

Teología espiritual

Ser en un mundo nuevo

Introducción

La ciencia ha rebasado las fronteras del mundo cósmico y las del mundo psíquico, que antes conocíamos con precisión convencional. Ya no podemos decir que estamos a las puertas de un mundo nuevo, sino que ya estamos dentro de él, dentro de un país de las maravillas, cuyos horizontes nos alucinan. Ya no nos atrevemos a utilizar el término peyorativo «seudomística», puesto que la ciencia actual está dando pruebas constantes de honradez y sorpresa; y por otra parte, la mística, incluso la mística cristiana, está sometida a caución, vigilancia y proceso. Es, pues, mejor que todos nos entendamos y lleguemos a un pacto general, a un consenso pacífico, bajo la mirada de una providencia y dentro de una creación divina.

San Agustín pensó que la religión cristiana era simplemente la religión verdadera. No es una religión positiva más, entre otras religiones competitivas, sino una religión que comenzó con el justo Abel (*Ecclesia ab Abel*) y terminará con el último de los predestinados. Abarca, no a sólo los que oficialmente se inscriben en ella, sino a todos los que se han de salvar, puesto que todos se salvan por la fe en Cristo y por la gracia de Cristo Redentor y Mediador; a la manera que los justos del A.T. y los que pertenecían a la familia espiritual del santo Job se salvaban por la fe en Cristo. Los que fueron creados por Cristo, son recreados por Cristo, y Cristo es siempre el maestro interior.

La crisis actual obliga a dialogar con todos los exploradores del cosmos y de la psicología profunda. El Vaticano II, a pesar de los riesgos ineludibles y de los prejuicios inveterados, inició el desmantelamiento de bastiones y murallas que esclavizaban al pensamiento libre en nombre de Dios, usando el nombre de Dios en vano. Ahora se utiliza la fórmula *semina Verbi* para designar las razones seminales de que el mundo está preñado, y que esperan el soplo del Espíritu de Dios para revelarse. En virtud del nuevo espíritu es preciso infor-

marse acerca de ciertos fenómenos espirituales que plantean problemas serios a la mística cristiana. De ese modo, esta información introductoria puede servir también de introducción al estudio de la mística cristiana.

La ortodoxia y la ortopraxis, la piedad filial y los carismas, son señales de predestinación. Pero son también pruebas de que en el cosmos reina el Logos, del mismo modo que en el corazón del hombre, a pesar de los antojos y venadas de la libertad. No es el hombre el que hace la ley, sino que es la ley la que hace al hombre. En la última polvareda dorada de las nebulosas y en la más profunda caverna del misterio humano hay un viejo altar erigido al Dios desconocido. La astronáutica y la espeleología científicas repiten sin cesar el *plus ultra* del afán humano.

I. A LAS PUERTAS DE UN MUNDO NUEVO

1. *La situación paradójica*

Vivimos un siglo de descubrimientos sensacionales: revelaciones en la materia y en la energía, leyes de la relatividad, vibraciones electromagnéticas, rayos X, alfa, beta, gamma, herz, röntgen, laser, rayo de la energía, LEB, rayos cósmicos, radiación universal, física nuclear, sustancia X, aura personal, energías magnéticas, cósmicas, ambientales, redes y corrientes infrarrojas o ultravioletas, fluidos vitales, campos electromagnéticos, centrales nucleares, bombas atómicas, telegrafía sin hilos, radio, teléfono, gramófonos, magnetófonos, televisión en negro y color, ondas cortas y ultralargas, radiotelescopios, microscopios, trasplante de órganos, cerebros electrónicos, ordenadores, aparatos teledirigidos, viajes a la luna, satélites artificiales, un material nuevo e inmenso para modificar los estados fisiológicos y anímicos, sustancias químicas para todo, drogas y fármacos, etc., toda una jungla de descubrimientos, coloca al hombre a las puertas de un mundo nuevo, y casi diríamos que dentro de un mundo nuevo.

Pero todo eso hay que pagarlo. La sociedad de consumo tiene inmensas ventajas, pero también grandes desventajas. A éstas nos referimos ahora. El mundo va adoptando la figura de un gran campo de concentración, en el que el hombre es manipulado por la ciencia, la técnica y la organización. El provecho y la rentabilidad, la utilidad y el éxito son los ideales que se predicán incluso en las iglesias. Los jóvenes oyen hablar de idealismos, valores religiosos que se cultivaron hace tiempo, y sonrían. La administración y la organización nos crean las necesidades y nos las satisfacen, despojándonos tan sólo de una libertad y de una personalidad que nos estorban y que estamos dispuestos a vender al mejor postor.

Y así reina una cierta angustia existencial. La ecología y las guerras económicas nos aterran, las enfermedades psicosomáticas se multiplican, los idea-

les se disuelven con los tabúes y mitos. Todo lo que era grande y bello ha sido ridiculizado: «lo que nuestros padres no pudieron ni soñar, lo hemos realizado delante de nuestros hijos. Éstos tendrán una vida más fácil, mayores comodidades, mejores ocupaciones, más intensas distracciones; pero también, un corazón más pesado y una vida más vacía, si no buscan objetivos más allá de las cosas materiales... Van apareciendo peligros ante los que nada valen el progreso, la inteligencia, la voluntad, la institución. Ellos tendrán que optar entre la felicidad y la maldición, y jamás fue tan difícil elegir» (Winston Churchill). Por eso ha surgido la *Anticultura* con sus muchos y variados movimientos.

2. Cambio de actitud ante el misterio

El triunfo del racionalismo fue engañoso. En 1882, aunque con ciertos recelos escépticos, se fundó en Londres la *Society for psychological Research*, para indagar ciertos fenómenos que desafiaban a la ciencia: el magnetismo, el mesmerismo, el hipnotismo. Pronto aparecieron nuevos enemigos: la telepatía, la profecía, el espiritismo, la teosofía. Se ha tardado mucho tiempo en recoger y ordenar los materiales y organizar las investigaciones, pero el ocultismo, no sólo ha hecho frente al racionalismo, sino que lo ha desbordado y puesto en ridículo. La ciencia se pone de su parte. En 1933 comenzaron ya las universidades a abrir cátedras de investigación sobre estos fenómenos extraños (Utrecht, Groninga, Friburgo, Leningrado, etc.). Si todas las crisis favorecen el interés por el ocultismo, la nuestra no podía ser una excepción.

Al despertarse un interés inusitado, se crea la confusión. Mientras muchos lo creen todo, muchos otros no creen nada, y así se hace de todo punto necesaria una información básica. Se trata quizá de una peste: según David Martin, el 50% de los ingleses ha consultado a un adivino; de cada seis ingleses, uno cree en fantasmas; de cada quince, uno ha visto algún fantasma, por lo menos una vez. En 1961 había en Inglaterra 10.000 mesas giratorias, 325 fantasmas reconocidos, 850 duendes ruidosos; 30.000 ingleses confesaban haber hablado con sus antepasados; 80.000 participaban, por lo menos una vez al año, en sesiones espiritistas; más de 200.000 creían poseer poderes telepáticos. Esta peste es general, aunque nos faltan estadísticas fehacientes. En ese año de 1961 había en París 6.000 profesionales de ocultismo, que proporcionaban 50.000 consultas diarias. Pero el paraíso del ocultismo es U.S.A., sobre todo en el aspecto espiritista. En Nueva York hay registradas 5.000 oficinas de astrología.

Cuesta trabajo hacerse a la nueva idea del mundo (G.N.M. Tyrrel). Al progreso en el campo exterior; a la astronáutica tiene que suceder la psico-náutica (el sabio indio Rama Prasad). «Materia» es ya un término carente de sentido, pues sólo hay protones y electrones; la misma física nuclear ya no habla de materia, sino de «campo», y da por desaparecida la categoría «sus-

tancia». El llamado «materialismo dialéctico» es en realidad «beatería sin futuro, sin fundamentos». Es inútil que nadie exponga sus convicciones, pues se trata de realidades científicas (el inglés Hans J. Eysenck). ¿Qué valor puede tener hablar de convicciones ante las vibraciones eléctricas, energías fisiológicas, emisión de electrones, el hombre como la emisora o receptor de radio, etc.? Los astronautas rusos creen o parecen creer que el universo sigue siendo una «inmensa máquina»; pero cada día están menos seguros en su mecanicismo fatalista.

3. *El ocultismo*

El término «ocultismo» puede tomarse en dos sentidos: uno *amplio*, que recoge el mundo maravilloso, magia, chamanismo, astrología, adivinación, hermetismo, kábala, satanismo, yoga, oneiromancia, quiromancia, radioestesia, cartomancia, magnetismo, espiritismo, mediums, parapsicología, fakirismo, telekinesis, levitación, bilocación, telepatía, etc. Pero tiene un sentido *estricto*, que es el que corresponde a los métodos científicos, y así se opone a la parapsicología. Equivale entonces a una *Parafísica* o metafísica. Polémicamente niega la existencia del espíritu, y se encuentra en período de formación, recogiendo, ordenando y sistematizando sus materiales, aunque imponiendo su dogmatismo.

Sus dos campos principales son: a) la *telekinesis*, o movimiento a distancia de objetos pesados, sin utilizar instrumentos o leyes conocidas: por ejemplo, llamar, golpear, romper objetos materiales a distancia. b) *Teleplastia*: materializaciones, desmaterializaciones, levitación, vientos repentinos, luces inesperadas, fuego que no quema, hierros introducidos en la carne sin producir heridas o sin sangre, inedia sostenida, etc. El cuadro de los fenómenos ocultistas se amplía sin cesar. c) Es el caso de las llamadas *casas encantadas* o de duendes alborotadores, con golpes, ruidos, rumores, trastornos... d) La *Radiestesia*, las varas de avellano de los zahoríes, el péndulo que marca direcciones, o descubre enfermedades o heridas, los detectores científicos de metales ocultos, petróleo, drogas, etc, las mesas giratorias, radiofísica, raudomancia, pirámides para concentrar energía... e) *Voces* directas y lejanas, aparición de fantasmas visibles; f) *trasporte* de objetos encerrados bajo llave, que parecen implicar cambio, de materia, ladrillos que caen del techo, sin dejar rastro o penetran en campanas de metal, etc.

El ocultismo estima que, aunque la parapsicología tiene mayor prestigio, no todo puede explicarse por parapsicología. Mientras algo pueda explicarse dentro de la física o metafísica, es preciso no recurrir a otros campos ulteriores, según el principio de subsidiariedad. Por eso, los rusos siguen hablando de *psicobiologías* o de *psicotrónica* para salvar su materialismo dialéctico y rechazar todo «espiritualismo»

El ocultismo está de acuerdo con la parapsicología en que hay que cambiar los supuestos y métodos de observación y aun las leyes de la misma. Según las «reglas» de la ciencia actual, parece imposible demostrar científicamente los fenómenos de telekinesis o teleplastia. Pero es quizá la ciencia la que tiene que cambiar sus reglas de juego, ya que la llamada «ciencia» quizá es tan sólo un prejuicio inveterado, un afán de exigir en todo pesas, medidas, y repeticiones, pensando que eso es posible. El estudio crítico de estos fenómenos implica ya un cambio en la postura científica del investigador.

