

La experiencia religiosa delirante de Aelius Arístides y su efecto terapéutico

HÉCTOR PÉREZ-RINCÓN

In memoriam
Ludovicus Panabieris,
sapientissimus vir

Hay un curioso caso clínico de enorme interés psicológico, al que los estudiosos de la Antigüedad han prestado escasa atención y los especialistas de la historia de la psiquiatría ninguna: el de Aelius Arístides.

Se trata de un sofista del Asia grecorromana, que vivió en el siglo II de nuestra era y que, al decir de su traductor al francés, el padre Festugière,

de no haber escrito sus *Discursos sagrados* y su *Elogio de Roma*, habría sido un personaje insignificante, sin gran interés para nosotros. Era lo que se llamaba en el siglo II un *sofista*, es decir un orador que iba de ciudad en ciudad pronunciando, o más bien leyendo, discursos preparados de diferentes tipos: panegíricos de un dios o de una ciudad, y declamando sobre cualquier lugar común literario o moral.¹

Aelius Arístides, curiosamente —como ocurre a menudo con este tipo de pacientes—, ha sido visto con muy poca simpatía por quienes se han ocupado de él. Si Festugière consideró que representaba “una forma inferior de misticismo”, Campbell Bonner opinó que “la credulidad de Arístides alcanzaba la estupidez” y Boulanger desdeñó sus discursos por considerarlos de un estilo “extremadamente gris y descuidado”.²

¹ Aelius Aristide, *Discours sacrés (rêve, religion, médecine au II siècle après J. C.)*, introducción y traducción de A. J. Festugière, Macula, París, 1986.

² M. -G. Lonnoy, “L’expérience initiatique d’Aelius Aristide”, en *Bulletin de l’Association Guillaume Baudé*, núm. 1, marzo de 1986, pp. 41-50.

Pero lo que tiene especial interés para los psicopatólogos y los médicos es que los mencionados *Discursos sagrados* fueron escritos por orden de Asklepios (nuestro dios), con quien el sofista habría de anudar una relación muy particular, eje de su experiencia vital como paciente y como escritor.

Tras sufrir a partir del invierno de los años 143-144 una serie muy amplia de padecimientos físicos, el paciente inicia la búsqueda desesperada de los médicos tanto en Roma como en Esmirna. Ante el fracaso de éstos, recurrirá a los dioses e invocará a Sarapis, Isis y Apolo, pero no lo auxiliarán más que los facultativos. Su conversión, su camino de Damasco, la experiencia central de su vida, ocurre en una noche de diciembre del 144, cuando recibe en sueños la primera revelación de Asklepios, quien a partir de entonces lo tomó a su cuidado y le aconsejó consignar por escrito su experiencia onírica cotidiana. Entre 145 y 147, Aelius Arístides decide mudarse, por sugerencia del propio dios, al Asklepieion de Pérgamo, donde pasa las noches en la sala de incubación, a la espera de que aquella divinidad se manifieste en sueños, y en los días sigue el tratamiento prescrito, participa en los ritos y conversa con los sacerdotes y los otros pacientes.

Escribe el padre Festugière, su principal estudioso:

Imaginad a un enfermo que pone toda su confianza no en un médico sino en un dios. El dios se le aparece en sueños, le da sus directivas, frecuentemente paradójicas, que equivalen a otras tantas puestas a prueba. Para estar más próximo al dios, el enfermo va a habitar al propio santuario... El enfermo ejecuta las órdenes ciegamente; y puesto que la imaginación juega un gran papel en ciertas enfermedades crónicas, en particular cuando el enfermo tiene un temperamento ner-

