptación, la interrogación y la respuesta, en resumen, el intercambio de dos libertades>>[1043].

La dimensión personal, la intersubjetividad o las relaciones interper-sonales están totalmente superadas o por superar para alcanzar la condición de lo que Huxley llamó el No-Yo: <<La necesidad de trascender la personalidad consciente del Yo, como he dicho, es una inclinación principal del alma>>[1044].

En último análisis, todas estas consideraciones nos llevan a la siguiente encrucijada: por una parte, el mundo de la afirmación de un Yo absolutizado, quizás divinizado pero aislado, y en cuya interioridad nos perdemos, en el caso de la fenomenología mística no cristiana y, en el caso de la mediumnidad, la desaparición de cuanto el objeto y el sujeto tienen de personal y de libre; o, por la otra parte, el mundo de las relaciones interpersonales y de la proyección hacia el Otro en cuanto tal, en el caso de la fenomenología de la mística cristiana.

Aquí la intimidad espiritual de las relaciones interpersonales respetuosas de la distinción de cada uno y gobernadas por el amor de amistad, supera la intimidad metafísica de la mónada espiritual replegada sobre sí misma: <<El Oriente no parece darse cuenta de que si el niño en el seno de su madre es sin duda interior a su madre, la intimidad es de una cualidad incomparablemente

1043 J.- A. CUTTAT, *L´ esperienza*, en MM, 6.

1044 A. HUXLEY, *Le porte*, 76. <<Las personas son de los Yo y, en cierto sentido, yo era entonces un No-yo, porque al mismo tiempo percibía las cosas alrededor mío y yo era el No-yo. (…) Pero ambos pertenecían al mundo del cual, pasajeramente, la mescalina me había liberado: el mundo de los Yo, del tiempo, de los juicios morales y de las consideraciones utilitarias>> (37-38).

más profunda cuando, a la edad de seis años, él mira a su madre a los ojos, aunque los dos cuerpos estén entonces separados>>[1045].

Y, paradójicamente, es propiamente la dimensión de las relaciones interpersonales la que contribuye a exaltar lo que, en cada uno de nosotros, es lo más íntimo y personal. En efecto, así como en la Trinidad la consistencia personal del Padre está toda ella ligada a la del Hijo y como al encuentro con Él, y viceversa, así cada uno de nosotros descubre (en el encuentro o relación con otro ser y con todas las características personales, sea divino o humano) la propia identidad o fisonomía personal: <<La persona, en efecto, es tal solamente en relación a otras personas. (…) La relación con los otros es constitutiva de la personalidad; yo no despierto a mi propia personalidad sino en la relación intersubjetiva. En otras palabras, el reconocimiento del prójimo y de Dios como personas es la medida del despertarme a mí mismo en cuanto persona>>[1046]. Es lo que expresa un texto clásico de la espiritualidad cristiana: <<Sólo buscándote y amándote sinceramente a ti [Dios mío], te encontré y a la vez me encontré a mí mismo>>[1047].

1045 J.- A CUTTAT, *L´ esperienza*, en MM, 653.

1046 Ibid., 651. Aquí el autor cita las palabras de H. de LUBAC: <<Una persona aislada es un sinsentido>> (*Catholicisme*, Cerf, París 1947, 297).

1047 *Imitazione di Cristo*, Messaggero, Padua 1979. Ver III, 8.

EPÍLOGO

Esperamos que el presente trabajo haya contribuido a ilustrar con suficiente claridad la naturaleza esencialmente técnica de las comunicaciones no cristianas con el más allá, así como la absoluta originalidad y gratuidad de las comunicaciones cristianas que, además de ser refractarias a toda forma de mediumnidad, están situadas entre dos extremos: las religiones de la trascendencia total de Dios, y las de su inmanencia.

Estas páginas conclusivas quieren ser una ocasión para interrogarnos por qué se da la difusión, persistencia, evolución y la ambivalencia tanto de las comunicaciones mediúmnicas como de las técnicas de meditación oriental, como se presentan ahora a nuestro mundo occidental. Ambas aparecen, en efecto, como una expresión de dominio o de fuerza, pero también de gran vulnerabilidad.