4. *Parapsicología*

Como ciencia nueva, se opone al materialismo y a la concepción mecanicista del mundo. La única referencia de las ciencias físicas y naturales modernas era que el mundo evoluciona en el tiempo y en el espacio según una conexión estricta de causa y efecto, y en ese supuesto ha dirigido el progreso técnico, científico, económico e industrial, propio de la sociedad de consumo. Pero en realidad esa es una concepción fragmentaria y unilateral del mundo; éste es mucho más, y reclama muchos otros caminos de acceso al misterio de la existencia. El movimiento hippie y la contracultura manifestaron que la sociedad de consumo, lejos de hacer feliz al hombre, lo ha arruinado y desnaturalizado, obligándolo a vivir en una perpetua guerra económica. Dado ese sentimiento de frustración, la parapsicología ha cobrado interés, y se ha opuesto al ocultismo, demostrando que él es incapaz de explicar los fenómenos ocultos. Hay otro mundo, que no es material, ni físico, ni mecánico, ni causal en sentido físico. De momento, puede hablarse de un mundo «espiritual», por la presencia del espíritu en este mundo. La tesis fundamental es pues, la existencia de fuerzas secretas, que contradicen y resisten al poder mecánico y humano, pues operan automáticamente con leyes propias, si pueden llamarse leyes. Hay pues, un «psiquismo» más fuerte que el cosmos físico, y domina a éste: *Mens agitat molem*, como decían los antiguos.

¿Podremos explicar esos fenómenos llamados «paranormales», que vamos descubriendo? Parece imposible, de momento, y más difícil aún el dominarlos y utilizarlos. Sin embargo, ambas cosas se están intentado ya, especialmente en los institutos que investigan los fenómenos telepáticos. La exploración científica del inconsciente nos permite comprender que en él se encierran increíbles fuentes de energía. Esto puede representar una reconsideración de los fenómenos místicos e incluso de los «milagros». Sería insensato pensar que esta reconsideración significa falta de fe o ataque a la religión. Los místicos cristianos modernos son los primeros interesados y ofrecen buen material de estudio. Bastará comparar dos casos típicos, por ejemplo el del sufi Abenarabi de Córdoba con el del licenciado Tomás de Mendoza, de la escuela de san Juan de la Cruz, para comprender el interés de los estudios comparativos.

Pensemos en fenómenos tales como la levitación (S. Francisco de Asís, santa Teresa, Ana Catalina Emmerich, José Copertino) que no obedecen a las «leyes de la gravedad». ¿Y qué decir de los estigmas, del don de ubicuidad o bilocación, o de dobles y fantasmas, de la insensibilidad al dolor, de la parada voluntaria del corazón, de las danzas sobre ascuas encendidas o dentro de una hoguera, de las mordeduras inocuas de las serpientes, de la bebida de venenos mortales, etc.? Sin duda muchos casos estarán falsificados. ¿Pero qué hacer con los auténticos?»

II. PARAPSIKOLOGIA CIENTÍFICA

1. *El objeto propio*

Aunque los materiales reunidos son inmensos en extensión e investigación concreta o profundidad, los mejor clasificados y estudiados son los que entran en conflicto con el ocultismo. La parapsicología estima que los «fenómenos ocultos», requieren siempre la presencia y actividad de un *medium* humano, de un «espíritu».

- 1) *Psicoquinesis*. Va en discusión con la *telekinesis* física.
- 2) *Telepatía*. Va en discusión con la *Biología* y *electrónica*. Las causas pueden darse en el *agente* o en el *recipiente*.
- 3) *Lectura* del pensamiento ajeno, en diferentes formas.
- 4) *Psicometría*: escenas de la vida pasada de un sujeto.
- 5) *Clarividencia*: criptoscopia, telescopía, visión del pasado o del futuro, prognosis, profecía y fenómenos llamados «Esp» (*extra sensorial perception*). En muchísimos casos no aparecen ni el agente, ni el paciente.

Si la parapsicología tiene una frontera con el ocultismo, tiene otra con la mística auténtica, por definición. En efecto, dentro de la parapsicología distinguimos dos campos diferentes. El primero admite las investigaciones de todo el mundo, aunque sea necesario aplicar métodos especiales, paranormales o extraordinarios. Es claro que este campo nada tiene que ver con la mística. Cuando un místico experimenta tales fenómenos extraordinarios, no los experimenta en cuanto místico, sino en cuanto «paciente» humano. Al segundo campo de fenómenos parapsicológicos sólo tienen acceso personas especialmente dotadas (*mediums*) y con métodos y medios especiales y propios de su dotación.

Las «apariciencias» del fenómeno son iguales: apariciones, voces, impulsos, sugerencias, olores, sabores, mociones, conducción, etc. Sería pues, inútil examinar las apariciencias del fenómeno o discutir sobre ellas. Sin embargo, ya por definición, se supone que la «causa» del fenómeno es no sólo distinta sino también diferente. La parapsicología se mantendrá, pues, en su pro-

pio terreno. En cambio, la mística habla de una causa cualitativamente trascendente (Dios), sin contacto causal con este mundo; deberá, pues, contar con la «fe», y en este sentido va indisolublemente ligada a la teología. La parapsicología habla, pues, de una «trascendencia» indefinida, científica; en cambio, la mística habla de una trascendencia definida, de una trascendencia religiosa. La dificultad de la mística consiste en que, para apoyarse en la fe, necesita de la revelación, sin que pueda, sin abuso, mantenerse en el terreno de la simple experiencia personal. Por donde se ve la inutilidad de discutir entre una parapsicología y una mística, fundándose en la respectiva experiencia, que será siempre individual e «interna» (no revelada); lo único que puede hacer el místico es aducir su «fe», como el parapsicólogo puede aducir su opinión o su hipótesis científica, si es que la tiene.

Hasta cierto punto puede aplicarse la comparación del fakirismo con relación al yoga.

2. *El medium*

Siempre hubo personas especialmente dotadas, que pueden casi llamarse profesionales de fenómenos ocultos. Cada pueblo les ha dado nombres apropiados (profetas, adivinos, vates, *mantís*, sibilas, ménades, pitonisas, bonzos, suffes...) son las que conocen las palabras mágicas, o las que conocen métodos o medios especiales (fuera del engranaje causal científico) para curar, predecir, prometer o profetizar. La existencia de la magia se demuestra ya en la prehistoria; esa «causalidad mágica», especialmente cuando se trata del mal (y de un mal que aparece como «trascendente») hace inevitables la intervención de sujetos especializados.

El problema principal es el de la condición del *medium*, ya que el parapsicólogo tiende a descubrir en todos los fenómenos ocultos aquella persona, que puede y debe actuar como *medium*. Ésta es su primera tarea, identificar al *medium*, para entender la naturaleza o calidad del fenómeno. El estudio del *medium* implica precisar su temperamento, carácter...

Desde el momento en que tales investigaciones han podido llevarse con cierto rigor científico, se ha podido descubrir en todos los fenómenos ocultos que estos sujetos son en cierto modo «psicópatas», es decir, que no sólo padecen una cierta «debilidad nerviosa», sino que se ven aquejados por algún complejo psíquico (casi siempre por un «complejo de Edipo»). Tal complejo, más o menos claro, va acompañado por los acostumbrados símbolos del padre, de la madre, etc. Podría decirse que esto carece de importancia, ya que hay tantos psicópatas, que carecen de dotes excepcionales, por otra parte, estos mismos sujetos deben su dotación a causas muy diferentes del complejo. Pero la ciencia está obligada a consignar el hecho, ya que quizá exista alguna relación más o menos profunda entre los diferentes fenómenos, aunque hoy no podamos descifrarla. También ha constatado la ciencia que

los sujetos más propensos a esta clase de fenómenos son los niños, adolescentes y mujeres, es decir, los más vulnerables, o sensibles, o si se quiere, inmaduros, o inseguros, en el orden biológico.

Hay una serie de fenómenos estrechamente unidos a la historia del sujeto mismo. Por ejemplo, en la dialéctica de los sueños: éstos no reflejan la experiencia entera, sino, y con carácter fragmentario, ciertas experiencias que tienen un sentido en un contexto determinado por la historia o personalidad del sujeto. Así se afianza la antigua creencia de que se trata de «enfermos» (aortitis, angina de pecho, histeria...) aunque haya que ampliar mucho el concepto de «enfermedad». Eso mismo acontece cuando se estudia, no *lo que* los *mediums* ven, sino cómo lo ven, distinguiendo clases de vista, de oído, etc.

3. *Lo ordinario y lo extraordinario*

Es fácil advertir que las actuales investigaciones, tal y como son llevadas, por ejemplo, en la escuela de Jung, van borrando la supuesta frontera o raya entre lo ordinario y lo extraordinario. La parapsicología va poniendo de relieve que el inconsciente es una tremenda fuente de energías ocultas, que los *mediums* llegan a conocer o aplicar, en ellos cada vez cobra más capacidad de acción el inconsciente, sobreponiéndose a la zona consciente. Ya san Juan de la Cruz advertía que con frecuencia lo que es «extraordinario» para el común de los mortales, es «ordinario» para los místicos. En efecto, éstos, en virtud de una ascética sistemática (ayuno, abstinencia, retiro, soledad, meditación, contemplación, ejercicios de visualización, de respiración, etc.) llegan a cambiar su personalidad en formas notables, y por eso son *mediums* en acto, y en ejercicio. Y en ese caso, muchos fenómenos tenidos por milagrosos son quizá tan sólo maravillas parapsicológicas.

En efecto, los médicos y misioneros que han vivido entre los salvajes nos hablan de brujos y fakires, que conocen mejores medios que la misma medicina profesional para algunas enfermedades. Aunque se diga que interviene la «sugestión», hay que explicar esa sugestión, ya que también en la medicina profesional juega un papel decisivo la sugestión, como solía subrayar el Dr. Marañón. Tampoco tendrá demasiada importancia que se recurra a «oraciones» por una y otra parte, pues esa «oración» nos devolvería el problema a nosotros, antes de afirmar que ha intervenido Dios directa o inmediatamente. No es, pues, extraño que los creyentes hablen de «milagros» allí donde los incrédulos hablan de «curaciones maravillosas»

Se imponen grandes cautelas. Es inútil, por ejemplo, decir que cuando los sufes hablan de maravillas y milagros, mienten o se engañan, ya que ellos replican que somos nosotros los que mentimos o nos engañamos, y así nada se resuelve. Basta que alguien tenga el coraje de comprobar las cosas, o de informarse, para que caigan esos prejuicios, propios de la ignorancia y del fana-

tismo, o de los que acaparan a Dios, poniéndole al servicio de sus propias ideologías, a las que ponen nombres divinos. Ni siquiera vale ya la respuesta que Suárez daba en su tiempo, y que Asín Palacios recogía en el suyo, a saber: que el islam, puede ser considerado como una «herejía del cristianismo», en cuyo caso los musulmanes pueden recibir el Espíritu Santo y los «dones del Espíritu Santo» entre los que se cuenta el don de hacer milagros. Y la razón es que no se trata ya de los musulmanes, sino de todo el mundo. Habrá, pues, que volver a la tesis de san Agustín de su *Ecclesia ab Abel*, y considerar todas las religiones positivas como fragmentos de la *religión verdadera*, enunciada en su totalidad por Jesucristo.