vioso, las órdenes, en efecto, le hacen bien corporalmente, pero sobre todo mentalmente. Se siente ayudado, pero no está curado. Mejor aún: se siente ayudado, y a causa de ello no está curado, porque fundamentalmente no desea estarlo. Curar significaría renunciar a la presencia y a la compañía del dios, y precisamente aquello de lo que el enfermo tiene mayor necesidad es de la compañía del dios. El enfermo debe sentir sin cesar que es objeto de atención por parte del dios. El dios le indica que haga cosas que habrían hecho morir pronto a un hombre normal. El enfermo no solamente sobrevive, sino que se encuentra mejor. Mientras más extraño sea el tratamiento, más queda convencido el enfermo de que el dios se interesa en su caso, que su caso es único, y que él es el ser más favorecido que existe sobre la superficie de la tierra. Entonces se vuelve cada vez más incapaz de pasársela sin el dios, y al mismo tiempo, cada vez más incapaz de desembarazarse de su enfermedad.

Más aún, el dios es para él más que el médico de su cuerpo: lo dirige también espiritualmente. Le dice si debe trabajar o no, y en qué trabajo debe ocuparse; lo estimula comparándolo con los mejores oradores de la antigüedad, con el propio Alejandro Magno, con un dios. Lo envía a hablar en tal o cual ciudad, lo sostiene en sus disputas con sus riva-

les, se torna su consejero habitual y lo dirige en todos los detalles de su existencia.

Imaginad finalmente que, en el santuario en el que nuestro enfermo se ha instalado, no está solo; hay también otros enfermos cuyo tratamiento es el mismo: esperan las visiones nocturnas en las cuales el dios va a prescribir un remedio. Durante el día, estos enfermos, que son gente rica, distinguida y ociosa, pasan su tiempo como lo hacen ahora aquellos que están en un *sanatorium* o en los balnearios terapéuticos, conversando de sus enfermedades y de sus tratamientos. Puesto que el médico es un dios, y puesto que los trata a través de las visiones, comparten estas visiones: "El me dijo...", "Y a mí me dijo...", etcétera. De esta manera, se mantienen todo el día en un estado de excitación religiosa, estado que les procura sueños, una vez llegada la noche. Entonces, al día siguiente, como la víspera, pasan el tiempo interpretando los sueños, comparándolos, y observando los éxitos que el dios ha impuesto a tal o cual de sus compañeros. A esto se agregan las visitas al templo, las entrevistas con el sacerdote o los sacristanes, y también las discusiones literarias. Porque este pequeño mundo es un mundo cultivado: sus miembros escriben, se muestran lo que han escrito, se estimulan y se adulan los unos a los otros. En verdad, un medio extraño, viviente, chismoso, divertido y, bajo ciertos aspectos, sorprendentemente moderno. Todavía se ven hoy en día —concluye el padre Festugière—, en ciertas estaciones termales y alrededor de algún médico famoso, la misma mezcla de ciega admiración, de obediencia incondicional a sus órdenes, de espíritu de cenáculo filosófico y literario³ [díganlo si no los epígonos y turiferarios de Lacan...].

Aelius Arístides nació en el año 117 de nuestra era en Hadrianoutherai, ciudad de Misia. Sus trastornos físicos se iniciaron a la edad de 27 años y consistían en una lista verdaderamente amplia de sufrimientos y síntomas: catarro, fiebres, dolores dentales, "tumores", convulsiones, "peste", dolores de oídos, crisis de asma, calambres musculares, escalofríos, inflamación dolorosa del vientre, tos violenta, ahogamientos, esputo hemoptoico, cefaleas, parálisis facial, anquilosis del cuello, reumatismos, "opistótonos que le curvaban la columna como una vela de navío en el viento..."⁴

Si los tratamientos médicos que se le impusieron no lo mejoraron, hay que subrayar, en favor de su fortaleza física, que no lo mataron, pues en esa época eran más peligro-



³ Aelius Aristide, *op. cit.*

⁴ M.-G. Lonnoy, *op. cit.*

sos que aquellos que el dios le sugería, pese a la opinión de Festugièrre. El principal tratamiento médico fue la sangría, práctica omnipresente hasta el siglo XIX. En tanto, el dios prescribía un régimen (a veces ayuno completo o abstinencia de tal o cual alimento o bebida), baños fríos, caminatas con los pies desnudos en la nieve o paseos a lomo de caballo.