En lo que respecta al tema de dominar [al objeto], parece que la difusión y la pretensión de las tecnologías del espíritu, inherentes a las comunicaciones no cristianas con el más allá, surgen del ya señalado entusiasmo cientificista que viene a reforzar la tentación, vieja como el pecado original y la torre de Babel, de obrar por sí mismos, de manejarse solos en el ámbito del espíritu, de manipularlo antes que someterse a él. En resumen, el pasaje del *homo faber* al *homo technicus*, de la tecnicidad al tecnicismo, es decir de la técnica espontánea a la reflexiva y científica, no puede sino repercutir en el ámbito del espíritu, engendrando un proceso de autoafirmación más o menos prometeico que se concreta, paradójicamente, a través de un fenómeno corrompido por la superstición, como la magia en general y la mediumnidad en particular: <<La tecnología nos ha habituado a soluciones y a *prodigios* impensables un siglo atrás: estas posibilidades parecen ilimitadas, parecen permitir realizaciones sin obstáculos. Y allí donde se presenta un obstáculo está el camino alternativo de la magia>>[1048]. Hay quien dice que <<magia y tecnología se contagian>>[1049], por la fama de conocimiento y de poder que rodea tanto a los *tecnólogos* como a los *magos*.

Quizás es más compleja la razón de la difusión de las espiritualidades y de las técnicas de meditación orientales. En honor a la verdad, hay que precisar que la espiritualidad oriental, tal como la conocemos nosotros en Occidente, ha sufrido profundas mutaciones, alteraciones y, a menudo, deformaciones; baste pensar en la doctrina de la reencarnación que, de realidad negativa, se

1048 C. GATTO TROCCHI, *La magia?*.
1049 J. VIDAL, *Magia e tecnica*, en card. P. POUPARD, ed. *Grande dizionario delle religioni*, 1213.

transforma aquí en positiva, optimista y progresista. Pero hay que subrayar sobretodo la pretensión, más o menos ilusoria, de escindir las técnicas de meditación del *humus* [sustrato] religioso y filosófico que las ha fundamentado, o directamente las hecho nacer. Por esto tenemos la impresión de encontrarnos en presencia de un camino, no tanto religioso cuanto de autorrealización y de desarrollo de las presuntas potencialidades latentes, de búsqueda de equilibrio y de relajación psicofísica, a veces concebido como propedéutico a la oración: en una tal perspectiva, estaremos muy lejos del intento originario del hinduismo y del budismo, nacidos, recordémoslo, de una reacción espiritual ante escándalo del mal y del dolor y tendientes, mediante técnicas de meditación apropiadas, a ofrecer una vía de escape del mundo hacia un más allá en otra dimensión. En resumen, las mismas técnicas, difundidas ahora en los ambientes habitualmente medio-altos de nuestra sociedad, son usadas con el objetivo de experimentar el estado modificado de conciencia así como un mayor bienestar y equilibrio, y por lo tanto para vivir mejor aquí, en el "más acá". Tal perspectiva debería inducirnos a la prudencia cuando recurrimos al argumento de la sed de espiritualidad para explicar la difusión del fenó-meno.

Frente a similares propuestas y pretensiones, el cristianismo parece aparentemente incapaz de ganar la disputa, es decir que sería incapaz de ofrecer, por lo menos en manera habitual, las sensaciones y percepciones fuertes (o relajantes) de la mediumnidad y de los estados modificados de conciencia. Aldous Huxley subraya este límite, ironizando sobre el hecho de que <<innumerables personas desean la trascendencia del Yo y estarían contentas de encontrarla en la iglesia. Pero, ¡ay de mí!, "las ovejas tienen hambre y sed, pero no son saciadas". Participan en los ritos, escuchan los sermones, recitan las oraciones; pero su sed permanece insatisfecha. Desilusionadas, se vuelcan a la bebida>>[1050]. El autor propone, por lo tanto, la solución más digna y elegante de los alucinógenos como la mescalina y el LSD que, aún ofreciendo una expansión y una alteración de la conciencia, permiten mantener un estado más o menos elevado de autoconciencia.