4. *Lo sobrenatural*

Los fenómenos ocultos obligan a revisar también el concepto de sobrenaturaleza. Los fenómenos no son «sobrenaturales», ya que los perciben los hombres, los cuales no tienen ningún órgano sobrenatural; sólo pueden conocer la existencia de lo sobrenatural por «revelación», nunca por medios naturales. Por ende, cuando se habla de sobrenatural solo se quiere decir que la «causa» es sobrenatural, ya en general, ya concretamente, Dios. A veces el mundo angélico, o diabólico, o la energía cósmica, o el «alma del mundo» pudieron ser considerados como sobrenaturales. Pero hoy el concepto de naturaleza está envuelto en el misterio, e impone una reserva total, antes de hablar sin razón. Ya no vale para nosotros el criterio de la «espontaneidad» o «pasividad», que valía para los antiguos, pues hemos comprobado que el carácter general de los «fenómenos del inconsciente» es que son «pasivos».

Por eso la parapsicología informa sobre sus propios métodos y criterios, para mostrar que procede honrada y científicamente.

1. La primera fuente de conocimiento es el fenómeno espontáneo o pasivo, es decir, aquellos fenómenos que se presentan sin previo aviso, sin intervención humana activa. En tales casos, la experiencia es imposible, y el único método es la observación e investigación posterior o simultánea (tal acontece con los impulsos, escrúpulos etc.).

2. La segunda fuente de conocimiento es ya experimental. Se trata de recoger materiales, estudios cuantitativos y estadísticas: por ejemplo, las investigaciones de J.B. Rhine y su escuela. El criterio es que «si tenemos cinco grupos de cartas de juego, y cinco en cada grupo, y las mezclamos al azar, la estadística nos dirá si alguien acierta una carta por casualidad, o porque la ve». De ordinario nadie acierta nunca. Por eso, cuando se trabaja con un «medium» que acierta, el fenómeno ha de ser tomado en serio. Rhine llega a la conclusión de que el hombre tiene dos modos de reaccionar frente al mundo: a) el sensorial-motor; b) el paranormal, que puede recibir información sin los sentidos y reaccionar actuando directamente sobre el mundo (*Psicokinesis*);

este segundo modo no tiene explicación en nuestro estado actual de conocimiento de la naturaleza.

3. La tercera fuente de conocimiento es también experimental, pero cualitativa: se vale del estudio de *mediums* especialmente dotados, para los fenómenos psicológicos. Se estudian los fenómenos telepáticos en relación con el sueño. El estudio de los sueños ha permitido utilizar aparatos que detectan la actividad del cerebro durante estados pasivos, mostrando el movimiento de los ojos (fenómeno REM: *los Rapid eye movements*), despertando al sujeto, para que cuente en un magnetófono el sueño que acaba de tener. La psicofotografía de Ted Serios, *medium* de Chicago, ha llamado la atención del mundo. Durante tres años, el parapsicólogo y psiquiatra Jule Eisenbud, ayudado por sus colegas de la universidad de Colorado ha recogido un material muy significativo.

5. Crítica

El ocultismo tiene perfecto derecho a presentar su serie de fenómenos y a explicarlos por medios físicos, químicos y científicos, si puede hacerlo. Ni la parapsicología ni la mística pueden impedirlo, ni deben hacerlo, pues rige el principio de subsidiaridad.

Todos tienen derecho a comprobar las demostraciones del ocultismo, para ver si se trata de «ciencia» o sólo de «prejuicios». Es un mundo «oculto» por definición, esto es, inexplicable, en el estado actual de la ciencia, tanto para el ocultismo, como para la parapsicología; pero ambos confiesan que sólo se trata del mundo, esto es, de una ampliación del mundo, en esta primera serie de fenómenos.

Hay una segunda serie de fenómenos, más ocultos aún, al que sólo se puede llegar con métodos y formas de percepción extrasensorial, extraordinaria. También en esta esfera, ambas disciplinas reconocen que se trata de una ampliación de «este» mundo, y que no tienen la menor intención de ocuparse de un «mundo místico», esto es, de un mundo trascendente en concreto; por lo mismo, no pretenden hablar de Dios, de conocimiento místico, etc. Reconocen bien que la relación que ellos establecen entre el objeto *oculto* y el sujeto especialmente dotado, o especialmente adocetrinado, es «mundana», natural, sin que su postura tenga nada que ver con la postura del místico. Por lo mismo, no hay posibilidad de contacto entre las experiencias científicas y las experiencias místicas. Si en algún caso la confusión, simultaneidad, sustitución, o identificación fuesen posibles, deberían estudiarse aparte como casos especiales.

Hay que tomar medidas cuando sólo se trata de presentar fenómenos o apariciones, sin mencionar «causas». En efecto, una aparición telepática y una aparición mística no se diferencian *estructuralmente*: sería, pues, inútil y erróneo discutir sobre eso, pues puede tratarse de una influencia, acción,

representación, aparición, voz, aviso, sugestión, moción, conducción, sentimiento de presencia, que embarga a la consciencia. Por lo mismo, no cabe definir la mística como simple «sentimiento de presencia» o «vivencia de presencia». Santa Teresa nos habla de un ser que está presente en una habitación oscura; sabemos que está presente y que nos escucha. No basta; es necesario penetrar en el problema para dar juicios.

III. EL ESPIRITISMO

1. *Postura filosófica*

Cinco caminos o métodos tenemos para estudiar el tema de los espíritus: el filosófico (valiéndonos de la *simplicidad* del alma, la *potencialidad*, inhabitación de la verdad etc.); el experimental (misticismo, espiritismo); el de la exigencia moral (Kant); el de la fe religiosa; el de la analogía (comparando la muerte con un segundo nacimiento, etc.). Por la *Apología de Sócrates* y de Platón, vemos, cuán antigua es la tendencia a demostrar la inmortalidad del alma. Se ha recurrido a todo género de argumentos cosmológicos, psicológicos, sociológicos, morales, estéticos, noológicos, objetivos y subjetivos, inductivos y deductivos, como en el caso de la *existencia de Dios*, y con idéntico resultado. Aquí recomendamos tan sólo una de las formas de la demostración, por ser la que el hombre moderno prefiere, y la que mejores perspectivas ofrece: Tomaremos como base a Max Scheler, el cual recoge la teoría de Goethe, apoyándose en la de Kant, pero aplicada luego por Winkhofer (*Ziel und Volendung*) y por Boros (*Mysterium mortis*).

Se renuncia al concepto helénico de «alma», en cuanto que o bien implica dualismo, o bien va ligada al «organismo», y no pasa de ser «forma» del cuerpo; no se hablará, pues, de «inmortalidad del alma»; esa fórmula es absurda en la Biblia («inmortalidad de la vida»; inexistencia de la muerte); se hablará mejor de perduración, supervivencia del espíritu, de la personalidad, del *quid divinum* del hombre, etc.; se supone que una cosa es un proceso orgánico y otra un proceso espiritual, sin que pueda pasarse del uno al otro; sería paso de un orden a otro, sofisma. Por tanto el *onus probandi* corresponde tanto al *positivista*, que niega la inmortalidad o afirma la mortalidad, como al *espiritualista*, que afirma la espiritualidad y niega la mortalidad total. M. Scheler pone este ejemplo: si por una puerta entreabierta vemos que en una habitación vuela una mosca y cerramos la puerta de un golpe, nadie puede ya demostrar, o que la mosca sigue volando en la habitación, pues quizá ha salido por la ventana al oír el golpe; o que ha salido por la ventana, pues quizá no ha salido. La demostración exigiría volver a comprobar indefinidamente, pues sólo podríamos demostrar el pasado o el presente, no el futuro.

Por otra parte, advierte M. Scheler, una demostración es imposible: primero, porque toda experiencia inmediata es *eo ipso* indemostrable, ya que se

presupone en toda demostración; segundo, porque «inmortalidad» es un concepto negativo, y habría que demostrar qué es la muerte en forma cabal. Tenemos así algo que es el gran problema del hombre, el *espíritu*, la personalidad, el *quid divinum*, que no se agota en la «naturaleza perceptible». ¿muere o no muere con la muerte? S. Agustín argüía que la verdad mora en el alma, y si muere el alma, muere la verdad; pero abandonó ese argumento. Kant estima que el imperativo categórico exige que el hombre realice un ideal que aquí no se puede realizar. Y Goethe dice que las potencialidades humanas no pueden realizarse aquí. Winklhofer y Boros dicen que el primer acto verdaderamente libre del hombre es la muerte. ¿Hay, pues, supervivencia?

2. *Metafísica y experiencia*

También el método experimental se pierde en la noche de los tiempos. Basta leer las duras y repetidas condenaciones de la Biblia, para ver que la consulta a los evocadores de espíritus, del tipo de la profetisa de Endor, eran una auténtica plaga, muy difícil de desarraigar. Las prohibiciones eclesiásticas han continuado siempre a lo largo de la historia, testimoniando así un mal endémico, que siempre renace de nuevo. Los motivos y causas son complejos. A veces se trata de conocer el futuro, de un testamento, de un acontecimiento, etc. Otras veces se debe a los motivos que ocasionaron el animismo y el culto de los muertos, debido ya a la piedad (China, Japón), ya al temor de que los muertos amenacen o causen males, por lo que es preciso venerarlos para tenerlos propicios, v.g. en la teoría de los *manes* y *penates*. Otras veces, finalmente, se debe a curiosidad científica, supersticiosa, filosófica o religiosa, como acontece en el espiritismo moderno.

La teoría dualista, desde Zaratustra, produjo dos ejércitos, el del bien y el del mal (ángeles y demonios) que organizaron así los dragones buenos y malos con que los antiguos (Mesopotamia, Egipto, China...) simbolizaban las fuerzas benéficas y malélicas de la naturaleza frente al hombre. Grecia y Roma lucharon denodadamente para implantar la razón y el derecho, eliminando ese mundo fantasmagórico de los espíritus. Sin embargo, sus religiones místicas mantuvieron las *divinidades infernales*, frente a las *olímpicas*, y así perpetuaron el dualismo del bien y del mal. Apolo no logró eliminar a Dionisios. El cristianismo, al adoptar la opinión de los fariseos en torno a los ángeles y demonios, estabilizó el mundo de los espíritus, incluyéndolo en el campo de la fe. De ese modo, el espiritismo ha constituido siempre una enfermedad inevitable en un mundo de fe. Cuanto más profundas sean la fe o la superstición, más estable aparece el mundo de los espíritus.

Tampoco el racionalismo absoluto de los siglos XVIII y XIX logró eliminar el espiritismo. Precisamente en esa época aparece el libro de Swedenborg (M. Swedenborg, *Sobre el cielo y sus maravillas y sobre el infierno, según cosas*

vistas y oídas) que dio actualidad al espiritismo. En 1776 funda Adam Weishaupt la secta mágica y ocultista de los *Muy perfectibles* o iluminados. El Mefistófeles del Fausto de Goethe popularizó una nueva figura del diablo. Los Caprichos de Goya testifican la gran influencia de estas supersticiones entre el pueblo. Hacia el 1850 el espiritismo tiene en U.S.A. un renacimiento prodigioso, especialmente entre los metodistas, sobre todo por obra de la familia Fox. Se inventó un alfabeto circular, con una aguja magnética, que señala las letras, para hablar con los muertos en forma de mesas giratorias. Se añadieron las ceremonias de los cuáqueros para dar el espectáculo completo. Sin embargo, el estudio del tema es difícil por los *mediums*, por el objeto, por el ambiente y por la facilidad del contagio psíquico.