Marie-George Lonnoy analizó en 1986 la vivencia de Aelius Arístides, cuyas características corresponden a las de una verdadera experiencia iniciática. La autora escribe que las relaciones privilegiadas del enfermo con Asklepios procuraban a aquél una felicidad y una exaltación que es necesario calificar de místicas, y que él mismo comparó en varias ocasiones su experiencia religiosa con la de los iniciados. Ya sea místico, ya iniciático, tal hecho no es menos *psicopatológico*. Estamos frente a una forma peculiar de esas "conversiones súbitas" cuyo valor semiológico ha sido tantas veces subrayado.⁵ El "caso" nos conduce a los terrenos del delirio místico, la interpretación delirante de la experiencia onírica, la patología del sueño y la eclosión de los componentes alucinatorios en los momentos crepusculares hipnagógicos e hipnopómpicos. Todo ello con una repercusión tímica fundamental que hubo de dar un nuevo sentido a la vida de Aelius Arístides, unida ya para siempre a la voluntad de un dios.

En efecto, era como si se le tocara y se sintiera que había venido en persona, y que uno estaba entre el sueño y la vigilia, y que se deseaba intensamente verlo, y se temía que desapareciera antes, y que uno tendía el oído y se le escuchaba ya como en sueños, ya como en la vida vigil. Los cabellos erizados en la cabeza. Llantos de alegría. El peso del conocimiento no era doloroso. ¿Qué hombre podría describir esto con la palabra? Pero aquel que forma parte de los iniciados comprende y reconoce este estado de alma.

No solamente esta visión semejaba una iniciación, dado lo divino y extraño de los hechos, sino que había también al mismo tiempo algo extraordinariamente inhabitual; porque, en el mismo momento, había contentamiento, alegría, un bienestar físico y espiritual, pero también, en cierto modo, incredulidad. (¿Sería posible ver el día en el que seríamos liberados de tan grandes perturbaciones?) Y además el miedo de que ocurriera alguna cosa, como suele ocurrir, que arruine el conjunto de nuestras esperanzas. Tal era mi estado de alma,

y durante mi regreso, experimenté este género de placer pero al mismo tiempo la angustia.

Si alguno hiciera la cuenta de las bondades del dios y examinara en medio de qué síntomas, tan numerosos y tan graves, y de qué sufrimientos, él me condujo al mar, a los ríos y a los pozos, y me ordenó combatir al invierno, diría que todo esto sobrepasa al milagro, y vería mejor el poder y la providencia del dios, y se alegraría conmigo de las muestras de honor que yo recibí, en lugar de afligirse por mi enfermedad.

En su "Himno a Asklepios", Aelius Arístides explica claramente:

La paradoja domina los remedios del dios: uno debe beber agua de cal, otro la cicuta, otro aún debe desnudarse y tomar un baño frío, en tanto que parece que tiene necesidad de calor. Es de esta manera tan bien como me ha honrado haciendo cesar mis reumas y mis resfriados con baños de mar y de río, sanándome por medio de largos recorridos cuando no podía dejar la cama, agregando a un prolongado ayuno innumerables purgaciones, ordenándome declamar y escribir cuando yo no podía respirar. Es por esto que si aquellos que han sido así tratados se vanaglorian, yo llevo en ello también mi parte. En efecto, aquellos cuentan con qué valor han soportado todas las terribles prescripciones del dios; en cuanto a nosotros, hemos soportado con valor las pruebas más numerosas y más variadas, y esto con una ligereza y un placer tal que el placer de los voluptuosos no es nada a su lado.⁶

Tras un baño en un río helado, en obediencia ciega a la orden del dios, nuestro paciente escribe:

¿Quién podría expresar lo que siguió? En efecto, todo el resto del día y de la noche hasta que me acosté, conservé la condición que tenía al salir del baño, no sentí que mi cuerpo se volviera ni más seco ni más húmedo, el calor no se debilitó ni se presentó, y no era tampoco un calor semejante al que habría brindado una invención humana, sino que era una especie de calor continuo que aportaba un mismo vigor por doquier a través de mi cuerpo y de mi piel. Mi condición mental era semejante. En efecto, no era como un placer manifiesto, y no se habría dicho que se trataba de la alegría humana, sino que era una especie de contentamiento indecible, que convertía todo en secundario, en el momento

⁵ H. Pérez-Rincón y P. Ayala Guízar, "Éxtasis", en *Psicopatología*, vol. 1, núm. 1, Madrid, 1981, pp. 65-70.

⁶ M. -G. Lonnoy, *op. cit.*

presente, de manera que, incluso cuando veía las otras cosas, me parecía no verlas.⁷

Protegido y favorito del dios, sin duda alguna; místico o iniciado tal vez, Aelius Arístides debió parecer completamente normal a sus contemporáneos, y nunca, contra lo que puede pretender la opinión moderna, un loco, como lo fue, por ejemplo, su tocayo Aelius Priscus, vesánico matricida para cuyo caso el juez Scapula Tertullus consultó al propio Marco-Aurelio. El emperador filósofo concluyó, en una legislación que admite el principio de la irresponsabilidad de los psicóticos y la inimputabilidad de sus faltas, “que estaba ayuno de toda conciencia bajo el efecto de una alienación continua del espíritu” (*in eo furore esse ut continua mentis alienatione omni intellectu careat*), y ordenó no castigar al matricida. Es más, Marco-Aurelio agregaba: “Aelius Priscus ya fue suficientemente castigado por la locura misma.”⁸ En el caso de Aelius Arístides, ocurre exactamente lo contrario: cada noche el dios no hace sino premiarlo con una especie de “locura feliz”. En una de sus fantasías oníricas, incluso, soñó con el propio Marco-Aurelio “en la fuerza de la edad”, quien le dijo, al saludarlo de mano: —¿Cuándo nos harás una lectura pública? A lo que nuestro paciente respondió: —Inmediatamente que me dé usted la orden.

El “caso” de Aelius Arístides plantea al clínico contemporáneo varias interrogantes: ¿Qué podemos “diagnosticar” dieciocho siglos después por los síntomas que presentó? ¿Qué significaban exactamente para nuestros colegas de ese tiempo los términos *tumor* y *peste*? ¿Cómo podemos considerar esos “opistótonos que le curvaban la columna como una vela de navío en el viento”? ¿Era algo similar a lo que presentaban diecisiete siglos después las pacientes de la Salpêtrière? Hay otros síntomas, en cambio, que es dable interpretar, con cierta verosimilitud, de acuerdo con algunos rubros de la nosografía contemporánea. A veces sus síntomas parecen evocar un proceso infeccioso crónico (¿tuberculosis?), una patología del tejido conectivo y, claro, la epilepsia, a la que ha de tenerse siempre presente en las patografías históricas de personajes que vivieron antes del desarrollo de la obstetricia moderna del siglo XIX. La “conversión”, al igual que la tendencia “mística”, se ha relacionado con frecuencia con ella.