En resumen, tanto la mediumnidad como las técnicas dirigidas a los estados modificados de conciencia constituyen los instrumentos aptos para la aparición de una religión universal, de la cual la New Age constituye un significativo ejemplo, y donde el ser humano es el que mantiene la iniciativa, y el que crea los ritos propios. A tal propósito suenan terriblemente proféticas las afirmaciones de un estudioso francés del siglo XIX: <<[Los espiritistas], junto a los inventores del alma universal, quieren establecer una religión unitaria, racional, por mucho tiempo auspiciada por los filósofos, pero a la cual le faltaban los portentos admirables que fundamentan las religiones, y que de ahora en

1050 A. HUXLEY, *Le porte*, 78.

adelante ya no les faltarán>>[1051].

Pero (y es la otra cara de la moneda) el recurso a las tecnologías del espíritu refleja la fragilidad del hombre contemporáneo debilitado por sus mismas conquistas y pretensiones. Es obvio que, en efecto, sobre la estela de los grandes descubrimientos tanto científicos como técnicos, el occidental haya podido pensar en menospreciar a Dios y el aporte de la religión, sobretodo cristiana; pero tal autoafirmación lo ha dejado desprotegido y desnudo frente a los grandes interrogantes y a las dificultades de la vida. La mentalidad científica y técnica, en efecto, se mueve a nivel de la causalidad eficiente (el cómo) y de las hipótesis de trabajo del *homo faber,* por lo cual queda completamente descuidado el nivel de la causalidad final, es decir del "por-qué" perseguido por el *homo sapiens* así como por el *homo religiosus* presentes en cada uno de nosotros: <<El mundo de la técnica encierra al hombre en el hombre y en el poder del hombre. (...) Si el mundo de la técnica está en condi-ciones de dilatar indefinidamente la prisión en la cual el hombre está recluído, no está en condiciones de hacerlo salir de ella; prolonga indefinidamente las cosas en su propio orden, pero no lo hace pasar a otro orden>>[1052]. La pérdida de la fe en un Dios providente y omnipotente, y por lo tanto de un marco de referencia en el cual colocar las vicisitudes de la vida, ha desencadenado en el hombre el temor y la angustia, entregándolo a la magia, a la videncia y a los espíritus, en una búsqueda siempre más apremiante de respuestas y de percepciones inmediatas, de contactos sensibles y emocionalmente fuertes con el más allá y con los difuntos.

Tenemos la impresión de encontrar nuevamente las mismas disposi-ciones en quien se arrima a las espiritualidades orientales; tales dispo-siciones corresponden (más que a una tentativa de colmar la pérdida de sentido y la soledad) a un modo de adaptación, con una fuga hacia el futuro, buscando "hacer buena cara a mal tiempo": por un lado, el vacío mental tiende a exorcizar o justificar el vacío de sentido; por el otro la adopción de un camino principalmente individualista e intimista intenta llenar y hacer soportable una soledad cada vez más fuerte y sofocante. A otro nivel, podremos hablar de una modalidad sedativa y anestésica, y alcanzar así los resultados propios del fe-

1051 J.- E. de MIRVILLE, *Pneumatologie. Des Esprits et de leurs manifestations diverses. Premier mémoire. Manifestations fluidiques devant la science moderne*, H. VRAYET de SURCY, París 1863, I, XXIV. Más precisamente <<M. de Mirville prevé el advenimiento de una gran y próxima herejía, que se armará con lo sobrehumano en contra de lo sobrenatural divino. (…) El espiritismo -porque se lo debe llamar por su nombre- apuntará más alto: tenderá a transformar a los profetas en simples videntes, a nuestros taumaturgos en médiums, al mediador hombre-dios en un médium excepcional (y superior). Será el regreso del paganismo, con todo su séquito de teurgos y de dioses>> (MAYNARD, recensión de J.- E. DE MIRVILLE, *Troisième Mémoire. Des Esprits, de l'Esprit-Saint et des miracles, en Bibliografie catholique*, 1864, 31).