3. *Espiritismo y ocultismo*

La persistencia de los «brujos» (desde la prehistoria) explica que se hayan multiplicado las prohibiciones, amenazas, bendiciones, y maldiciones, como residuos de la «magia». Los actuales técnicos son todavía «los brujos de la tarde» (Deisner). Pero hoy se va reuniendo y ordenando el material ASE (Aus Sensorial Erfahrung, Extra sensorial experience, etc.), y llaman sobre todo la atención los *duendes*. Se evita ese término, diciendo RSPK (Recurrent spontaneous psycho-kinesis). Se trata de fenómenos ópticos o acústicos, que se repiten en determinados lugares durante largo tiempo, a veces siglos. El pueblo los relaciona con algún crimen o acontecimiento insólito: se paran los relojes, caen los cuadros, se rompen los cristales, se abren o rompen las puertas, coincidiendo con hechos curiosos. Recuérdese la película del *Exorcista*. Los científicos se muestran reservados y casi siempre hablan de telepatía mejor que de espiritismo.

Con frecuencia se trata de alucinaciones. A veces estos fenómenos son semejantes a los sueños: sonambulismo, emoción de los familiares vivos, contagios psíquicos. A veces aparecen intenciones concretas o intereses concretos, y cuando se intenta organizar un proceso o investigación, los fenómenos desaparecen. Sobre las apariciones que sobrevienen en tales ocasiones se han hecho estadísticas: acaecen dentro de las cinco horas que siguen a la muerte del desaparecido, y luego sólo queda algún duende que se dedica a mover objetos y meter ruidos. No todos perciben tales fenómenos. Por eso los científicos tienden a creer que se trata de alucinaciones o de *mediums*, conocidos o desconocidos, que sirven de catalizador o concausa.

Hay algunos casos extraordinarios, pero también inseguros. La «Mujer Blanca» del castillo de Bernstein, de Surgenland, fue fotografiada, pero no se puede controlar el procedimiento: pudiera tratarse de un simple fenómeno de bilocación. Hay también lugares que poseen condiciones o influencias especiales (*laca infesta*), pero se piensa en ciertas exhalaciones que han podido comprobarse en grutas, cementerios, iglesias, locales cerrados, etc. La difi-

cultad de comprobar los experimentos desanima al científico y le obliga a mostrarse muy reservado con el supuesto espiritismo. Estima más bien que se trata de fuerzas naturales ocultas, que se desencadenan por motivos desconocidos.

Persiste la creencia de que todos los mitos primitivos van a parar a una supuesta *calda de ángeles* (hijos de Dios, titanes, etc.). Por los mitos de Ugarit y por los mitos que conocemos en Babilonia, Egipto y Grecia parece que debemos pensar en fuerzas naturales personificadas. También es importante el recuerdo de la magia, eficacia automática de la palabra en ciertas bendiciones o maldiciones, culto mágico con gestos técnicos, mal de ojo, animismo de los antepasados, profetas del tipo Balaán, brujería.

4. *Espiritismo y psicología*

Charcot identificaba la posesión diabólica con el complejo de histeria; Freud, con el complejo de neurosis o de represión. Se trata entonces de un super-yo endemoniado. Jung rechazó la explicación determinista e individual de Freud para sustituirla por un determinismo social y cultural con su teoría de los arquetipos. Pero Jung duda de que todo pueda reducirse a psicología profunda, ligando al psicoanálisis con la parapsicología, mediante su teoría de la «sincronicidad». Mientras Freud oponía el instinto de Thánatos (instinto de destrucción) al amor (impulso de creación), Jung trata de organizar una mística del amor, por lo que toda mística tiende a crear.

La identificación de la materia con la energía se da hoy por segura; pero nada ha ganado con ello el espiritismo. Lo mismo acontece con los fantasmas: Hamlet reconoce a su padre por el vestido. ¿Pero quién le ha dicho que su padre no puede cambiar de vestido nunca? Las trivialidades que se citan en las sesiones espiritistas son «fragmentos de sueños», automatismo de los vivos y no sabemos qué opinan sobre eso los muertos. Un *medium*, en estado de trance, puede recordar cosas olvidadas, tener telepatía y lectura de pensamiento sin necesidad de ningún espíritu externo. En ningún caso se llega a una prueba estrictamente científica, aunque hay un continuo cruce de múltiples causas posibles. Ya se ve por qué los espiritistas se ven obligados a confirmar sus experiencias con teorías, lo mismo que los parapsicólogos.

Las sesiones espiritistas desilusionan por su trivialidad: nunca se ha revelado en ellas una luz o valor superior; tales espíritus son más mediocres que los hombres. Y aunque se diga que eso prueba demasiado, ya que lo mismo acontece en la mística, el indicio es desilusionante en ambos casos. Se habla de esos espíritus como «proletariado infernal», pobres diablos. Recuérdense las burlas de Fernández Flórez (visiones de neurastenia, Fantasmas). Tras un siglo de experiencias espiritistas, el hombre actual duda ya de la existencia de ángeles, demonios y hasta espíritus, mucho más que antes. Los «historiado-

res» del satanismo terminan por hablar del mal en general, identificándolo con Satán) o del bien (identificándolo con Dios o con los ángeles), pero en ningún caso dan pruebas de nada, sino los consabidos «indicios posibles» (cfr. KONING, F., *Historia del satanismo*, Barcelona 1975).

IV. LAS HIPÓTESIS

1. *La alternativa*

Puesto que el racionalismo, ya en forma de ocultismo, ya en forma de parapsicología, no es más que una hipótesis, el espiritismo tiene derecho a explicar qué es el universo. Es otra hipótesis. Ya Platón presentaba el mundo como un zoocosmos, para explicar qué es un universo; la unidad exige un principio formal, una forma. También Hegel pretendía dar a su teoría del *Geist* un alcance universal. Se habla, pues, de una «central telefónica en el «Absoluto»», de un alma objetiva, consciencia transcendental, conjunto de las consciencias individuales, psiquismo supraindividual. En suma, es la fórmula *mens agitat molem* (Mesmer pensó en un «recipiente cósmico»). Índice Akasha, universal que puede hacerse consciente en una telepatía universal (Jung y Osterreich).

Es difícil concebir cómo los individuos pueden participar de esa *anima*, pero este sería un segundo y diferente problema. Ya que ninguna de las dos hipótesis (racionalismo-espiritismo) es científica, pues ambas carecen de pruebas documentales, el rechazar *a priori* una de las dos hipótesis sería un dogmatismo puramente arbitrario e inaceptable: no sabemos hasta dónde llega la normalidad o dónde empieza la anormalidad. Nuestro ser espiritual puede ir ligado a un mundo inteligible (*Subiuntus*, S. Agustín), pues ambos han de ser del mismo orden (sui generis S. Agustín). Tomás Edison dijo que iba a construir un aparato tan sensible, que acusaría la presencia de los espíritus si existían: eso es una broma o una inepticia. El único aparato que pudiera establecer la relación entre la consciencia individual y la universal sería el cerebro humano, considerado como órgano o causa instrumental, como aparato registrador, receptor y emisor de «ondas» e influencias. Así lo sugería Bergson (*Memoria y materia, energía espiritual, etc.*).

Diríamos entonces que el espíritu individual toma del universal sus elementos y energías. Así la existencia sería unitaria, constituida por lo físico y lo psíquico, respondiendo a la ley radical de la unidad que impera en todos los seres, pero de manera que lo físico es obra de lo psíquico (Henry DRUMMOND, *Das Naturgesets in der Geisteswelt*). Si admitimos la existencia de «ondas», habremos de pensar que proceden de seres inteligentes y espirituales; si fuesen cerebros como los nuestros, nada resolverían, y la pregunta quedaría abierta. Y pues no somos conscientes de tales ondas, pensaremos que el in-

consciente es órgano de transmisión y participación. Tal sería la memoria metafísica, como memoria del universo.

El problema no puede resolverse por el estudio de los *mediums*, ya que necesitaríamos saber qué es lo que reciben al ponerse en contacto con el mundo inteligible, qué es lo que ellos aportan o elaboran, y qué es lo que nos ofrecen transformado o elaborado. El espiritismo se considera con derecho a dar un paso más adelante y alegar la presencia y eficacia de los «espíritus objetivos». Esos espíritus serían las formas que producen cuerpos, un hilemorfismo genético o platónico.

2. Manuel Swedenborg (1688-1772)

Consagrado a la ciencia, obtuvo éxito en las ciencias naturales, físicas, biológicas y matemáticas. Comenzando a experimentar extraños fenómenos, escribió *El diario de sus sueños*, y extraños libros sobre un especial espiritismo (cfr. GEYMULLER, H. de, *Swedenborg und die übersinnliche Welt*, Zürich, 1936, p. 29s). Sus bases arrancan de un terreno científico y se corren hacia un terreno teológico. 1) Considerar el espíritu individual como una mónada sin ventana (Leibniz) es mera ficción psicológica. 2) Nuestra actividad espiritual proviene del mundo inteligible, últimamente viene de Dios. 3) La relación entre los hombres y los espíritus es una simbiosis inconsciente. 4) Los fenómenos espiritistas auténticos son influencias de los espíritus externos: esa es su dignidad y su peligro.

El mundo material procedería del Inteligible y lo reflejaría, como el efecto refleja a la causa (Platonismo). La influencia del mundo inteligible en el sensible es continua, según leyes de armonía preestablecida o paralelismo, por el que ambos mundos se corresponden. La conexión requiere una serie de «causas instrumentales» o «atmósfera» en cuyo seno se originan los cuerpos y organismos.

Así aparece el *Limbo* (órgano, miembro en sentido etimológico) como intermedio entre el espíritu y el cuerpo. Es el *cuerpo sutil* que poseen los espíritus, sobre el que Nebridio consultaba a S. Agustín. El limbo es, pues, un lazo de unión, el factor dinámico y morfogenético, como un Espíritu santo del mundo o *anima mundi*. Tenemos, pues, por un lado lo espiritual puro y por otro lo material puro, pero tenemos en medio sustancias naturales tan sutiles que sirven de mediación entre ambos reinos, sin abismo o *chorismós* entre ellos. Se explica entonces por qué se atormentaba S. Agustín tratando de investigar qué es un «cuerpo espiritual». Ese limbo que Swedenborg presentaba como explicación en el terreno científico y filosófico es el mismo limbo teológico que nosotros hemos reservado para no sé qué «niños».

El limbo tiene, pues, carácter físico y natural, puesto que se fabrica de sustancias sutiles, éter, o cosas semejantes. Sin embargo sobrevive en la muerte del cuerpo, como envoltura del espíritu, que en la consulta de Nebri-

dio a S. Agustín se llamaba «vehículo». Es la materia más cercana al espíritu. Pervive, pues, en forma de energía». Y así es un *Dynamosom*, no un *Aerosom* (Geymüller, p. 137). Aunque el alma es la forma del cuerpo, lo forma valiéndose del limbo como causa instrumental. Al principio, Swedenborg se apoyó en el cartesianismo, y así presentó una teoría mecánica (quizá aristotélica) de la formación de los cuerpos; luego fue reformándola y completándola con sugerencias científicas y teológicas para llegar a una teoría ondulatoria y enérgica. El limbo es, pues, un factor «causal» en cuanto que la existencia se reduce a una serie jerárquica de ondas, rayos y energías en la que la misma materia es la «ínfima forma de energía», y una apariencia (platonismo). Por eso el limbo es también *factor morfogénético*, instrumental.