Por otro lado, la experiencia religiosa que recorre los *Discursos sagrados* nos obliga a comparar las formas del mis-

ticismo pagano con aquellas que habrán de registrarse a partir de la instauración del cristianismo. En el texto de Aelius Arístides se trasluce el desarrollo bitonal del discurso de Santa Teresa: “Dolor espiritual y no corporal aunque el cuerpo no deja de participar, e incluso bastante.” Empero, Asklepios nunca le infligirá —como podría pensarlo un observador contemporáneo de su crédula fe— algún “estigma” físico, como aconteció con otros místicos que vivenciaron siglos más tarde una unión igualmente íntima con cualquier otro dios pues, como ha demostrado Alonso-Fernández, estas marcas corporales sólo se verificarán dentro del catolicismo occidental.⁹ Pero cuando Arístides declara que todo su ser pertenece a Asklepios, “hasta la última gota de su sangre”, la identidad con los místicos del cristianismo parece total. Lonnoy piensa que el misticismo de Aelius es más afectivo que intelectual, que en sus sueños no hay una revelación propiamente teológica y establece algunas analogías entre la experiencia de éste y la de Lucius, el iniciado de Isis en las *Metamorfosis* de Apuleyo, al cual la diosa le ha prometido también un glorioso “renombre literario” y le ha expresado con energía su pertenencia: “Recuerda bien, y tenlo siempre sepultado en el fondo de tu pensamiento: el resto del curso de tu vida, hasta el término del último suspiro, me pertenece.”¹⁰

Marie-George Lonnoy no considera inverosímil que Aelius Arístides hubiera sido iniciado en los misterios de los dioses egipcios en ocasión de su viaje a Egipto en 141-142, o incluso en Esmirna, donde Isis era muy honrada. No obstante, como hemos visto, la invocación a la Diosa-Madre no había surtido el efecto terapéutico que alcanzó el hijo de Apolo. Ni Lonnoy ni el padre Festugière nos dicen si el autor de los *Discursos sagrados* fue iniciado en los misterios de Eleusis, lo que tendría especial valor semiológico porque, como ha demostrado Gordon Wasson, en ellos se recurría al consumo de vegetales psicodislépticos que generan el régimen oniroides. A tales drogas Wasson las llama “enteógenos”: ‘dios dentro de uno’, aunque es evidente que Aelius, como tantos otros pacientes y místicos, tienen “un dios dentro de sí” sin necesidad de recurrir a tal consumo; su propia bioquímica encefálica les proporciona la psicodislepsia.

El otro tema de reflexión a que nos obliga este caso se vincula con el problema mayor del sueño en psiquiatría. Por un lado, la psicohistoria del movimiento onirócrito y onirománico (Artemidoro es contemporáneo de Arístides)

⁷ Aelius Aristide, *op. cit.*

⁸ J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, Les Belles Lettres, París, 1989.

⁹ F. Alonso-Fernández, *Estigmas, levitaciones y éxtasis*, Temas de hoy (Col. Historia de la España sorprendente), Madrid, 1993.

¹⁰ M. -G. Lonnoy, *op. cit.*



que nos conduce desde esta Antigüedad hasta Freud, y dentro del cual fuerza es referirse a la teoría arquetípica de Jung. Por el otro, las relaciones que es dable descubrir entre la psicopatología y la neurofisiología de las funciones hípnica y onírica. ¿Qué historia ocupaba realmente, cada noche, los periodos de sueño paradójico de este crédulo sofista? Nunca lo sabremos. Sin embargo, el relato verbal de su experiencia nos conduce a lo que J.-C. Benoit ha llamado “los estados hipnagógicos inducidos y dirigidos”.¹¹ Una potente voluntad, un verdadero sistema monotemático y una indestructible convicción delirante guían, de la manera más rígida imaginable, la vivencia de esa riqueza perceptiva. El dios está presente en ese estado intermedio del que el durmiente guarda la memoria clara. Así lo describe la monja jerónima en su excesivo *Primero sueño*:

¹¹ J.-C. Benoit, “Les états hypnagogiques induits et dirigés”, en *Confrontations Psychiatriques*, núm. 15, 1977, pp. 237-260.