1052 J. DANIÉLOU, *Scandaleuse vérité*, Fayard, París 1961, 135.

nómeno paralelo de las tóxico-dependencias; la causa es análoga a la de las comunicaciones mediúmnicas y al de las técnicas dirigidas a modificar el estado de conciencia: se trata precisamente de superar con estos métodos un malestar, un sufrimiento, o el llamado malestar de la normalidad[1053] a menudo carente de percepciones y de emociones.

El consumo de drogas ilegales, así como el recurso inmoderado a drogas legales (alcohol, tabaco, café, [mate], psicofármacos), entra en un modelo cultural que debe formularse en estos términos: <<Si tienes un malestar, modifica farmacológicamente tu estado de conciencia para no sentirlo. Si quieres potenciar la eficiencia de tus actividades -de relaciones, de empatía, culturales, laborales, deportivas, sexuales, de evasión- consume alguna droga>>[1054]. Estos caminos alternativos y respuestas disociativas provenientes de medios arbitrarios de efecto inmediato, obviamente no resuelven el problema e implican algunas graves limitaciones sustanciales:

- <<el fármaco actúa sólo por un tiempo limitado y por lo tanto obliga, en el caso de drogas ilegales, a un trabajo permanente y riesgoso para no quedar desguarnecidos (stress de Penélope);
- la tolerancia al fármaco aumenta con el consumo, y obliga al consumidor a consumir dosis cada vez mayores;
- atacar el síntoma en nada modifica el origen del malestar, por eso quien cae en la droga queda víctima impotente de este círculo;
- la interrupción del consumo impide el control de la propia disociación, y por lo tanto expone al riesgo de que lo que consideraba una ayuda se convierta en veneno>>[1055].

Estas consideraciones, estamos seguros, son aplicadas propiamente al ámbito tratado en este libro: los caminos alternativos de las técnicas no toman en cuenta la causa del mal, sino sólo su síntoma. En el caso de la mediumnidad, la separación física derivada de la muerte no es tomada como realidad ineludible de la propia existencia; en el caso de las técnicas de meditación, los males, más que ser afrontados, son anestesiados, como es también rechazado o marginado el componente de limitación y de debilidad inherente a cada uno de nosotros.

1053 Cf. R. CURCIO, *Il malessere della normalità*, en V. AMPOLLO – G. ZAPPATORE, *Musica*, 47-50.
1054 Ibid., 49.
1055 Ibid., 50.

B I B L I O G R A F Í A

ANCILLI E. – PAPAROZZI, M. ed. *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, I-II, Città Nuova, Roma 1984.

AUMAN J., *Teologia spirituale*, Dehoniane, Bolonia 1980.

BELLINGER G., ed., *Enciclopedia delle religioni*, Garzanti, Milán 1989.

BERNARD C. A., *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*, San Paolo, Milán 1996.

- *Il Dio dei mistici*. II. *La conformazione a Cristo*. 2.000.

BORRIELLO L. – Al., ed., *Dizionario di mistica*, LEV, Roma 1998.

CATALINA DE SIENA, *Dialogo della divina Provvidenza*, editado por M. A. Raschini, ESD, Bolonia 1989.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El mensaje de Fátima* en el suplemento del *L´Osservatore romano* nº 147 del 26-27 de junio de 2000.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Orationis formas*, Carta a los obispos de la Iglesia Católica del 15/10/1989

CUTTAT J. A., *Expérience chrétienne et spiritualité orientale Desclée*, París 1967.

DAL FERRO G., *Alla ricerca di Dio. Analisi antropologica e teologica delle religiosità alternative*, Ed. Messaggero, Padua, 2001.