3. *El limbo como factor morfogénético*

El limbo es energía «plástica», pues recibe de la «forma» (alma) una representación y la imprime en una materia (platonismo). Así la morfología orgánica tiene carácter *ideoplástico* o *psicoplástico*: el tipo de forma reside en el alma pero la energía trófica reside en el limbo; las sustancias formadas pertenecen al mundo material. El alma no toma el cuerpo directa e inmediatamente. En las obras posteriores, el limbo es designado como fluido animal, espíritus animales, ondas, fibras, etc., pero siempre se trata de la misma causa instrumental. Así diríamos en lenguaje escolástico: el cuerpo es la causa material; el alma es la causa formal; y el limbo es la causa instrumental. El limbo recibe pasivamente la represión de la forma y la imprime en la materia activamente. Vemos, pues, un cierto determinismo en ese factor morfogénético que organiza las sustancias en cuanto organismos. Parece que el limbo procede del éter y con la muerte vuelve al éter.

Algunos espiritistas recuerdan que hubo siempre una tendencia a colocar en el dualismo rígido (cuerpo-alma) los espíritus animales, de que habló Galeano, y que muchos llamaron simplemente «vida»: que no era ni material ni espiritual, sino un *quid medium*. Ni los escolásticos ni los cartesianos hallaron dificultad en admitirlos. No hay que asustarse de que Swedenborg pretendiera explicar de algún modo esa presencia e influencia de una «causa instrumental». Por otra parte, hubo siempre una tendencia a superar el excesivo dualismo radical entre espíritu y materia. Así, por ejemplo, S. Agustín ponía en los sentidos un elemento material pero espiritualizado, para entender cómo los objetos sensoriales pueden llegar hasta la consciencia; jamás se da eso en un aparato fotográfico, ya que éste nunca «siente». Cuanto más profundicemos y ensanchemos el *chorismós* entre los cuerpos y los espíritus, más difícil se nos hace entender cómo la *mente agita la mola* (Virgilio) ¿Es posible que los objetos materiales toquen a las almas? En la mística sufí hallamos algunas explicaciones semejantes a las de Swedenborg, que prueban la existencia de tales hipótesis a lo largo de la Edad Media, por medio del platonismo. Por lo

demás, es ridículo afirmar que las materializaciones son imposibles, ya que *contra facta no valent argumenta*. La lucha entre los realistas y nominalistas escolásticos consistía fundamentalmente en eso, como se ve en las disputas de los nominalistas Pedro de Ailly y Roberto Grosseteste.

Las teorías de la metempsícosis están hoy en descrédito. En cambio, se habla mucho de la «memoria regresiva», activa por medio de una concentración. Se utilizan personas hipnotizadas o magnetizadas, y por métodos espiritistas se pretende superar el límite de la existencia individual. Supuesto que el inconsciente, como cree Swedenborg, nada olvida, el individuo hipnotizado puede ver su inconsciente hasta llegar a la vida fetal en el vientre de su madre. Pero de ahí aún no se ha podido llegar a pasar.

4. Steiner y la antroposofía

La fórmula pesimista dice: «la muerte deja sin sentido toda la conducta humana y el fin de la tierra deja sin sentido toda la actividad de la humanidad». Ante ese concepto, Goethe dijo: «Este mundo es sólo un semillero (plantío) para otro mundo de espíritus». A esa idea corresponde la tentativa de Steiner de reformar la humanidad para un mundo nuevo, ya que hoy empujan al pesimismo la *ciencia*, la *técnica* y la *organización*. Creyó necesario crear en el mundo un «reino de hermanos». Para ello proponía una nueva pedagogía y una nueva visión de la realidad y del hombre que llamó antroposofía y que abarca todo: ciencia, técnica, arte, religión, culto, etc. (cfr. ABEN DROTH, Walter, *Rudolf Steiner und die heutige Welt*, München 1869).

Steiner presenta, tras el mundo físico, otro mundo suprasensorial y espiritual. El hombre se compone de un *cuerpo biológico*, otro *cuerpo etéreo* y *alma* (o cuerpo astral) invisible para los sentidos. El cuerpo físico va arropado en un *aura*, que algunos *mediums* pueden ver. Hay que distinguir todavía la *esfera de las almas* y la *esfera de los espíritus*. A la primera van, al morir, las almas para su purificación, y es como «un purgatorio». Ahí se desnuda el espíritu, no sólo de su cuerpo etéreo, sino también del astral, y entra en la *región de los espíritus*. Éstos se convierten en fuentes de toda actividad creadora en nuestro mundo habitual, entrando en comunicación con el hombre. Nuestro pensamiento y mundo mental es sombra o serie de sombras de este mundo espiritual. En una región más elevada de los espíritus, se hallan otros entes, que descienden de mundos espirituales para encarnar ya en cuerpos astrales o ya mundanos. En otras esferas hay toda una jerarquía de espíritus (del fuego, de la forma, de la sabiduría, de la voluntad, tronos, potestades, etc.) que pueden influir en la tierra. Todo ello pertenece al karma, metempsícosis, en unidad completa, con su historia propia y unitaria, etc.

Todo esto sugiere la duda. ¿Se trata de describir experiencias o trátase de una especulación metafísica? Aun en el primer caso, ¿no tendríamos una proyección sentimental e inconsciente de teoremas filosóficos y teológicos? No

es, pues, claro que se trate de «fenómenos». En todo caso, hay que concluir que ese mundo antroposófico es *parte de nuestro mundo real*, pues tiene temporalidad e individualidad. La estructura categorial es la misma en ese mundo transnormal que en el normal (unicidad, individualidad, universalidad, sustancia, relación, elemento, sistema). La causalidad funciona como aquí, y probablemente tenemos un determinismo que se expresa en intenciones, voluntades, etc., pero sometidas a la historia del karma. Por ende, quien ve ese mundo, amplía su mundo, pero no ve nada diferente del mundo.

5. *Crítica de Rodolfo Steiner*

¿Cómo percibimos el mundo antroposófico? Steiner responde que por los órganos de conocimiento del alma: pertenecen al cuerpo astral y son semejantes a los del cuerpo orgánico. Pero entonces se supone que los objetos del mundo suprasensible (ruedas, flores de loto, etc.) son objetos como los de acá, espaciales. Se propone un organismo astral de conocimiento, que tiene sedes en el cerebro, corazón, estómago, etc., pero es «análogo» al sensorial; sus objetos son análogos a los sensoriales. Nunca se sobrepasa esa analogía más o menos fantástica. El conocimiento se divide en *imaginativo e inspirativo*, siguiendo una analogía común. El primero es como las palabras y sonidos de un libro; el segundo es como la inteligencia (se recuerda la esencia del profetismo: *acceptio rerum* y *judicium de rebus*). Sola la inspiración permite ver las relaciones entre las esencias espirituales. Pero todavía hay una forma más elevada de conocer, que es conocer *por intuición*: así se descubre el secreto de la esencia de la energía fundamental que origina la historia; así se descubre el secreto del «eterno retorno» en la tierra y en el karma; así se conoce el vidente a sí mismo como es, en aquella figura que tiene en el mundo espiritual, como ser espiritual que es.

El sistema es tan complicado, que nadie puede creer en una intuición, sino en una especulación fatigosa, erudita, científica. Steiner se vio obligado a apoyarse en una teoría monística del conocimiento, suprimiendo el dualismo objeto-sujeto. El acto de conocer y el contenido son la misma cosa; el pensamiento es, pues, sujeto y objeto. En cuyo caso los objetos son «cosas reales», pero al mismo tiempo son *sólo pensamientos del sujeto*. No se trata aquí de un conocimiento metafísico inconsciente, sino de conocimiento gnoseológico, consciente, experimentable y por lo mismo *absurdo y contradictorio*. Si yo veo un ángel, ese ángel es distinto de mí, pero al mismo tiempo es un producto de mi intuición. Se produce entonces una *petitio principii*: será necesario dilucidar si se admite la relación gnoseológica, o se trata de un teorema metafísico con apariencias gnoseológicas.

Ya se ve que la antroposofía nada tiene que ver con la mística, ni por los modos de conocer ni por el contenido del conocimiento. En Steiner se trata siempre del 'mundo', por mucho que se amplíe el mundo. Steiner puede

hablar de «ciencia espiritual», porque todos pueden adquirirla y porque su mundo tiene la misma estructura que el nuestro. Un místico no podría prometer semejante cosa, no conocida por experiencia. En suma, la aventura de Steiner puede comparse a la de Platón en busca de un *topos noetós*, aunque lleno de colorido fantástico y teológico, propio de la edad moderna. Pero en ningún caso puede tratarse de conocimiento místico, ni de amor místico, pues estamos siempre «dentro del mundo», aunque la separación entre mundos sensible e inteligible se haga más o menos profunda. Y ya se ve que la relación con el espiritismo es accidental, sin fundamento seguro.

Nota: ¿Experiencia de ángeles y demonios?

No tratamos aquí de la fe, sino de los que pretenden confirmar la existencia de ángeles y demonios porque «han sido vistos». Por esa misma constatación se ve que se trata, no de visiones intelectuales, sino sensoriales o imaginarias. Estamos, pues, en un terreno en que caben las alucinaciones, visiones eidéticas, proyecciones sentimentales y fenómenos patológicos. La hagiografía de todas las religiones presenta numerosas descripciones de tales fenómenos. Hay santos y santas que han visto a Cristo, a la Virgen, a los santos, a los ángeles, a los demonios (santa Teresa los ve tan numerosos como «moscas» y Sartre compara las erynias a las moscas para convertirlas en euménides, convirtiendo así los «mostruos» en «animales domésticos»). Del mismo modo han visto a las almas del purgatorio, a los muertos, buenos y malos. Describen tales visiones con un colorido y calor extraordinarios y detalles nimios, con frecuencia falsos, como el capelo cardenalicio de san Jerónimo. Algunos testimonios (Gema Galgani) son agobiantes y tremebundos.

Tales visiones tienen explicación en la fisiología y la patología; pocas veces pueden tomarse en serio. Hay que considerar esas visiones como «extrañas a la mística», pues están dentro de otros terrenos conocidos. Léase como ejemplo el libro de Anna Cataliña Emmerich (1774-1824), preparado por Brentano. Se supone que después de tantas meditaciones y contemplaciones sobre la pasión del Señor, la monja (aun prescindiendo de las puntualizaciones de Brentano) nos ofrece imágenes eidéticas, no contemplaciones místicas.

La dificultad de discernir tales visiones, cuando el carácter místico del sujeto parece imponerlo, es indudable, como se ve en los mismos profetas bíblicos y en las imágenes que nos ofrecen. Sin embargo, aún no tenemos un criterio seguro para discernir al profeta auténtico del pseudopofeta, y mucho menos para discernir una visión profética de una visión eidética. Por lo mismo, hay que respetar la dificultad: el *onus probandi* corresponde a quien presente tales imágenes como posibles fenómenos místicos: ésta sería la última hipótesis, que pudiera admitirse. Compárese la vida de san Martín de

Tours (Sulpicio Severo) con la de san Agustín, o la de santo Tomás de Aquino con algunas monjas medievales, v.gr. santa Brígida.