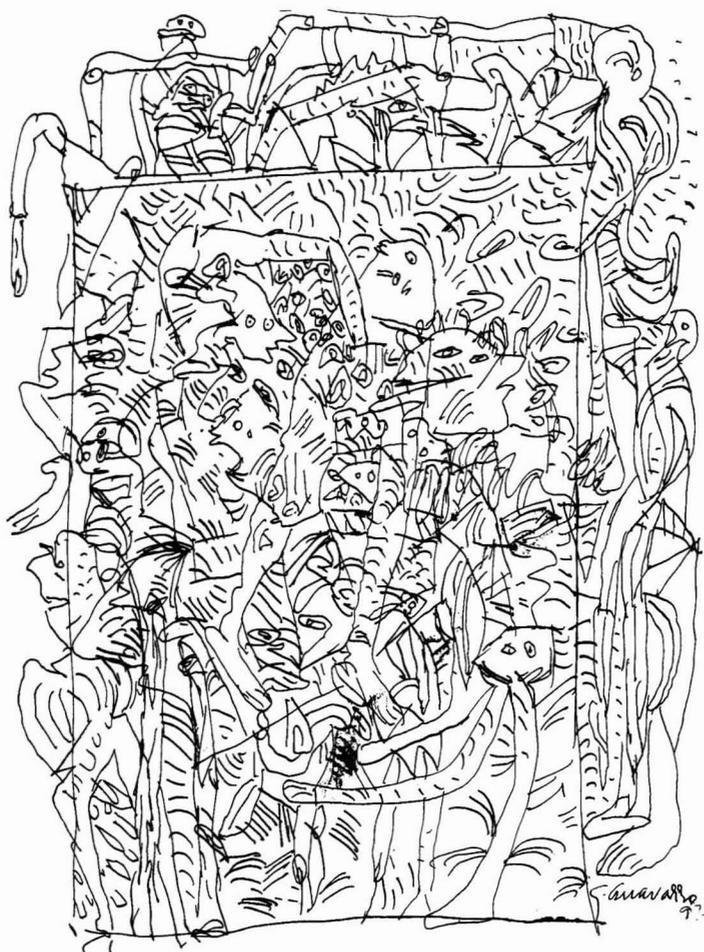
.....
ni del todo despiertos ni dormidos,
muestras de apetecer el movimiento
con tardos esperezos
ya daban, extendiendo
los nervios, poco a poco, entumecidos,
y los cansados huesos
(*aun sin entero arbitrio de su dueño*)
volviendo al otro lado,
a cobrar empezaron los sentidos,
dulcemente impedidos
del natural beleño,
su operación, los ojos entreabriendo.

Y del cerebro, ya desocupado,
las fantasmas huyeron
y —como de vapor leve formadas—
en fácil humo, en viento convertidas,
su forma resolvieron.
Así linterna mágica, pintadas
representa fingidas
en la blanca pared varias figuras,
de la sombra no menos ayudadas
que de la luz: que en trémulos reflejos
los competentes lejos
guardando de la docta perspectiva,
en sus ciertas mensuras
de varias experiencias aprobadas,
la sombra fugitiva,
que en el mismo esplendor se desvanece,
cuerpo finge formado,
de todas dimensiones adornado,
cuando aún ser superficie no merece.¹²

En efecto —escribe Benoit—, en este “estado intermedio entre la vigilia y el sueño” (Baillarger), o frente a la “alucinación hipnagógica” (Maury), hemos dejado el mundo de acción, de percepción, de lógica vigiles hacia un campo interior de los que somos el único espectador, el único testigo, más “cautivado” que atento... Son los campos de la “conciencia cautiva” de Sartre.