DAVY M. M., ed., *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente*, I-IV, LEV, Ciudad del Vaticano 2000.

DODDS E., *I Greci e l´irrazionale*, La Nuova Italia, Florencia 1986.

--- *Parapsicologia nel mondo antico*, Laterza, Bari 1991.

ELIADE M., *Tecniche dello yoga*, Boringhieri, Turín 1972.

__ *Le chamanisme et les techniques archaïques de l´extase*, Payot, París 1978.

Storia delle credenze e delle idee religiose. Dall´età della pietra ai misteri eleusini, I, Sansoni, Ariccia 1996.

Storia delle credenze e delle idee religiose. Da Gautama Buddha al trionfo del cristianesimo, II, Sansoni, Ariccia 1996.

_ *Storia delle credenze e delle idee religiose. Da Maometto all´età delle Riforme*, III, Sansoni, Ariccia 1996.

ELIADE M., ed., *Enciclopedia delle religioni*, I-V, Jaca Book-Marzorati, Milán 1993-1996.

FERGUSON M., *The Aquarian Conspiracy. Personal and social transformation in the 1980s*, J. P. Tarcher, Los Ángeles 1980.

GAGLIARDI G. - MARGNELLI, M., *Le apparizioni della Madonna, da Lourdes a Medjugorje*, Riza Scienze, Milán 1987.

GARDEIL A., *Structure de l´âme et expérience mystique*, Gabalda, París 1927.

GARDET L. – ANAWATI, G. C., *Mistica islamica*, SEI, Turín 1960.

GARDET L. - LACOMBE, O. *Esperienza del sé - Studio di mistica comparata*, Massimo, Milán 1988.

S. JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, BAC, Madrid 1987.

GOUGENOT DES MOUSSEAUX, R., *Les médiateurs et les moyens de la magie, les hallucinations et les savants, le fantôme humain et le principe vital*, Plon, París 1863.

GRAMAGLIA P. A., *Spiritismo – Dimensioni occulte della realtà? Piemme*, Casale Monferrato 1990.

GUÉNON R., *L´ errore dello spiritismo*, Rusconi, Milán 1998.

S. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, Difusión, Buenos Aires 1943.

INTROVIGNE, M., ed., *Lo spiritismo*, Elle di Ci, Turín 1989.

INTROVIGNE, M., *Storia del New Age*: 1962-1992, Cristianità, Piacen-za 1994.

KARDEC A., *Oeuvres posthumes*, Dervy, París 1978.

--- *Qu´ est-ce que le spiritisme*, Vermet, París 1983.

--- *Le livre des médiums et guide des évocateurs*, De Mortagne, Mon-tréal 1986.

--- *Le livre des esprits*, De Mortagne Poche, Montréal 1995.

--- *L´ Évangile selon le spiritisme*, De Mortagne, Montréal 1995.

KITTEL G. - FRIEDRICH G., ed., *Grande lessico del Nuovo Testamento* I-XVI, Paideia, Brescia 1965-1992.

KLIMO J., *Les médiateurs de l´ invisible -- Recherches sur la réception d´informations de sources paranormales*, Laffont, París 1991.

KNOX R. A., *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religión*, Clarendon Press, Oxford 1950.

LAPASSADE G., *La transe*, PUF-¿Que sais-je?, París 1990.

LAURENTIN R., *Racconto e messaggio delle apparizioni di Medjugorje*, Queriniana, Brescia 1987.

LÉPICIER A., *Il mondo invisibile – Esposizione della teologia cattolica intorno allo spiritismo*, Tip. cattolici vicentini, Vicenza 1922.

LE SAUX H., *La contemplazione cristiana in India*, EMI, Bolonia 1984.

LEWIS I., *Religioni estatiche - Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanesimo*, Ubaldini, Roma 1972.

LHERMITE J., *Mistici e falsi mistici*, Vita e Pensiero, Milán 1955.

LUBAC H. de, *Buddhismo e occidente*, Vita e Pensiero, Milán 1958

MAINAGE, T., *La religión spirite*, la Revue des jeunes, París 1921.