Pero sería demasiado simple e infantil negarlo todo y repetir que ángeles y demonios son las fuerzas de la naturaleza, benéficas o maléficas o en todo caso, ángeles y demonios del hombre, las pasiones, instintos, enfermedades, optimismos y pesimismos. Es cierto que hoy puédesse casi dar por desaparecida la fe en ángeles y demonios, que por otra parte no son muy necesarios ni francamente útiles, aunque pueden representar «mediaciones relativas»; pero tampoco podemos pasar por alto que, cuando se insiste en la «trascendencia de Dios», surgen la angelología y demonología.

V. LA EXPERIENCIA PSICODÉLICA

1. *El fenómeno psicodélico*

Dentro del contexto sociológico general, se presenta como uno de los elementos más importantes de la negación absoluta de la sociedad patriarcal por parte de los jóvenes. Pero al convertirse en panacea farmacológica, impide a esos jóvenes ver los elementos más valiosos de su rebelión y destruye sus prometedoras intuiciones (Roszack, Th., *El nacimiento de una contracultura*. Kairós, Barcelona 1969, p. 172). Debería tratarse de reformular la personalidad, sobre la que se basan las ideologías sociales y culturales. En este sentido W. James y Havelock Ellis, iniciaron el estudio de los agentes alucinógenos. Se ensayaba con óxido nitroso. Gas hilarante (James), o con Peyote (Ellis). (Véanse dos citas de Ellis una y otra de W. James Roszack, p. 172s.).

Cincuenta años más tarde iniciaron Aldous Huxley y Alan Watts sus «ejercicios controlados». Marcaban un nuevo sentido de la consciencia y de las tradiciones religiosas. Su tesis es: el cultivo sistemático de estados anormales de consciencia en una vía de acceso a nuevas formas de consciencia y a las tradiciones religiosas, que muchos científicos estiman que «carecen de sentido».

De por sí, nada hay que objetar al estudio científico: el psicoanálisis estudia locos, sueños, niños y psicópatas. Huxley y Watte creían que sus métodos eran como microscopios, con que se ve mejor. Pero un microscopio, puesto en manos de un niño, conserje o ignorante, es un juguete, no un instrumento de estudio. Por eso ha sobrevenido un desastre. El desastre es mayor, si tenemos en cuenta que la droga exige una satisfacción que se convierte en hábito, y luego en necesidad, con la otra necesidad de aumentar las dosis, para que se noten los efectos. De ese modo la droga se ha convertido en un problema universal, en un negocio fabuloso en el que los drogadictos son víctimas de una manipulación infame. Los jóvenes fueron domesticados por la sociedad de consumo, que les crea la necesidad y se la satisface, que los obli-

ga a buscar abundancia de dinero, a negociar indignamente, a entrar en el negocio más bajo y degradante, a justificar la criminalidad, a enriquecer a los explotadores, a cultivar una prensa que se llama «Underground», pero que está manipulada por las empresas comerciales, compañías de fabricantes de droga, protección de la C.I.A. Todo esto va implícito en el término «decadente»: «Los jóvenes tienen la responsabilidad fundamental (de ese mercado) por haberse dejado atrapar en el corrompido ambiente que la propia sociedad ha creado... Tienen edad suficiente para saber, mejor que nadie, que se están dejando meter en el mismo saco que los traficantes de drogas, que no son más que la caricatura criminal del *ethos* comercial americano» (ROZACK, Th., *El nacimiento de una contracultura*, 4.ª ed., Barcelona 1973, p. 179).

Lo más grave del caso ha sobrevenido al convertirse el movimiento de drogas en movimiento «religioso» especialmente por obra de Leary.

2. *Criteria*

No se puede negar ni la analogía ni las diferencias con la mística, mientras no tengamos un criterio firme de diferenciación. En efecto, por un lado Huxley y Leary han pretendido acercar las experiencias psicodélicas a las experiencias religiosas. Es claro que muchos drogadictos son extraños a la religión, que carecen de un vocabulario religioso apropiado, que sus experiencias son «nuevas» o ambigüas en oposición a un misticismo tradicional y sociológico. En sentido contrario, es también claro cuánto han tenido que sufrir los místicos de parte de los teólogos y ortodoxos. Será, pues, suficiente decir que tratase de experiencias análogas.

En los niveles sensorial, simbólico e ideológico, esa analogía es lejana. Hay que aceptar el testimonio de los que confiesan haber mejorado de conducta, o hablan de una auténtica «conversión», en el sentido de William James, es decir, conversión psicológicamente considerada. Tales experiencias pueden producirse en otras coyunturas, enfermedades, crisis, intoxicaciones, alcoholismo, impresiones, etc. Por eso, la analogía en el terreno sensorial es muy ambigua. En el terreno simbólico, la analogía es más cercana, se habla de iglesias, templos, arquitecturas, esculturas, pinturas, vidrieras, cruces, estrellas, figuras religiosas (Cristo, Buda, santos, ángeles, demonios, visiones, luces, hogueras, imaginaria astral, escenas de culto, de ritos, de mitos). Son frecuentes los casos en que la experiencia psicodélica implica sugerencias religiosas.

La analogía es incluso inquietante en el nivel superior, o ideológico total, o integral. Los «pacientes» hablan de una presencia, que es identificada con Dios, espíritu, fundamento del ser, misterio, noumeno, esencia, ultimidad, realidad radical. El sujeto habla de lo santo, profano, último, inefable, incomprendible, estremecedor, tremendo, fascinante, de encuentro extraordinario. A veces, hablan de un nuevo nacimiento, transfiguración, nueva con-

cepción del mundo, energía nueva, libertad nueva en el sentido de san Agustín o de san Pablo. Los especialistas han señalado tres puntos:

- 1) Se produce el encuentro con un Otro, que cada cual define a su modo.
- 2) El sujeto afirma que ha sufrido una transformación, y con frecuencia esa transformación es objetiva y se manifiesta en una nueva conducta.
- 3) Hay muchas veces un proceso progresivo hacia una supuesta santidad o bondad, también comprobable en la práctica.

Dentro de ese proceso de conversión cobran sentido las etapas anteriores, es decir, la etapa simbólica y la sensorial. Aun sin hablar de intervenciones «sobrenaturales» o «religiosas» como «causas» de conversión, volvemos a encontrar el problema de las conversiones psicológicas de William James y su material tomado de la experiencia religiosa de las sectas que cultivan la exaltación religiosa y el contagio psíquico.

3. *Droga y religión*

Timoteo Leary ha tratado de convertir la droga en mística. Pretendía ser un «sacerdote del culto swami», «fue expulsado de su cátedra de Harvard, procesado dos veces por uso y distribución de narcóticos, condenado absurdamente a treinta años de cárcel y 30.000 dólares. Todo ese aparato judicial contribuyó a proclamarlo «profeta visionario» o «loco divino». Fundó la Liga de la Revolución Espiritual (1966) y ha anunciado una obra en cuatro volúmenes sobre esa Liga. El primer volumen ya dio el tono general: «desde la primera sentencia», «En el principio era el viaje», nos encontramos en medio de un eclecticismo religioso tan recargado que casi asfixia» (Roszack, o.c., p. 181). Comenzó a dar sesiones de ensayos como el novelista Ken Kesey, pero de subido tono religioso. Leary se presenta como un Cristo, vestido de algodón, entre nubes de incienso, mostrando los estigmas de su persecución legal, y aprovechando los efectos de la luz y del sonido de la música. La entrada cuesta 4 dólares. Los colegiales y estudiantes, caen en éxtasis: «Leary les ha enseñado que drogarse no es una diablura infantil, sino el rito sagrado de una nueva era, un sacramento» (Roszack, o.c., 182). Como el mismo Leary dice: «La fuerte emoción que produce la LSD es un éxtasis espiritual. Drogarse con LSD es un peregrinaje religioso, es grabar la música de la sublime canción de Dios».

Sin duda se engañan los que piensan que Leary no promueve una revolución clara, pues él mismo la está siempre describiendo. El mismo Leary piensa que, al generalizarse la droga, cambiará la faz del mundo. Pero aquí nos interesa sobre todo el aspecto religioso-místico. Si añadimos a las drogas las tabletas de anfetaminas, barbitúricos, sedantes, antidepresores y tranquilizantes, podemos ya ver que «nuestra sociedad está en vías de depender febril y totalmente del uso de la droga». En los hospitales del cuerpo y de la mente,

para el tratamiento de trastornos emocionales, la droga sustituye con ventaja a la psicoterapia y al psicoanálisis y a todo intento de modificar los factores ambientales o causas de los trastornos. Por eso las medidas condenatorias son ineficaces. Es más, la droga es hoy claramente la filosofía que se esconde en la fórmula marxista: «la droga es el opio del pueblo». El capitalismo la utiliza para amortiguar, como lo hizo con el opio, el láudano y la morfina. Por eso, nos limitaremos a las pretensiones religiosas y místicas.

Sobre el sentido del movimiento en general, Roszack nos da un buen cuadro. Son muchos los científicos que estiman que se están logrando excelentes resultados terapéuticos con las drogas, y que serán mayores cuando pase esta «moda» o «epidemia». Se cree que saldrán muy beneficiados el arte, la filosofía, la psiquiatría, la parapsicología, las funciones creadoras, la literatura, la mitología, la antropología y la religión comparada. Pero todo eso se dijo ya muchas veces del alcohol, del opio y de la morfina. En Inglaterra se ha fundado una asociación de jóvenes-psiquiatras para el estudio de las drogas con el nombre de SOMA (Society of Mental Awareness). Roszack les recuerda, la teoría de Marcuse sobre el hombre unidimensional: la sociedad de consumo domestica a los que salen del rebaño.

4. *Los experimentos*

Algunos drogadictos afirman haber experimentado éxtasis y profundas visiones místicas. Leary lo confirma sin cesar. Las encuestas se repiten, y es difícil negarles todo valor o sentido. Tampoco puede negarse la semejanza de la descripción de algunos fenómenos con los experimentados por los místicos. Las influencias orientales en Huxley y Leary imponen una tendencia a la «interioridad», que puede parecer equivalencia, identidad, o semejanza. Pero los mismos drogadictos confiesan que utilizan el término «mística» a falta de otro mejor, ya que no saben en qué consiste la mística propia. Zaehner concluye que se trata de emociones genéricamente místicas, comunes a los artistas, religiosos y psicópatas.

En el fondo aparece una postura naturalista o monista, no teísta ni personalista. Unirse a un absoluto impersonal no es lo mismo que unirse a un Dios personal, libre y creador (ZAEHNER, *Mysticism, sacred and profane*). Drogadictos y críticos han protestado contra esa opinión de Zaehner, alegando que muchos nos hablan de Cristo, de un Dios personal, de un Jesús muy concreto e histórico; alegan, además, que las distinciones escolásticas necesitan revisión ya que son demasiado simplistas e incurren en la misma ambigüedad que critican (cfr. SLOTKIN, J., *The peyots Religion*, Illinois 1956). Si nos apoyamos en apariencias y descripciones, el debate no tiene fin, ya que lo que necesitamos son *criterios* de discernimiento, no prejuicios, ni meras constataciones de hechos particulares.