Y concluye: “Parecen existir hechos imaginados, en el medio-sueño, que tendrían un carácter de *realidad* superior al de las imágenes de la ensoñación o de las divagaciones

¹² Sor Juana Inés de la Cruz, *El sueño*, edición, introducción, prosificación y notas de Alfonso Méndez Plancarte, UNAM, México, 1989.



del adormecimiento ... Maury pretendía que la voluntad tenía alguna acción sobre ellas y podía determinar su aparición." Benoit recuerda el postulado de Moreau de Tours, quien desde 1845, al estudiar el hachís había escrito:

Parece pues que dos modos de existencia moral, dos vidas han sido concedidas al hombre. La primera de ellas resulta de nuestras relaciones con el mundo exterior, con ese gran todo que se llama el universo; nos es común con los seres que se nos semejan. La segunda sólo es el reflejo de la primera, no se alimenta más que de los materiales que ésta le brinda, pero es perfectamente distinta. El sueño es como una barrera levantada entre las dos, el punto fisiológico en el que termina la vida exterior y en donde comienza la interior ... Pero ocurre que, bajo la influencia de causas variadas, físicas y morales, estas dos vidas tienden a confundirse, los fenómenos propios a una y otra, a aproximarse, a unirse en el acto simple e indivisible de la conciencia íntima o del yo. Una fusión imperfecta se opera, y el individuo, sin haber totalmente dejado la vida real, pertenece, bajo ciertas situaciones, por diversos puntos intelectuales, por falsas sensaciones, creencias erróneas, etcétera, al mundo ideal.¹³

¹³ J. -C. Benoit, *op. cit.*

Aelius Arístides pertenece, pues, a ese contingente que desafía, aún hoy, a los psicofisiólogos de la onirológia, al tiempo que ilustra a los psicopatólogos.¹⁴

Finalmente, su "contentamiento inexpresable" (*aretos eutimia*), que equivale a la *inexplicabilis voluptas* de Lucius, nos obliga a contemplarlo desde el punto de vista de "las beatitudes" de Janet. Aelius Arístides es el precursor de Madeleine, la paciente delirante mística que con sus estados de consolación, alegría, éxtasis, creditividad, ocupa los dos volúmenes de *De la angustia al éxtasis*.¹⁵ El autor y la obra aquí comentados están por cierto, ausentes del libro reciente de Kay Redfield Jamison *Touched with Fire. Manic-Depressive Illness and the Artistic Temperament*,¹⁶ pues tales "beatitudes" deben relacionarse, fenomenológica y psicobiológicamente, con el círculo de los trastornos afectivos. El análisis de Janet sobre el delirio religioso es por completo aplicable a Aelius. En "las tentativas del delirio" hay un inicio hipocondriaco: pronto pasa al "delirio de unión". Los mediocres versos de amor de Madeleine parecen repetir el descuidado texto del asiático:

¡Ah! ¿Qué es este fuego que arde así en mi alma?

¿De dónde vienen esos transportes que me elevan

[a los cielos?

¿Quién puede, pues, causarme este insigne sufrimiento,
 Quién consume mi corazón con una dicha infinita,
 Me hace a menudo llorar de una alegría tan intensa,
 Me hace resucitar cuando creo que muero?¹⁷

(No todos los señalados por un dios pueden ser como Juan de la Cruz.) También Aelius Arístides, en la dialéctica del amor-obsesión/amor-delirio, alcanzará al "director divino" que describe Janet en su paciente y en muchos otros místicos.

Además —y ésta es la mayor enseñanza que Aelius Arístides puede dar a la psiquiatría—, es precisamente gracias a este mecanismo como un hombre que sufría de múltiples padecimientos físicos obtiene en el delirio la posibilidad de alcanzar, a pesar de éstos, un nivel de *eutimia*, de aceptación de su estado, de perpetuo socorro: un nuevo y profundo sentido a su existencia. A veces la patología puede resultar en verdad terapéutica. ♦

¹⁴ J. A. Hobson, *El cerebro soñador*, FCE, México, 1994. M. Jovet, *Le Sommeil et le rêve*, Odile Jacob, París, 1992.

¹⁵ P. Janet, *De la angustia al éxtasis*, t. I y II, FCE, México, 1992.

¹⁶ K. R. Jamison, *Touched with Fire*, The Free Press, Nueva York, 1994.

¹⁷ P. Janet, *op. cit.*