MARÉCHAL J., *Études sur la psychologie des mystiques*, I-II, Desclée, París 1937.

MARIANESCHI P. M., *La stimmatizzazione somatica – Fenomeno e segno*, LEV, Ciudad del Vaticano 2000.

MARIE DE L´ INCARNATION, *Relation spirituelle*, Solesmes 1976.

MARIE-EUGÉNE DE L´ ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu,* du Carmel, Tarascon 1949.

MARITAIN J., *Quatre essais sur l´ esprit dans sa condition charnelle,* en *Oeuvres complètes*, VII, Ed. universitaires et ed. Saint-Paul, Friburgo-París 1986-1999, 53-280.

MENDELEEV D. I., *Sullo spiritismo*, con un ensayo de Silvano Taglia-gambe, Boringhieri, Turín 1992.

MIRVILLE J.-E. DE, *Pneumatologie - Des Esprits et de leurs manifestations diverses*, H. Vrayet de Surcy, París 1863.

OLIVIERI PENNISI A., *Il Cristo del New Age. Indagine critica*, LEV, Ciudad del Vaticano 1999.

OTTO R., *Mystique d´Orient et mystique d'Occident – Distinction et unité*, Payot, París 1951.

PALMÉS F. M., *Metapsichica e spiritismo*, La civiltà cattolica, Roma 1952.

--- *Parapsicologia e sopravvivenza*, s. e., Taranto 1992.

PAVESE A., *Manuale di parapsicología*, Mondadori, Milán 1994.

---- *Comunicazione con l´ aldilà*, Piemme, Casale Monferrato 1997.

PETERSDORFF E. von, *Demonologia. Le forze occulte ieri e oggi*, Mondadori, Milán 1995.

PEZZALI A., *Storia del buddismo*, EMI, Bolonia 1983.

PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Milán 1992.

POULAIN A., *Delle grazie di orazione*, Marietti, Turín 1926.

RAHNER K., *Visioni e profezie*, Vita e pensiero, Milán 1954.

RAVIER A., ed. L*a mistica e le mistiche*, San Paolo, Milán 1996.

RÉGINALD-OMEZ, *Peut-on communiquer avec les morts?*, Arthème Fayard, Paris 1955.

RIBET M. J., *La mystique divine distinguée de ses contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, I-III, Librairie Ch. Poussielgue, París 1879-1883.

RIES J., ed., *Trattato di Antropologia del Sacro, I-V, Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*, I, Jaca Book-Massimo, Milán 1993.

ROURE L., *Le merveilleux spirite*, Beauchesne, París 1917.

ROYO MARIN A., *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1954.

RYDALL K., *Channeling – How to reach out to your spirit guides*, Bantam, Nueva York 1992.

SARDOS ALBERTINI L., *Dall´ Aldilà la Fede*, Rizzoli, Milán 1987

SCHUCMAN H., *A Course in Miracles*, I-III, Foundation for inner peace, Nueva York 1992.

SIMONET M., *Immagini dall´ Aldilà. Storie di persone defunte che so-no tornate a parlare ai vivi attraverso lo schermo televisivo*, Armenia, Milán 1993.

SIMONETTI M., ed., *La maga di Endor*, Nardini, Florencia 1989.

SMITH H., *Le grande religioni orientali*, Sugarco, Varese 1993.

SUDBRACK J., *Mistica*, Piemme, Casale Monferrato 1992.

SUDRE R., *Trattato di parapsicologia*, Astrolabio, Roma 1966.

SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, ESD, Bolonia 2000.

SUZUKI D. T., *Selected Writings*, Doubleday, Nueva York 1956.

---- *Misticismo cristiano e buddhista*, Ubaldini, Roma 1971.

TANQUEREY A., *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Società di San Giovanni evangelista-Desclée, Roma-París 1930.

STA. TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, BAC, Madrid 1951.