Algunos anotan una diferencia fundamental en la profundidad del nivel

de conciencia en el místico y en el drogadicto. Pero recaemos en la dificultad: necesitaríamos algún criterio especial para precisar esa profundidad de nivel. La «interioridad» es un misterio, no ya sólo en el drogadicto, sino también el místico. Parece, pues, que las emociones psicodélicas son «neutrales» para la religión, ya que pueden inclinar hacia ella o desviar de ella. Finalmente tales experiencias pueden expresar influencias de la contracultura o de la inspiración de los «guías». No hay, pues, relación directa con la mística.

5. *El guía del viaje interior*

La aventura mística de la droga corre riesgos tan graves de ilusión o locura, que nadie debe intentarla sin guía. El guía, a la manera del psiquiatra, prepara al sujeto para la sesión, informando y disipando errores. Durante la sesión y después de ella, el guía constatará que «todo marcha bien». La experiencia es presentada como «viaje al interior», como exploración con una finalidad determinada. Ante la consciencia alterada aparece un caleidoscopio, y solo un experto puede darle sentido, pues él a su vez ha recibido la preparación conveniente para interpretar, como en el psicoanálisis. Ese guía es terapeuta, pedagogo, antropólogo, y especialista en experiencia de drogas. Poseerá una amplia cultura, salud mental, experiencia de otros guías, entrenamiento especial. A él atañe preparar el ambiente de la sesión; también le compete a él el tema, y el excluir a los sujetos que pueden correr riesgos excesivos. El yoga y el zen han proporcionado la estructuración de las sesiones, pero no conviene que sea un esquema muy rígido. La primera fase se centra en el campo sensorial, con las llamadas «visiones sensoriales e imaginarias». Luego se pasa al campo del conocimiento de sí mismo y sentido de la existencia, iniciando al sujeto en una «consciencia cósmica». El simbolismo y la integración, que con frecuencia parecen caóticos, son actualizados, es decir, traducidos e interpretados por el guía.

Cuando el sujeto supera el campo sensorial, va eliminando el material accesorio (estético, eidético, imaginario, etc.) y pasa al «nivel simbólico» con la intención de reconocerse a sí mismo en los símbolos, como hacía Freud con los sueños. Finalmente, puede llegar al nivel último que es el «integral» y que ya aspira a la «consciencia cósmica» de que luego hablaremos. El sujeto ve cómo se borran las fronteras entre el consciente y el inconsciente: muchos recuerdos inconscientes se hacen conscientes y se revela el sentido de muchas vivencias, excusas, justificaciones, defensas, trucos, intenciones ocultas, sexualidad simulada, resentimiento, voluntad de poder, de compensación, de supercompensación, etc. Se profundiza más que en el psicoanálisis y de ahí la fórmula: «más allá de Freud». No es extraño que tal «examen de conciencia» pueda ser provechoso.

Se da el máximo interés a la sexualidad. Pero eso depende del guía, el

cual podría pertenecer a la escuela de Adler o Jung, para interpretar. Así puede salir de tales sesiones una personalidad mejor integrada, más clarividente, más humilde, más dueña de sí misma, más adaptada a la realidad, más atractiva y simpática para los demás, más servicial y bondadosa. A veces se ha hecho de eso una propaganda fácil y feliz. En general, diríamos que tales experiencias, convenientemente dirigidas, invitan a mirar con respeto la vida interior, la introspección, la meditación, la serenidad, el gusto del paisaje, de la naturaleza, de los animales, el sentido maravilloso de la naturaleza en todos los órdenes, un sentido de paz y felicidad frente a la división de la voluntad. Los propagandistas presentarán, pues, en formas idealizadas ese «viaje interior» como viaje místico.

6. *Psicoanálisis de la droga*

El simbolismo juega aquí el mismo papel que en todo psicoanálisis. Ante los símbolos no somos espectadores o críticos, sino que nos sentimos personalmente llamados o partícipes: Prometeo, Parsifal, Lucifer, Edipo, Fausto, Don Juan, Don Quijote, Celestina... desvelan nuestro inconsciente, al descubrir que son «símbolos». Esto es diferente de los «arquetipos de Jung»: no están en un inconsciente colectivo, sino en nuestra consciencia individual.

Una buena parte de esa simbólica proviene de los *ritos*, que reflejan una mística natural o primitiva (Mesopotamia, Egipto, Ugarit, Grecia). A eso se agrega para muchos el simbolismo «católico» (La misa, el «árbol» que simboliza a Cristo). El mismo guía puede orientar proponiendo símbolos: estrella, estatua, ídolo, etc. El sujeto cambia esos símbolos en su estado psicodélico, y así da pistas. La cruz es un término preferido, pero también paraíso, creación, estaciones, caída, pecado, diosa, Cibeles, Edipo, Electra, polaridad (luz, tinieblas, «orden-caos» etc.) sexualidad (varón-hembra, andrógino), Prometeo, Fausto, como es obvio, todo depende de la cultura del «paciente». El niño héroe frente a Herodes o el bosque (encantado), «regresión» hasta la infancia y «seno materno». Todo eso es una revelación de las condiciones y definición del sujeto. Huxley llegó a pensar que la droga será el sucedáneo de la religión.

Los críticos se muestran muy reservados frente a las declaraciones de sacerdotes, teólogos, seminaristas, monjas, que confiesan haber experimentado excelentes resultados de sus experiencias psicodélicas. Es claro que muchos factores «indiferentes» pueden cobrar sentido por la intención del sujeto. Así las prácticas ascéticas, aunque más largas y difíciles, eran muchas veces indiferentes (flagelación, ayuno, retiro, soledad, meditación obsesiva, música, danza, etc.), pero cobraban sentido y valor religiosos por la intención del asceta o del místico (cfr. A. KEYS, *The biology of human Starvation*, Minnesota 1950; HUXLEY, *A Les portes de la perception*, París 1975). Nadie duda de que el misticismo puede ser «provocado» (música, danza, ayuno, flagela-

ción, aislamiento, control de la respiración, concentración, hipnosis, giros de los derviches, etc.) ¿Por qué las drogas iban a ser una excepción? En todos los pueblos se usaron comidas y bebidas «místicas». (Cfr. DE FELICE, Ph., *Poisons sacrés, Ivresses divines*, Paris 1936). De Felice, estima que el hata yoga no es otra cosa que ingestión del *soma*, de los himnos védicos, que los arios transportaron al Asia central hacia el 1.500 a.C. Las mitologías religiosas y concretamente el yoga serían el ascetismo que logra los efectos del *soma*; ésta sería una droga en forma de bebida. Las comidas y bebidas sagradas serían recuerdos de la antigua ingestión universal del *soma*, y la actual droga sería una evocación de lo primitivo (BERNARD, Mary, *The God in the flowepot*, Autum 1963; WASSON, R.G., *The hallucinogenic Fungi of Mexico*, Harvard University, vol. 19, n.º 7, 1961; Id. *Mushrooms, Rusia and History*, N.Y. 1957).

VI. LA CONSCIENCIA CÓSMICA

1. El concepto

Esta fórmula de Bucke ha hecho fortuna entre las muchas que hemos citado en el capítulo de las «Hipótesis». En su origen, abarcaba demasiados fenómenos, que los psiquiatras han ido depurando y deslindando hasta dejar el concepto en lo que es y debe ser: una *hipótesis* para reflejar una experiencia de tipo panteísta. Se recuerda el platonismo, según el cual todos los individuos participamos en un *centro*. La «consciencia cósmica» despertada en el individuo sería un bien, una «progresión utópica hacia un futuro» (Entelequia universal) en la que cabrían todos los fenómenos individuales y sociales del *universo*, evolutivo, el universo en potencia. Algunos (cfr. Levy Strauss) suponen que la postura del primitivo es mística y será mística la del ultradesarrollado, superadas ya las barreras de la cultura. (cfr. TENHAEFF, W.H.C., «Kosmisches Bewustsein», en *Parapsicología*, p. 317-329; BUCKE, R.M., *Cosmic Consciensness*, Philadelphia 1901).

Aunque los psiquiatras consideren este concepto como una psicopatía y no como fenómeno inconsciente o superconsciente, eso es un prejuicio: cada día comprobamos mejor que hay una «normalidad» subconsciente y superconsciente; en cuanto al concepto de *Memoria universal*, que se identifica con la consciencia cósmica, y que se presenta como «hipótesis», nada tiene que objetar el psiquiatra.

Es difícil ver cómo se relaciona la consciencia individual con la universal, pero ese ha sido siempre el problema de la «trascendencia», ver cómo el hombre se trasciende y qué es la trascendencia. De ahí han surgido teorías tales como la «imagen de Dios», considerada como lazo de unión con Dios, del *apex mentis*, e incluso del Espíritu Santo, considerados también como lazos de unión del individuo con el orden universal, como participación en un princi-

pio divino. Así interpretaban los estoicos la fórmula que recogió S. Pablo: «En él vivimos, nos movemos y somos» (Act 17,28) y así lo entendieron también Spinoza y sus seguidores, con mayor o menor precisión. Han surgido mil especulaciones para explicar un yo trascendental, del que parten y al que vuelven todos los «yoes» particulares. Y al fondo campea la enosis universal y panteísta de Plotino. Según Bucke, los místicos serían los que perciben los relámpagos en ese proceso de la humanidad hacia la unidad definitiva. Leeuwe y Levy-Strauss piensan en una «situación natural» en que los individuos viven en comunicación telepática, antes de separarse por obra de la educación y la cultura.

2. La atracción de las religiones orientales

Este es un fenómeno sorprendente, único en la historia por su magnitud. Las iglesias institucionales producen frustración para la piedad individual; las religiones orientales, no tanto por sus doctrinas específicas cuanto por la postura que logran en sus adeptos, atraen al hombre occidental de hoy, cansado de formalismos, naturalismos y racionalismo, y ansioso de misterio, de antropología y evidencia inmediata o experiencia. El ecumenismo es más bien un efecto que una causa de ese diálogo que se pretende establecer con las religiones orientales.

El *diálogo* no es fácil y con frecuencia es del todo convencional, un contacto ensayista, más que un diálogo. Los cristianos saben de sobra que no pueden pensar en un *irenismo*, ni en una *síntesis*: hacen ensayos de tolerancia, amor, condescendencia, etc. Pero no ocultan su actitud de seguridad y superioridad frente a las demás religiones. Aun en el caso extremo de un san Agustín y de su *Ecclesia ab Abel*, la religión verdadera se identifica con el cristianismo, mientras que las demás religiones sólo pueden tener *vestigia Ecclesiae*, o como decimos hoy *semina verbi*. Tampoco cabe el diálogo por parte de las otras religiones, pues así lo manifiestan sin cesar a nuestros misioneros: no pueden aceptar esta postura de seguridad y superioridad del cristiano, ni pueden tampoco renunciar a sus métodos de interioridad panteísta, o a su fondo panteísta de doctrinas. Nada tienen que hacer, decir, ni pensar, frente a un Dios creador, personal y libre, que coloca una cruz en lo alto de los montes, cuando las religiones orientales tratan de vacunar al hombre contra la cruz. No se puede, pues, hablar de un diálogo propiamente dicho, y quizá no es conveniente ni posible que se borren las fronteras, ya que todos saldrían perdiendo lo mejor de sus caracteres propios. Pero el hecho de la atracción oriental y de las influencias que puede producir en los cristianos abiertos a tales influencias son hechos irrecusables.