THURSTON H., *La Chiesa e lo spiritismo*, Vita e pensiero, Milán 1949.

VERNETTE J., *Peut-on communiquer avec l´ au-delà?*, Centurion, París 1990.

WOLMAN B. B., ed., *L´universo della parapsicologia*, Armenia, Milán 1979.

ÍNDICE GENERAL

Presentación 7
Siglas y abreviaturas 10
Introducción 13

CAPITULO I 17
REALIDAD O ENGAÑO DE LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ 17
La negación de la realidad de las comunicaciones con el más allá 21
Las deficiencias científicas de la verificación 21
El tema del fraude 23
Algunos casos célebres 25
La reducción de estos fenómenos a mecanismos psicológicos 30
La sugestión 34
La alucinación 37
El riesgo del prejuicio positivista 39
El inexplicable plus de ciertos casos de mediumnidad 43
La intervención y el discernimiento de espíritus 50
La posibilidad de la intervención de los espíritus 50
La posibilidad de la intervención diabólica 52
Los criterios remotos de discernimiento de la Iglesia católica 54
Los criterios próximos de discernimiento de la Iglesia católica 56
El discernimiento acerca del milagro 58
El discernimiento acerca de la profecía 61
Criterios de discernimiento de los ambientes espiritistas o New Age 64

CAPÍTULO II 69
Las comunicaciones con el más allá en el ámbito no cristiano 69
Las religiones arcaicas 69
La originalidad del chamanismo 70
La vocación y la iniciación chamánica 73

Algunos problemas relativos al chamanismo 76
2. Las religiones de la antigüedad 79
Las prácticas evocatorias y adivinatorias 80
El oraculismo 84
El influjo demoníaco 84
Lugares y protagonistas del oraculismo oficial 86
Las comunicaciones místicas 89
Los precursores 89
La corriente mística neoplatónica 91
Notas sobre el hebraísmo y el Islam 93
3. Las grandes religiones orientales 100
El componente chamánico 100
El componente místico 102
La doctrina 102
Los caminos de la salvación 105
4. El movimiento espiritista 107
Historia 108
Definición del espiritismo 114
El médium 117
5. El neo-espiritismo de la New Age 121
La visión de la realidad 122
Las finalidades de la New Age 124
El channeling 127
El espiritismo clásico y channeling 130
ESTRUCTURA TÉCNICA DE LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ EN EL ÁMBITO NO CRISTIANO 133
1. Centralidad de los estados modificados de conciencia 135
La ideología de los estados modificados de conciencia 135
El trance y su substrato natural 138
Trance liviano y trance profundo 139
2. Técnicas de comunicación con el más allá 143

Las técnicas rituales....143
Las técnicas mentales....147
La hiperactivación....148
La hipoactivación....151
Las técnicas materiales....159
Los medios materiales tradicionales....159
Los medios materiales modernos....162
3. El rol extrínseco de la voluntad....166
La índole amoral de las comunicaciones no cristianas....167
Comunicaciones a voluntad: ¿método o técnica?....171
4. Consideraciones conclusivas....177
Las comunicaciones no cristianas con el más allá en general....177
La mediumnidad en particular....178
Las comunicaciones místicas no cristianas en particular....179

CAPITULO III....185
LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ EN EL ÁMBITO CRISTIANO....185
LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS....185
1. La iniciativa de Dios....187
La iniciativa de Dios en la revelación....188
Las comunicaciones son explícitas....192
Las comunicaciones son directas....195
Las comunicaciones son imprevistas....196
La iniciativa de Dios en el profetismo....200
Los intermediarios de Dios....200
La sobrenaturalidad del profetismo bíblico....204
El origen divino del profetismo....204
Un carisma sin requisitos naturales....206
Éxtasis profético y trance extático según la Biblia....210
El concepto de éxtasis en las Sagradas escrituras....210
La dimensión extática en el profetismo....213