Si partimos del Veda (saber) cuyos orígenes se remontan al II milenio a.C., y que parece introducido en la India por un pueblo emigrante del noroeste, tenemos ya un fenómeno rarísimo. No hay fundadores, ni datos históricos,

ni autoridad, ni doctrina concreta, pues todo se reduce a himnos y fórmulas litúrgicas que recuerdan los himnos cosmogónicos de Babilonia o de Egipto. A pesar de todo, es fácil ver que el tema central es el ser absoluto, originario, incomprensible, inefable, sin distinción alguna (Parménides) y una ley de emanación física e inexorable. Los hombres salen de ese fondo (*Natura*, de Anaximandro) y se reencarnan sin cesar en un sufrimiento infinito, del que hay que liberarse: la religión es un método para esa liberación, una doctrina de salvación. Ese núcleo fundamental se encontrará en todas las religiones orientales y determinará su expresión y organización.

3. *Actualización del Veda*

La India moderna estima que la «angustia de la reencarnación» no juega ni debe jugar un papel fundamental en la espiritualidad, y que la unión mística con «Dios» (Ser Absoluto) debe buscarse por ella misma, no como fuga del dolor, sino por amor. Cambia así el sentido de esa espiritualidad: de una consciencia del «ciclo de las vías» se pasa a una consciencia de ser emanación de Dios, como en los estoicos, o en Plotino con su «unión transformante». Cambia, pues, de razón de ser y de motivación la mística religiosa. Pero eso no significa que se renuncie a la idea de la «reencarnación, lo que sería imposible en la tradición oriental, que sirve de consolación (opio del pueblo) y de aliento para soportar las miserias de la vida (estoicismo).

Los occidentales han quedado sorprendidos por el concepto de la «no violencia», que predicaba Ghandi, y que admiraba Bonhoeffer. Es la *ahimsa* (no querer matar, no querer dañar); se renuncia, no a matar, sino al deseo de matar. La renuncia al deseo es el viejo afán de mantenerse puro, «manos limpias» (Sartre). Lo adoptó como propio el *Jainismo*, una rama del Brahmanismo, y lo recibieron luego muchas escuelas, entre ellas el budismo. Se suprimieron los sacrificios de animales, y se modificaron muchas costumbres corrientes que significaban violencia (vegetarianismo, renuncia a toda agricultura que perjudique a los animales, aunque sean salvajes, etc.). El hombre está estrictamente obligado en conciencia y en moral hacia los animales y hacia las plantas.

No es de extrañar que la cultura occidental haya penetrado profundamente en la India, sobre todo teniendo en cuenta la colonización inglesa; así muchos de los grandes hombres de la India expresan síntesis muy originales e instructivas. El poeta Tagore transmite a Europa el mensaje de la India, cuando escribe en inglés; pero trasmite a la India el mensaje occidental, cuando escribe en bengalí. Ghandi, confiesa que ha tomado como ideal, no sólo la *Bhagad Gita* («cántico del bienaventurado»), sino también el Sermón de la montaña (Mt 5,39-44) y el «Reino de Dios está en ti», de Tolstoi. Su no violencia es una gran violencia, y su pasividad una gran actividad: maneja los conceptos, pero sus finalidades sociales, políticas, religiosas, son claras. Nehru, por el

contrario, es un agnóstico, un político, de tipo occidental, pero hábil en el manejo de sus armas orientales, religiosas, culturales, sociales y políticas.

Un hombre que ha ejercido gran influencia es Aurobindo Ghose, que reflejaba una fuerte influencia inglesa y francesa. Con una francesa designada como *La Madre*, fundó un eremitorio o *Ashram* (en *Pondichéry*), una suerte de Taizé, que ha ejercido gran influencia. Los miembros de la comunidad no tienen votos y son libres. Han servido de tipo de espiritualidad, y existen incluso numerosos Ashrams cristianos. El se consideró como místico, por su «visión inaugural» de la forma absoluta, que era la encarnación del Dios Vishnu, en la que todos los hombres son uno.

4. *La consciencia mística*

El yoga y el zen son tomados con frecuencia como «métodos». Pero es evidente que tales métodos suponen ya una doctrina sistemática. Se repite que en cuanto «métodos» son «naturales» para cualesquiera doctrinas, y que los cristianos podemos aceptarlos como hemos aceptado el neoplatonismo o el aristotelismo. En efecto, podemos hacerlo sin duda. Pero será necesario transformarlo, como lo hemos hecho con esos sistemas mencionados. Lo cierto es que el yoga y el zen pretenden alcanzar un yo radical, un orden o una verdad universales (cfr. BRUNTON, P., *La sagesse du «moi supreme»*, Paris 1962).

La experiencia llamada *Satori* es experiencia del pléroma, o vida grande, más allá de toda *contraditio oppositorum* o *oppositio contrariorum*. Supone una metafísica previa religiosa y también una «iluminación», que no es «noética», sino «metafísica», ontológica, irracional si se quiere. Esa iluminación ha sido comparada con los rayos infrarrojos y ultravioleta del espectro, que pueden ser descubiertos con aparatos especiales. Pero aquí se trata sólo de una metáfora. Además es preciso distinguir la luz mística, que deberá ser experimental, y la luz teológica que es la fe, y que cae fuera de la experiencia. Mantendremos, pues, la visión mística.

En el fondo se describe la experiencia de una «luz» inmensa, que convierte el mundo objetivo, en un mundo animado (Zoocosmos). Esa visión va acompañada de sentimientos de beatitud, gozo, triunfo y seguridad. Es muy fácil presentar textos sufíes, cristianos, hindúes y budistas en comparación, para describir el mismo fenómeno experimental. Lo malo es que ese mismo fenómeno puede ser producido con drogas, danzas, música, alcohol, y por lo mismo, al encerrarnos en un terreno psicológico, se problematiza el valor objetivo de tales visiones, con una amenaza clara de psicologismo empírico y dualismo gnóstico.

Hay otro tipo de consciencia cósmica que es el que aquí interesa más. Es tan semejante a la experiencia mística de los cristianos, aun habida cuenta de algunas diferencias de detalles o circunstanciales, que crea un problema agu-

do de comparación. Parecen superados la noética, el gnosticismo y del dualismo; los fenómenos de clarividencia, éxtasis y demás experiencias típicamente místicas mantienen una sorprendente semejanza. En algunos casos parece imposible deslindar los elementos. Sin duda hay en ciertos casos típicos de hinduismo, budismo, sintoísmo, etc., elementos estructurales fragmentarios con relación al misticismo cristiano: de ese modo, es manifiesto que en muchos casos la «clarividencia mística», aunque vaya ligada a la visión mística, no se identifica con ella, como en el cristianismo. Pero hay casos en que la identificación parece clara. El universo entero se hace presente, y en esa fenomenología es imposible separar la visión cósmica de la mística. Parece entonces que la consciencia cósmica entra dentro de los límites del campo místico y es uno de sus elementos posibles.

5. *La mística sufi*

Elegimos como ejemplo de mística natural el sufismo, porque significa una actitud espiritual más bien que una institución. Nadie sabe quién fundó el sufismo, o dónde, o cuál fue su fundamento, pues es anterior al islam, según se cree hoy. Se presenta como ese carácter místico que se manifiesta en todas las religiones, sin identificarse con ninguna, y que por lo mismo es «heterodoxo» en todas las religiones oficiales. Tiene un cierto carácter esotérico; utiliza la meditación, la danza, la música, los gritos, el amor, el éxtasis. Mantiene, pues, la tradición oriental primitiva de una fuerza divina que se apodera del hombre. Es el deseo desenfrenado y absolutamente lógico, y también irracional a fuerza de ser lógico, de una divinización del hombre.

Por ese carácter idealista y radical, el sufismo es suprahistórico; pero podemos también considerarlo históricamente en sus textos y manifestaciones concretas, ya que no se trata de una abstracción, sino de un movimiento real y tradicional también. En ese sentido, ha florecido concretamente en el islam, y el último juicio sobre él corresponde a los teólogos musulmanes. La controversia tradicional Massignon-Asín Palacios debe darse por superada: es abusivo dar a los textos sentido cristiano, pero es abusivo también darles sentido dogmático musulmán, mientras el mismo místico no lo haga. Hay que pensar, no sólo en el islam, sino también en el cristianismo y judaísmo, e incluso en el Irán y en la India. En buena parte, el sufismo nos refleja una mística natural y radical.

La ortodoxia y la ortopraxis o moralidad son criterios externos a la mística misma, y en el sufismo aparece con evidencia la relación recíproca. La ortodoxia y la ortopraxis contribuyen a unificar el pensamiento del místico; éste no podría unificarse, si tuviera consciencia de su propia heterodoxia o de su propia inmoralidad, a no ser que precisamente tal fuese su intención: crear un nuevo sistema sobre un «principio» también nuevo. Pero puede darse el caso

de místicos «equivocados», que se creen ortodoxos y santos, cuando quizá los teólogos descubren en ellos puntos heterodoxos o inmorales.

Como los cristianos, también estos sufíes hablan de mística «natural» y de mística «sobrenatural». Citemos como ejemplo a Abenarabi de Murcia. Notamos que, al ir determinando la mística «natural», nos vamos acercando a la India; en cambio, al ir determinando una mística «sobrenatural», nos vamos acercando al cristianismo. En todo caso, hoy es evidente que la mística no puede nunca identificarse o confundirse con la teología, aunque siempre se dará una mística concreta según una teología concreta de la que depende. Una cosa es la dependencia y otra cosa es la identificación. La teología es el campo de la revelación y tiene por principio la fe. La mística es el campo de la experiencia religiosa y tiene por principio el *quid divinum*, el elemento trascendente del hombre, que los cristianos medievales llamaron «dones del Espíritu Santo»:

La información elemental, que hemos presentado, nos hace ver que no podemos trazar rayas y fronteras a nuestro antojo, y afirmar dogmáticamente lo que ignoramos o lo que sospechamos. El debate entablado entre Poulain y Saudreau, y que ha llegado hasta nuestros días, se planteaba con tales limitaciones, que ya se reducía a repetir eternamente un disco rayado. Sin embargo, como muchos no estaban de acuerdo con tales disputas convencionales, la mística fue recobrando sus perdidos derechos, mostrando que sin ella la vida de la Iglesia languidece y se convierte en naturalismo, formalismo y racionalismo. Las posturas iniciadas en el Vaticano II no hubieran sido posibles, si los cristianos no hubiesen sido bien informados sobre los «vitalismos» antiguos y modernos, que preocupan a todo el mundo. Pero el cambio de mentalidad obligaba a fijar mejor los problemas:

1. ¿Es posible el diálogo «interreligional», y en qué condiciones?
2. ¿Es necesario, es útil, es exigido por la razón, o por la revelación?
3. ¿Es ya un hecho inevitable e irreversible, aunque incompleto? ¿Están ya a la vista las influencias, los logros, los fracasos, las dificultades, las nuevas formas de «apologética» o de «mayéutica»?

Lope CILLERUELO