La dimensión extática en la glosolalia 217
2. La iniciativa humana en las revelaciones....219
Los Urim y los Tummin 221
La maga de Endor 228
Invocación y evocación....232
3. La respuesta humana a la Revelación divina....235
Globalidad de la respuesta humana....236
La necesidad de la fe....237
2. LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ EN EL ÁMBITO CRISTIANO EXTRA-BÍBLICO 239
1. Dos categorías de comunicaciones....240
Las comunicaciones principalmente proféticas 241
Las locuciones 241
Las visiones 243
Las comunicaciones principalmente místicas....244
El recogimiento infuso....246
La oración de quietud 247
La oración de unión 247
La unión extática o noviazgo espiritual....247
La unión transformante o matrimonio espiritual....250
2. El componente divino y humano en las comunicaciones post-bíblicas 253
La iniciativa divina....253
No son fruto de fantasía....254
No son buscados....256
Son imprevisibles....259
Los efectos son sobrenaturales....261
La parte humana 263
Disposiciones espirituales y morales....265
Disposiciones psico-físicas 267
3. Algunas conclusiones sobre las comunicaciones cristianas con el más allá 271
3. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ....272
1. Las intervenciones del Magisterio sobre el magnetismo animal 274

2. Las intervenciones sobre el espiritismo....276

CAPITULO IV....279

LA TÉCNICA Y LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ....279

La visión unitaria de la realidad en las comunicaciones no cristianas con el más allá....279

La accesibilidad natural del objeto....279

En las comunicaciones con finalidad unitiva....280

En las comunicaciones con finalidad práctica....285

A. Axis Mundi....285

B. El fluido universal....286

C. Las consecuencias prácticas de la accesibilidad....289

La ausencia actual del objeto....292

1. La visión pluralista de la realidad en las comunicaciones....294

La inaccesibilidad natural del objeto....295

Lo natural y lo sobrenatural....295

La apertura natural a lo sobrenatural....297

Las consecuencias prácticas de la inaccesibilidad....298

A. Lo inadecuado de nuestras capacidades naturales....298

El repudio de la superstición....299

La intervención del demonio....302

La presencia gratuita y actual del objeto....304

La presencia de inmensidad....304

La presencia de gracia....306

Dios como objeto de conocimiento y de amor....306

Presencia de gracia y relación personal entre Dios y el ser humano....307

Los grados de percepción de la presencia de gracia....309

Algunas consecuencias prácticas....311

Consecuencias prácticas de la presencia espontánea de un objeto espiritual....312

Consecuencias prácticas de la presencia de un ser personal....314

La elección obligada entre adivinación o fe....316

LA TÉCNICA APLICADA AL SUJETO DE LAS COMUNICACIONES CON EL MÁS ALLÁ....320

1. El vacío mental 324
Hipotéticas premisas cristianas al vacío mental 325
Oración y concentración 326
La vía cristiana al misterio divino 327
Lo espiritual y lo mental 331
El éxtasis cristiano y el trance 333
El éxtasis cristiano 335
La índole espiritual del éxtasis cristiano 335
La causa psicológica del éxtasis cristiano 339
Carácter vital y libre del éxtasis cristiano 343
La causa sobrenatural del éxtasis cristiano 347
El trance mediúmnico y extático 350
Ninguna índole espiritual y vital 350
La causa preternatural de la mediumnidad 356

CONCLUSIÓN 361
LA ESPECIFICIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA MÍSTICA CRISTIANA 361
1. La finalidad y las modalidades de los fenómenos místicos cristianos 361
La finalidad de los fenómenos místicos cristianos 362
El primado del amor unitivo sobre el conocimiento 362
El primado de la presencia sobre la experiencia 364
Las modalidades de los fenómenos místicos cristianos 368
2. La finalidad y las modalidades de los fenómenos no cristianos 369
La finalidad de los fenómenos no cristianos, místicos y mediúmnicos 370
La primacía del conocimiento 370
La primacía de la experiencia 373
Las modalidades de los fenómenos no cristianos, místicos y mediúmnicos 374

EPÍLOGO 377

BIBLIOGRAFÍA 383